

У. ДЖЕЙМС

ВВЕДЕНИЕ
В ФИЛОСОФИЮ



Б. Рассел

ПРОБЛЕМЫ
ФИЛОСОФИИ



У. Джеймс

**ВВЕДЕНИЕ
ФИЛОСОФИЮ**

Б. Рассел

**ПРОБЛЕМЫ
ФИЛОСОФИИ**

Москва
Издательство
«Республика»
2000 год

УДК 1
ББК 87.3
Д40

Перевод с английского

Общая редакция, послесловие и примечания

А. Ф. Грязнова

Джеймс У.
Д40 Введение в философию; Рассел Б. Проблемы философии. Пер. с англ. / Общ. ред., послесл. и примеч. А. Ф. Грязнова. — М.: Республика, 2000. — 315 с. — (Философская пропедевтика).
ISBN 5—250—01798—3

В издание включены два Введения в философию, принадлежащие перу знаменитых мыслителей нашего столетия — американскому философу-психологу Уильяму Джеймсу (1842—1910) и английскому философу-логикку Берtrandу Расселу (1872—1970). Обе книги создавались в первое десятилетие века и могут считаться замечательными и очень разными образцами жанра Введения, которым была суждена долгая жизнь. Рассмотренные в них основные философские проблемы анализируются в широком историко-философском контексте, так что их одновременно можно считать и краткими введениями в историю философии.

Для широкого круга читателей, интересующихся проблемами и особенностями философского мышления.

ББК 87.3

ISBN 5—250—01798—3

© Издательство "Республика", 2000

Уильям Джеймс

ВВЕДЕНИЕ
В
ФИЛОСОФИЮ

"...Он (Шарль Ренувье)* был одним из величайших философских характеров, и если бы не его талантливая защита плюрализма, решительно повлиявшая на меня в семидесятих годах прошлого столетия, я никогда бы не избавился от монистического предрассудка, во власти которого находился весь период взросления. Данная книга, если быть кратким, могла быть просто никогда не написана. Вот почему из чувства бесконечной признательности я посвящаю ее памяти великого Ренувье..."

ПРЕДИСЛОВИЕ

За несколько лет до своей смерти профессор Уильям Джеймс лелеял мечту написать специально для любителей философии книгу, в которой ему хотелось сформулировать свои взгляды на некоторые проблемы метафизики. В марте 1909 года он начал писать это руководство для приступающих к изучению метафизики, как он однажды назвал свою книгу. Довести свой труд до конца было его заветной последней целью. Но его постоянно отрывали от работы болезнь и посторонние дела, на которые ему приходилось затрачивать свои слабеющие силы, и выпущенное нами в свет составляет лишь все то, что он успел написать до своей смерти (в августе 1910 года).

Покойный оставил несколько машинописных копий своих незаконченных работ. Каждая из них была в отдельности выправлена. Сличение различных вариантов в двух копиях показало, что расхождения между текстами сводятся лишь к мелочам и стилистическим поправкам; было очевидно, что автор не имел в виду дальнейшей более углубленной переработки текста, однако не исключена возможность, что автор предполагал сделать еще некоторые изменения при окончательном пересмотре книги после ее окончания, ибо в записке, помеченной 20 июля 1910 года, в которой он дает указания касательно издания рукописи, он пишет: *"Необходимо оговорить, что книга представляет фрагмент и не подвергнута автором окончательному пересмотру"*.

Дальше в записке говорится: *"Назовите это "Началом введения в философию"*. Укажите, что я питал надежду

придать с его помощью замкнутую форму моей системе, которая сейчас еще слишком похожа на свод, возведенный лишь с одной стороны”.

Согласно желанию автора, выраженному в той же записке, его ученик и друг доктор Г. М. Каллен сличил оба варианта рукописи и в основном подготовил рукопись к печати. Разделы и заголовки в рукописи были неполны, и издатель приносит сердечную признательность также профессору Р. Б. Перри*, который дал по данному вопросу весьма полезные указания.

Генри Джеймс

Кембридж, 25 марта 1911 г.

ФИЛОСОФИЯ И ЕЕ КРИТИКИ

Общественный прогресс является следствием того факта, что индивидуумы отклоняются во всевозможных видах и направлениях от среднего человеческого уровня, и их оригинальность нередко оказывается столь привлекательной или полезной, что в этих индивидуумах их поколение признает вождей; они становятся предметом зависти или восхищения и основоположниками новых идеалов.

**Философия
и философские
писатели**

В каждом человеческом поколении среди всяких разновидностей найдется несколько индивидуумов, которых всецело увлекает теория. Такие люди усматривают загадку или находят предмет для удивления в том, на что никто другой не обратил бы внимания. Их воображение изобретает различные объяснения и комбинирует их. Они подводят итоги учености своего времени, пророчествуют и предостерегают, и их современники видят в них мудрецов. Философия (в буквальном переводе *любовь к мудрости*) есть произведение этого рода умов, к которым даже люди, не понимающие их или не верящие в провозглашаемую ими истину, относятся если не с восхищением, то со снисходительною благожелательностью.

Философия, ставшая таким образом общечеловеческим достоянием, образует в своей совокупности чудовищно неупорядоченную массу учености. Если так смотреть на дело, то, казалось бы, нет оснований исключать из сферы философии любую специальную науку, например химию или астрономию. Однако в настоящее время по общему согласию специальные науки исключаются из этой сферы, а остальные вполне подходят для того, чтобы под именем философии составить учение, изложенное одним человеком, располагающим достаточной для этого широтой интересов.

**Что есть
философия**

Если бы данная книга была немецким руководством, то мне пришлось бы поначалу ограничиться задачей абстрактного определения ее предмета, затем перейти к раскрытию ее понятий и разделов, ее задач и метода.

Однако, принимая во внимание, что подобное раскрытие является обыкновенно для начинающих непонятным, а для прочитавших книгу излишним, в целях краткости лучше всего совсем выпустить эту главу, хотя она и могла бы, может быть, оказаться не совсем бесполезной для более подготовленных читателей в качестве резюме последующего изложения. Впрочем, я позволю себе на минуту остановиться на определении.

Термин *философия* за вычетом из этой области всех специальных знаний все более и более начинает обозначать идеи, исключительно относящиеся к сфере универсального. Принципы объяснения основ решительно всего сущего, частицы, общие для богов и людей, животных и камней, первое *откуда* и последнее *куда* всего мирового процесса, условия всякого познания и наибошие правила человеческого поведения — вот, например, проблемы, обычно считаемые философскими, а философами обычно считаются люди, могущие особенно много сказать обо всем этом. В обычных школьных учебниках философия обыкновенно определяется как познание в общем всего сущего в его последних основаниях, поскольку такое познание вообще может быть доступным естественному человеческому разуму. Это означает, что целью философии является объяснение вселенной в общих чертах, а не описание ее подробностей; вследствие этого мы называем известный взгляд философским в прямой зависимости от его широты и связи с другими точками зрения и в той мере, в которой он руководствуется для своего оправдания не частными или промежуточными принципами, но первоосновными и всеобъемлющими. В этом смысле всякий широкий взгляд на мир, даже если этот взгляд является не вполне ясным, составляет философию. Это — мировоззрение, интеллектуализированный подход к жизни. Когда проф. Дьюи* говорит, что философия означает не столько дисциплину, границы которой могут быть ясно очерчены, сколько проявление в совокупной деятельности воли и интеллекта известной общей позиции, темперамента и направленности к известной цели, то он верно описывает существо всех бывших донныне философий. Знакомство с основными противоположными взглядами

на жизнь, какие развивались в истории человеческой мысли, и с теми резонами, в которых они находят свое оправдание, должно рассматривать как существенный элемент в образовании всякого свободного человека. "Философия" в известном смысле слова есть лишь сокращенный термин для обозначения духа того университетского воспитания, которое у нас в Америке соответствует слову "колледж". Можно преподавать известный предмет или в сухих догматических формах, или в философском освещении. Ученик технической школы может достигнуть в своем развитии того, что станет первоклассным орудием для выполнения известной работы, но при этом все же ему будет не хватать той духовной утонченности, которую сообщает человеку надлежащая университетская культура. Он может остаться неотесанным человеком, отнюдь не джентльменом, погрязнуть в своей узкой специальности, быть лишь надлежаще грамотным и не уметь представить себе что-нибудь отличное от виденного им, не владеть воображением, атмосферой, духовной перспективой.

В чем ценность философии

Философия, которая, по словам Платона и Аристотеля, начинается с удивления, способна превратить любой предмет в нечто отличное от того, что он есть на самом деле. В глазах философа привычное выглядит странным, а странное — привычным. Философ может взяться за трактовку любой вещи и любую вещь может оставить вне рассмотрения. Его дух преисполнен той атмосферой, которою овеян каждый объект мысли. Он пробуждает нас от природной догматической дремоты и разрушает наши закостенелые предрассудки. В истории человеческой мысли философия всегда являлась взаимно оплодотворяющим началом для четырех различных сфер человеческих интересов — науки, поэзии, религии и логики. Путем строго логического рассуждения она стремилась достигнуть результатов, имеющих эмоциональную ценность. Вот почему прийти в контакт с нею, поддаться ее влиянию одинаково полезно и для изучающих гуманитарные науки, и для работающих в области точных наук. Своей поэтической стороной философия влияет на людей с литературными наклонностями, своей логикой она закаляет их и исцеляет от интеллектуальной дряблости. Представителям точных наук она импонирует силой своей логики, но в то же время другими своими сторонами она смягчает их дух и избавляет их от чрезмерно сухого

технического склада ума. Учащиеся обоих типов должны получить от философии бóльшую живость духа, больше воздуха, больше интеллектуальной образованности. "Обретается ли в тебе какая-нибудь философия, пастырь?" — вот вопрос, которым люди всегда должны встречать друг друга, дабы отличить истинного учителя от ложного претендента.

Самым невыгодным, ничего не обещающим для нас является общение с человеком, у которого нет никакой философии.

Во всех этих рассуждениях я ни слова не сказал о том, что можно назвать гимнастической пользой философских исследований, про ту чисто логическую мощь, которая приобретается нами, когда мы научаемся определять наивысшие отвлеченные концепции и делать между ними различия.

Враги философии и их возражения против нее

Несмотря на перечисленные нами положительные стороны философии, против изучения философии ведется систематическая борьба, и никогда еще враги философии не были столь многочисленны, как в наши дни. Отчасти это можно объяснить сопоставлением определенных завоеваний в области положительных наук с кажущейся неопределенностью результатов в области философии; нечего говорить о природной грубости ума у людей, которым доставляет удовольствие злорадно вышучивать длинные слова и абстрактные термины. Для многих людей выражения вроде "схоластический жаргон" или "средневековая диалектика" являются синонимами слова "философия". Философ с его темными и неопределенными умозрениями касательно сокровенной природы и первоначала вещей уподобляется в таких случаях "слепцу, ищущему в темной комнате черную шляпу, которой там нет". Деятельность его характеризуется как ряд "бесконечных споров, не приводящих ни к какому выводу", или, еще более презрительно, как систематические злоупотребления специальной, изобретенной им терминологией.

Подобная враждебность к философии может быть оправдана лишь в весьма ограниченной мере. Я в последовательном порядке изложу наиболее ходячие возражения против философии, дать на них ответ — это значит найти наиболее подходящий способ проникнуть в самое нутро занимающей нас темы.

**Возражения,
согласно которым
философия не имеет
практического
значения**

1-е возражение. В то время как положительные науки непрерывно прогрессируют и приносят несравненную пользу в практическом применении, философия не делает никакого

прогресса и не дает никаких практических полезных результатов.

От в е т. Это возражение против философии построено на ложном основании, ибо сами положительные науки образуют ветви от древа философии. Как только человечество достигло точных ответов на известные вопросы, эти ответы стали называться "научными", и то, что мы зовем философией, есть лишь остаток от поставленных вопросов, — вопросов, на которые еще не имеется ответов. В настоящий момент как раз две науки — психология и общая биология — отпали от общего ствола и уже независимо от него начинают пускать корни как специальные дисциплины. Более абстрактная философия не может, как правило, охватить все разрастающуюся детализацию знаний в любой специальной науке.

**Историческое
освещение
приведенного
возражения**

Беглый ретроспективный взгляд на развитие философии в этом пункте нас вознаградит. Древнейшие философы повсюду были энциклопедически просвещенными любителями мудрости, из ко-

торых у одних этический и религиозный элемент был преобладающим, у других нет. Они были не больше, не меньше как людьми, у которых любознательность выходила за пределы того, что касалось непосредственных практических потребностей; их специальностью были не столько отдельные проблемы, сколько загадочное вообще. Такие мудрецы были в Китае, Персии, Египте и Индии, но до настоящего времени на развитие западноевропейской мысли оказали влияние лишь древнегреческие мудрецы. Древнейший период греческой философии охватывает приблизительно 250 лет, начиная примерно с 600 г. до н. э. Фалес, Гераклит, Пифагор, Парменид, Анаксагор, Эмпедокл, Демокрит были математиками, теологами, политиками, астрономами и физиками. Вся ученость их времени была всецело в их распоряжении. Платон и Аристотель продолжали их традицию, а средневековые философы еще расширили сферу применения философии. Если мы обратимся к обширной "Сумме теологии" Фомы Аквинского*, написанной в XIII столетии, то найдем в ней мнения, касающиеся решительно

всего — от Бога вплоть до материи, включая сюда в качестве промежуточных ступеней ангелов, людей и демонов. В этом сочинении последовательно разбираются вопросы об отношении почти всякой вещи ко всякой другой — творца к его творениям, познающего к познаваемому, субстанции к формам, духа к телу, греха к искуплению. Богословие, психология, система моральных начал и предписаний изложены с исчерпывающими подробностями, а для физики и логики даны общие принципы. Читатель испытывает такое впечатление, точно ее автор обладал сверхчеловеческой интеллектуальной мощью. Правда, нужно прибавить, что метод, при помощи которого Фома Аквинат управляет массой реальных или предполагаемых фактов, рассматриваемых в его сочинении, был отличен от того метода, к которому мы приучены. Он все дедуцирует и доказывает или исходя из твердо установленных принципов разума, или опираясь на Св. Писание. Так, например, свойства тел и изменения, в них происходящие, объясняются у него согласно учению Аристотеля при помощи двух начал — материи и формы. Материя понималась как начало количественное, оформляемое, пассивное, форма — как качественное, вносящее в материю единство, формирующее ее, активное начало. Всякая активность рассматривалась здесь как направленность к известной цели. Вещи могут воздействовать одна на другую лишь путем контакта. Число видов вещей установлено, их различия констатированы etc., etc.¹

С начала XVII в. детально разработанные "априорные" методы схоластики утратили в глазах читающей публики свою привлекательность. Трактаты Суареса* не смогли закрепить их авторитет. Однако философия Декарта, которая заступила место схоластических учений, распространившись по Европе с быстротой степного пожара, сохраняла такой же энциклопедический характер. Нам теперь Декарт представляется метафизиком, который провозгласил: "cogito, ergo sum" ("я мыслю, следовательно, существую"), обособил дух и материю как две противоположные субстанции и дал обновленное доказательство бытия Божия. В глазах же своих современников Декарт скорее представляется таким, каким мы теперь

¹ В книге *J. Rickaby* "General Metaphysics" читатель найдет популярный очерк главных принципов философии природы Фомы Аквината. В книге *Thomas'a и Harper'a* "The Metaphysics of the School" (Mac Millan) дано подробное освещение вопроса.

себе представляем Герберта Спенсера, великим космическим эволюционистом, который при помощи принципа "распределения материи и движения" и законов толчка объяснял движение небесных тел, кровообращение, явление преломления света, механизм зрения, механизм нервной деятельности, страсти души и связь души с телом.

Декарт умер в 1650 году. Со времени появления в свет книги Локка "Опыт о человеческом разумении" (в 1690 году), философия впервые начинает сосредоточивать свое внимание преимущественно на проблеме познания и становится "критической". Эта субъективистская тенденция получила дальнейшее развитие, и, хотя школа Лейбница, являющегося образцом универсального мудреца, еще придерживалась традиции универсализма (последователь Лейбница Вольф издал ряд трактатов, охватывающих решительно все, всю сферу физического и духовного мира), Юм, выступивший вслед за Локком, пробудил Канта от его "догматической дремоты", и начиная с эпохи Канта слово "философия" сделалось термином для обозначения умозрений, касающихся в гораздо большей степени духовной и моральной области, нежели теорий о физическом мире. В наших колледжах еще сравнительно недавно философские предметы преподавались исключительно под названием "духовная и нравственная философия" или "философия сознания" в отличие от "естественной философии"*.

Но более старая традиция является лучшей и охватывающей предмет философии с большей полнотой. Не может быть сомнения в том, что познание специфических особенностей именно того реального мира, в котором нам суждено жить, представляется столь же важным, как познание абстрактно возможных условий существования каких угодно миров. Однако со времени Канта многие стали считать этот последний род познания за единственный достойный имени философского. Обыкновенным смертным кажется, что вопрос "Какова природа?" не менее достоин внимания, чем кантовский вопрос: "Как возможна природа?" Итак, философия, дабы сохранить к себе человеческое уважение, должна уделить внимание *реальным* свойствам мира действительности. В настоящее время в философии замечаются признаки некоторого поворота в сторону "объективистской традиции"¹.

¹Превосходная защита этой традиции во "Введении в философию" Паульсена (р. 19—44 английского перевода 1895 г.). [Имеется русский перевод.]

Философия есть
лишь "мыслящий
человек"

Философия во всей полновесности этого
слова все же есть лишь *мыслящий* чело-
век, человек, мыслящий в большей мере

о наиболее общих свойствах бытия, нежели о частностях. Однако в обоих случаях, в мышлении о наиболее общем и о частном, человек пользуется одними и теми же методами. Он наблюдает, устанавливает различия, обобщает, классифицирует, изыскивает причины, подмечает аналогии и строит гипотезы. Философия в качестве чего-то отличного от положительных наук и сферы практической деятельности не руководствуется никаким специально лишь ей присущим методом. Все наше современное мышление постепенно развилось из первобытной человеческой мысли, и единственными подлинно важными изменениями, которые с тех пор произошли в самом способе мышления

Происхождение
современных
приемов
мышления

(в отличие от того, что для него составляет предмет веры), являются: меньшая готовность устанавливать безо всяких колебаний какое-нибудь убеждение и привычка при всяком удобном случае

подвергать его проверке¹. Я считаю поучительным указать в общих чертах на источники современных привычек мышления. Огюст Конт, творец философии, которую он назвал "позитивной"², утверждал, что человеческая теория по поводу любого явления в своем развитии последовательно принимает три формы. В теологической форме теоретизирования мировые явления рассматриваются как порождения деятельности духов; в стадии метафизики из их существенных черт складывается абстрактное понятие, которое затем образует подкладку явлений, будто служит объяснением для них; в положительном фазисе дается лишь простое описание явлений в их сосуществовании и последовательности. Дается формулировка "законов" этих явлений, но затем не делается никаких попыток изыскивать объяснение для их природы и их существования. Так, "Дух-создатель" может быть иллюстрацией для теологической, "*принцип тяготения*" — для метафизической и "*закон квадратов*" — для положительной теории движения небесных тел.

Периодизация Конта слишком резка и определена. Мы знаем из антропологии, что в самых ранних попытках человека теоретизировать элементы теологического

¹Ср.: Lewes. "Aristotle", 1864, chapt. 4.

²См.: "Cours de philosophie positive", 6 vv. 1830—1842.

и метафизического мышления были перемешаны между собою. Обычные явления не нуждались ни в каком специальном объяснении, только неординарные, загадочные вещи, смерть, бедствия, болезни вызвали потребность в нем.

Вещи проявляли свою активность благодаря скрытой в них таинственной энергии, и чем более ужасные формы принимала эта активность, тем яснее это свидетельствовало о том, что они обладали большею дозой этой "мана". Великим делом было для человека самому приобрести эту "мана"*.

То, что составляло тогда первобытную философию, по-видимому, в настоящее время может быть обозначено собирательным термином "*симпатическая магия*". Согласно этому воззрению вы приобретали возможность воздействовать на любой объект посредством другого объекта, связанного с первым или схожего с ним. Если вы хотите причинить вред вашему врагу, то вам необходимо или сделать некое подобие его, или достать прядь его волос, или что-нибудь иное принадлежащее ему, или написать его имя. Нанося вред его суррогату, вы соответственно причиняете страдание ему самому. Если вы хотите, чтобы пошел дождь, побрызгайте водой на землю, если хотите, чтобы подул ветер, посвистите etc. Если хотите, чтобы в вашем саду хорошо рос ямс, положите туда камень, напоминающий по внешнему виду это растение. Если вы хотите излечить человека от желтухи, давайте ему такое лекарство, от которого предметы выглядят желтыми, или при головных болях заставьте пациента есть мак, потому что семенная коробочка мака имеет форму головы. В ранней медицине это учение о "подобиях" играет большую роль. Отсюда произошли разные "*-мантии*" и "*-манты*"**, в которых колдовство и начатки положительного знания образуют неразличимую смесь. "Симпатический" метод теоретизирования продолжает существовать по сей день. "Мысли суть вещи" — так рассуждает одна (и в общем неплохая) школа практической философии. Развейте ваши мысли о желаемом вами, решительно высказывайте их, и отовсюду появятся другие подобные мысли в подкрепление вашим, и ваше желание осуществится.

Мало-помалу возобладали более положительные способы рассмотрения вещей. Общие элементы различных явлений люди стали выделять и класть в основу обобщен-

ния. Но первоначально эти элементы как-то теснее были связаны с тем, что интересует и волнует человека. Горячее или холодное, сухое или влажное начала объясняют нам поведение вещей. Одни тела были, естественно, более горячими, другие — более холодными. Движения разделялись на естественные и насильственные.

Небесные движения совершались по кругам, потому что круговое движение — самое совершенное. Свойства рычага находили себе объяснение в том, что движения более длинного плеча связаны с большим количеством совершенства. Солнце уходило зимою на юг, чтобы избежать холода. Драгоценные и красивые вещи обладали исключительными свойствами. Так, мясо павлина не поддавалось гниению. Магнит утрачивает способность притягивать железо, если к нему поднести алмаз исключительно высокого достоинства.

Мы эти идеи воспринимаем как гротеск. Но допустите на минуту, что от древней науки до нас не дошло никаких следов, — как тогда нам распознать те основы в природе, с помощью которых можно было бы все объяснить и понять? До самого начала XVII века ученые направляли свое внимание на скучные постоянства в вещах, упуская из виду подлинно оригинальные свойства явлений. Немногие из нас дают себе ясный отчет в том, как, в сущности, недавно возникло то, что известно нам теперь под именем науки. Каких-нибудь триста пятьдесят лет тому назад едва ли кто-нибудь всерьез признавал астрономическую теорию Коперника. Оптические взаимодействия еще не были открыты. Круги кровообращения, весомость воздуха, теплопроводность, законы движения были неведомы; действие простого насоса оставалось необъясненным; не существовало ни часов, ни термометра; всемирное тяготение было неизвестно; миру было пять тысяч лет, духи приводили в движение планеты; магия, алхимия, астрология властвовали над умами всех. Современная наука начинается лишь после 1600 года вместе с Кеплером, Галилеем, Декартом, Торричелли, Паскалем, Гарвеем, Ньютоном, Гюйгенсом и Бойлем. Пять человек, которые сообщили бы последовательно друг другу об открытиях, сделанных при их жизни, могли бы все эти открытия передать нам: Гарвей мог бы рассказать про них Ньютону, Ньютон — Вольтеру, Вольтер — Дальтону, Дальтон — Гексли, и Гексли мог бы сообщить полученные сведения читателям настоящей книги.

Люди, предпринявшие эту работу раскрепощения человеческого духа, были универсальными мудрецами, философами в первоначальном смысле этого слова. Галилей сказал, что он затратил больше лет на занятие философией, чем месяцев на занятие математикой. Декарт был универсальным философом во всей полновесности этого слова. Но благодаря плодотворности новых концепций специальные области научного знания стали разрастаться с такой быстротой, что в силу их чрезмерной громоздкости разработка в них деталей стала уже не под силу умам с более универсальным складом, и тогда от общего ствола стали отпадать специальные науки — механика, астрономия, физика. Никто бы не мог заранее предугадать, сколь необычайно плодотворным оказался этот более сухой математический подход к природе, которым руководствовались вышеназванные гении. Никому и не снилась та власть над природой, которую могла дать людям ориентация на поиск в ней сопутствующих изменений. "Законы" и есть описание этих изменений, и все известные нам теперь законы природы имеют для себя прототип в установленной впервые Галилеем пропорциональности v к t и s к t^2 . Паскалево открытие пропорциональности высоты местности и высоты барометра, Ньютоново открытие пропорциональности ускорения расстоянию, Бойлево открытие пропорциональности объема воздуха давлению, Декартово открытие пропорциональности синуса к косинусу в преломленном луче — все это первые плоды Галилеева открытия. В этом совершенно новом воззрении на природу уже не было речи ни о каких посреднических силах и ничего анимистического или симпатического. Здесь все сводилось только к описанию сопутствующих изменений, после того как удалось установить, между какими именно величинами нами подмечена взаимозависимость. В результате скоро получилось то, что человеческое знание дифференцировалось на две области — одну, именуемую "Наукой", в пределах которой устанавливаются наиболее точные законы, и другую, именуемую "Общей Философией", в которой такие точные законы не устанавливаются. Следствием всего этого явилось то умонастроение, которое некоторыми называется позитивным. Раздался крик бесчисленного множества представителей точных наук: "Долой философию!", "Подавайте нам только факты, поддающиеся измерению, явления природы без всякого субъектив-

ного привнесения в них чего-либо, безо всяких сущностей и принципов, претендующих давать этим явлениям объяснение". Именно от подобных умов по большей части и исходит возражение против философии, будто в ней не замечается никакого прогресса. Если каждый шаг вперед, делаемый философией, каждое точное разрешение какого-либо вопроса относятся на счет науки, то становится

**Философия
есть остаток
в виде
не разрешенных
наукой проблем**

достаточно ясным, что материалом, входящим в сферу философии, как раз окажется лишь остаток в виде непроанализированных проблем и что только этот один остаток и будет носить имя философии. Это как раз и есть то, что совершается в действительности. Слово *философия* сделалось

собирательным термином для всех вопросов, на которые еще никто не мог дать ответа, вполне удовлетворяющего тех, кто ставил эти вопросы. Из того, что на некоторые вопросы не находилось ответа целых 2000 лет, не следует еще, что такого ответа не может быть и впредь. В великой повести приключений, именуемой историей человеческого ума, эти 2000 лет займут, быть может, всего лишь один параграф. Необычайный научный прогресс за последние три столетия был следствием того факта, что человечеству удалось до некоторой степени внезапно напасть на известный способ, при помощи которого следовало подходить к решению определенного рода вопросов, а именно вопросов, поддающихся математической трактовке. Но люди, утверждающие, будто отсюда следует, что единственной возможной философией является философия математическая и механическая, и презирующие всякие попытки исследовать иного рода проблемы, забывают о крайнем разнообразии аспектов, которые несомненно присущи действительности. Бесспорно таким же образом будут найдены пути для надлежащего философского подхода и к вопросам, касающимся духовной области. В известной мере эти пути уже найдены. В некоторых отношениях на самом деле "точные науки" достигли меньшего прогресса, чем "философия"; наобщице концепции точных наук не удивили бы ни Аристотеля, ни Платона, если бы они могли снова появиться на земле. Идея образования всех вещей из элементов, идея эволюции, сохранения энергии, всеобщего детерминизма могли бы показаться им до известной степени знакомыми; к познанию безмерно малого, электрических явлений, к изобретению микроскопа, телефона и к де-

талям в науках они отнеслись бы с чувством почтительного страха. Но, если бы им вздумалось заглянуть в наши сочинения по метафизике или посетить лекции по философии, они нашли бы всё звучащим странно. Вся идеалистическая или "критическая" точка зрения на мир нашей эпохи показалась бы им необычайной, и потребовалось бы немало времени, прежде чем они бы вполне освоились с нею!¹

И-е возражение. Философия догматична и имеет притязание решать все вопросы на основании лишь чистого разума, между тем как обращение к конкретному опыту представляет единственный плодотворный путь к постижению истины. Наука собирает, классифицирует и анализирует факты, тем самым далеко превосходя возможности философии.

**Философия
не должна быть
догматической**

Отв е т. Это возражение с исторической точки зрения правильно. Слишком много философов замыслили и завершили системы, построенные чисто априорным путем, претендуя при этом на непогрешимость и настаивая на том, чтобы эти системы принимались или отвергались целиком. С другой стороны, науки, пользуясь только гипотезами, но в то же время всегда стремясь проверять эти гипотезы опытом и наблюдением, открывают путь для непрерывного самоисправления и дальнейшего преуспевания. Теперь день ото дня догматикам, отстаивающим претензию на полную завершенность их систем, становится все труднее и труднее найти себе аудиторию среди образованных кругов. Гипотеза и проверка, эти два лозунга науки, вошли в плоть и кровь академического мышления.

Поскольку философы суть лишь люди, мыслящие о вещах с самой общей точки зрения, они могут свободно пользоваться какими угодно методами. Но во всяком случае философии надлежит завершать науки и впитывать их методы. Если признать такое понимание философии правильным, то я не вижу, почему бы философия не могла прийти до полного освобождения от всяческого догматизма и до превращения в столь же гипотетическую по своим приемам науку, как самая эмпирическая из всех наук.

¹ Все сказанное здесь мною и еще более того читатель найдет в статье James'a Ward'a "The Progress of Philosophy" в журнале "Mind", v. 15, P. LVIII.

III-е возражение. Философия не находится в соприкосновении с реальной жизнью, заменяя ее абстракциями. Реальный мир многообразен, запутан, является источником страданий. Философы почти без исключения стремились представить этот мир благородным, простым, совершенным, оставляя без внимания всю многосложность реальности, предаваясь оптимизму такого сорта, что обыкновенные смертные стали относиться к их системам презрительно, а писатели вроде Вольтера или Шопенгауэра сделали эти системы предметом сатиры. Шопенгауэр обязан своим огромным успехом у широкой публики тому, что он первый среди философов в конкретной форме высказал правду о бедствиях человеческой жизни.

**Философия
не оторвана
от реальности**

От в е т. Это возражение также справедливо с исторической точки зрения, однако нет резоннов, чтобы философия вечно держалась в отдалении от реальной жизни. По мере своего успешного развития она может изменить прежним привычкам. Благородные, но тощие абстракции могут уступить место более прочным и реально обоснованным построениям, когда материалы и методы для подобных построений будут установлены более надежным образом. В конце концов, философы, подобно романистам реалистического направления, может быть, придут в тесный контакт с реальной жизнью.

**Философия
в качестве
метафизики**

З а к л ю ч е н и е. Философия в первоначальном значении этого слова в смысле полнейшего познания вселенной должна включать в себя результаты всех положительных наук и потому не может быть противопоставлена этим последним. Она просто стремится к тому, чтобы сделать из науки, выражаясь языком Герберта Спенсера, "систему всецело объединенного знания"¹. В более современном смысле чего-то противопоставляемого положительным наукам философия означает метафизику. Более старое значение термина является более ценным, и, по мере того как результаты отдельных наук делаются доступными координации, а условия для установления истины в области самых различных вопросов получают все большую методическую определенность, мы можем надеяться, что термин "философия" снова приобретет свое первоначальное значение. Наука, ме-

¹ См. великолепную главу "Философия в ее определенности" в "Первых принципах" Спенсера.

тафизика и религия тогда, быть может, образуют всеединство мудрости и будут взаимно поддерживать друг друга.

В настоящее время подобные надежды весьма далеки от своего осуществления. В данном сочинении я предполагаю иметь в виду философию в ее узком значении, а именно — как метафизику, а результаты положительных наук и религию оставляю вне рассмотрения.

ГЛАВА ВТОРАЯ

ПРОБЛЕМЫ МЕТАФИЗИКИ

Примеры метафизических проблем

Дать точное определение термина "метафизика" невозможно, и лучшим средством постигнуть смысл этого слова является перечисление ряда проблем, исследуемых ею. Метафизика — это обсуждение разнообразных темных, абстрактных, универсальных вопросов, которые обыкновенно ставятся, но не решаются науками и жизнью, вопросов, как будто отложенных в сторону, вопросов широких и глубоких, относящихся к целокупности всех вещей или к ее первоосновным началам. Вместо того чтобы определять термин "метафизика", позвольте мне привести для примера в случайном порядке небольшое количество подобных вопросов.

"Что такое "мысли" и что такое "вещи" и как они связаны между собой?"

"Что мы хотим сказать, когда произносим слово "истина"?"

"Лежит ли единое первоначало в основе всего реального?"

"Почему мир существует и нельзя ли предположить столь же разумно, что он мог бы и вовсе не существовать?"

"Какого рода реальность надо считать наиреальнейшей?"

"Что объединяет все вещи в одну вселенную?"

"Единство или множественность составляет самое основное свойство бытия?"

"Имеют ли все вещи один общий источник происхождения или несколько таковых?"

"Все ли в мире предопределено, или кое-чему (нашей воле, например) дана свобода?"

"Конечен или бесконечен мир в своей целокупности?"

"Заполнено ли мировое пространство сплошь веществом, или в нем имеются пустоты?"

"Что есть Бог или боги?"

"Как связаны между собой дух и тело?"

"Оказывают ли они воздействие друг на друга?"

"Как что-либо действует на что-нибудь другое?"

"Как может одна вещь превратиться в другую или как может из одного вырасти нечто иное?"

"Можно ли считать пространство и время некоторыми реальностями, а если нет, то что же они такое?"

"Как в процессе познания объект проникает в сферу нашего сознания или как сознание улавливает свой объект?"

"Познание совершается при помощи общих понятий. Реальны ли эти понятия? Или только единичные вещи реальны?"

"Что мы разумеем под словом "вещь"?"

"Врождены ли нам "начала разума", или они возникли постепенно опытным путем?"

"Добро", "красота" — есть ли это дело личного взгляда, или эти начала имеют объективную значимость? Если да, то что такое "объективная значимость"?"

Вот образчики вопросов, называемых метафизическими. По словам Канта, следующие три вопроса являются первостепенными в метафизике:

"Что я могу знать?"

"Что я должен делать?"

"На что я могу надеяться?"

Достаточно бросить беглый взгляд на все подобные вопросы, чтобы счесть неправомерным определение метафизики, данное Христианом Вольфом*, согласно которому это "наука о том, что возможно", в отличие от того,

**Определение
метафизики**

что реально, ибо большинство вышеприведенных вопросов относится к миру реальных фактов. Можно назвать *метафизикой* изыскание причины, сущности, смысла и конечной судьбы всего бытия. Или ее можно назвать наукой о наиболее общих началах реальности (опытной или сверхопытной) в их взаимной связи друг с другом и с нашими познавательными способностями. Под "началами" здесь надо понимать или сущности, например "атомы", "души", или логические законы вроде: "Вещь должна существовать или не существовать", или опытные обобщения вроде: "Вещь может действовать лишь после свое-

го возникновения". Но "начала" столь многочисленны, а науки о них столь далеки от окончательного завершения, что подобные определения метафизики имеют чисто "декоративную" ценность; углубление работы метафизики направлено на отдельные обособленные вопросы. Когда эти вопросы выяснятся, тогда и только тогда можно будет говорить о метафизике как науке, приведенной к известному единству. В настоящем сочинении автор имеет в виду исследовать лишь немногие специальные проблемы метафизики, оставляя другие в стороне.

Приведенные нами метафизические проблемы в большинстве случаев подлинные, реальные проблемы, лишь немногие из них являются результатом неправильного применения терминов в самой их постановке.

**Природа
метафизических
проблем**

Примерами таких проблем могут служить следующие вопросы: "Состоят ли вещи из одного первоначала или нет? Происходят ли из одного или нескольких источников? Предопределен ли всецело ход мировых событий или нет?" Возможно, что между подобными альтернативами нельзя сделать выбор, но пока ложность самой постановки вопроса не показана вполне убедительно, потребность разобраться в них является вполне законной, и кто-то должен свести с ними счеты и разобраться в предлагаемых решениях, даже если бы те, кто будут в них разбираться, и не привносили от себя никаких новых решений. Короче говоря, мнения ученых по данным вопросам должны быть классифицированы и добросовестно обсуждены. Например, сколько возможных мнений имеется по вопросу о происхождении мира? Спенсер утверждает, что мир или должен был быть вечным, или самосотворенным, или сотворенным посторонней силой. Таким образом, для него здесь возможны только три взгляда. Верно ли это? Если да, то который из этих взглядов представляется наиболее разумным и почему? Такие вопросы сразу погружают нас в глубь метафизики. Мы не покидаем почвы метафизики даже в том случае, если вместе со Спенсером признаем все три взгляда на происхождение мира немислимыми и самую постановку проблемы ложной.

Абсурдность некоторых предположений как самопротиворечивых может сразу броситься в глаза. Например, если бесконечность означает то, "что никогда не может быть завершено путем последовательного синтеза", то

понятие о чем-нибудь, что образуется путем последовательного присоединения друг к другу бесконечного множества частей, в то же время являясь завершенным, явно абсурдно. Другого рода допущения вроде того, что "все в природе служит одной высшей цели", могут быть равно недоказуемыми и неопровержимыми. Другие гипотезы, например, что в природе существует пустое пространство, быть может, найдут для себя вероятное решение. Таким образом, классификация гипотез является столь же необходимой, как и классификация проблем, и следует признать, что как проблемы, так и гипотезы образуют важный отдел знания¹. Короче говоря, нам нужны метафизики. Превратимся на время и сами в метафизиков!

**Рационализм
и эмпиризм
в метафизике**

При взгляде на историю метафизики мы вскоре убеждаемся, что ее содержанием является борьба между мыслителями двух типов с существенно различным складом ума. Часто цитируется афоризм Кольриджа, что "каждый рождается или платонистом, или аристотелианцем". Под платонистом Кольридж разумеет рационалиста, а под аристотелианцем — эмпирика. Однако, хотя контраст между двумя греческими философами в том смысле, какой имел в виду Кольридж, и существует в действительности, все же оба они являются рационалистами по сравнению с представителями такого рода эмпиризма, какой был развит Демокритом или Протагором, и Кольридж поступил бы лучше, если бы для иллюстрации эмпирического склада мышления назвал вместо Аристотеля одного из упомянутых нами мыслителей.

Рационалисты — люди принципов, эмпирики — люди фактов, но, принимая во внимание, что принципы универсальны, а факты единичны, мы, быть может, лучше всего охарактеризуем эти две тенденции человеческого ума, если скажем, что рационалист в процессе своего мышления предпочитает идти от целого к частям, а эмпирическое мышление идет от частей к целому. Архирационалист Платон объяснял частности мироздания их "участием" в "Идеях", которые все подчинялись высшей Идее "блага"; Протагор же и Демокрит были эмпириками. Последний объяснял весь космос — богов наравне с людьми и мысли наравне с вещами — как результат сочетания неделимых элементов. Истина, бывшая для

¹ Paul Janet. "Principes de Métaphysique etc.". 1897, leçon 1,2.

Платона абсолютной системой Идей, в глазах Протагора была собирательным именем для человеческих мнений.

Рационалисты предпочитают дедуцировать факт из принципов. Для эмпириков предпочтительно сами принципы рассматривать как выводы из фактов. Что предпочтительнее: мыслить, чтобы жить, или жить, чтобы мыслить? Эмпирик склоняется в этой альтернативе к последнему мнению, рационалист — к первому. Согласно Аристотелю и Гегелю жизнь Бога сводится к чистому мышлению. Рационалистам свойственно восторженное настроение духа. Обыкновенно их теории проникнуты оптимизмом; свое представление о мире, почерпнутое из опыта, они восполняют чистейшими идеальными конструкциями. Аристотель и Платон, схоластики, Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант и Гегель могут быть тому примерами. Все они претендовали на абсолютную значимость своих систем, им казалось, что истина вечно будет храниться в набальзамированном виде в этих благородных архитектурных сооружениях. Эта претензия на завершенность мысли чужда людям с эмпирическим складом ума. Они могут проявлять догматизм в своей манере строить все на "прочных фактах", но в любой момент готовы скептически отнестись к любому результату, добытому своим методом. Они стремятся скорее к точности в установке подробностей, чем к достижению полноты исследования, довольствуются отрывочностью результатов, не так склонны впадать в энтузиазм, как рационалисты, нередко сводя явление высшего порядка к явлению низшего порядка, говоря, что первое "не что иное", как второе (например, "добродетель" — не что иное, "как правильно понятый личный интерес" и т. п.), но они обыкновенно находятся в более тесном соприкосновении с реальной жизнью, проявляют менее субъективизма, и склад их ума более "научен" в избитом смысле этого слова. Сократ, Локк, Беркли, Юм, Джеймс Милль, Джон Милль, Ф. А. Ланге, Дж. Дьюи, Ф. Шиллер, Бергсон и некоторые другие из современных нам мыслителей могут служить образчиками этого типа. Конечно, в изобилии встречаются умы смешанного склада, и лишь немногие могут считаться типичными представителями одного из этих двух классов. Пожалуй, Канта можно назвать смешанным типом, таковы же Лотце и Ройс. В авторе настоящей книги рационалистические наклонности слабо

выражены, и в его книге будет заметен сильный наклон в сторону эмпиризма. Конфликт между этими двумя взглядами на вещи красной нитью будет проходить через все наше изложение¹.

Теперь нам предстоит углубиться в самую суть дела, обратившись к анализу некоторых специальных проблем в качестве примеров метафизического исследования, и, дабы не утаивать от читателя ни одного из страшных "скелетов", скрытых в кабинете философа, я начну с самой тяжелой из всех возможных проблем, так называемой онтологической проблемы, или с вопроса о том, почему вообще что-либо существует.

¹Ср.: Джеймс. "Чувство рациональности" в книге "Воля к вере", "Прагматизм", гл. II-я, "Вселенная с плюралистической точки зрения", гл. I-я.

ПРОБЛЕМА БЫТИЯ

Как это выходит, что мир вообще существует, ведь можно с таким же успехом вообразить на его месте небытие?! Замечания Шопенгауэра на эту тему можно признать классическими: "Ни одно существо, — говорит он, — кроме человека, не удивляется собственному существованию. Когда человек начинает жить сознательной

**Шопенгауэр
о происхождении
этой проблемы**

жизнью, он рассматривает свое существование как некоторую данность, не требующую объяснения. Однако ненадолго, с первыми начатками рефлексии зарождается удивление, которое является матерью метафизики и которое, по словам Аристотеля, является вековечным источником философствований для человека. Чем ниже умственный уровень человека, тем менее загадочным представляется ему существование, но чем более просветляется его сознание, тем более захватывает его величие проблемы. Действительно, мысль о том, что небытие мира столь же возможно, как и его бытие, является импульсом, который сообщает движение непрестанно идущим часам метафизики. Мало того, мы скоро начинаем рассматривать мир не только как нечто такое, несуществование чего столь же мыслимо, как и существование, но и как нечто такое, несуществование чего является более предпочтительным, чем его существование, так что наше удивление скоро переходит в размышление о том роке, который, однако, смог осуществить подобный мир и бессмысленно превратить колоссальную силу, породившую и сохраняющую этот мир, в активность, враждебную его же собственным интересам. Философское удивление переходит в горестное изумление, и философия, подобно увертюре моцартовского "Дон-Жуана", начинается с минорного аккорда"¹.

¹"Мир, как воля и представление", приложение II-е: "О метафизической потребности человека".

Попробуйте только запереться в вашем кабинете и поразмыслить над тем фактом, что вы в нем находитесь, бросьте взгляд на странные контуры вашего тела в полумраке (что, по словам Стивенсона, вызывает крик испуга у маленьких детей), подумайте о странностях вашего характера и т. д. — и вы увидите, что в вашу душу прокрадывается удивление касательно как вообще самого факта бытия, так и конкретных его подробностей; и что только привычка притупляет это удивление. Загадочно не только то, что *что-нибудь* вообще существует, но и то, что существует вот *эта именно вещь*. Философия изумленно созерцает загадку, но не дает ей никакого разумного решения, ибо нет логического моста от небытия к бытию.

Некоторые попытки решения этой проблемы скорее сводятся к попытке отделаться от вопроса, чем дать на него ответ. Нам говорят, что ставящие подобный вопрос незаконно переносят на всю целокупность бытия противопоставление с небытием, между тем как такое противопоставление бытия небытию имеет смысл лишь в применении к индивидуально существующим вещам. Таковых в самом деле ведь не было, а вот теперь они суть!.. Бытие же вообще в той или иной форме было от века, и вы не имеете права ставить всю совокупность бытия в отношении к предшествовавшему ему небытию. Будем ли мы мыслить бытие в виде Бога или материальных атомов — все равно оно, как таковое, изначально и вечно. Но если вы вздумаете назвать какое-нибудь бытие вечным, то некоторые философы сейчас же обнаружат готовность поставить вам на вид несообразность, замечаемую в подобном утверждении. Вполне ли завершена истекшая вечность? — спросят они. Если да, скажут затем они, то она должна была иметь начало, так как, бросая мысленный взор на истекшее время до настоящего момента и на целокупность будущего времени, мы видим, что они представляют абсолютно тождественный материал или содержание для измерения, и, следовательно, если прошедшее в настоящем завершается, то оно должно иметь и начало, подобно тому как будущее имеет это начало в настоящем. Иными словами, если мы являемся свидетелями его конца, то, значит, был в прошлом момент, который был началом. А если прошлое мира началось, то когда же именно и почему? Вы снова встречаете изначальное небытие и не можете уразуметь, как перешло оно в бытие. В истории философии

Различные
трактовки
проблемы

большую роль играла эта дилемма — необходимость выбора между бесконечным и тем не менее завершенным регрессом в бесконечность и признанием абсолютного начала.

Делались и другие попытки расколдовать эту заколдованную проблему. Небытия нет, одно бытие есть, говорят Парменид и Зенон. Следовательно, то, что есть, необходимо есть бытие, иначе говоря, бытие необходимо. По мнению других, считающих идею небытия фикцией, лишенной всякой реальности, нельзя ставить всерьез проблему по поводу несуществующей идеи. Короче говоря, все онтологическое чудо сводилось некоторыми к патологическому явлению, известному под именем Grübelsucht¹, когда задаются вопросами вроде: "почему "я" — я?" или "почему треугольник — треугольник?"

Рационалисты по временам делали попытки разрешить эту загадку. Они склонны были допустить, что некоторые формы бытия являются более естественными, так сказать, более неизбежными, необходимыми, нежели другие. Эмпирики эволюционистского типа (Герберт Спенсер может быть хорошим примером) склонны были предположить, что легче всего могло возникнуть вначале то, что обладало наименьшей реальностью, что было незначительным, слабейшим, наиболее незаметным, нарождающимся и что оно было тем, что непосредственно следовало за небытием. Мало-помалу путем постепенного нарастания возникли более законченные формы бытия, пока не сформировалась вся вселенная.

Рационалистам казалось, что разум должен допустить в качестве более реального наипервейшего начала не минимум, но максимум бытия. "Совершенство вещи, — говорит Спиноза, — не зависит от ее существования, наоборот, существование ее основывается на ее совершенстве"². Это чистейший предрассудок воображать, будто великому труднее существовать, чем малому, и будто легче всего быть ничем. Во всяком случае, вещи встречают трудности для своей реализации в тех постоянных противодействиях, на которые они наталкиваются, и, чем меньше и слабее вещь, тем эти препятствия являются для нее более непреодолимыми. Некоторые вещи столь велики и всеобъемлющи, что бытие уже заключается

¹ навязчивые мысли (нем.). — Ред.

² "Этика", гл. 1, пол. XI, схолия.

в самой их природе. Онтологическое доказательство бытия Божия, ансельмовское или декартовское*, как иногда называют его, раскритикованное Фомой Аквинским, опровергнутое Кантом, взятое снова под защиту Гегелем, обыкновенно ведется в этом духе. Тому, что мыслится нами как несовершенное, может не хватать в числе совершенств также и бытия, но, если мы допустим, что Богу, которого мы как раз определяем как *Ens perfectissimum* (лат. бытие совершеннейшее), не хватает какого-нибудь совершенства, то такое допущение оказалось бы в противоречии с нашим же определением Бога. Следовательно, Богу не может недоставать бытия. Ведь он — *Ens necessarium* (бытие необходимейшее), *Ens realissimum* (бытие реальнейшее) в такой же мере, как и *Ens perfectissimum* (бытие совершеннейшее). Гегель со свойственной ему величественной манерой выражается так: "Странно было бы, если бы Бог оказался недостаточно богатым, чтобы вместить в себя столь бедную категорию, как категория *бытия*, самую тощую и самую абстрактную из всех". Это несколько напоминает замечание Канта о том, что реальный талер ни на один цент не заключает в себе чего-либо большего, чем воображаемый талер¹. В начале своей "Логики" Гегель иным способом пытается перекинуть мост между небытием и бытием. Так как "бытие" *in abstracto* (рассматриваемое отвлеченно), чистое бытие, не означает ровно ничего в частности, то оно оказывается неотличимым от "небытия", и Гегель, по-видимому, готов считать, что отсюда вытекает тождество между этими двумя понятиями, и данным тождеством можно воспользоваться для перехода от небытия к бытию. В еще более причудливых попытках других философов ярко проявляется их рационалистический темперамент. Можно математически получить единицу из нуля при помощи следующих операций: $\frac{0}{0} = \frac{1-1}{1-1} = 1$. Или, согласно физической точке зрения, если все бытие имеет "полярную" структуру (а похоже, что так оно и есть), и, стало быть, каждое положительное свойство в нем имеет равный противовес в соответствующем отрицательном, мы получаем простое равенство $+1-1=0$; в физике, как известно, *плюс* и *минус* являются знаками полярности.

¹ См. "Proslogium" Ансельма, "Размышления" Декарта и "Критику чистого разума" Канта (раздел "Трансцендентальная диалектика" — "О невозможности онтологического доказательства").

Я считаю совершенно невероятным, чтобы читатель мог удовлетвориться подобными решениями онтологической проблемы, и современные философы, даже с уклоном к рационализму, в общем сходятся в том, что никому не удалось понятиным образом истолковать тайну *факта*¹. Допустим ли мы, что изначальное ничто внезапно претворилось в Бога, исчезнув, как ночь перед дневным светом, а Бог, таким образом, стал первотворцом всех существ более низкого порядка, или что все виды бытия, как-то постепенно оформляясь, воплотились в бытие — в обоих случаях в конечном итоге философам придется устанавливать и постулировать то же количество существования. Умалить трудность еще не значит преодолеть

Всем философам приходится постулировать то же количество существования

ее. Если вы рационалист, вы сразу запросите, скажем, целый килограмм бытия; если же вы эмпирик, вы будете просить последовательно по одному грамму тысячу раз, но в обоих случаях вы запрашиваете то же количество и являетесь все

тем же просителем, на что бы вы ни претендовали; в обоих случаях вами оставлена совершенно неразрешенной логическая загадка, как постигнуть разумным образом самый факт возникновения бытия, все равно, возникло ли оно все сразу или возникало по кусочкам, постепенно.

Сохранение или творение

Если бытие постепенно *выросло*, его количество, разумеется, не всегда оставалось постоянным, могло оно меняться и впоследствии.

Такая точка зрения представлялась, однако, большинству философов нелепой, так как, по их мнению, убыль и нарастание недопустимы ни в Боге, ни в первоматерии, ни в энергии. Согласно ортодоксальному мнению, количество реального должно во что бы то ни стало считаться постоянным, а нарастание и убыль, наблюдаемые нами в феноменальном мире опыта, должны считаться поверхностной видимостью, которая не затрагивает самую глубь бытия. Тем не менее в мире опыта явление возникает и исчезает. То появляется нечто новое, то перестает существовать нечто бывшее раньше. Мир, по крайней мере, если рассматривать его как непо-

¹Выражаясь более техническим языком, можно сказать, что факт, или бытие, "*контингентен*", является делом случая в глазах, по крайней мере, человеческого интеллекта. Условия его возникновения представляются нам неизвестными, не поддающимися предсмотрению в отношении к будущему и неуловимыми в прошлом.

средственную конкретную данность, кажется растущим. Таким образом, возникает вопрос: "В силу чего наши конечные опыты время от времени воплощаются в бытие?" В силу инерции? Или в силу непрерывного творения? Вызываются ли новые моменты бытия к жизни предшествующими? Почему бы всем им не угасать, как свеча? Кто сможет сразу ответить на это? Вопрос о бытии — самый темный вопрос во всей философии. Перед ним все мы оказываемся жалкими вопрошателями, и ни одна философская школа не может по этому вопросу отзывать о взглядах другой презрительно или претендовать на превосходство. Для всех нас равно *факт* есть данность, дар или находка, мы бессильны подкопаться под него, постигнуть, что за ним скрывается, объяснить его. Он как-то сам по себе возникает, и нам придется иметь дело гораздо чаще с вопросом "Что?", чем с вопросами: "Откуда?" и "Почему?"

ПЕРЦЕПТ И КОНЦЕПТ.

ЗНАЧЕНИЕ КОНЦЕПТОВ

Теперь для нас всего целесообразнее приступить к рассмотрению вопроса о различии между мыслями и вещами. Вещи мы познаем при помощи наших ощущений, и некоторые мыслители обозначают их термином *представления* в отличие от идей, *воспроизведений*, которые мы можем иметь помимо органов ощущений. Я лично давно привык обозначать контраст между

**Различие
между перцептами
и концептами**

вещами и мыслями путем противопоставления терминов *перцепт* (ощущение) и *концепт* (понятие), но нужно признать, что концепты выделяются постепенно из перцептов и снова растворяются в них. Они так тесно взаимно переплетены, и мы в жизни до того безраздельно и вперемежку ими пользуемся, что нередко трудно бывает сообщить начинающему изучать философию ясное понятие о различии, существующем между ними. Ощущение и мышление в человеке тесно сплетены, но они оба изменяются независимо друг от друга. Наши четвероногие предки проявляли мыслительную способность в минимальной степени, но мы не имеем никаких оснований предполагать, что их чувственные, непосредственные переживания богаче или беднее наших. Нужно допустить, что первоначально ощущения являлись самодостаточными и что мышление присоединилось позднее как добавочная функция, которая давала нам в руки средства для приспособления к более широкому кругу жизненных условий по сравнению с тем, который доступен животным. Некоторые части потока ощущений и у животных, и у людей наверняка более интенсивны, более выразительны, вызывают более сильное эмоциональное возбуждение, но в то время, как низшие животные просто реагируют на более острые возбуждения соответствующими движениями, высшие животные запоминают их, а лю-

ди реагируют на них своим мышлением и с помощью существительных, прилагательных, глаголов обозначают их для дальнейшего узнавания.

Существенная разница между перцептами и концептами¹ состоит в том, что перцепты непрерывны, а концепты прерывны. Я не хочу этим сказать, что концепты прерывны в их *существовании*, ибо формирование концепта как *акта* мышления есть *часть* общего потока ощущений, но концепты дискретны, прерывны в том смысле, что каждый имеет свое особое значение. У каждого концепта есть его единственный *смысл*, исключаящий все другие, и если человек, пользующийся данным понятием, не отдает себе ясного отчета в том, имеет ли он в виду при этом тот или другой смысл, то это показывает, что в его сознании концепт сформирован несовершенно. Наоборот, поток чувственных переживаний, как таковой, не *означает* ровно ничего и есть просто непосредственное переживание. В самой малой части своей он образует лишь некую многообразную совокупность и включает в себе бесчисленное множество аспектов и черт, которые могут быть изолированы и выделены понятием, став после этого его постоянным значением. Поток сознания свойственны длительность, напряженность, сложность или простота, увлекательность, волнительность, приятность переживаний или прямо противоположные тому свойства.

В поток сознания входят все возможные чувственные данные, из которых каждое занимает значительную или незначительную часть общего поля сознания. И все-таки эти части образуют одно нерушимое единство. Граница между этими частями не более отчетлива, чем граница между отдельными частями единого поля зрения. Ведь границами могут служить вещи, находящиеся в промежутке, здесь же в общем чувственном потоке может быть речь только о частях самого потока, а границы внутри этого потока столь переливчаты, что различаемое и изолируемое нами в процессе мышления здесь смешивается

¹В последующем изложении я буду свободно употреблять некоторые синонимы для этих двух терминов. По-моему, "идея", "мысль", "интеллектуальная деятельность" могут быть синонимами для термина "концепт". Вместо термина "перцепт" я часто буду говорить об "ощущении", "чувстве", "интуиции", иногда о "чувственном опыте" или еще о "непосредственном потоке жизни сознания". Со времен Гегеля то, что чувственно воспринимается, принято называть "непосредственно данным", а "опосредствованное" синонимично с мыслимым в понятиях.

одно с другим, взаимно проникает друг в друга и, расплываясь, сливается с соседними частями. Разумеется, в подобном случае мы имеем дело лишь с чисто идеальными "отрезками" в чувственном потоке. Если вы, читатель, чувствуете себя способным отрешиться от всякого интеллектуального истолкования и вот теперь же, в данную минуту погрузиться в сферу непосредственных чувственных переживаний, то перед вами предстанет то, что кто-то назвал необъятным пестро-шумным хаосом, — многообразное единство, про которое одинаково можно сказать, и что оно свободно от противоречий, и что оно самым явным образом соткано из них¹.

Из этого первоначального чувственного многообразия внимание "выкраивает" отдельные объекты, которым нами в процессе мышления даются названия, чтобы навеки различать — в небесах "созвездия", на земле "берег", "море", "скалы", "кусты", "траву". Мы "выкраиваем" из потока времени "дни" и "ночи", "лета" и "зимы". Мы говорим, что есть та или иная часть чувственного непрерывного потока, и все эти "что", полученные нами путем абстрагирования, и суть концепты².

Развиваемый мною взгляд находится в прямом противоречии с кантовским взглядом на эту проблему, который с той поры сделался господствующим. Кант всегда говорит об изначальном чувственном потоке как о "многообразии", главной особенностью которого является бессвязность. Он полагает, что необходимым условием, вносящим в это бессвязное многообразие объединяющее начало, является активность "трансцендентальной апперцепции", нашего Я; для установки же определенных связей между чувственными данными нужно соучастие деятельности рассудка, который при помощи категорий вносит в чувственные данные синтезирующее единство. Пусть читатель решает, чье описание данного процесса

¹ См.: У. Джеймс. "Вселенная с плюралистической точки зрения", а также его "Психологию", гл. "Поток сознания".

² По вопросу о значении концептов см.: W. Hamilton "Lectures on Logic", 9, 10; H. K. Mansel. "Prolegomena logica", Ch. I; A. Schopenhauer. "The World as Will etc.", 1 и 2 прибавление 6-е и 7-е ко II-й книге); W. James. "Principles of Psychology", ch. XII ["Психология" У. Джеймса, пер. И. И. Лашкина, гл. XIV]. Также: Роменс. "Умственное развитие человека", гл. III и IV; Рыбо. "Эволюция общих идей", гл. VII [суть русск. пер.] — Th. Ruysen. "Essai sur l'évolution psychologique du jugement, ch. VII; Laromiguière. "Leçons de Philosophie", part II, leçon 12.

более согласуется с его личным опытом — Кантово или мое¹.

Умственная жизнь человека почти всецело сводится к замещению данных чувственного порядка, являющихся для него изначальным эмпирическим материалом, данными интеллектуального порядка. Но прежде чем выяснить далее следствия подобного замещения, я считаю нужным сказать нечто об интеллектуальной сфере как таковой².

Ряды концептов, обособленных от перцептов, в уме взрослого человека накапливаются все более и более, и некоторые части этих цепей концептов так же привлекают наше внимание, как его привлекают отдельные стороны чувственного потока перцептов; таким путем зарождаются концепты высшего порядка отвлечения. Эти новые образования мысли безгранично разрастаются вследствие того, что люди обладают чрезвычайно обостренной способностью различения, и того, что некоторые лица проявляют исключительную способность подмечать самые изменчивые черты в сфере происходящих пред ними явлений. Открываются новые точки зрения по отношению к установившемуся взгляду, выделяются новые качественные черты в уже знакомом качестве, устанавливаются новые отношения наряду с прежними, констатируются в данном объекте новые черты, другие отрицаются, признаются отсутствующими — все это в конце концов фиксируется интеллектом при помощи новых терминов, которые присоединяются к ранее приобретенному человеку запасу существительных, глаголов, прилагательных, союзов и предлогов, благодаря которым наш ум постигает явления окружающей жизни. При знакомстве с каждой новой книгой мы фиксируем в своем уме при помощи слов какой-нибудь новый концепт, ценность которого определяется в прямой зависимости от того, насколько полезно его применение. Так возникают различные миры мысли, которые отличает друг от друга специфика взаимоотношений их составных частей. Мир "ве-

¹ Вот подлинные слова Канта: "Die Verbindung (conjunctio) eines Mannigfaltigen kann überhaupt niemals durch Sinne in uns kommen, und kann also auch nicht in der reinen Form der Sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein; denn sie ist ein Actus der Spontaneität der Einbildungskraft, und, da man diese zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muss, so ist alle Verbindung... eine Verstandeshandlung" ("Kritik der reinen Vernunft", 2-te Ausg., S. 124—130)*.

² Процесс замещения был описан подобным образом ранее меня Hodgson'ом в его "Philosophy of Reflexion", I, p. 288—310.

щей”, как их представляет себе обыватель с точки зрения здравого смысла, мир практических задач, подлежащих выполнению, математический мир чистых форм, мир нравственных начал, миры логики, музыки и т. д. — все эти миры являются продуктами абстракции, обобщений, для которых исходными пунктами являются давно забытые, непосредственные данные чувственного порядка; миры-мысли как бы вырастают на почве этих чувственных данных и снова возвращаются к ним, погружаясь в частности настоящего и будущего потока ощущений.

При помощи наших “что” (т. е. концептов) мы фиксируем наши “это” (т. е. перцепты). Перцепты и концепты взаимопроникают друг в друга, становятся неотделимыми друг от друга, а в общей смеси наполняют и оплодотворяют друг друга. Реальность в ее полноте недоступна познанию при помощи лишь одного из этих элементов. Мы также равно нуждаемся в обоих, как нуждаемся в обеих ногах, чтобы ходить. Начиная с Аристотеля и до наших дней философы откровенно признавали, что для полного познания факта¹ равно необходимы оба элемента — и чувственный, и интеллектуальный. Я сказал: “для полного познания факта”, но ведь факты суть единичные данности и бывают всегда связаны с практическими потребностями и средствами к их удовлетворению. У греков вскоре сложилось убеждение, будто единственным родом познания, достойным истинно философского ума, является познание универсалий, т. е. концептов абстрактных форм, качеств, чисел и отношений. Единичные факты преходящи, и наши восприятия фактов изменчивы. Концепт же остается навеки неизменным, и между такими неизменными элементами мысли, как концепты, и отношения можно установить постоянные, являющиеся выражением вечных истин. Отсюда в философии возникла тенденция, проходящая через всю ее историю, резко противопоставлять познание “универсальных”, “умопостигаемых” начал как чего-то божественного, достойного и почетного для познающего духа чувственному познанию единичного как чему-то сравнительно низшему, роднящему нас с животными².

¹ См., например, “Метафизику” Аристотеля (кн. 1, гл. III).

² Платон во многих местах своих сочинений, главным же образом в 6-й и 7-й книгах “Государства”, противопоставляет чувственное познание, которое он именует “мнением”, “истинному знанию”, всячески прославляя последнее. В 1-й части книги Лааса “Idealismus und Positivismus” [есть русский перевод] читатель найдет превосходный ис-

В глазах рационалистов интеллектуальное познание является не только более благородным видом познания, но и по своему происхождению не зависит от единичных данных чувственного опыта. Такие понятия, как *Бог, совершенство, вечность, бесконечность, неизменяемость, тождество, абсолютная красота, истина, справедливость, необходимость, свобода, долг, ценность*, а также та роль, которую подобные понятия играют в нашем уме, по их мнению, нельзя считать продуктами

торический очерк платоновских воззрений. Характерным выражением ультрарационалистических идей является отрывок из главы "Plotinus on the Intellect" в книге *Bakewell's "Sourcebook of Ancient philosophy"*. N. I. 1907 p. 353; *Bossuet. "Traite de la connaissance de Dieu"*, ch. IV, § V—VI; *R. Cudworth. "A Treatise concerning Eternal and Imutable Morality"*, book III, IV: — "Платон думал, — пишет профессор Сантаяна*, — будто вся истина и весь подлинный смысл земных вещей заключается в их соотношении с их небесными прообразами. Путем припоминания мы оказываемся в состоянии опознать их даже во множестве их переходящих и искаженных, то появляющихся, то исчезающих копий... Чувственные впечатления сами в себе не заключают ничего устойчивого, никакой рациональной сущности, они то возникают, то исчезают. Должен же существовать, продолжает далее Платон, вечный и поддающийся явному определению объект познания, по отношению к которому мир видимых нами явлений представляет многообразную кажимость, этот призрак то одной своей чертою, то другою напоминает нам об этой небесной реальности, и мы произносим ее название. Весь смысл как нашего существования, так и существования всей остальной вселенной заключается в стремлении достигнуть прежнего совершенства, раствориться в лоне Божьем. Это неизреченное благо является нашим естественным достоянием, и все наши заслуги в жизни частично узаконивают наше право рождения; всякая прекрасная вещь на свете подобна промежутку между облаками, через который нам открывается просвет на нашу небесную родину. И если это небо кажется нам столь далеким и мы имеем о нем такое тусклое и призрачное представление, то это происходит потому, что сами мы так далеки от совершенства, так погрязли в том, что чуждо и разрушительно для нашей души" (*Platonic Love in Some Italian Poets*, in: "Interpretations of Poetry and Religion", 1896).

Такое истолкование Платона было общепринятым со времен Аристотеля. Можно добавить, что глубина подобного воззрения была признана спорной проф. A. I. Stewart'ом ("Plato's Doctrine of Ideas", 1909). Аристотель усматривает в Платоновом учении об идеях как небесных прообразах большую ошибку, но он вполне сходит с Платоном в признании высшего превосходства за интеллектуалистическим, или "теоретическим", жизненным идеалом. В X-й книге "Никомадовой этики" (гл. VII-я и VIII-я) он превозносит в качестве единственного высшего источника чистого блаженства созерцание универсальных отношений. "Жизнь Бога в ее неизреченном блаженстве будет заключаться в активности философской мысли, а из всех человеческих деятельностей наиблаженнейшей будет та, что целиком посвящена божественному".

нашего житейского опыта¹. Но, согласно эмпирикам, — а именно их предположение, вероятно, является верным, — всё это как раз и есть продукт житейского опыта. Однако вопрос о ценности и применении подобных понятий является гораздо более важным вопросом, чем проблема их происхождения. Связана ли *эта* значимость концептов с чувственным опытом или она стоит вне каких-либо отношений к нему? Является ли интеллектуальное познание самодовлеющим и может ли оно считаться само по себе всецело откровением, совершенно не пользуясь для лучшего уразумения помощью чувственного опыта? Да, отвечают рационалисты на этот вопрос. Ибо, как мы увидим позже, различные миры понятий, упомянутые ранее, можно рассматривать как совершенно обособленные от чувственной реальности, и при таком их рассмотрении между отдельными их сторонами можно устанавливать всевозможные неизменные отношения. В результате подобной установки получаются *априорные* науки: математика, логика, а также *этика* и *эстетика* (поскольку можно говорить об этих последних как о науках). В таком смысле интеллектуальное познание можно назвать самодовлеющим откровением, и рационалисты всегда были склонны смотреть на этот род знания как на то, что вводит нас в мир более божественный, мир универсалий, а не преходящих фактов, мир, заключающий в себе существенные свойства вещей, неизменные отношения, вечные начала истины и справедливости. Так, например, Эмерсон* пишет: "Обобщающая деятельность нашей мысли всегда сопряжена с приливом в наш дух божественного начала — отсюда тот трепет душевный, который ей предшествует..." А один ученик Гегеля², вознесший познание Общего, Неизменного, единственно Ценного над познанием Единичного, Чувственного и Преходящего, прибавляет, что на упрек, будто философия бессильна не только заставить расти малую былинку,

¹ Джон Локк в своем "Опыте о человеческом разумении" (1-я и 2-я книги) сделал это учение весьма популярным. С более радикальной последовательностью идеи, заключающиеся в великой книге Локка, были развиты Кондильяком ("Трактат об ощущениях"), Гельвецием ("О человеке") и Джеймсом Миллем ("Analysis of the Human Mind").

² *Michelet*, Hegel's Werke, VII, цитата взята из книги *Grampi* "De la connaissance de l'Âme", I, p. 231. Подобные же претензии, предъявляемые философией, можно найти в книге *Wallace'a*: "Prolegomena to Hegel", 1894, p. 38—39, а также пространное развитие этой мысли в радикальной форме в книге Ральфа Кэдворта "Treatise on Eternal and Immutable Morality".

но и объяснить, "как она растет", можно возразить, что бессилия философии подобное поведение не доказывает, ибо все эти "как?", будучи вопросами частного порядка, лежат ниже сферы знания в истинном смысле слова.

Эмпирическая точка зрения на интеллектуальное познание Эмпиризм противопоставляет этим крайностям рационализма следующее положение: "Значение концептов всегда заключается в их отношении к единичным чувственным данным, перцептам".

Концепты, продолжают эмпирики, являлись как бы экстрактом, вытяжкой из элементов чувственного опыта, перцептов, имеют своим важнейшим назначением снова срастаться с перцептами, возвращая наш ум в сферу чувственного мира, но уже на этот раз сообщив ему большую способность ориентироваться в данном положении. Не может быть сомнения в том, что всякий раз, как мы именно так обращаемся с нашими концептами, мы достигаем больших результатов, чем в том случае, когда мы оставляем эти концепты в сообществе с их столь же абстрактными и неподвижными сотоварищами. Таким образом, можно в известной мере согласиться и с рационалистами, и с эмпиристами, с одной стороны, допуская, что интеллектуальное познание есть нечто самодовлеющее, с другой же — подчеркивая, что свою полновесную ценность оно обретает, только присоединяясь к чувственному опыту. Автор намерен придерживаться в настоящем сочинении именно этого примиряющего обе крайности взгляда.

Функции и содержание концепта Но для лучшего уразумения природы концептов нам необходимо обратиться к уяснению отличия их функций от их содержания. В концепт, например, "человека" входят три вещи: 1) самое слово "человек"; 2) смутный образ человека, имеющий сам по себе известное значение как нечто эстетическое, привлекательное или непривлекательное; 3) орудие для символизации некоторых объектов, которые при случае могут быть истолкованы как имеющие отношение к человеку. Подобным же образом концепты "треугольник", "косинус", с одной стороны, имеют известную ценность по содержанию как слова и вызываемые этими словами образы, с другой же — имеют известную функциональную ценность, поскольку в русле теории они приводят нас еще к каким-то результатам.

Надо, впрочем, сказать, что существуют концепты, в которых образная сторона так слабо выражена, что,

по-видимому, их ценность всецело сводится к функциональной стороне. Так, например, концепты "Бог", "душа", "число", "причина", "субстанция" не вызывают в нас никакого определенного образа, и их значение всецело сводится к "тенденции" сообщать в дальнейшем известное направление нашим действиям или ходу наших мыслей¹. Здесь мы не имеем возможности остановить наше внимание на созерцании соответствующих этим концептам форм, как это имеет место в концепте "человек" или "круг", — мы должны выйти за пределы чувственных данных. Заметим далее, что, как бы ни казалась нам прекрасной либо достойной длительного размышления содержательная часть концепта, мы естественно должны полагать, что более важным элементом его значения являются те последствия, к которым ведет его применение. Эти последствия могут выражаться во влиянии либо на наш образ мыслей, либо на наш образ действий.

**Прагматическое
правило**

Всякий, кто отдает себе в этом ясный отчет при пользовании понятием, таким образом действительно осознаёт его практическое значение, независимо от того, насколько основное содержание концепта интересно как таковое. Из этого соображения и родился метод истолкования понятий, который я называю *Прагматическим Правилom*².

Оно заключается в том, что значение понятия всегда можно определить если не по чувственным образам, на которые оно непосредственно указывает, то по тем изменениям, которые будут подмечены нами в обиходе человеческого опыта и таким образом укажут на истинную суть понятия*. Всего лучше вы определяете ценность любого понятия, задаваясь вопросом: "Что оно решительно изменяет для кого-либо, если признать его истинным?" В таком случае это дает вам в руки наилучшее возможное средство, чтобы уразуметь подлинный смысл концепта и дать себе отчет в его значении. Если по вашему мнению окажется, что истинность или ложность данного концепта является абсолютно безразличной в практическом отношении, не оказывая в обоих случаях никакого влияния на ход нашего опыта, то можно с уве-

¹ См.: *Ипполит Тэн*. "Об уме и познании", гл. II [перевод Страхова]. В этой главе читатель найдет указания на эту функциональную тенденцию в сфере концептов.

² См.: *Уильям Джеймс*. "Прагматизм", гл. II, и всюду в тексте, а также "Dictionary of Philosophy" Болдуина (Baldwin) — статью "Pragmatism" Ч. Пирса (Pierce).

ренностью сказать, что сама постановка альтернативы не имеет смысла и что данный концепт отнюдь не может считаться ясным понятием. Если, руководясь двумя различными понятиями, мы приходим к тем же частным результатам в опыте, то вы вправе сказать, что имеее здесь дело с единым значением, которое связано с двумя названиями.

Это правило равно применимо к концептам самой различной степени сложности, начиная от простых терминов и кончая предложениями, объединяющими в себе многие термины. Всякий приемлемый метод, проясняющий смысл понятий, должен быть признан весьма полезным, если вспомнить, какое множество философских споров является следствием плохого определения какого-нибудь термина или понятия, причем каждая из спорящих сторон претендует на истинность именно своего истолкования значения данного термина. Прагматическое правило представляет собой в данном случае наиболее сподручный метод. Если вы выступаете сторонником истинности известной идеи, покажите, какую перемену она вызовет в жизненном пути данного лица, и нам сейчас же станет ясным не только ваше убеждение, но также все значение вопроса и способ проверки данного убеждения. Руководясь этим правилом, мы оставляем в тени непосредственное содержание понятия и имеем в виду лишь его функциональную роль. Принимая во внимание, что содержание концепта нередко обладает своей собственной ценностью, которая могла бы сообщить реальности (в случае ее существования) бóльшую яркость совершенно независимо от перемен, вызываемых применением этого концепта в других ее областях, нам, казалось бы, следует просить прощения за такое небрежное обращение с содержанием концепта. Так, например, нередко высказывалась мысль, что идеалистическая точка зрения на мир есть теория весьма ценная сама по себе, даже если из нее не следует никаких перемен в частностях нашего опыта. Ниже мы увидим, что такой взгляд поверхностен и что единственным критерием для уяснения значения концепта и испытания его истинности служат практические последствия его применения.

Примеры Это до того ясно, что нет особенной надобности приводить многочисленные иллюстрации.

Итак, например, то, что A и B "равны", — значит или что, переходя от A к B , мы не замечаем никакой разницы, или, что, подставляя в каких-нибудь операциях A вместо B или B вместо A , мы в обоих случаях получаем тот же

результат. "*Субстанция*" означает наличность перед нами известного комплекса ощущений. "*Несоизмеримость*" указывает на то, что, как бы далеко мы ни продолжали деление, всегда будет получаться остаток. "*Бесконечное*" означает или неограниченную возможность дальнейшего счета, или то, что в целом заключается столько же единиц, как и в части. "*Больше*" или "*меньше*" означает некоторые ощущения, которые бывают различны в зависимости от того, чего именно больше или меньше нам дано. "*Свобода*" значит отсутствие какого-либо заметного чувства принуждения. "*Необходимость*" означает, что все пути вам "заказаны", кроме одного. "*Бог*" — это значит, что вы можете чувствовать себя свободным от некоторых опасений. "*Причина*" значит, что вы должны ожидать наступления некоторых последствий, и т. д., и т. д. Нам еще встретится много других примеров в дальнейшем изложении.

Возвратимся теперь снова к более общему вопросу — сводится ли все значение мира концептов к их связи с чувственным опытом, или этот мир является параллельным, независимым от опыта откровением реальности? Великая путаница может возникнуть при ответе на этот вопрос, поэтому нам следует быть настороже.

Прежде всего следует отметить, что на первых ступенях умственного развития, поскольку мы можем о них гадать, мышление, собственно говоря, должно было иметь исключительно практическое значение. Люди классифицировали свои ощущения, заменяя таковые концептами в целях всецело использовать их практическую ценность и иметь в виду такое же применение их к ближайшим будущим случаям. Название класса напоминает о тех практических последствиях, которые ранее при других обстоятельствах были связаны с другими представлениями того же класса, последствиях, к которым приводит, вероятно, и данный перцепт¹. Последний может в таком случае превратиться в простой знак, указывающий на те практические последствия, о которых напоминает нам соответствующий концепт. Короче говоря, таким образом, замещение потока непосредственных чувственных переживаний концептами и группами концептов, образу-

¹ О практическом применении концептов см.: *W. James. "Principles of Psychology" ch. XII. I. E. Miller "The psychology of Thinking", 1909, passim, но особенно гл. XV, XVI и XVII.*

ющих целую упорядоченную совокупность понятий, необъятно расширяет наш умственный кругозор. Если бы не было концептов в нашем распоряжении, то мы бы владели свое существование, попросту пассивно "получая" мгновения за мгновением нашего чувственного опыта, подобно тому как морской анемон, прикрепленный к своей скале, захватывает все могущее служить ему пищей, что приносит морской прилив. При помощи концептов мы разыскиваем искомый фактор, которого нет налицо, достигаем отдаленного, активно нащупываем различные пути в нашем исследовании, видоизменяем ход нашего опыта и заставляем его указывать нам, в какую сторону он склоняется. Мы изменяем его порядок, делаем обратный ход, сближаем отделенные друг от друга фрагменты опыта и разъединяем его смежные части, порхаем по его поверхности, вместо того чтобы погружаться в самую его толщу, отмечаем его значения на таком множестве идеальных диаграмм, какое только может образовать наш ум. Все это — пути к овладению чувственным потоком перцептов и обнаружению его отдельных частей; и, поскольку речь идет о первичной функции нашего интеллекта, мы можем теперь заключить, что она, согласно сказанному мною выше, является в нас по отношению к чувственной перцептивной стороне сознания добавочной способностью, польза которой заключается в том, что она дает нам средства приспособления к более широкому кругу жизненных условий по сравнению с тем, к которому могут приспособляться животные¹. При помощи концептов мы, так сказать, "взнуздываем" чувственную реальность, чтобы она вернее выводила нас к нашим целям.

**Теоретическое
значение концептов**

Содействует ли наш перевод потока перцептов на язык концептов лучшему пониманию этих перцептов? Что мы имеем в виду, говоря "способствует нашему пониманию"? Применяя наше прагматическое правило к истолкованию слова, мы убеждаемся, что, чем более мы что-нибудь уразумели, тем больше мы можем высказать о нем. С такой точки зрения нужно будет признать, что концепты действительно помогают нам уразуметь значение наших перцептов, а уяснив себе, что именно представляют последние, мы можем высказать о них немало и дальнейших

¹ Г. Спенсер в III и IV-й части своей "Психологии" [есть русский перевод] пытается очень подробно показать, что роль нашего интеллекта всецело сводится к приспособлению.

истие, которые будут обоснованы на отношениях этих "что" к другим "что". Мало-помалу в исследуемом нами факте нам удастся вскрыть целую систему пространственных, временных и логических отношений. Согласно древнему философскому представлению, восходящему к Аристотелю, мы не постигнем вещь, пока не узнаем *причин*, которыми она обусловлена. Когда горничная говорит, что "кошка" разбила чайную чашку, она стремится, чтобы мы усвоили себе причинное объяснение того факта, что чашка разбита. Совершенно то же имеет место, когда Кларк Максвелл предлагает нам в своей кинетической теории газов рассматривать наблюдаемое явление как результат молекулярной "бомбардировки". В обоих случаях в контекст мировых явлений, в котором находится подлежащий объяснению перцепт, мы вводим предполагаемый нами, но не воспринимаемый непосредственно фактор; объяснение при этом является состоятельным лишь в той мере, в какой существование нового причинного "что", введенного гипотетически в контекст явлений, представляется вероятным, и сама природа этого предполагаемого фактора оказывается совместимой с теми действиями, которые он согласно гипотезе должен производить. По-видимому, все наше научное объяснение подходит под этот нехитрый тип постулирования "необходимой кошки". Понятийная схема мира, построенная над его перцептивной схемой и дающая ему теоретическое истолкование, представляет лишь систему гипотетических "это", воображаемых нами; соответствующие же им "что" оказываются гармонически связанными с любым из "что", соответствующих любому непосредственно воспринимаемому "это".

Система мысли по существу своему есть всегда топографическая система — система распределения вещей. Она указывает нам, что к чему и что куда. В таком смысле система является лишь средством к дальнейшему расширению перспективы практических последствий, а польза интеллекта на первых шагах его деятельности как раз проявлялась в том, что он открыл доступ к этим перспективам; система является, таким образом, средством приспособления к необъятным перспективам. Изыскание причин явлений дает нам такие преимущества, которые были бы совершенно недоступны, если бы мы ограничивались изучением лишь одних явлений.

В априорных науках Но для того чтобы давать такие результаты, концепты, составляющие объяснительный принцип, должны, как я заметил выше, находиться между собой в гармонической связи. Что это значит? Сводится ли это к практическому удобству или заключает в себе нечто большее? Это нечто большее, ибо данное обстоятельство указывает на тот факт, что между различными концептами, уже однажды полученными путем абстракции или конструкции, теперь обнаруживаются новые отношения, которые объединяют их новым, рациональным, каким-то особенно сокровенным и неизменным образом. В другом сочинении я пытался показать, что все эти рациональные отношения являются продуктами нашей способности сравнения и чувства количественной разницы¹.

Науки, занимающиеся установлением подобных отношений, это так называемые априорные науки — математика и логика². Но в этих науках мы имеем дело исключительно с процессами сравнения и отождествления. Так, например, геометрия и алгебра начинают с определения некоторых понятий и затем устанавливают между ними уравнения, замещая равное равным. Логика была однажды определена как "замещение подобного подобным", и вообще можно сказать, что перцепция сходства и несходства породила всю совокупность рациональных, или необходимых, истин. Ничего не *случается* в мирах логики и математики, в мирах этических или эстетических предпочтений. Статическая природа отношений в этих мирах и есть то, что придает научным положениям в этой области их "вечный" характер. Так, например, бинном Ньютона служит на вечные времена выражением для суммы двух членов, возведенной в любую степень.

Эти обширные неподвижные системы универсальных терминов образуют те новые миры мысли, о которых я говорил выше. Термины эти являются элементами (или состоят из таковых), полученными путем абстракции из чувственного потока; но в их абстрактных формах мы подмечаем известное отношение между ними (а внутри этих отношений еще новые и новые отношения), что дает нам возможность строить различные схемы неподвижных упорядоченных количественных рядов. Сами терми-

¹ См.: "Principles of Psychology". 1890. XXVIII.

² Разъяснение вопроса, почему абстрактные истины, которыми оперируют данные науки, носят "непреложный" характер, вразумительно дано Дж. Льюисом в "Проблемах жизни и сознания". Проблема 1-я, главы IV, XIII, особ. на с. 405 англ. издания, 1874 г.

ны, конечно, созданы человеком, но порядок их, будучи получен исключительно путем сравнения, фиксирован, с одной стороны, природою самих терминов, с другой — нашей способностью подмечать отношения. Так, две *двойки in abstracto* (взяты отвлеченно) всегда тождественны с *четверкой in abstracto* (взятой отвлеченно); "то, что содержит в себе содержащее, содержит и содержимое, из какого бы материала они все ни были сделаны"; и прибавляя к равным равное, всегда получаем в результате равные величины, и в таком мире, где предполагается, что единственным свойством, присущим терминам, является абстрактное равенство; то, что больше большей из двух данных величин, больше и меньшей, независимо от того направления, в котором рассматривается нами это нарастание величин; если вы будете отбрасывать по одному члену в двух рядах одновременно, то или оба ряда никогда не исчерпаются, или придут к концу одновременно, или один будет исчерпан до конца ранее другого etc. — итогом всего этого являются те фундаменты "рациональных" и "необходимых" истин, на которых строятся общие понятия наших руководств по логике, математике и физике (а иногда и по философии). "Рационализация" любого факта чувственного опыта состоит в том, что каждый конкретный его элемент соотносится с абстрактным элементом в ряде концептов, и затем в допущении о том, что связи, усматриваемые интуитивно в ряде концептов, являются в сущности теми же связями, которые действуют и в чувственном опыте. Так, например, мы рационализируем явление давления газов, отождествляя его с ударами о стенки сосуда гипотетических молекул; далее мы видим, что, чем в меньшем пространстве заключены молекулы, тем более часто они будут ударяться о стенки сосуда, в котором заключены; затем мы констатируем строгую пропорциональность между объемом и числом ударов — и, таким образом, эмпирический закон Мариотта получает наконец рациональное истолкование. Всякие другие замещения чувственного порядка явлений более рациональными эквивалентами совершаются именно по этому типу. Мы обращаемся с вопросом к прекрасному видению (как выражается Эмерсон), которое наши чувства непрестанно порождают на нашем жизненном пути, и по намекам, даваемым чувственными данными, ищем истолкования, руководствуясь идеальными построениями статического порядка, которые наш ум создал заранее всецело из

концептов. Истолкование приходит на смену чувствам, и, таким образом, последние разумно постигаются. Объяснить — значит координировать, противопоставить соответственно каждому "это" в потоке чувственных перцептов какое-нибудь "что" из сферы идеального многообразия¹.

Такой способ действия можно с полным основанием назвать победой теоретической мысли над теми первобытными формами, в которых проявляется природа нашей познавательной деятельности. Познание при помощи концептов, на язык которых мы переводим чувственное познание, по-видимому, нельзя считать одним лишь средством приспособления к жизненным условиям — оно открывает в явлениях более глубокие уровни реальности. Являясь более устойчивой в наших глазах, эта реальность оказывается и более *истинной*, т. е. менее иллюзорной по сравнению с реальностью чувственного порядка, и ей следовало бы больше занимать наше внимание.

Концепты
несут с собой
новые ценности

Есть одно основание, в силу которого концепты кажутся нам функциями столь высокого порядка. Концепты не только по карте нашей жизни указывают нам путь в жизненных условиях, но, пользуясь ими, мы также производим *переоценку* жизни. Роль концептов по отношению к перцептам напоминает роль зрения по отношению к осязанию. Зрение служит нам тем, что готовит к контакту с вещами, еще далеко отстоящими от нас, но сверх того в придачу оно раскрывает перед нами роскошный мир зрительных впечатлений, который сам по себе достаточно интересен, чтобы изучению его посвятить всю жизнь. Совершенно так же и концепты придают нам необходимую широту взгляда. Сама возможность охватить действительность при помощи концептов в упрощенном и в то же время всеобъемлющем виде есть вдохновляющее нас духовное приобретение: они вызывают в нас новые чувства восхищения, величия, мощи, порождают новую заинтересованность, новые мотивы действия. ореол идеальности окружает иные вещи нередко лишь до той поры, пока мы рассматриваем их чисто абстрактным образом. Громкие лозунги, вроде "борьба против рабства", "демократия", теряют свой ореол, когда присмотришься ближе к неприглядным подробностям, связанным с ними в реальной жизни. Мы готовы прини-

¹Ср.: "Натурфилософия" В. Оствальда. 6-я лекция [есть русский перевод].

мать к сердцу абстрактные идеи до той поры, пока остаемся невосприимчивыми к тем конкретным случаям, в которых наши абстракции воплощаются. Являясь в известной мере лояльными по отношению к конкретным идеалам, мы вскоре начинаем смотреть на лояльность по отношению к абстракциям как на явление высшего порядка, заслуживающее просто-таки бесконечной лояльности; истина "в общем виде" начинает представляться нам внушительным результатом, по сравнению с которым частные истины кажутся "жалкими обломками", сиюминутными саморассыпающимися достижениями¹

Вот что пишет Эмерсон: "В глазах всякого человека его личный житейский опыт представляется ему до известной степени запятнанным заблуждениями, а жизнь других людей кажется правильной, идеальной. Если бы в сознании любого человека воскресли те пленительные моменты дружеского общения, которые являются украшениями его жизни и в свое время глубочайшим образом воспитали и обогатили его, он бы, содрогнувшись, простонал: "Увы! Не знаю почему, но в зрелые годы безмерное раскаяние отравляет воспоминания о радостях юности, изливая свой яд на все прежде дорогие нам имена. Все представляется прекрасным с точки зрения интеллекта, как отвлеченные истины, но в рамках житейского опыта все обретает привкус горечи. Общий житейский план кажется достойным, благородным, а будничные подробности вызывают в нас тяжелые чувства. В нашей земной жизни — безжалостном царстве пространства и времени — властвуют тлетворные начала, забота и страх. С миром мысли, с миром идеала связаны чувства непреходящего веселья, в нем расцветает роза радости, вокруг него поют все музы. Но с конкретными именами и лицами, с частными интересами нашей повседневной жизни неизменно бывает связано чувство печали"².

Вот как сильно задевают нашу чувствительность объекты, являющиеся нам в качестве универсальных и вечных, как углубляются в нас чувства жизненных ценностей, когда мы переводим перцепты в идеи! Перевод оказывается чем-то гораздо более значительным, чем оригинал.

¹ J. Royce: "Philosophy of Loyalty", 1908, преимущественно лекция VII-я, § 5.

² "Essay on Love".

I. Они являются для нас руководящим началом в практике житейского обихода, дают нам в руки необъятную систему отношений между элементами вещей, которая может если и не в данный момент, то при случае в будущем послужить для нас руководящим началом в житейской практике.

II. Концепты вносят в наш мир чувственного опыта новые ценности, они сообщают бодрость нашей воле и устремляют ее активность по направлению к новым важнейшим целям.

III. Система отношений, которую построил из них наш ум, есть нечто такое, что, раз возникнув, приобретает самостоятельное существование. Подобные системы являются самодовлеющими в качестве объекта научного изучения. "Вечные истины", заключенные в системе концептов, сохранили бы свое значение для всех даже в том случае, если бы чувственный мир перестал существовать.

Таким образом, нам теперь ясно, что мы выигрываем и что теряем, когда перцепты переведены на язык концептов. Перцепты имеют дело лишь с тем, что дано "здесь" и "теперь"; концепты касаются отношений сходства и несходства, прошлого, будущего и пространственно отдаленного. Но эта "карта", на которой намечены окрестности настоящего, как и все карты, есть лишь поверхность; начертанное на ней служит лишь абстрактными знаками и символами вещей, которые сами по себе являются конкретными частями чувственного опыта. Нам стоит только учесть отношение объема к содержанию, толщины к протяжению, и мы сейчас же убедимся, что для одних целей интеллектуальное познание, а для других чувственное будет обладать высшей ценностью. Кто бы мог сразу решить, что лучше — жить или понимать жизнь? Мы должны попеременно отдаваться и тому, и другому, и человеку так же невозможно здесь ограничиться чем-нибудь одним, как невозможно, чтобы ножницы могли стричь, когда от них имеется в нашем распоряжении лишь одна половинка.

ГЛАВА ПЯТАЯ

ПЕРЦЕПТ И КОНЦЕПТ.

ЗЛОУПОТРЕБЛЕНИЕ КОНЦЕПТАМИ¹

Несмотря на совершенно очевидную необходимость поддерживать тесную постоянную связь с миром перцептов, дабы концепты наши продолжали сохранять отчетливый смысл, во все времена встречались философы, обнаруживавшие наклонность рассматривать концепты в качестве более существенного элемента познания².

Кредо интеллектуализма У философов платонистского толка всегда было неискоренимо убеждение, что назначение умопостигаемого мира заключается не в том, чтобы истолковывать чувственный мир, а в том, чтобы заменить его другим. Согласно этому мнению наши чувства являются источником обманчивой иллюзии, которая заграждает нам путь к "знанию" в смысле "неизменного знания". К показаниям чувств, являющихся источником роковой спутанности мысли, философы должны преспокойно повернуться спиной. "Вы должны помнить, — пишет один из таких рационалистов, — что ваши чувственные пути к познанию оставляют вас во мраке. Вознеситесь духом выше в область разума — и вы увидите свет. Наложите печать молчания на ваши чувства, на ваше воображение, на ваши страсти — и тогда вы услышите чистый голос внутренней истины, очевидные и ясные указания нашего общего повелителя (разума). Никогда не смешивайте очевидность, являющуюся результатом сравнения двух идей, с живостью тех чувств, которые волнуют и трогают нас.

¹То, что в настоящем издании разбито на две главы (V-ю и VI-ю), в рукописи Джеймса составляло одну главу. [*Примечание издателя.*]

²С точки зрения традиционного рационализма, постигать жизнь без всякого участия в житейской суете куда предпочтительнее. "Специальное назначение философа, — пишет У. Уоллес, — не в том, чтобы улучшить мир, а в том, чтобы понять его" ("Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy", 1884, p. 29).

Мы должны следовать разуму, невзирая на приманки, угрозы и обиды, исходящие от тела, с которым мы связаны, невзирая на воздействие на нас окружающих объектов. Я увещаю вас распознать различие, существующее между знанием и простыми чувствами, между нашими ясными идеями и нашими ощущениями, которые смутны и неотчетливы”¹.

Вот каково традиционное *sredo* интеллектуалиста. Родоначальник этого воззрения Платон первым стал рассматривать концепты в качестве совершенно обособленного мира, утверждать, будто этот мир является единственным достойным объектом исследования для бессмертных духов, и тем воспламенил в человеческих сердцах особого рода энтузиазм. Объекты сверхчувственного мира стали казаться энтузиастам драгоценностями, а конкретные вещи чувственного мира — шлаком. По словам Плутарха, Дион, получивший образование в Афинах, ввел Платона в испорченное и распущенное придворное общество сиракузского тирана, и Платон был встречен с изумительной приветливостью и уважением. У сиракузских граждан начинала зарождаться пламенная надежда на скорое наступление в Сицилии социальной реформы, когда они стали замечать вдруг появившуюся на пирах скромность и благопристойность, которая стала господствовать повсюду при дворе; когда они увидели, что их тиран стал обращаться с ними мягко и гуманно. Общее увлечение отвлеченными вопросами и философией было так велико, что, как рассказывают, в самом дворце появилась в изобилии пыль вследствие большого стечения занимавшихся математикой, которые тут же на песке вычерчивали свои построения. Некоторых сиракузцев возмущало то обстоятельство, что однажды афиняне, явившись к Сиракузам с огромным флотом и многочисленной армией, оказались не в состоянии взять город и погибли позорнейшим образом; эти самые афиняне теперь при помощи одного софиста готовы низвергнуть власть Дионисия, внушая ему мысль распустить его 10 000-ную гвардию копьеносцев, флот из 400 галер и армию из 10 000 всадников и гораздо более значительного числа пехоты для того, чтобы пойти искать в философских учениях какого-то неведомого и невообразимого откровения и учиться математическим путем познать истинное счастье...

¹ *Malebranche*. "Entretiens sur la métaphysique", Entretien VIII, 9.

Недостатки перевода перцептов на язык концептов

Воздавая должное интеллектуальному истолкованию чувственных данных опыта, я должен перейти к рассмотрению его недостатков. Мы расширяем наш умственный кругозор, когда заносим наши перцепты на карту концептов. Мы знаем уже кое-что об этих перцептах и преобразуем значимость некоторых из них, но карта наша остается вследствие своей абстрактности поверхностной, а вследствие прерывности ее элементов — ложной, и вся интеллектуальная операция при этом не только не приводит к более рациональному пониманию вещей, но наталкивает нас на совершенно необъяснимые непонятности. Интеллектуальное познание оказывается навеки неадекватным полноте реальности, которую нам надлежит познать. Полнота реальности равно объемлет

Ощущение непреодолимо

и единичные данности экзистенциального порядка, и сущности, и универсалии, и обозначения классов, между тем единичные данности экзистенциального порядка мы познаём лишь в чувственном потоке перцептов. Но последний никогда не может быть приостановлен. Мы должны следовать за ним вплоть до горестного конца нашей познавательной операции, непрерывно сохраняя с ним контакт в самом процессе перевода перцептов на язык концептов, даже тогда, когда этот процесс просветляет наш ум, и снова погружаясь в этот поток, после того как операция перевода завершена. *"Ощущение непреодолимо"* — вот как я вкратце выразил бы мою мысль.

Чтобы обосновать ее, я должен показать: 1) что концепты — производные образования, неадекватные своему объекту и имеющие лишь служебное значение; 2) что они и фальсифицируют познание, и вносят в него пробелы, и делают чувственный поток непостижимым для понимания.

1. Процесс образования концептов есть процесс производный, не безусловно необходимый для жизни. Он предполагает перцепцию, которая является самодовлеющим началом, что можно наблюдать у животных, у которых жизнь сознания всецело сводится к рефлекторным приспособлениям.

Дабы понять данный концепт, нужно знать, что он *значит*. Концепт же всегда обозначает или некоторое *это*, или некоторую полученную путем абстракции часть *"этого"*, с которой мы впервые познакомились в сфере чувственных перцептов, или, наконец, некоторую совокупность таких полученных путем абстракции частей *"это"*

го". Все содержание в интеллектуальном познании при помощи концептов заимствовано; чтобы понять, что́ значит концепт "цвет", вам надо сначала увидеть красное, голубое или зеленое; вы должны испытать чувство усилия, чтобы понять, что *значит* "сопротивление"; прежде чем понять, что значит "движение", вам надо в опыте пережить ощущение движения, активное или пассивное. То же наблюдается в сфере понятий наиболее "разреженного" порядка, куда относятся качества вроде "светлый" или "громкий"; чтобы понять, что такое "вывод", надо иметь случай поломать голову над каким-нибудь определенным доказательством. Только путем сравнения отношений в каком-нибудь конкретном случае, можно понять, что такое "пропорция".

Можно создавать новые концепты из прежних элементов, но лишь при условии, если эти элементы были ранее почерпнуты из чувственного опыта, и пресловутый мир универсалий лопнул бы, как мыльный пузырь, если бы он был внезапно совершенно отделен от определенных чувственных содержаний, от "этих" и "тех", которые разнообразно отражены в его терминах.

Поддерживают ли свою жизнь концепты постоянным возвращением к миру чувственных перцептов или нет, во всяком случае они обязаны своей жизнью своему чувственному происхождению. Мир перцептов — это та питающая почва, из которой они извлекли свои жизненные соки.

2. Перевод чувственной реальности перцептов на язык концептов приводит к тому, что она начинает казаться нам странной и непонятной, и, когда мы радикально и последовательно пытаемся до конца интеллектуализировать наш чувственный опыт, мы приходим к мысли, что мир перцептов вовсе не есть реальность, но лишь видимость или иллюзия.

**Почему концепты
не адекватны
перцептам**

Описанное явление, короче говоря, есть следствие двух фактов. Во-первых, замещая перцепты концептами, мы замещаем также и их отношения. Но, принимая во внимание, что отношения между концептами суть лишь продукт статического сравнения, мы должны признать, что невозможно заместить ими динамические отношения, переполняющие мир чувственных перцептов. Во-вторых, интеллектуальная схема концептов, состоящая в действительности из прерывных терминов, может покрыть непрерывный чувственный поток лишь там и сям и притом не полностью. Между миром перцептов и миром концептов нет общей меры: как только мы пробуем первый заместить вторым, так тотчас оказывается, что существен-

ные черты чувственного потока ускользнули от нас. К сказанному необходимо дать обстоятельные пояснения, ибо у нас ведь имеются не только концепты качеств и отношений, но и концепты событий и действий, и можно подумать, что подобные понятия могут сообщить активность миру концептов¹. Но такое истолкование было бы ложным. Концепты и в том случае, когда они обозначают даже подвижные элементы чувственного потока, сами по себе неподвижны, даже обозначая деятельность, они неактивны, и, когда мы замещаем перцепты концептами, мы ставим на место первых схемы, которые по самой сущности своей статической природы ничуть не изменяются от того, что некоторые входящие в них термины символизируют то, чему в подлиннике, в чувственном опыте соответствуют процессы. Так, например, концепт "изменение" всегда есть "неизменяющийся" концепт. Если бы он изменялся, то его первосущность должна была бы все же оставаться неизменной, чтобы

¹Проф. Гиббен в статье в "Philosophical Review", т. XIX, р. 125 и далее (1910 г.) пытается показать, что мир концептов свободен от недостатков, подобных тем, которые приписываются ему мною; по его мнению, такие упреки делаются теми, кто неверно понимает истинные функции логики. "Специфической функцией мысли, — пишет он, — является способность выражать непрерывное", и он поясняет это на примере дифференциального и интегрального исчисления. Я возражаю на это утверждением, что исчисление, замещая своими специфическими символами некоторые непрерывности чувственных перцептов, дает нам возможность шаг за шагом проследить совершающиеся перемены и, таким образом, является *практическим*, а не *чувственным* их эквивалентом. Дифференциальное и интегральное исчисления не могут *раскрыть* смысл перемены тому, кто не испытал в чувственной форме, что это такое, но они могут привести его к тому пункту, куда вело изменение. Оно может практически замещать изменение, но бессильно *воспроизвести* последнее. В то время как я стараюсь показать, что не воспроизводимая в концептах часть реальности входит как существенная часть в состав философии, Гиббен и представители логистики, по-видимому, склонны думать, что интеллектуализация чувственного опыта, доведенная до конца, может сделать мир концептов самодовлеющим. "Выдвигать на первый план прерогативы интеллекта, — пишет далее проф. Гиббен, — составляет привилегию философии и в то же время является обязанностью для философов". Он настаивает на том, что "общие понятия способны служить адекватным выражением для единичных данных" и что концепты не так исключают друг друга, как это я пытался показать выше. Конечно, немало имеется "синтетических концептов", включающих в себя виды, и мир "априорного" переполнен ими, но все они означают нечто, соотносящееся с чувственными данными, и я полагаю, что ни один внимательный читатель моей книги не станет обвинять меня в том, что я ставлю знак равенства между "познанием", с одной стороны, и только миром перцептов или только миром концептов, с другой стороны. Перцепты сообщают нашему познанию "глубину", концепты — "широту".

отметить, от какого первоначального состояния она уклонилась; и даже тогда перемена была бы чувственно воспринимаемым непрерывным процессом, а перевод этого процесса на язык концептов сводился бы лишь к суждению, что первичное и более позднее отношения между его элементами различны, причем подобная *разница* мыслится нами как абсолютно статическое отношение.

Происхождение интеллектуализма Когда мы образуем концепт какой-нибудь вещи, мы даем ей определение. Так, например, я определяю некий перцепт, говоря: "это движение" или "я двигаюсь", и затем я определяю движение, говоря: "быть в движении — это значит находиться в новых положениях в последовательные моменты времени". Эта привычка все на свете определять, что оно есть, становится закоренелой. Чем более мы начинаем упорствовать в ней, тем более мы узнаем касательно предмета наших рассуждений, и в конце концов мы начинаем воображать, будто познание данного предмета заключается все в большем и большем удалении от нашего чувственного опыта, от мира перцептов. Некритическое усвоение подобной привычки в соединении с тем очарованием, которое вызывает в нас формальная сторона интеллектуальных операций, само по себе является источником "интеллектуализма" в философии.

Неадекватность интеллектуализма Но интеллектуализм вскоре терпит крушение. Когда мы пробуем исчерпать движение, мысля его как суммирование частей *ad infinitum*¹, мы не достигаем удовлетворительного результата. Вы можете делить траекторию сколько вам угодно, ставя на ней точки и образуя отрезки, и сколько угодно считать их, всё же их суммированием вы никогда не восстановите первоначальной непрерывности. Рационалист не отрицает этого, но вместо того, чтобы усматривать причину неудачи в несовершенстве концептов, он взваливает эту причину на поток чувственных перцепций. Этот последний, по словам Канта, сам по себе не обладает никакой реальностью, являясь лишь призрачной родиной концептов, и должен быть замещаем концептами без всяких ограничений. Когда же оказывается, что концепты, сколько бы мы ни умножали их, в сумме не могут перед нами восстановить реальность полностью, то подобные мыслители начинают искать реальность вне как схемы концептов, так и чувственного пото-

¹ до бесконечности (*лат.*). — *Ред.*

ка перцепций. Кант помещает эту реальность *перед* чувственным потоком в виде так называемых "вещей в себе"¹, другие же помещают ее *позади* мира перцепций в качестве Абсолюта (Брэдли) или мыслят ее в качестве Духа, способности мышления коего трансцендентны по отношению к нашим способам мышления (Грин, оба Кэрда, Ройс). В обоих случаях философы приходят к выводу, что и концепты, и перцепты извращают действительность, но что концепты ведут к меньшим ошибкам, чем перцепты, потому что они статичны, а по мнению всех рационалистических мыслителей, конечная реальность должна быть непременно статической природы, между тем как жизнь перцептов преисполнена кипучей активности и перемен.

Примеры голо-
воломок, возникаю-
щих при переводе
перцептов на язык
концептов

На немногих примерах нетрудно показать, что источником многих философских трудностей является утверждение, будто поток нашей жизни, дабы быть вполне понятным (или познанным в единственно достойном смысле этого слова), должен быть разрезан на прерывные куски и нанизан на неподвижную схему отношений между концептами.

I-й пример. *Причинно-следственное отношение непонятно*, так как в схеме концептов нет ничего, что бы могло этому соответствовать. В мире концептов ничего не случается, они вне времени, и мы можем их только сопоставлять и сравнивать. Концепт "собака" не кусается, а концепт "петух" не кричит "ку-ка-ре-ку!". Вот почему Кант и Юм пытаются свести факт причинной связи к простой смежности явлений во времени. Более поздние авторы, чтобы смягчить грубость подобного толкования, пытаются, где возможно, свести смежность к тождеству; с этой точки зрения причина и действие должны быть, в сущности, одной и той же реальностью, но в скрытом виде, причем разница между ними, воспринимаемая нами, когда действие следует за причиной, оказывается, таким образом, иллюзией. Лотце* с большой обстоятельностью доказывает, что "воздействие" одной вещи на другую есть нечто непонятное. Ведь воздействие есть концепт и в качестве такового есть нечто третье, чего мы не

¹"Мы должны предположить ноумены, — говорит Кант, — дабы установить границы для объективной значимости чувственного познания" ("Критика чистого разума", 2-е нем. изд., с. 310). Такова старая закоренелая моральная потребность чем-нибудь укорить "чувственность!".

можем отождествлять ни с воздействующим, ни с претерпевающим воздействием. Что происходит с ним на пути от первого ко второму и, когда оно достигнет второго, как оно на него воздействует? При помощи другого воздействия, которое оно в свою очередь оказывает и т. д., и т. д., пока на нашем представлении о деятельности не воссияет клеймо иллюзии, так как никакими способами невозможно воссоздать текучую непрерывность соположением прерывных частей. Интеллектуализм выдергивает из природы ее динамическую непрерывность, точно шнурок из ожерелья бус.

II-й пример. *Познание невозможно, ибо познающий — один концепт, а познаваемое — другой.* Они обособлены, разделены пропастью, являются обоюдно "трансцендентными", поэтому вопрос: как объект может проникнуть в познающий субъект, или: как познающий субъект может постигнуть какой-нибудь объект, признан самой неразрешимой из философских головоломок. Правда, признан таковой не вполне искренне, ибо самые неискоренимые "гносеологи" никогда всерьез не сомневаются в том, что познание все же как-то совершается.

III-й пример. *"Личное тождество" не поддается интеллектуальному истолкованию при помощи концептов.* "Идеи" и "состояния сознания" суть обособленные друг от друга концепты, и ряд таковых во времени образует множественность прерывных терминов. Ассоцианисты сводят всю нашу душевную жизнь именно к такому атомистическому плюрализму. Спиритуалисты, весьма недовольные прерывным характером подобной схемы, вводят "душу" или "Я", дабы растворить обособленные "идеи" в одном коллективном сознании. Но ведь это "Я" само является еще одним обособленным концептом, и, чтобы не нагромождать одну головоломку на другую, мы должны приписать этому "Я" непостижимую способность проявлять это свойство совмещения множественности в единстве, которое рационалисты признают неприемлемым для себя даром, когда они его получают в форме непосредственной чувственной данности перцептов.

IV-й пример. *Движение и перемена невозможны.* В чувственной перцепции перемена происходит толчкообразно, но каждый толчок является только продолжением предыдущего, и граница между ними исчезает. Однако в переводе на язык концептов непрерывность осуществима лишь как совокупность прерывных элементов в бесконечно большом числе, а такой бесконечный ряд никогда не может быть завершен путем последовательного увеличения час-

тей делением. Со времен Зенона Элейского эти противоречия в самом существе понятия бесконечности являются самым страшным "memento mori"¹ интеллектуализма.

V-й пример. *Сходство в той наивной форме, в какой мы обычно воспринимаем его, есть иллюзия. Надо определить, что такое сходство, а когда мы определим его, то оно сведется к смеси тождества с инаковостью. Познать сходство осмысленным образом — это значит уметь отчетливо выделить в сравниваемых объектах черты тождества. Пока мы не в состоянии сделать этого, мы наталкиваемся на безвыходную путаницу, порождаемую нашим чувственным восприятием.*

VI-й пример. *В нашей повседневной жизни мы постоянно чувствуем ее общее направление, но невозможен концепт направления процесса, пока этот процесс не завершен полностью. Так как направление, как таковое, непременно определяется началом и концом движения, то оно всегда может быть определено лишь post factum — ретроспективно, а не на перспективу — до своего завершения. В таком случае наша способность чувственным образом предвидеть путь, который мы избираем, и все наши неясные предчувствия будущего следует признать или за нечто необъяснимое, или за иллюзорные свойства опыта.*

VII-й пример. *Никакая вещь не может находиться сразу в отношениях к двум другим вещам. Например, я и вы не можем оба видеть ту же луну. Ибо концепт "виденная мною" не есть концепт "виденная вами", а если вы выскажете два суждения: "луна видима мною" и "луна видима вами", то окажетесь повинным в логической ошибке, утверждая, будто вещь может одновременно быть и А, и не-А. Конечно, и это лишь схоластическая тонкость: ибо, хотя здесь противоречие между концептами очевидно, однако никто не сомневается всерьез в том, что можно двум людям видеть сразу один и тот же предмет.*

VIII-й пример. *Когда мы простодушно устанавливаем какое-нибудь отношение между двумя понятиями, это вовсе не означает, что его можно мыслить как реальное или безоговорочно считать таковым. "Отношение" есть обособленный от других понятий концепт, и, когда мы хотим создать непрерывную связь между двумя понятиями, вставляя между ними понятие "отношения", мы только увеличиваем прерывность между понятиями.*

¹ помни о смерти (лат.). — Ред.

У вас теперь получилось три концепта вместо двух и две бездны между ними, через которые надо перекинуть мост. В мире концептов непрерывность невозможна.

IX-й пример. *Само отношение субъекта к предикату в наших суждениях, эта основа всего мышления при помощи концептов, есть нечто непонятное и самопротиворечащее.* Предикаты суть уже готовые общие представления, при помощи которых мы квалифицируем единичные перцепты или другие идеи. Так, например, "сахар, — говорим мы, — сладок". Но, если нам заранее известно, что сахар сладок, то, говоря "сахар сладок", мы не делаем ни шагу вперед в нашем познании; если же мы хотим приписать сахару новое свойство, то мы отождествляем понятие сахара с таким понятием, которое в своей общности не может быть тождественным с единичным сахаром. Таким образом, и сахар в подобном описании, и само его определение являются равно непонятными¹.

Отношение философов к диалектическим трудностям

Такие глубины непонятности и иные подобные головоломки являются следствием тщетных попыток превратить дискретное многообразие, которое наши концепты создали из потока явлений, обратно в непрерывность, давшую начало и этим концептам. Концепт "многое" несовместим с концептом "одно", следовательно, не представляется возможным выразить в концепте то "многое в одном", которое дано нам в чувственной перцепции. Юные читатели, пожалуй, найдут подобные головоломки уж слишком причудливыми, чтобы воспринимать их всерьез; однако со времени греческих софистов эти диалектические загадки продолжают

¹ Мною приведены здесь только такие головоломки, которые являются классическими в философии, но и в концептах, разрабатываемых современной физикой, обнаруживаются такие же внутренние противоречия (еще не вошедшие в общий оборот в философии), уже начинающие вызывать в физиках сомнения относительно безусловной "истинности" подобных концептов. Многие современные физики полагают, что такие понятия, как "материя", "масса", "атом", "эфир", "инерция", "сила", не столько являются верным отображением скрытой от нас реальности, сколько интеллектуальными орудиями, применяемыми в качестве рабочей гипотезы для того, чтобы получить возможность распорядиться силами природы. Подобные понятия в их глазах представляют не откровения, а простые условные обозначения, подобно "килограмму", "ярду". Литература по данному вопросу обширна. См.: *J. B. Stallo. "Concepts and Theories of Modern Physics"* (1882) (есть фр. и нем. пер., последний с пред. Э. Маха), затем труды Оствальда, Дюгема, Мильо (Milhaud), Пирсона, Леруа, Вильбуа, А. Пуанкаре, заключающие в себе подобную же критику этих концептов.

укрывать под поверхностью нашей мысли, подобно мелям и топлякам под поверхностью реки Миссисипи, и чем больше мыслители проявляли интеллектуальной добросовестности, тем более внимания уделяли они подобным проблемам. Скептик Пиррон с его последователями, затем Гегель¹, а в наши дни Брэдли и Бергсон представляются мне единственными философами, которые пытались исследовать их все в совокупности и искали для всех них одно общее решение*.

Скептики и Гегель Древние скептики с легким сердцем на- чисто отвергали возможность истинного знания и советовали своим ученикам отложить о нем всякое попечение. Гегель писал до того отвратительно, что я отказываюсь понимать его и обойду здесь его взгляды молчанием². Брэдли и Бергсон — прекрасные стилисты, отличающиеся ясностью изложения, и у них читатель найдет развитие тех взглядов, которые высказаны здесь.

Брэдли о перцепте и концепте Брэдли признает, что непосредственная чувственная данность обладает присущей ей целостностью, которую интеллектуальный анализ, подвергнув раздроблению, оказывается бессильным снова восстановить. Во всяком "это", которое мы непосредственно ощущаем, мы наталкиваемся на реальность, но лишь как на фрагмент — мы смотрим на нее как бы через дырочку³.

Применение нашей умственной деятельности с ее универсальными концептами является единственным целесообразным средством расширить и дополнить этот фрагмент. Но в сфере концептов то гармоническое взаимопроникновение "многого" и "единого", которым обладало первоначально непосредственное чувство, оказывается уже невозможным. Концепты действительно расширяют

¹ См. любой курс истории древней философии, глава о Пирроне.

² Гегель связует непосредственную чувственную данность с идеальной истиной при помощи лестницы промежуточных концептов, — надо думать, полагаю я, что он при этом имеет в виду концепты! По мнению его наилучших комментаторов, нужно, по-видимому, думать, что идеальная истина не упраздняет чувственную перцепцию, но сохраняет ее в себе как необходимый "момент". Ср.: *H. W. Dresser. "The Philosophy of The Spirit" (1908)*, дополнительная статья "Об элементе иррациональности в гегелевской диалектике". Другими словами, Гегель, добравшись до самой вершины своего построения, не втаскивает вслед за собою ту лестницу, по которой поднялся вверх, и потому, несмотря на безнадежно интеллектуалистический тон изложения, должен быть отнесен к неинтеллектуалистам.

³ *F. H. Bradley. "The Principles of Logic", b. I, ch. II, p. 29—32.*

сферу нашего "это", но внутренний секрет его целостности является для них утраченным, при замещении "реальности" идеальной "истиной" от нас ускользает сама природа "реальности".

Так как вся беда здесь заключается в том, что мы вынуждены мыслить о вещах при помощи концептов, то естественно было бы ожидать, что тот, кто, подобно Брэдли, прекрасно понимает превосходство чувственного познания перед интеллектуальным, попытается сохранить для философии оба рода познания — и чувственное, и интеллектуальное, ясно очертив границы их применения и показав, каким образом они дополняют друг друга в процессе развития нашего опытного знания. Именно так поступает Бергсон; Брэдли же, несмотря на то что является изменником ортодоксальному интеллектуализму, непоколебимо считая непосредственную чувственную данность откровением целостности реального, тем не менее остается в достаточной мере правоверным рационалистом, поскольку он исключает непосредственное чувство вообще из сферы философии. "Худо ли, хорошо ли, — пишет он, — но надо признать, что человеку, стоящему на почве единичных чувственных данных, нет места в философии".

Согласно Брэдли дело философа заключается в том, чтобы реальность интерпретировать "идеально" (т. е. в концептах), никогда не оглядываясь назад. Работа же в "идеальной" сфере концептов сводится всегда лишь к наложению заплат и никогда не дает в результате той целостности, которую дает лишь живая чувственная перцепция. Что же надлежит делать в подобных трудных положениях? Не желая возвращаться назад, Брэдли безнадежно двигается вперед. Он очертя голову делает сальто-мортале, допуская, что где-то там, за ускользающими от взора далекими перспективами целого мира концептов, имеется "абсолютная реальность", в которой чувственная целостность и полнота интеллектуального идеала каким-то неопишуемым способом образуют единство. Такая абсолютная целокупность в единстве *может* существовать, она *должна* существовать, она *будет* и она *есть*. Этот непостижимый метафизический объект и составляет основу брэдлианской метафизики¹.

¹ Наиболее полно Брэдли высказался по данному вопросу в статье, напечатанной в журнале "Mind" (XVIII, № 8, p. 489). / См. также его "Appearance and Reality" (passim), особенно приложение во 2-м издании.

Критика взглядов Брэдли Откровенная критика интеллектуализма у Брэдли прочистила воздух в сфере метафизики и упразднила прежние демаркационные линии между философскими партиями. Однако, несмотря на такое критическое отношение к рационализму, Брэдли все же некритически остался верен одному предрассудку. Он полагает, что в своей неизменной данности чувственное познание не должно входить, не будет входить и не войдет в состав "конечной" истины.

Меня просто умиляет такая верность лишь одному направлению мысли без помыслов о том, куда же оно ведет: концепты все более и более дезинтегрируются — ничего! будем двигаться далее в сферу концептов! — перцепты даны нам в целостной форме — неважно, все равно оставим их позади себя! Когда видишь, что интеллектуализм доходит до такой степени упрямства, то чувствуешь, что его конец близок.

А между тем, казалось бы, есть простой выход из затруднения, раз диалектические противоречия оказываются навязанными ни в чем не повинной чувственной реальности не чем иным, как только формой нашего мышления при помощи концептов. Пользуйтесь концептами, когда они оказывают вам помощь, и отбрасывайте их, когда они препятствуют постижению вещей; затем вам нужно включить в сферу философии реальность во всей ее неприкосновенной целостности и притом как раз в той чувственной форме перцептов, в какой она раскрывается перед нами. В изначальном чувственном потоке перцепций есть один недостаток, недостаток лишь количественный. В чувственной перцепции всегда дано "многое — в одном миге", но нам никогда не бывает этого достаточно, и мы желаем получить остальное. Единственный способ заполучить остальное, не перевоплощаясь на все будущее время в личность бесчисленного множества познающих субъектов, заключается в замещении чувственных данных нашими многообразными системами понятий, которые хотя и являются чудовищно сокращенными конспектами реальности, все же каждая в отдельности эквивалентна какому-нибудь частному аспекту чувственной реальности во всей ее полноте, которую нам никогда не охватить целиком.

Таков в существенных чертах взгляд Бергсона, и, мне думается, его можно признать удовлетворительным¹.

¹ Наиболее сжатое изложение своего учения Бергсон дает в своем "Введении в метафизику". Краткая параллель между Брэдли и Бергсоном дана в статье W. James'a в "Journal of Philosophy", v. VII, № 2.

Теперь я хочу сжато резюмировать предшествующие рассуждения. Если философия ставит себе целью сделать полностью всю реальность достоянием человеческого ума, то никакой элемент мысли, совершенно обособленный от непосредственной целостной данности чувственного опыта, не может входить в содержание философии, ибо только в таком опыте мы постигаем реальность интимным и конкретным образом. Будучи конечным существом, философ способен охватить лишь немногие преходящие мгновения чувственного опыта, однако все же ему удается расширить свое знание за пределы этих мгновений, охватывая другие моменты времени при помощи идеальных символов¹.

При помощи подобного замещения он может распорядиться бесчисленным множеством перцепций, находящихся для него за пределами досягаемости. Однако концепты, которыми он при этом пользуется, являясь тощим извлечением из перцептов, всегда недостаточно представляют последние и, хотя они и расширяют круг нашей осведомленности, все же отнюдь не служат выражением истин более глубокого свойства, как их обыкновенно трактуют рационалисты.

Наиболее глубокие черты реальности можно найти лишь в чувственном опыте. Только здесь мы можем познакомиться с непрерывностью, с погружением одной вещи в другую, и только здесь мы постигаем, что такое ничность, субстанция, качество, активность в ее различных проявлениях, время, причина, перемена, новизна, стремление и свобода. Метод, заключающийся в переводе всех этих черт действительности на язык концептов, если переводить их напрямик с критической последовательностью, приводит лишь к "non possumus", т. е. к категорическому отказу от подобных попыток, и благодаря такому методу эти черты кажутся нереальными или даже прямо абсурдными.

¹ Похоже, что в "мистическом" познании человек имеет возможность расширять свое духовное зрение за пределы чувственной панорамы, доступной обычным приемам научного познания. Мне думается, Бергсон как будто относится благосклонно к подобному воззрению. См.: *W. James. "A suggestion about Mysticism" в "Journal of Philosophy", VII, 4.* Вопрос о мистическом познании еще весьма мало выяснен, его изучением до сих пор пренебрегали и ученые, и философы.

ПЕРЦЕПТ И КОНЦЕПТ.

НЕКОТОРЫЕ ДОПОЛНЕНИЯ

Первым дополнением к выводам предыдущей главы может служить указание на то, что *философская тенденция мысли, известная под именем эмпиризма, вполне оправдывается.*

Новизна становится возможной Эмпиризм исходит от частей к целому, рассматривая части как нечто фундаментальное и в порядке бытия, и в порядке нашего познания¹. В человеческом опыте роль частей исполняют перцепты, которые наше концептуальное знание выстраивает в единое целое. Перцепт есть всегда нечто данное нам единственный раз, одни перцепты сменяются другими и никогда снова не повторяются совершенно буквально. Это обстоятельство привносит в наш опыт элемент конкретной новизны. Когда мы оперируем концептами, то у нас не оказывается под рукой средств для выражения новизны, ибо концепты всегда отвлечены от уже виденного и данного нам в опыте, и тот, кто пользуется ими в целях разгадать что-либо новое, всегда будет по необходимости пользоваться уже старыми шаблонными терминами. Все подлинно новое, что может заключать в себе будущее (а единичность и индивидуальность каждого момента делает его новым), всецело ускользает от передачи на языке понятий. Собственно говоря, концепты суть лишь препараты, сделанные "после вскрытия", достаточные лишь для уразумения ранее познанного нами; когда же мы применяем их, чтобы определить перспективы мира, мы должны помнить, что при их помощи можно получить лишь общий очерк, приблизительный набросок, для

¹Разумеется, здесь имеется в виду лишь великое целое, изучаемое философией, т. е. вселенная и ее части, так как есть множество единств низшего порядка (например, животный или социальный организм) в которых и бытие частей, и понимание нами их назначения зависит от бытия целого и понимания нами этого бытия.

заполнения которого нам придется обратиться к перцепции.

Заветной мечтой рационалистов искони было достигнуть такого завершенного взгляда на мир, такой замкнутой системы родов всех вещей, из которой сама возможность идеи *нового* по существу была бы заведомо исключена. С другой стороны, для эмпиризма представлялось совершенно невозможным, чтобы реальность можно было при помощи концептов охватить в такой повсюду замкнутый круг. Реальность бьет через край, превосходит самое себя, видоизменяется. Она может перейти в нечто новое, мы сумеем познать ее адекватным образом только в том случае, если по мере роста нашего опыта будем ежеминутно следить за ее особенностями. Таким образом, эмпирическая философия отрекается от претензии дать всеобъемлющее лицезрение вещей. Она стремится расширить узкий круг личного опыта при помощи концептов, которые она, признавая полезными, не считает властвующими над бытием; стоя внутри потока жизни, она занимает выжидательную позицию, не формулируя законы, а регистрируя факты и никогда не усматривая коренного различия в отношении человека к миру как целому в качестве философа и в его отношении к отдельным частям космоса, где он является простым (и активным, и пассивным) участником в обыденном ходе житейских событий. Философии, как и жизни, надлежит держать свои двери и окна открытыми.

В дальнейшем изложении я буду твердо держаться эмпирической точки зрения. Я буду настаивать на том, что реальность создается день за днем постепенно; что концепты наши, хотя и служат нам отличной эскизно сделанной картой для ориентации в нашем поведении, все же никогда не могут надлежащим образом заместить перцепцию; и что на якобы "вечные" системы, образующиеся этими концептами, ни в коем случае не следует смотреть как на такую сферу бытия, познав которую, мы уже приобретаем право оставить совершенно в тени познание единичных чувственных данных. Известной рационалистической претензии здесь, таким образом, в месте отказано. Это обстоятельство лишний раз доказывает внутреннее тождество между философией и наукой, которое мы отстаивали в I-й главе настоящей книги¹.

¹ Можно выразить коренное разногласие эмпиризма с рационализмом, сказав, что согласно первому "алогический" элемент входит в сфе-

Система концептов образует особую сферу бытия Только что сказанное нами не следует понимать так, будто концепты с их взаимоотношениями не являются в своей сфере "вечного" столь же реальными, как и перцепты в их сфере "временного". Что значит "быть реальным"? Наилучший ответ на этот вопрос, по-моему, дает прагматическое правило: "Реальным надо считать то, с чем мы так или иначе должны считаться"¹. В таком случае концепты оказываются столь же реальными, как и перцепты, ибо мы не имеем возможности жить ни одной минуты, не считаясь с ними. Но присущий им "вечный" характер бытия является бытием низшего порядка по сравнению со сферой "временного" бытия вследствие своей статической и схематической природы, а также вследствие того, что ему недостает столь многих свойств, присущих бытию временному. Таким образом, философия должна признать, что существует несколько областей бытия, взаимопроникающих одна в другую. Такими областями являются системы математических концептов, концептов логики, этики, эстетики, из которых каждая имеет некоторую специальную форму отношений и отличается, подобно остальным, от чувственной реальности тем, что в ней никак не передается история или процесс. Все эти идеальные системы входят в состав чувственной реальности, которая еще включает в себе необъятное многое сверх того.

Самотождественность идеальных объектов

Как уже выше было замечено, концепт всегда значит одно и то же. "Перемена" всегда означает перемену, "белизна" всегда означает белизну, а "круг" всегда круг. Этим самотождеством концептов и определяется статичный и "вечный" характер наших систем идеальной истины, ибо любое установленное отношение между терминами должно иметь силу всегда, откуда сами термины неизменны. Однако многие нелегко могут примириться с мыслью, что понятие, входящее в различные контексты, может оставаться по существу своему одним и тем же. Когда мы, например, говорим: "бумага бела" и "снег

ру философии на равных правах с "логическим". Так определяет свой эмпиризм Белфорт Бэкс (Belfort Bax) в своей книге "The Roots of Reality" (1907), особенно в III-й главе. Ср. также: E. D. Fawcett. "The Individual and Reality" всюду по тексту, но главным образом гл. II-ю, гл. IV-ю и V-ю.

¹ Такое прагматическое определение реального дает проф. А. Е. Тэйлор в своих "Elements of Metaphysics" (1903), p. 51. О природе логической реальности см.: B. Russell. "Principles of Mathematics".

бел”, то надо признать, что мы имеем дело с двумя предикатами. Так, Джеймс Милль¹ пишет: ”Всякий цвет есть индивидуальный цвет, всякий размер есть индивидуальный размер, всякая форма есть индивидуальная форма”. Но две вещи не имеют общего им обоим индивидуального цвета, или размера, или формы, — иначе говоря, у них нет ни общего цвета, ни общего размера, ни общей формы. Но в таком случае что же между ними есть общего, что наш ум имеет в виду? Те, кто утверждали, что общее здесь есть, были не в состоянии указать, в чем оно заключается. Они просто заменили вещи словами, пользуясь туманными мистическими фразами, которые, как оказалось, ровно ничего не означали. Согласно такому номиналистическому взгляду истина здесь заключается в том, что единственное, что может быть общего между двумя объектами, есть общее *название*. Сюртук и сапог оба в той мере черны, в какой мы их называем черными, — в этом взгляде совершенно упущено из виду то обстоятельство, что, согласно ему же, нельзя дважды применить одно и то же название. Что означает концепт ”то же”? Применяя по обыкновению наше прагматическое правило, мы находим, что, называя два объекта теми же, мы хотим сказать, или 1) что при сравнении их между собою мы не обнаруживаем никакой между ними разницы, или 2) что в известных операциях они могут один замещать другой, причем в обоих случаях получится тот же результат. Если мы, уясняя себе значение *тождества*, хотим прийти к плодотворным результатам, нам надо иметь в виду два указанные прагматические толкования этого термина.

Но разве между цветами снега и бумаги нет разницы? И можем ли мы безразлично заменить одно другим в наших умственных операциях? Они, конечно, могут замещать друг друга в качестве поверхности, отражающей свет, или равно служить фоном для какого-нибудь черного предмета, или представлять хороший пример того, что означает слово ”белый”. Но снег может быть грязноватым, бумага — красноватой или желтоватой, и все же мы будем еще называть их ”белыми”, или же оба, и снег и бумага, могут изменять свой цвет при различном освещении — так что, похоже, этот критерий тождества — отсутствие различий — не может считаться непогрешимым. Когда номиналисты говорят, что иде-

¹ См.: ”Analysis of the Human Mind” (1869), I, 249.

альные значения не бывают абсолютно тождественными в двух употреблении, то они, по-видимому, имеют в виду нечто подобное факту, хорошо известному всякому художнику-любителю, а именно — физическую трудность подобрать две краски так, чтобы между ними, казалось бы, не было совершенно никакого различия. Должны ли мы, таким образом, допустить, что концепт "белый" отнюдь не может всегда сохранять свое значение вполне неизменным?

Подобное утверждение было бы нелепым, так как мы знаем, что при всех видоизменениях цвета, проистекающих от перемен освещения, наличия грязи, окрашивающего вещества и т. д., здесь имеется элемент цветового качества, отличный от иных цветовых качеств, который мы имеем в виду как неизменно *долженствующий* соответствовать термину "белый". Ссылка на физическую невозможность изолировать и фиксировать это качество неуместна, пока мы имеем возможность изолировать и фиксировать это качество *мысленно* и решать при всяком употреблении слова "белый", что мы имеем в виду именно одно и то же свойство, независимо от того, верно или ошибочно мы применяем это слово к тому или другому конкретному случаю. Смысл, вкладываемый нами в термин "белый", может оставаться неизменным, сколько бы раз мы ни имели его в виду, совершенно независимо от того, располагаем мы или нет физической возможностью получить соответствующее качество. Добрая половина понятий, которыми мы пользуемся, являются понятиями о невозможных или *проблематических* сущностях — нулях, бесконечностях, четвертом измерении, абсолютном совершенстве, силе, отношениях, взятых вне соотносимых терминов, или это термины, разъясняемые только путем соотнесения с другими терминами, которые, как и первые, могут быть совершенно фиктивными. "Белизна" означает такое световое свойство, наличие которого устанавливает наш ум, который и констатирует свойство белизны, хотя бы оно и не наблюдалось в природе в абсолютно чистом виде. Эта белизна всегда тождественна самой себе. Есть ли какой-нибудь смысл в настаивании на том, что нельзя констатировать дважды наличие абсолютно тождественной белизны, когда мы же сами зафиксировали в мысли однозначность термина "белизна"? Он в совершенстве выполняет свое назначение в операциях нашей мысли, если мы трактуем его абсолютно однозначно; таким образом, номинализм

в применении к миру концептов является ложной теорией и только в применении к чувственному потоку перцептов он может быть оправдан.

То, что я здесь высказываю, сводится к платоновскому учению о том, что каждый концепт есть *уникум*, что содержание каждого концепта неизменно, что содержание разнообразных концептов входит в состав реальностей чувственного мира и что в этих реальностях идеи "участвуют". Такое воззрение известно в истории философии под именем "*логического реализма*", к которому обыкновенно рационалисты более благоволят, нежели эмпиристы. Для рационалиста содержание концепта является первичным в природе, а мир перцептов производным. Настоящая книга, трактующая конкретные перцепты в качестве первичного данного, а мир концептов — в качестве чего-то производного, может показаться, пожалуй, эксцентричной, поскольку ее автор пытается связать логический реализм с эмпирическим в других отношениях образом мыслей¹.

**И концепты,
и перцепты имеют
в основе своей
общий материал**

Я хочу этим сказать, что концепты и перцепты возникают из одного и того же материала, и, когда мы оперируем одновременно теми и другими, они переливаются друг в друга. Да иначе и быть не может, если концепты выделяются из недр перцептов, как испарения, и, снова сгущаясь, превращаются в перцепты, когда в силу практических потребностей мы вынуждаем их к этому. Кто из нас сможет сказать, держа в руках и читая какую-нибудь книгу, сколько он почерпнет из нее при помощи глаз и рук и сколько еще сюда привходит со стороны его апперципирующего ума, что в совокупности образует именно данную книгу? Универсальные и индивидуальные элементы опыта буквально взаимно проникают друг в друга, и равно являются для нас необходимыми. Концепт не есть нечто вроде нарисованного крючка, на который нельзя повесить реальную цепь; ведь мы непрестанно прицепляем то концепты к перцептам, то перцепты к концептам; отношение между концептами и перцептами лучше можно сравнить с теми

¹ Некоторые дополнительные замечания в защиту учения о неизменности концептов читатель найдет в моей статье: *Mind*, 1879, IV, p. 331; *F. H. Bradley*. "Ethical Studies", 1876, p. 151—154. Представителями номинализма являются Джеймс Милль, как показано выше, и Джон Стюарт Милль: "System of Logic", I, p. 77. [Есть два русских перевода — П. Л. Лаврова и В. Н. Ивановского.]

цилиндрическими панорамами, в которых реальный передний план незаметно переходит в нарисованный задний план, причем это так искусно выполнено, что никак нельзя уловить линию перехода от одного к другому.

Мир нашей практической жизни таков, что только путем умственного анализа, и притом задним числом, ретроспективно, можно отделить то, что привнесено чувством, и то, что привнесено интеллектом. Перцепты и концепты так нераздельно сплетены друг с другом, как ружейный выстрел в горах непрерывно сливается с рядом повторяющихся эхо и мощных отзвуков. Именно подобным образом интеллектуальные отзвуки расширяют и продолжают ту сферу чувственного опыта, которую охватывают, ставя ее в связь с более отдаленными сферами бытия. А концепты, соответствующие этим последним, могут быть уподоблены в своей деятельности тем резонаторам, которые улавливают обертоны в сложных звуках. Концепты помогают нам разлагать наши перцепты на составные части, абстрагировать и изолировать отдельные элементы.

Таким образом, две умственные функции взаимно поддерживают одна другую. Перцепты побуждают к активности нашу мысль, а мышление обогащает нашу чувственную восприимчивость. Чем больше мы видим, тем больше мы мыслим, а чем больше мы мыслим, тем более мы начинаем видеть в нашем непосредственном опыте, и тем более нам открывается подробностей в нем, и тем большее значение приобретает отчетливость нашего восприятия¹. Позднее, когда мы подойдем к исследованию проблемы причинности, мы увидим, какое огромное практическое значение имеет это расширение диапазона наших знаний путем заключения чувственных перцептов в концепты. Причиной, определяющей действия, является переплетение, смесь перцептов и концептов, и эти

¹См.: F. C. S. Schiller. "Thought and Immediacy" в "Journal of Philosophy", III, 234. Истолкование перцептов при помощи концептов может заходить настолько далеко, что мы можем даже оказаться в состоянии действовать так, как будто весь наш опыт состоит исключительно из содержания наших понятий, которые мы получаем из него же путем анализа. Нередко и в целях практических, и даже при обсуждении теоретических вопросов мы так трактуем содержание концептов, как будто оно является полным эквивалентом реальности. Однако после сказанного выше бесполезно повторять, что ни в какой мере содержания понятий не могут *всцело* заменить реальность и что по своему происхождению системы концептов являются чем-то производным.

действия могут быть отличными от тех, которые вызываются лишь одним ядром перцептов. Но это трудный вопрос, и в настоящей главе я ограничусь лишь беглым упоминанием о нем.

**Возражение
и ответ на него**

Читатель, которого мне удалось убедить, что системы концептов имеют для нас второстепенное значение и, вообще говоря, являются несовершенными и служебными нормами бытия, имеет возможность теперь, с чувством сердечного облегчения, снова вернувшись к своему повседневному опыту и осознав его, согласиться, что его переживания, как бы ни были они кратковременны, являются абсолютно реальной данностью.

Рационалисты, направляя свои интересы на неизменное и всеобщее, всегда преуменьшали реальность переходящих пульсаций нашей жизни. Эмпиризм оказал нам немалую услугу тем, что *расколдовал табу*, наложенное рационализмом на наш непосредственный опыт, и дал теоретическое оправдание для того инстинктивного чувства, с которым мы относимся к этому непосредственному опыту. "Иной мир! — пишет Эмерсон. — Нет никакого иного мира, кроме этого единственного, дающего материал для наших многочисленных жизнеописаний":

Natur hat weder Kern, noch Schale;
Alles ist sie mit einem Male;
Dich prüfe du nur allermeist,
Ob du Kern oder Schale seist!*

(Гёте)

Уверенность в подлинности каждого индивидуально-мгновения, в которое мы чувствуем себя охваченными жизнью этого мира, когда мы действуем в нем или на нас воздействуют другие, это тот Эдем, из которого рационалисты тщетно пытаются нас изгнать, после того как мы подвергли критике их образ мыслей.

Но они делают еще попытку возразить нам — они готовы обвинить нас в самоодурачивании. "Ваша вера в реальность индивидуальных моментов, — говорят они, — поскольку они обосновываются вами логически (а не являются следствием неспособности критически относиться к своим впечатлениям, которая наблюдается у коров и лошадей), опирается на абстракцию и на концепты. Реальность перцептов вам удалось установить лишь при помощи концептов. Отсюда вытекает, что концепты яв-

ляются жизненным началом, и перцепты приобретают свой характер "реальности", которым вы наделяете их в ваших рассуждениях, оказывается, именно благодаря концептам. Вы вопиющим образом противоречите сами себе. Оказывается, что концепты являются единственными победоносными орудиями истины, ибо даже для того, чтобы поставить выше их авторитет перцепции, вам пришлось апеллировать к авторитету тех же самых концептов".

Возражение как будто неотразимое, но оно теряет свою неотразимость, как только мы вспомним, что в конечном счете концепт может только *обозначать* и что понятие реальности, которое мы возвращаем непосредственной перцепции, не есть конструкция нового концепта, но выражает лишь род практического отношения к нашей Воле *в переживаниях* перцептивного опыта¹, в который временно вмещался процесс мышления, но затем, будучи нейтрализован цепью последующих рассуждений, вернулся к своему исходному пункту, к чувственной перцепции, как будто ничего не случилось. Способность концептов нейтрализовать друг друга представляет их важную, с практической точки зрения, функцию. Это может также служить ответом на приведенное выше обвинение, будто задача подорвать доверие к мышлению в понятиях, именно пользуясь понятиями, является самопротиворечивой. Лучший способ показать, что ножик не режет, это попробовать что-нибудь им разрезать. Не кто другой, как сами рационалисты, роковым образом дискредитировали ценность концептов, показав, что, переходя за известный предел в их применении, мы начинаем громоздить одно на другое диалектические противоречия².

¹ См.: *W. James. "Principles of Psychology" ch. XXI; "The Perception of Reality"*.

² См. далее, в развитие этого возражения, *W. James. "A Pluralistic Universe"*, p. 339—343 [есть рус. пер. "Вселенная с плюралистической точки зрения"]].

ЕДИНОЕ И МНОГОЕ

Мы убедились теперь в том, что только в потоке перцептов перед нами раскрывается полностью природа реального, которую надо отличать от всей его целокупности. Но, несмотря на непрерывное течение чувственного потока от одного мгновения к другому, не смежные между собой части потока обособлены друг от друга промежуточными частями, и во многих случаях получается впечатление, будто такое разобщение ведет к настоящей прерывности. Из двух смежных частей потока последующее может оказаться не имеющим никакого общего элемента с предшествующим переживанием, может быть с ним совершенно не сходно, может быть разобщено с ним физическим барьером и т. п.

**Плюрализм
против монизма**

Таким образом, когда мы при наших умственных операциях рассекаем поток на части и индивидуализируем его отрезки (при предварительной работе мысли или в том случае, когда мы преследуем практические цели), мы трактуем бесчисленное множество подобных отрезков так, как будто они не находятся между собой в непосредственных отношениях или находятся между собой лишь в весьма отдаленных отношениях. Мы оперируем с ними, как с обособленными друг от друга кусочками, и смотрим на весь чувственный поток, как на сумму или агрегат этих кусочков. В этом обстоятельстве находит себе поддержку эмпиризм, утверждающий, что части дискретны и что целое есть результат их сложения.

Рационализм противопоставляет этому воззрению другое, утверждая, что первоосновным является целое, что части составляют нечто производное от целого и все сопriнадлежат друг другу; что всякое разобщение между вещами, которое мы не критически признаем за реальную обособленность, сводится к иллюзии; и что вся вселенная

представляет в бытии не сумму единиц, но единственную подлинную единицу, образуя, согласно часто приводимым словам Д'Аламбера, "*un seul fait et une grande vérité*" ("единственный факт и великую истину").

Перед нами здесь встает альтернатива, обыкновенно выражаемая вопросом: *монизм или плюрализм?* Из всех философских дилемм это одна из наиболее чреватых последствиями, хотя она лишь в наше время была впервые отчетливо сформулирована. Существует ли реальность разделительно, дистрибутивно или собирательно, коллективно? Можно ли говорить в применении к ней о "всяких", "каждых", "некоторых", "тех и других" или о ней можно говорить лишь как о "*всем*" и "*целом*"? То же содержание совместимо с обеими формами выражения: в латинском знакомые нам противоположения *omnes* и *cuncti*, в немецком — *alle* и *sämtliche* выражают как раз понятия, соответствующие обеим альтернативам. Плюрализм стоит на стороне дистрибутивного, монизм — на стороне коллективного понимания природы бытия.

Прошу читателя принять к сведению, что нет надобности заранее допускать, будто плюрализм предполагает непременно известную степень или известный род бессвязности между множественностью вещей, из которой он исходит. Его значение заключается лишь в том, что он выдвигает отрицательную инстанцию, его теория противоречит монистическому тезису, будто в мире абсолютно нет никакой прерывности. Если бы было основательно доказано, что возможна абсолютная обособленность чего-либо, как бы оно ни было безмерно мало, от чего-либо другого во всех отношениях, то этого было бы достаточно, чтобы монистическая теория была разрушена.

Читатель, надо полагать, начинает уже тяготиться крайней расплывчатостью употребляемых мною терминов. Сказать, что нет в мире явлений, совершенно не имеющих между собою связи, было бы попросту глупо, ибо в житейской практике мы наталкиваемся бесчисленное множество раз на совершенно не связанные явления. Мой карман не находится ни в какой связи с банковым счетом м-ра Моргана, и намерения короля Эдуарда VII никак не связаны с данной книгой. Согласно монизму следует думать, что все-таки на первый взгляд бессвязные явления могут на самом деле оказаться связанными между собой в более глубоких недрах абсолютного единства, в которые монист верует, и это абсолютное единство должно в каком-то смысле быть более реальным, чем

встречаемая нами в практической жизни несвязность вещей, наблюдаемая на поверхности бытия. Представители монистического течения в истории философии обыкновенно высказывались относительно первоосновного начала единства в весьма туманной, мистической форме.

Виды монизма.

Мистический монизм

Быть Единым — это нечто более изумительное, чем быть многим; поэтому в основе всех вещей должно быть Единое, но об этом Едином обыкновенно монисты не дают отчетливых разъяснений. Плотин просто говорит: "Единое есть все вещи и в то же время ни одна в частности... Все вещи имеют своим источником Единое именно потому, что ни одна из них не входила в состав Единого. Более того, для того чтобы они могли реально существовать, Единое само не есть существование, оно — Отец существования. И первым порождением Единого является именно порождение существования. Единое, будучи совершенным, ибо оно ни к чему не стремится, ничем не обладает и ни в чем не нуждается, превосходит свои границы, и этот избыток порождает новую ипостась... Немыслимо, чтобы Всесовершенное и Изначально Благое пребывало замкнутым в себе, как будто ему были присущи зависть или бессилие... Следовательно, нечто необходимо должно было возникнуть из Единого"¹.

Эти идеи напоминают учение индусов о Брахмане или Атмане.

В Бхагаватгите святой Кришна говорит от имени Единого: "Я — принесение в жертву, я — жертвенный обряд. Я — возлияние, приносимое предкам. Я — лекарство. Я — заклинание. Я — ритуальное благоволение. Я — огонь. Я — фимиам. Я — и отец, и мать, и дед, и опора Вселенной. Я — сокровенное учение, Я — очищение, слог "Ом", путь, поддержка, хозяин, свидетель, обитель, убежище, друг, источник, исчезновение, вместилище, сосуд, неистощимое семя... Я согреваю мир, я ниспосылаю засуху и дождь, я амброзия и смерть, бытие и небытие. Я одинаков ко всем существам, у меня нет ни врагов, ни друзей. Возложи на меня твое сердце, почитая меня, поклоняясь мне и принося мне жертвы"².

Я называю такого рода монизм мистическим не только потому, что он выражается в формулах, недоступных

¹ См. отдельные места в книге Bakewell'a. "Source Book in Ancient Philosophy", p. 363—370, также вообще первые четыре книги "Энеид" во франц. пер. F. Bouillier.

² Перев. Томсова, гл. IV.

пониманию¹, но также и потому, что он обосновывает себя ссылками на такие состояния духовного озарения, которые недоступны обыкновенным смертным. Так, Порфирий** в своей биографии Плотина сообщает, что он сам лишь раз в жизни сподобился испытать подобное состояние духовного просветления на 68 году жизни, и прибавляет, что, пока он жил у Плотина, последний четыре раза сподобился сближения с Высшим Божеством и в некоем реальном и неизреченном акте сознательно сливался с Богом.

Истинный мистический путь к лицезрению Единого заключается в аскезе, он во всех религиозных системах в основных чертах однороден. Но это невыразимое Единое не может быть в строгом смысле слова предметом философии, поскольку именно многословие, выражение мыслей — существенная черта философии, так что мы оставим его и двинемся дальше.

Монизм субстанциональный В основе традиционного философского метода более глубокого постижения идеи о Едином лежит понятие субстанции. Оно впервые было выдвинуто в древнегреческой философии, а затем в течение средних веков подвергалось весьма тщательной разработке. Определяя субстанцию как бытие, которое существует *per se* (само по себе) и, таким образом, не нуждается в дальнейшем субъекте, которому бы принадлежало (*Ens ita per se existens, ut non indigeat alio tamquam subjecto, cui inhaereat, ad existendum*), философы впервые установили противоположное понятие "акциденций", напротив, нуждающихся в субъекте, которому они были бы присущи (*cujus esse est inesse*) (иначе существовать они не могут). Далее субстанция была отождествлена с "принципом индивидуации" в ве-

¹ Мусульманский философ и мистик Аль-Газали* выражает те же идеи, но с большей склонностью к теизму: "Аллах — руководитель наш в правде и неправде. Он руководится в своих решениях своим желанием, в своих поступках — своей волей; нет того, кто мог бы воспротивиться его решению и оспаривать установленное им. Он сотворил рай и создал для него людей, которых предназначил к послушанию ему. И он сотворил ад (огонь) и создал людей, предназначенных им к неповиновению ему... Затем, согласно тому, что сообщает нам пророк, он сказал: "Эти в раю, но об этом я не забочусь, а те в аду, и об этом я не забочусь". Итак, он, Аллах, превыше всех, он царь, он истинно сущее. С Бога не спрашивается насчет того, что он делает, а с людей спрашивается". См. Hartford Seminary record, янв. 1910. перевод Mac-Donald'a. Другие цитаты из Аль-Газали читатель найдет в книге Уильяма Джеймса "Многообразие религиозного опыта".

цах, с их "сущностью", были установлены различные типы субстанций, например первая и вторая, простая и сложная, полная и неполная, видовая и индивидуальная, материальная и духовная. Согласно этим взглядам Бог есть субстанция, так как Он существует *per se* (сам по себе) и в то же время *a se* (по причине самого себя), но он является творцом, а не субстанцией для существ низшего порядка, так как после сотворения они существуют, правда, *per se*, но не *a se*. Таким образом, по учению схоластиков понятие субстанции лишь частично играет роль объединяющего начала, Вселенная же во всей ее целокупности образует, если рассматривать ее в связи с понятием субстанции, нечто плюралистическое¹.

Спиноза порвал с этим схоластическим учением. В начале своей "Этики"² он доказывает, что возможна лишь

¹ См. слово "Substantia" в любом указателе, прилагаемом к схоластическим учебникам философии, например: *J. Rickaby. "General Metaphysics"*; *A. Stöckl. "Lehrbuch der Philosophie"* или *P. M. Liberatore. "Compendium Logicae et Metaphysicae"*.

² Спиноза вкратце резюмирует свое учение в приложении к первой части своей "Этики". Он пишет: "Теперь я объяснил природу Бога и его свойства, а именно: что он существует необходимо; что он един; что все, что составляет его и что он делает, происходит единственно из необходимости его природы; что он есть свободная причина всего сущего; что все вещи находятся в Боге и зависят от него так, что ни существовать, ни быть мыслимыми помимо него они не могут; и, наконец, что все вещи предопределены Богом и не произволом его воли и не потому, что так было ему угодно, но в силу абсолютной природы его бесконечного могущества". Далее Спиноза опровергает популярный взгляд на конечные причины. Бог не преследует никаких целей — если бы он преследовал какую-нибудь цель, это значило бы, что ему чего-то не хватает; его действия логически необходимо вытекают из совершенства его природы. Вот еще другое выражение монистической точки зрения в современном сочинении в духе спинозизма: "Существование всякого наблюдаемого нами сложного объекта определяется не им самим, но универсальным бытием, которое есть Абсолютное единство, заключающее в себе все явления мира. Все индивидуальные вещи, таким образом... непременно переходят одна в другую, возникают и исчезают, формируются и разлагаются в силу одной универсальной причины *потенциала вселенной*, которая есть универсальное бытие в абсолютном единстве, находящем себе выражение в одном законе, единой математической формуле, которая есть от века неизменное абсолютное бытие. Таким образом... физический мир есть индивидуализация вселенной в ее *потенциальном аспекте бытия*, а бытие физического мира есть логический вывод из математической, или умопостигаемой, вселенной, которая предвечно порождается неизменным, себе довлеющим Интеллектом. Эту математическую, или умопостигаемую, вселенную называют Абсолютной Интеллектуальностью или Богом вселенной" (*Solomon Silberstein. "The Disclosures of the Universal Mysteries"*, 1906, p. 12—13).

единая субстанция и что такой субстанцией может быть только бесконечный и необходимый Бог. Эта ересь навлекла на Спинозу осуждение церкви, но она была сочувственно встречена поэтами и философами. Пантеистическая идея Спинозы была столь возвышенна, что не могла не оказать чарующее действие на многие умы. Только после того, как началась критическая работа мысли Локка, Беркли и Юма, стало распространяться подозрение — не представляет ли спинозовское понятие субстанции пустое слово под маской идеи¹. Локк допускал существование субстанции, однако он сознавал, что "мы вовсе не располагаем ясной идеей субстанции, но лишь смутной догадкой о чем-то, что нам совершенно неведомо, но что мы рассматриваем в качестве субстрата или основы этих неизвестных нам идей². Он раскритиковал понятие духовной субстанции как основы реального тождества нашей личности при сменяющих друг друга состояниях сознания. Если основываться на данных опыта, утверждал он, то можно сказать только, что личное тождество всецело сводится к тому функциональному и непосредственно наблюдаемому нами факту, что последующие состояния нашего сознания являются продолжением предыдущих и сохраняют о них память³.

Беркли подверг подобной же критике понятие физической субстанции. "Когда я, — говорит он, — рассматриваю две части ("бытие" вообще и бытие, "являющееся носителем акциденций"), образующие значения слов "материальная субстанция", я убеждаюсь, что с этими терминами не связано никакого определенного смысла... Представьте себе разумное существо, которое без всякого воздействия на него внешних тел переживало бы тот же

¹ Никто не признает в таких словах, как "зима", "армия", "хозяйство", субстанций в собственном смысле слова. Подобные термины суть обозначения коллективных фактов, объединенность которых может быть констатирована опытным путем даже в тех случаях, когда мы не можем в точности указать, что именно связует известные действия вместе, как, например, в терминах "яд", "болезнь", "сила", мы не предполагаем никакой субстанции, но хотим выразить словом только проявление в опыте некоторой активности, природа которой еще не выяснена. Номиналисты истолковывают по аналогии с данными примерами и все прочее, претендующее на имя субстанции. Для них "материя", "золото", "душа" суть лишь термины для обозначения совокупности определенных свойств, у которых объединяющим началом является не какая-нибудь непознаваемая субстанция, соответствующая данному названию, а скорее некоторая еще не опознанная сторона в самом наблюдаемом феномене.

² "Опыт о человеческом разумении", кн. 1, гл. 4, § 19*.

³ См. там же, кн. 2, гл. 27, § 9—27.

ряд ощущений в том же порядке и с такой же степенью яркости, с какою их переживаете вы. Спрашивается, разве это существо не имело бы полное основание верить в существование телесных субстанций, представляющихся ему в образе идей и переживаемых в его сознании, какое, кажется, и вам дано именно для веры в подобные вещи"¹. Короче говоря, единственно, как может быть дана нам в познании телесная субстанция, — это в виде *некоторого комплекса ощущений*; следовательно, единственный смысл, на который может претендовать слово *материя*, — это служить обозначением для подобных ощущений и их комплексов. Таково единственное значение термина, которое может быть оправдано.

К этой критике понятия *материя*, как видит читатель, применимо наше прагматическое правило. Что может значить в житейской практике, что каждый из нас обладает личным субстанциальным тождеством? — То, что мы помним и принимаем наше прошлое, называя его "моим". Что значит, что данная книга имеет некий материальный субстрат? Да то, что некоторые зрительные и осязательные ощущения образуют между собою постоянную связь. Таким образом, все, что обозначает слово "*субстанция*", сводится к факту, что некоторые данные чувственного опыта все вместе чему-то принадлежат. Юм доводит критику понятия субстанции до последней степени ясности. "У нас нет, — говорит он, — никакой идеи субстанции, отличной от идеи совокупности определенных качеств, и, когда мы рассуждаем и толкуем о субстанции, мы не можем придавать этому термину иного значения... Идея субстанции сводится к совокупности простых идей, которые объединяются в нашем воображении и получают особое название, служащее нам для припоминания этой совокупности"². Кант сходится с Юмом в анализе понятия субстанции, не усматривая в этом понятии никакого положительного содержания. Его точка зрения отличается от юмовской тем, что, связывая с изменчивыми перцептами то же постоянное название и применяя категорию *субстанции*, которая сообщает связи чувственных свойств характер *необходимости*, мы делаем для себя природу понятной³. С толкованием

¹"Principles of Human Knowledge", I, § 17, 20*.

²"Трактат о человеческой природе", ч. I, § 6**.

³"Критика чистого разума". Первая аналогия опыта. Критику понятия *субстанция* читатель далее найдет в "Системе логики" Джона Ст. Милля, кн. I-я, гл. III, § 6—9, а также см. В. Р. Вовле. "Metaphysics", p. I, ch. I. Боун употребляет термины *бытие* и *субстанция* как синонимы.

Канта никак нельзя согласиться. Комплекс чувственных качеств столько же выиграет в понятности от того, что вы назовете субстанцию *категорией*, сколько и в том случае, когда вы назовете его каким-нибудь другим пустым словом.

Прагматический анализ всеединства Повернемся теперь спиной к разным неизреченным и невразумительным толкованиям мирового всеединства и попробуем уяснить себе, не является ли это пресловутое всеединство, вместо мирообъясняющего начала, термином вроде "*субстанция*", пригодным для выражения того факта, что между отдельными частями потока наших перцепций в чувственном опыте имеются *специфические и поддающиеся констатированию связи*. Это слово приводит нас к нашему прагматическому правилу. Если предположить, что вещам присуще всеединство, то в качестве чего оно может быть нами познано и в каком смысле самый факт его существования является безразличным для меня и для вас?

Таким образом, постановке вопроса придана совершенно обратная форма; это обстоятельство дает нам надежду на большую продуктивность дальнейших изысканий. Мы легко можем представить себе вещи, между которыми не будет решительно никакой связи. Мы можем приурочить их к разным временам и пространствам, подобно тому как события, являющиеся содержанием сновидений различных лиц, мы действительно приурочиваем к разным временам и пространствам. Вещи могут быть между собою несколько не сходны и не соизмеримы и столь косны одна по отношению к другой, что им никогда не случится сталкиваться или соприкасаться друг с другом. Можно допустить, что и теперь в действительности существуют целые миры, столь не сходные по сравнению с нашим миром, что мы, познавая нашу вселенную, не имеем никаких средств для познания реальности других миров. Тем не менее мы можем мыслить их в их многообразии, и в силу этого факта все их множество образует то, что называется в логике единым "*универсумом дискурса*". Но никакой дальнейшей связи иных миров с нашим еще не следует из того обстоятельства, что они вошли в наш "мир речи". Мне совершенно непонятно значение, которое придают некоторые писатели монистического направления тому факту, что любой хаос якобы может стать вселенной, будучи просто названным таковой. Мне думается, что для обоснования всеединства нужна ссылка на что-ни-

будь более значительное, чем тот факт, что вещи могут быть мысленно поставлены нами в связь и объединены собирательным термином.

Виды единства Какие связи можно фактически в конкретной форме установить между отдельными частями совокупности, которую мы абстрактно обозначаем словами "наш мир"? Существуют бесчисленные формы связей между его частями и в крупном, и в мелком масштабе. Не все части нашего мира связаны между собою *механически*, ибо некоторые из них могут двигаться, не приводя в движение другие. Все они, правда, в качестве физических тел, объединены силою тяготения. Из физических тел опять же некоторые находятся в известной *химической* связи, другие — нет, и то же можно сказать о других формах *физических* связей, каковы термические, световые, электрические. Эти связи представляют собою уже спецификацию того, что мы разумеем, применяя слово *всеединство* к нашей вселенной. Мы бы не называли ее единой, если бы части ее не были между собою в той или иной форме связаны. Но отсюда становится ясным, что в силу тех же логических соображений мы должны назвать нашу вселенную множеством, поскольку те или иные части ее не связаны в тех же самых отношениях, поскольку, например, одна часть является химически инертной по отношению к другой или непроводником по отношению к свету, теплу или электричеству. Среди всех этих разновидностей связей между частями нашего мира иногда наблюдаются такие соотношения, что, правильно подметив известную форму связи и верно поставив задачу, вы можете успешно и непрерывно проследить эту связь с начала до конца. Если же линия связи вами неправильно намечена, то при попытке установить ее непрерывность вы потерпите неудачу, натолкнувшись на барьеры и непроводники. Таким образом, с физической точки зрения нет в мире ни абсолютно-единого единства, ни абсолютно-множества, но имеется комбинация обоих начал, поддающаяся точному определению. Мало того, по-видимому, ни *единство*, ни *множество* не являются более существенным атрибутом мира природы, но составляют ее парно проявляющиеся черты.

Когда мы называем что-нибудь *единством*, то с этим названием оказываются связанными еще многие другие практически осязаемые последствия. Наш мир, втиснутый в рамки пространства и времени, представляет собой *пространственное и временное единство*. Но пространство

и время имеют касательство к вещам как раз постольку, поскольку они разобщают их. Таким образом, трудно решить, являются ли пространство и время по отношению к миру началами, вносящими *единство*, или началами, вносящими *множественность*.

Примерно то же можно сказать относительно *родового единства*, которое происходит из сходства, существующего между многими частями мира. Когда две вещи сходны между собою, то мы можем делать выводы, касающиеся одной из них, которые будут сохранять свое значение и по отношению к другой, так что этот род связи между вещами, поскольку он может быть установлен, имеет огромную ценность с логической точки зрения. Но наряду со всяческой однородностью между вещами наблюдается в необозримом множестве случаев и разнородность, *гетерогенность*, и с генетической точки зрения наш мир, по существу, не является преимущественно ни Единством, ни Множеством.

Мы затронули вопрос о возможности мысленно приписывать миру предикат единства исходя из нашей возможности мыслить его сразу весь, целиком. От возможности такого чисто абстрактного, мысленного объединения мира весьма отличалась бы возможность конкретного объединения мира во всеобъемлющем сознании и притом в чувственной форме, в таком сознании, которое одновременно познавало бы все составные части мирового бытия. Идеалисты верят в реальность подобного абсолютно все-знающего (*all-knower*). Кант, говорят они, фактически заменил понятие субстанции более вразумительным понятием субъекта. Мысль "я осознаю это", которая в качестве свидетельства должна сопровождать всякий возможный опыт, в конечном счете толкуется как принадлежащая единственному индивидуальному свидетелю всей совокупности вещей, всего неисчерпаемого мира. Этот идеальный акт всеведения вы можете назвать равно мгновенным или вечным, ибо время, как и все остальное, является объектом его познания, а сам познающий субъект вневременен.

Единство
через сцепление

Позднее я укажу основания, по которым подобный *нозтический монизм** придется признать гипотезой, которая не может быть оправдана в опыте. С ним находится в вопиющем противоречии *нозтический плюрализм*, который находит себе подтверждение ежеминутно, когда мы обращаемся за какими-нибудь сведениями к нашим друзьям. Согласно гипотезе нозтического плюрализма, вся-

кая вещь на свете может быть кем-нибудь познана, однако не непременно *тем же познающим субъектом* или в едином познавательном акте, совершенно так же, как все человечество образует одну сеть знакомств — *A* знаком с *B*, *B* с *C*... *У* с *Z*, а *Z*, быть может, опять же знаком с *A*, причем, однако, исключена возможность, чтобы каждый был знаком со всеми. Это познание путем "сцепления", познание, которое передается от одного субъекта другому, коренным образом отлично от познания *сплоченного*, которым согласно неэтическому монизму располагает Абсолютный Дух. Вселенная получает, таким образом, форму связанного единства, в котором, однако, тот, кто знает больше всех, может оказаться неосведомленным касательно многого, доступного другим.

Существуют еще другие системы связей через посредство сцепления, помимо сцепления мысли. Мы постоянно приумножаем подобные системы связей между вещами, организуя рабочие союзы, создавая объединения почты, телеграфа, железных дорог, консульских, торговых и колониальных учреждений и другие системы, которые, ставя нас в связь с вещами и между собой, образуют все более и более расширяющуюся сеть. Одни из этих связей необходимо предполагают другие, иные из них не зависят от других. Телефонная система связи немислима без воздуха и медных проводников, но, имея в своем распоряжении воздух и медные проводники, вы еще не будете обладать телефоном. У вас не может быть любовного увлечения без предварительного знакомства с его объектом, но у вас могут быть многие знакомства без всякого любовного увлечения. С другой стороны, одна и та же вещь может входить в самые различные системы, например, когда человека связывает с другими объектами тепло, тяготение, любовь или познание.

Если рассматривать мир с точки зрения подобных частичных систем, то можно сказать, что между отдельными частями мира, от одного звена к другому, сохраняется в самых многообразных формах сцепление, так что вы, оторвавшись от одного звена, никогда не рискуете выпасть из мирового единства, оставаясь в связи с каким-нибудь другим звеном. Тяготение является единственной достоверно известной нам формой связи между вещами, которая напоминает нам форму совершенно сплоченного, или монистического, единства. Изменение "массы" какого-нибудь тела в какой-нибудь части мира моментально вызвало бы изменение в тяготении всех тел во вселенной.

Единство цели,
смысла

Другими формами систематического единства является единство телеологического и эстетического порядка. Мир полон частичных целей, частичных историй. Согласно монистической гипотезе все они являются отдельными главами одной всезавершающей истории, направленной к одной высшей цели. А между тем эти частичные истории, *по-видимому*, протекают одна рядом с другой независимо друг от друга, или при взаимодействии оказывают разрушительное действие одна на другую. Таким образом, и с телеологической точки зрения внешнее впечатление, производимое на нас ходом всемирных событий, говорит в пользу плюралистического взгляда.

Единство
происхождения

Согласно общепринятому верованию все вещи произошли из одного общего источника — из Бога, или из предечно существовавших атомов. На свете нет ничего подлинно нового, говорят нам, ибо вещи, кажущиеся новыми, были или от века предобразованы, как архетипы, в Абсолютном Духе, или являются результатом тех же "primordia rerum" (первооснов вещей) — атомов или монад, вступающих между собою в новые комбинации. Однако проблема бытия как-никак столь темна, что можно оставить открытым вопрос, возникли ли реальности все сразу, так сказать, единым "махом", или они складывались по кусочкам и имеют различный возраст (так что подлинно новое "просачивалось" в нашу вселенную непрерывно); хотя, конечно, с точки зрения экономии мышления целесообразнее предполагать, что в мире все вещи равно древни и что ничего нового в наш мир не "просачивается".

Итоги

Результаты наших рассуждений говорят нам, в каком виде единство мира *познается нами как таковое*. С прагматической точки зрения единства *существуют*. Мир, в котором имеются те или другие связи описанного выше характера, является не хаосом, но в той или иной мере космосом. (Эта мера может во всяком случае изменяться — части могут или состоять между собою в известных пространственных отношениях — и только, или быть связаны силою тяготения, или передавать одна другой теплоту, или познавать, или любить друг друга и т. д.)

Такова наличная стоимость мирового единства, познанного эмпирическим путем. Всеединство мира есть сумма его частичных единств. Оно состоит из них и всецело определяется ими. Однако такой взгляд шокирует

рационалистов, которые обыкновенно пренебрегают "мелкой монетой" практических соображений. Подобные умы настаивают на более углубленном и проникновенном объединении всех вещей в Абсолюте — "omne in toto et totum in omni" ("всякое во всем и все во всяком"); — как на условии, непременно предваряющем эмпирическое установление связей. Но в подобном взгляде, быть может, мы имеем перед собою частичное проявление знакомого нам культа абстракций вроде того, когда причина дождя усматривается в дурной погоде, а форма носа, глаз, рта объясняется строением лица, между тем как на самом деле дождик *есть* дурная погода, есть то, что вы разумеете под словами "дурная погода", так же как и черты лица и есть, собственно, то, что понимается под словом "лицо".

Можно сказать в заключение: в одних аспектах мир есть "*единство*", а в других — "*множество*". Но всякий раз эти аспекты нужно ясно определять, в противном случае оба положения (что мир есть в некоторых отношениях единство и что он в других отношениях есть множество) сведутся к бессодержательным абстракциям. Раз мы станем на такую более трезвую точку зрения, для нас проблема единого и многого перестанет казаться столь важной. Короче говоря, дабы определить, в какой степени мир является единством и в какой — множеством, нам надо наблюдать мировые явления и записывать подмеченные нами формы связи между ними, а это окажется делом весьма сложным, как бы мы ни стремились в нашей работе к сжатости изложения.

ЕДИНОЕ И МНОГОЕ (продолжение).

ПЛЮСЫ И МИНУСЫ МОНИЗМА И ПЛЮРАЛИЗМА

Мы могли бы ограничиться уже сказанным² по данному вопросу в предыдущей главе, если бы из конкурирующих гипотез не вытекали еще дальнейшие следствия, которые и побудили меня назвать альтернативу "монизм или плюрализм" наиболее чреватой последствиями из всех метафизических дилемм.

Монистическая теория Прежде всего, нужно заметить, что атрибут "всеединства" повышает ценность мира, по мнению многих, сообщая ему неизреченное величие и достоинство, между тем как признание мира неким не сводимым к всеединству множеством якобы делает его несовместимым с такими высокими качествами.

С другой стороны, высказывается мысль, будто для рациональности мира является безусловно необходимой глубочайшая нозгическая связь всего решительно со всем. Только тогда, дескать, мы можем быть уверены в том, что все вещи чему-то в совокупности причастны, а не просто связаны друг с другом предлогом "с" или союзом "и". Мысль о том, что к признанию глубокой связи вещей могут привести и рассуждения плюралистов, здесь кажется неразумной; конечно же, с точки зрения чисто рационалистической они неизбежно вносят в мир алогическое, или нерациональное, начало.

¹Эта глава в рукописи составляла заключительную часть предыдущей [*Примечание издателя*].

²Более подробное развитие идей, составляющих содержание настоящей главы, читатель найдет в лекции "Единое и многое" в моей книге "Прагматизм" (1907 г.).

Итак, для мониста единство составляет самое жизненное и существенное начало. Весь космос должен быть сплоченным единством, внутри которого каждый член должен быть тем, что он есть, будучи предопределен к тому всем целым, и из которого совершенно исключены всякие ростки какой-либо независимости отдельных частей. Следуя по стопам Спинозы, монисты склонны верить, что все вещи так же "вытекают" из сущности Бога, как из сущности треугольника вытекает, что сумма его углов равновелика двум прямым углам. Целое есть то, что порождает части, а не части — то, что образует целое. Части вселенной *туго стянуты*, а не слабо связаны, заявляет монизм. Извольте выбирать что-нибудь из двух: или принимайте мир именно таким, каков он есть, в виде неразложимого целого, или откажитесь от права участвовать в нем и играть известную роль. Впрочем, монисты милостиво разрешают вам оставаться частью мира, но при условии, если вы сознаетесь, что мир иррационален. Какой же философ позволит себе сделать такое допущение! В наше время в философских кругах господствующую роль играет та разновидность монизма, которая известна под именем *абсолютного идеализма*. Согласно этому воззрению необходимо признать, что мир может существовать лишь в качестве объекта познания для единого бесконечного познающего духа. Подобные гипотезы подсказаны аналогией, которую можно установить между познанием всего мира бесконечным духом и познавательной деятельностью в сфере наших конечных полей сознания, из которых каждое охватывает в каждое мгновение многообразие, состоящее из частей, находящихся между собою в различных отношениях; причем в этих полях сознания объединение и разъединение частей, наблюдаемые нами, имеют место лишь постольку, поскольку мы являемся свидетелями этих перемен, так что реальность последних и "нозтически", и монистически обосновывается.

Я охотно готов признать возвышенность подобного нозтического монизма с его смутным прозрением в сокровенную связь, объединяющую между собою все явления без исключения¹. Это воззрение способно предоста-

¹ Можно сказать, что пророком подобного монизма в его существенных чертах был Спиноза. Фихте и Гегель являются его истолкователями в дальнейшем, а Джосайя Ройс — лучшим из его современных представителей.

вить человеку своего рода религиозную опору и душевный мир и находит себе поддержку со стороны представителей мистицизма.

Недостатки абсолютного идеализма Однако, с другой стороны, подобно многим другим философским идеям, проповедуемым как безусловные, это воззрение вносит в философию свои головоломки, а именно — следующие:

1. Абсолютный идеализм не дает отчета о нашем *конечном сознании*. Если не существует ничего, что бы не было объектом для познания Абсолютного Духа, то как же может что-либо существовать не в качестве познаваемого Абсолютным Духом? Ведь этот дух охватывает в едином акте познания решительно всякую вещь на свете одновременно со всякой другой. А конечные духи одни вещи познают, а другие не познают, и эта ограниченность их познания и является источником большинства их страданий. Значит, мы не являемся простыми объектами познания для Всеведущего Духа, но являемся самостоятельными субъектами и познаем вещи иначе, чем их познает Абсолютный Дух.

2. Абсолютный идеализм ставит перед нами проблему *зла*. С точки зрения плюрализма проблема зла требует лишь практического решения — как от него отделаться. Для монизма же загадка переносится в теоретическую область. "Если источником всего является совершенство, то как же возможно несовершенство? Если мир в качестве объекта познания для Абсолютного Духа является совершенством, то почему познание еще сверх того переиздается в мириадах экземпляров несовершенного конечного познания? Казалось бы, одного абсолютно совершенного познания было бы вполне достаточно! Как в мир проникли невежество, разруха и тлен?"

3. Абсолютный идеализм находится в противоречии с тем представлением о реальности, какое мы получаем из чувственного опыта. В мире опыта *перемены* играют существенную роль. В нем есть история. В нем наблюдаются появление нового, борьба, поражения и победы. Но мир Абсолюта характеризуется как сфера неизменного, вечного, "вневременного", и постижение его превышает силу нашего разумения и способность нашей оценки. Обыкновенно в глазах мониста чувственный мир представляется миражем или иллюзией.

4. Абсолютный идеализм ведет к *фатализму*. Возможное как нечто отличное, с одной стороны, от необходимого, с другой — от невозможного, составляет суще-

ственную категорию человеческого мышления. С точки зрения монизма такой взгляд заключает в себе иллюзию, ибо все существующее существует необходимо, в противном случае оно было бы невозможностью. Это неизбежно вытекает из монистического взгляда на мир, как на фактически данное абсолютное единство.

С присущим нам чувством "свободы" связано убеждение, что, по крайней мере, некоторые деяния вершатся именно *здесь и сейчас*, что преходящий момент жизни несет в себе что-то новое, является изначальным отправным пунктом событий, а не простой передаточной инстанцией для импульсов, получаемых извне.

Нам думается, что, во всяком случае, в некоторых отношениях будущее не всецело заранее предопределено прошедшим, но что оно может привносить с собою в той или другой форме нечто сверх того, добавление, так что поворот событий в любой момент может оказаться воистину двойственным: возможным как в том, так и в другом направлении.

Подобная мысль о допустимости нескольких возможностей в будущем, которую нам подсказывает наш здравый смысл, монизм в корне отвергает. Монизм должен настаивать на том, что прошедшее и будущее связаны между собой необходимо; что в мире нет ничего подлинно нового, так как в противном случае пришлось бы допустить, вопреки нашему разуму, что вселенная слагается попросту путем присоединения все новых и новых частей, которые не связывает друг с другом ничто, кроме слов "плюс", "с" или "и".

Плюралистическая теория

С другой стороны, плюрализм, надлежащим образом оценивая непосредственные показания чувственного опыта, оказывается свободным от тех трудностей, над которыми тщетно ломает голову монизм. Плюралист протестует против склонности развивать мысли в пустоте умозрительных абстракций. Он готов допустить, что некоторые части нашего мира не могут существовать вне своих целокупностей, но другие, говорит он, могут. Мир до известной степени *кажется* таким, как будто он развивается путем все новых добавлений; может быть, так оно и есть *в действительности*. Мы, правда, не в силах при помощи концептов объяснить, *каким образом* в мире зарождается *подлинно* новое, но, раз новое появляется, мы имеем возможность констатировать в опыте, что подлинно новое появилось.

В наш чувственный опыт, действительно, непрестанно приходят переживания нового. Наш чувственный опыт шире нашего мышления при помощи концептов; наше "это" выходит за пределы нашего "почему". Для плюралиста является приемлемым то воззрение на жизнь, которое подсказывается нам здравым смыслом: наша жизнь включает в себе нечто подлинно драматическое, с борениями в труде и волевыми решениями. Проявлять *свободную волю*, в сущности, значит быть в состоянии вносить в мир нечто подлинно новое — поэтому идея *свободы воли* является приемлемой для плюралиста.

Однако плюралистическое понимание вселенной как чего-то незавершенного, где остается простор для возможностей, не поддающихся предварительному учету, дает менее надежную опору для религиозного чувства, чем монизм с его воззрением на мир как на абсолютно замкнутое целое. Правда, религиозная убежденность, сообщаемая человеку монизмом, не обоснована рационально, но является лишь верой, которая готова видеть во Всереальном Всеблагое.

Впрочем, монизм обычно употребляет всяческие усилия, чтобы укрепить в своих последователях это оптимистическое верование; в монистическом мире всем обеспечено спасение, да этого мало сказать: все уже спасены безусловно и от века, несмотря на все риски феноменального, житейского порядка¹.

Допустить мир, реализующий в себе неопределенный замысел, а именно таков, кажется, мир явлений — подобная мысль нестерпима для рационалистического ума.

С другой стороны, плюрализм нельзя назвать ни оптимизмом, ни пессимизмом, но скорее *меллоризмом*. Мир, полагают плюралисты, может быть спасен при условии, если его составляющие будут самым лучшим образом выполнять свое назначение, но возможность частичных крахов и даже возможность гибели целого отнюдь не исключена.

Таким образом, чувствуется некоторый контраст между душевным спокойствием, которое нам сообщает монизм, и тем отсутствием полного душевного равнове-

¹ Весьма ярко освещена религиозная сторона монизма Дж. Ройсом (J. Royce) в его книге "The World and the Individual", т. II, лекции 8, 9 и 10.

сия, которое испытывает на практике плюралист. Последний взгляд более морален, первый более религиозен. Это обстоятельство и имеет обыкновенно решающее значение для людей, когда они склоняются более к той или другой точке зрения¹.

Достоинства плюрализма

Пока я старался лишь оттенить, какие следствия с необходимостью соответственно вытекают из двух соперничающих воззрений, не предпрещая догматически, которое из них истинно. Теперь же для нас является очевидным, что на стороне плюрализма имеются три больших преимущества.

1. Настаивая на том, что, говоря о единстве мира, надо всегда иметь в виду лишь такие формы связи его частей, которые могут быть констатированы вполне определенно опытным путем, плюрализм представляется учением более "научным". Также опираясь на опыт, плюрализм оттеняет и степени разобщенности между отдельными частями мира.

Разобщенность и связанность между собою отдельных частей мира составляют для него два неразделимых аспекта реальности. Напротив, монизм, который придает моменту связности более первичное и жизненное значение, нежели разобщенности, вынужден покинуть сферу опыта, поддающуюся нашей проверке, и всеединство мира, которое он провозглашает, не поддается вразумительному описанию.

2. Плюрализм более соответствует моральной и драматической насыщенности жизни.

3. Для плюралиста неважно, сколь велика степень разобщенности между отдельными частями мира: он может торжествовать даже и в том случае, если в мире можно будет констатировать хотя бы ничтожно малую долю бессвязности. "Всегда до полного единства чего-то не достаёт", — вот все, что он говорит монисту, в то время как монизм обязан разрешить бесконечно более трудную задачу — доказать, что это плюралистическое суждение ни на йоту не может быть верным.

На стороне же монизма то преимущество, что это учение естественным образом сродни определенному типу религиозной веры, а его взгляд на мир как на целост-

¹См. об этом религиозном аспекте в заключительной главе книги Уильяма Джеймса "Прагматизм".

ное единство имеет специфическую эмоциональную значимость.

Вот до каких выводов довело нас применение прагматического правила при попытке уразуметь сущность разбираемой дилеммы. Я полагаю, читатель может теперь почувствовать и ту существенную практическую разницу, которая вытекает из предпосылок монизма и плюрализма. Она всего лучше может быть выражена словом *"отсутствии"*. Согласно монизму ничто в мире не может считаться совершенно отсутствующим в чем-нибудь другом; плюрализм же вполне совместим с допущением, что некоторые вещи могут совершенно отсутствовать, т. е. *не принимать никакого участия* в тех операциях, в которых порознь или коллективно принимают участие другие вещи. *Какие именно вещи и когда именно являются абсолютно "отсутствующими" в других?* — на такие вопросы плюралистическая философия может дать решительный ответ только после обстоятельного изучения деталей. Так, например, для чувственного восприятия прошедшее, настоящее и будущее представляются *"отсутствующими"* друг в друге, между тем как в нашем воображении они могут казаться то *"отсутствующими"*, то *"присутствующими"*, смотря по обстоятельствам. Если временные ипостаси мирового процесса не представляют собой единый монолит бытия, если, по крайней мере, некоторые части будущего не являются уже имплицитно, виртуально заключенными в прошедшем, а просто приходят ему на смену, то можно говорить об их *"отсутствии"* не только как о субъективной иллюзии, но и как о реальном факте, и в силу этого они могут впредь считаться нами за нечто абсолютно новое в истории мира.

**Монизм,
плюрализм
и новизна**

Прагматическая разница между монизмом и плюрализмом в конце концов определяется тем, усматриваем ли мы в появлении нового лишь иллюзию или подлинно реальное. Сторонники свободы воли утверждают, что мы можем быть творцами подлинно нового. То, что в мире возможно появление подлинно нового, это, иначе говоря, значит, что наступающее явление в отношении к тому, что уже составляет свершившийся факт, может быть рассматриваемо как *случайное*. Поэтому перед нами естественно возникает вопрос: каким образом появляется новое бытие? Всецело ли как результат прежнего, или новое бытие является в отношении ко всему прежнему бытию делом случая? Короче говоря, представ-

ляет ли то, что мы называем новым, нечто подлинно оригинальное?

Можно поставить в связь только что сказанное с заключительными страницами третьей главы. Там нами было установлено, что бытие есть нечто данное, подарок, который философам приходится выпрашивать. Но мы тогда оставили открытым вопрос, должен ли философ домогаться получить это бытие все сразу, оптом или по кусочкам, в розницу. Последняя альтернатива более согласуется с эмпиристской точкой зрения, и я собираюсь выступить ее защитником в следующей главе.

ПРОБЛЕМА НОВИЗНЫ

Напоминаю читателю, что бессилие всех философов объяснить бытие является следствием того факта, что они пытались объяснить бытие исключительно при помощи концептов. Наша интеллектуальная беспомощность чувствуется нами так остро в том случае, когда мы пробуем охватить нашим отвлеченным мышлением сразу всю целокупность бытия как некоторую готовую данность. Может быть, мы не оказались бы в таком досадном положении, если бы, следуя методу эмпиризма, сосредоточивали более наше внимание на частях, нежели на целом, и при исследовании их приняли бы за исходный пункт данные чувственного опыта. Таким образом, мы возвращаемся к исследованию проблемы, о которой шла речь в конце VII главы. Когда в мире опыта для нашей чувственной восприимчивости делается заметным зарождение новых форм бытия, то, спрашивается, должны ли мы эти новые формы рассматривать всецело предопределенными, видеть в них порождение прежних форм бытия, или нам скорее следует допустить, что в мир реального могло проникнуть нечто подлинно самобытное?

**Новизна
в чувственном
содержании опыта**

С точки зрения чувственного конкретного опыта на этот вопрос возможен только один ответ: "Явления не повторяются буквально, но с каждым повторением привносят некоторую разницу". Время непрерывно дает ростки новых мгновений, из которых каждое в его индивидуальности заключает в себе нечто такое, чего никогда не было раньше и что никогда не повторится впредь. Ни один отрывочный эпизод в нашей жизни, взятый во всей его конкретности, не имеет точного дубликата в прошлом. "Разве не пролетела моя молодость, — пишет Дельбёф, — унеся с собою любовь, иллюзии, поэзию и свободу от житейских забот, оставив мне вза-

мен всего этого науку, которая всегда строга, порой печальна и сурова, науку, которую я порой готов был бы охотно позабыть, но которая ежечасно повторяет мне свои внушительные наставления или заставляет меня содрогаться своими угрозами? Воссоздаст ли время, ежечасно приносящее с собою неисчислимые смерти вслед за неисчислимыми рожденьями и рожденья вслед за смертями, когда-нибудь снова Аристотеля или Архимеда, Декарта или Ньютона? Сможет ли снова наша земля покрыться гигантскими папоротниками, громадными хвощами, среди которых лежали бы и ползали те же допотопные чудовища, которые существовали во время оно?... Нет, того, что было, не будет вновь; оно не может повториться. Время шествует твердой поступью, и бой его часов никогда не повторяется буквально. Все мгновенья, из которых слагается мировое бытие, неповторимы, и, что бы мы ни делали, всегда в наших действиях будет нечто невозвратное”¹.

Непрестанное возникновение нового в сфере бытия представляет настолько очевидный факт, что рационализирующий ум, который хочет объяснить все, что есть, тем, что было, и не руководствуется при своем объяснении фактов никакими логическими принципами, кроме принципа тождества, усматривает в чувственном потоке, в перцепциях, иллюзию мира феноменов, которая на самом деле представляет собой результат непрестанно образующихся сочетаний все в новых и новых формах неизменных элементов, вечных, как и сам мир. Эти элементы, или атомы, являются единственными реальными видами сущего, и для ума, однажды плененного подобной точкой зрения, уже не может быть под солнцем ничего нового. Согласно этой атомистической гипотезе история мира всецело сводится лишь к “перераспределению” образующих изначально газовую туманность не изменяющихся атомов, которые, сближаясь и удаляясь друг от друга, порождают перед нами, зрителями, бесконечно разнообразные конфигурации, которые мы называем процессами и вещами².

¹ Delboeuf. “Revue philosophique”, IX, p. 188 (1889). О бесконечном разнообразии реального см. также: W. T. Marvin. “An Introduction to Systematic Philosophy”, 1903, p. 22—30.

² Начало атомистической теории, оказавшейся таким мощным орудием научного объяснения, было положено Демокритом (ум. в 370 г. до Р. X.). Время жизни его совпадает отчасти со временем жизни Аристотеля, мировоззрение которого в целом может быть названо биологическим.

Покуда речь идет о физическом мире, лишь немногие из нас склонны признавать, что подлинная новизна возможна. Понятие предвечных и неизменных элементов и их комбинаций является для нас во многих отношениях полезной рабочей гипотезой, и мы, не колеблясь, делаемся сторонниками теории, согласно которой первичное бытие неизменно в качественных и количественных отношениях, а законы, при помощи которых мы выражаем действия, присущие первоединству, единообразны в строго математическом смысле этого слова. Мы думаем: вот

**Личный опыт
и новизна**

она, подлинная основа понятий, скрывающаяся под поверхностью чувственного многообразия перцептов. Только когда мы начинаем исследовать жизнь людей, мы отступаем от подобной точки зрения. Трудно представить себе, чтобы наши субъективные переживания сводились реально лишь к перегруппировке элементарных частиц, даже если допустить, что эти частицы одушевлены. Физическое явление может, действительно, быть не таким, каким оно нам непосредственно представляется. Но какой смысл может иметь утверждение, что психическое переживание, природа которого заключается не в чем ином, как в том, что мы его непосредственно чувствуем, на самом деле не есть именно то, что нами чувствуется?

ким взглядом на мир — для Аристотеля "формы" были так же реальны, как для Демокрита атомы. Борьба между двумя способами истолкования мировых процессов еще не прекратилась и в наши дни, так как и среди современных химиков есть сторонники Аристотелевой традиции, которая надолго была подорвана авторитетом Декарта. Эти противники атомизма утверждают, что мы не имеем права говорить, будто вода, например, является простым элементом, или что атомы кислорода и водорода присутствуют в ней в неизменном виде. Согласно атомистической точке зрения, несмотря на то, что в окиси железа, например, все чувственные свойства железа и кислорода утрачиваются, но и железо, и кислород тем не менее признаются входящими в это соединение. Подобные суждения стали для нас до того привычными, что мы как-то не можем сразу почувствовать их странность, можно, пожалуй, сказать, нелепость. Однако стоит нам подумать, что все известное нам о данном роде вещества сводится к его чувственным свойствам, чтобы мы поняли, что утверждение, будто перед нами то же вещество, но не имеющее ни одного из присущих ему свойств, смахивает на абсурд. См.: *Ostwald*. "Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus" (1895), S. 12. Также того же автора: "Принципы неорганической химии" (англ. пер., р. 149); *P. Duhem*. "La notion de mixte" в "Revue philosophique", v. I, 1901, p. 452. Само понятие о предвечной неизменности атомов теряет смысл ввиду открытия радиоактивных веществ. См.: *Le Bon*. "L'evolution de la matiere".

Когда мы начинаем анализировать психологически наши переживания, оказывается, что они не поддаются истолкованию при помощи одних концептов. Оказывается также, что наши поля сознания в качестве непосредственной данности остаются такими, какими они переживаются нами, даже если бы было доказано, что эти переживания являются сигналами со стороны молекулярной основы вещей. История человеческой жизни есть конкретная форма бытия, в которой все наличное является непосредственно данным. Чувственный поток перцепций образует подлинный материал любой из наших биографий, в котором постоянно рождается великолепная искрящаяся новизна. В жизни перед нами непрестанно проходят новые мужчины, новые женщины, книги, происшествия, практические изобретения, предприятия и т. п. Тщетно было бы "сводить" все это к атомам или говорить, что новое здесь сводится к ранее бывшим случаям. Ведь ни одно из этих лиц, ни одно из этих событий во всей полноте их индивидуальности никогда не появлялось прежде и никогда не появится вновь. В минуту, когда господа ученые и философы не строят своих умозрительных абстракций, они становятся похожи на всех простых смертных и так же наивно верят, что наступающее событие не вполне предопределено и что сами они, проявляя *творческую оригинальность*, являются факторами, определяющими ход будущих событий.

Я уже сравнивал с этой точки зрения сферу живого опыта, мир чувственной перцепции, со сферой интеллектуальной, миром концептов. Объяснить что-либо при помощи концептов можно только выводя из тождественного тождественное. В этом смысле объяснение мира при помощи концептов несовместимо с допущением подлинной реальности чего-либо нового. Это указывает на один из признаков полного банкротства рационализма, признаков, которые перечислены были мною в V-й главе. Для *перемены и роста* в распоряжении рационализма имеются слова, но он бессилен в своем словаре выразить суть этих процессов. Он вынужден вступить в противоречие с несомненными, самоочевидными показателями нашего внутреннего опыта, когда он отрицает тот факт, что мир реального растет. Новичку в области философии может показаться, что проблема бесконечного является в отношении к вопросу о возможности в мире подлинно нового чем-то "из другой оперы", но в истории умо-

**Новизна
и бесконечность**

зрения обе проблемы были внутренне связаны между собой. Допущение подлинно нового кажется несовместимым с принципом непрерывности; непрерывность представляется заключающей в себе бесконечную градацию оттенков; понятие бесконечности соприкасается с понятием числа, а понятие числа с понятием факта вообще, ибо мы перечисляем факты. И здесь необходимо отметить следующее: бесконечно большое число не должно существовать, если считать, что каждый факт состоит из конечного числа элементов, и наряду с этим и процесс его возникновения по всей структуре имеет прерывный характер. Иными словами, образование факта происходит путем дискретных приращений нового, как бы при этом они ни были малы.

Таким образом, на нашем пути мы наталкиваемся на проблему бесконечного. В данную минуту всего целесообразнее будет, если мы пока оставим в стороне проблему новизны в полном ее объеме как более широкую проблему и сначала расчистим себе путь, сведя счеты с более узкой проблемой бесконечного. К ней мы и обратимся в следующей главе.

НОВИЗНА И БЕСКОНЕЧНОЕ В СВЕТЕ КОНЦЕПТОВ¹

Перед нами проблема — какое предположение является более рациональным: возрастает ли любая данная величина или какой-либо вид реальности непрерывно или путем разрозненных добавлений?

**Теория
прерывности**

Согласно теории прерывности, время, перемена и т. п. нарастают, так сказать, капля за каплей: прироста или вовсе нет, или когда он появляется, то каждая новая единица присоединяется "единым махом". С этой точки зрения вся структура вселенной до последней черточки должна быть конечной, численно определенной. Подобно тому как лишь целые атомы являются минимально возможными частицами материи, а не половины или четверти атомов, и всякое конечное количество материи заключает в себе определенное конечное число атомов, — так же точно следует допустить, что любая часть времени, пространства, перемены состоит из определенного конечного числа минимальных доз времени, пространства, перемены и т. п. Такая прерывная структура присуща тому, что в действительности мы наблюдаем в нашем чувственном опыте, в мире перцептов. Мы или вовсе ничего не воспринимаем, или нечто уже в некоторой степени ощущается нами. Это явление известно в психологии под именем "закона порога". Или в вашем опыте известное ощущение, известная перемена вовсе не переживается вами, или перед вами уже имеется известная степень какого-нибудь чувственного качества, вами ощущается некоторая чуть заметная перемена.

Ваше знакомство с реальным миром в чувственной перцепции нарастает буквально капля за каплей. Мыслен-

¹В авторской рукописи данная глава называлась "Непрерывность и бесконечное" (*Примеч. издателя*).

но в вашей рефлексии вы можете делить эти капли на еще меньшие составные части, но непосредственному чувству они даны целиком или не даны вовсе.

Однако стоит взглянуть на пространство и время не как на данные чувственной перцепции, но как на концепты, и у нас сейчас же появится недоумение: каким же образом пространство и время могут иметь такую атомистическую структуру? Ведь если мы допустим, что эти капли или атомы сами совершенно лишены длительности или протяжения, то окажется непонятным, каким образом, беря известное количество их, мы можем получить в сумме известные времена или пространства; если же, с другой стороны, они суть минимальные дозы длительности или протяженности, то нельзя рассматривать их

Теория непрерывности

как подлинные *minima* (наименьшие количества). Каждая "капля" времени должна состоять из двух половинок: одна появлялась раньше, другая — позже. Каждая "капля" пространства должна состоять из правой и левой половинок, а эти половинки должны сами состоять из половинок и т. д. до бесконечности. Таким образом, идея бесконечной делимости связана с идеей непрерывной (а отнюдь не дискретной, прерывной) структуры всех вещей. Эта возможность бесконечной делимости в одних случаях наряду с возможностью бесконечного увеличения в других случаях (пространство, время, число) дала повод к зарождению одной из самых назойливых проблем философской диалектики. Я попытаюсь теперь рассмотреть в наивозможно простой форме *проблему бесконечности*.

Парадоксы Зенона

Существует мнимая проблема: "Как конечное познает бесконечное?", над которой некоторые английские философы ломали себе голову¹. Но ведь можно с таким же успехом поставить проблему: "Как толстяк познает худощавого?" Когда мы подойдем к рассмотрению нашего познания, мы убедимся, что тут просто нет никакой проблемы. Проблеме бесконечного подлинное начало положено знаменитыми доводами против движения, приведенными Зеноном Элейским. Пифагорейская школа придерживалась плюралистического взгляда на мир. "Вещи суть

¹ В книге Calderwood'a "Philosophy of the Infinite" читатель найдет анализ проблем второстепенного значения, между тем как автор как будто и не подозревает о существовании других проблем, первостепенных по значению.

числа”, — сказал основатель этой школы, очевидно имея в виду, что реальность состоит из точек, которые могут быть сосчитаны¹. Своими аргументами Зенон не имел в виду показать, что движение в действительности неосуществимо, но — что оно не может быть правильно понято, если видеть в нем последовательное перемещение из одного места в другое. Если летящая стрела в каждый пункт времени *занимает* определенный пункт в пространстве, то ее движение сводится к сумме состояний покоя, ибо вне определенного пункта в пространстве ее нет, а в самом этом пункте она “покоится”. Следовательно, раз структура движения так дискретна, собственно движение оказывается невозможным.

Другой парадокс Зенона “Ахиллес и черепаха” еще более популярен, чем парадокс “летящей стрелы”. Предположим, что Ахиллес состязается в беге с черепахой, что он двигается вдвое быстрее последней и что он предоставил черепахе опередить его на один дюйм до начала состязания. За то время, как он пробегает этот дюйм (т. е., иначе говоря, достигает того пункта, от которого черепаха двинулась в начале состязания), черепаха окажется на полдюйма впереди Ахиллеса. За то время, когда он успеет пробежать эти полдюйма, черепаха успеет уйти от него еще на четверть дюйма и т. д. Таким образом, если отметить пункты, которые последовательно занимались состязающимися, и взять сумму расстояний, начиная от исходного пункта, от которого побегал Ахиллес, то получится сходящийся ряд. Если принять дюйм за единицу, то расстояния, последовательно пробегаемые Ахиллесом, могут быть выражены так:

$$1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \dots + \frac{1}{n} + \dots + \frac{1}{\infty}$$

Далее, Зенон утверждает, что пространство делимо до бесконечности. Но в таком случае число пунктов, которые последовательно занимали Ахиллес и черепаха, не может быть последовательно сосчитано, так как вышеприведенный ряд бесконечен. Всякий раз, как Ахиллес достигает пункта, уже покинутого черепахой, оказывается, что черепаха уже успела передвинуться до некоторого нового пункта, и, несмотря на то, что расстояние между

¹ Я придерживаюсь в данном случае Burnet'a ("The Early Greek Philosophers" — глава о пифагорейцах) и P. Tannery ("Le concept scientifique du continu" в "Revue Philosophique, XX, 385").

ними быстро приближается к бесконечно малому, все же оказывается невозможным с математической точки зрения, чтобы Ахиллес догнал черепаху. Если бы он мог догнать ее, то это случилось бы тогда, когда им было бы пройдено ровно два дюйма. И если бы он двигался со скоростью двух дюймов в секунду, то это произошло бы в конце первой секунды¹. Но суть зеноновского парадокса заключается в том, что Ахиллесу никак не удается догнать это животное. Ведь для этой цели ему нужно было бы пройти последовательно через ряд пунктов, число которых по самому закону своего образования никогда не может иметь конца.

Различные аргументы Зенона должны были служить подкреплением монистическому учению элейцев об истинно сущем. *Minima sensibilia* (минимальные чувственные данные), из которых в сфере нашего чувственного опыта слагаются пространство, время, движение и вообще изменения, не суть истинно сущее, ибо они оказываются делимыми *ad infinitum*². Природа истинно сущего заключается в том, чтобы быть цельным, или сплошным. Таким образом, чувственная перцепция, будучи безнадежно "множественностью", есть иллюзорное бытие.

Однако наши математики построили свое понятие *адекватного континуума*, образуемого пунктами или числами. Когда я ниже поведу речь об этом, я снова буду иметь случай вернуться к так называемому парадоксу об Ахиллесе. Теперь же без дальних околичностей я перейду к следующей в истории мысли великой попытке преодоления проблемы бесконечного — к разделу "антиномий" в "Критике чистого разума" Канта.

Для уразумения кантовской точки зрения нужны некоторые предварительные пояснения.

Антиномии Канта 1) Нужно признать за онтологическую аксиому положение, согласно которому реальным, или объективно существующим, может быть только определенным образом существующее. Нам может показаться неясным, сколько звезд можно различить в созвездии Плеяд, и мы можем от-

¹ Из сказанного здесь ясно, как поверхностно рассуждают те "ис толкователи" аргументов Зенона, которые утверждают, будто он имел в виду всего-навсего показать, что Ахиллесу, чтобы нагнать черепаху, требуется бесконечно большой промежуток времени.

² до бесконечности (лат.). — Ред.

носиться с недоверием к подсчету этих звезд тем или другим лицом. Но способность зрительного восприятия и вера суть известные субъективные состояния духа, звезды же сами по себе по нашему убеждению существуют в определенном числе. Мы уверены, что даже волосы на нашей голове поддаются счету, хотя никто их не будет считать¹. Таким образом, всякая реальность, взятая сама по себе, должна быть численно определенной, и к любой группе таких реальностей должно быть применимо некоторое вполне определенное число.

2) Кант определяет бесконечность как "то, что никогда не может быть исчерпывающим образом измерено путем последовательного прибавления единиц", иначе говоря, как то, что не поддается полному перечислению.

3) Кант выставляет в качестве аксиомы следующее положение: если что-нибудь "дано" нам в качестве реально существующего, то вместе с тем нам были даны или должны быть даны также и все "условия", которыми необходимо определяется эта реальность. Так, например, если нам дан кубический ярд пространства, то это значит, что нам в то же время должны быть даны и все его части. Если мы считаем реальной известную дату в прошлом, то это значит, что мы признаём реальной любую предшествующую дату. Если известное действие дано, то должен быть вместе с тем дан и весь ряд породивших его причин и т. д., и т. д.

Однако в этих случаях "условия" не поддаются перечислению, части делимого нами пространства все уменьшаются *ad infinitum*, а ряд временных дат или цепь причин при попытке сосчитать их оказываются образующими бесконечные регрессивные ряды, и ни один из подобных бесконечных рядов не может образовать "целого". Любой подобный ряд имеет переменное значение, ибо число его членов неопределенно велико, а между тем, согласно вышеупомянутому положению (№ 1), в данном случае "условия" должны были бы существовать в численно определенном виде, если вся их сумма действительно "дана" нам².

¹ Я, пожалуй, умолчу о том, какой опыт дает нам эту единственно твердую уверенность.

² Противоречие, существующее между бесконечностью в форме этих условий и количественной определенностью, заключающейся в самом факте их существования, Кант приписал "антиномической" форме нашего опыта. Разрешение этой головоломки при помощи "идеализма" представляет собой один из самых очаровательных трюков в его фило-

**Двусмысленность
в Кантовой
постановке
проблемы**

Такова постановка проблемы бесконечного, предлагаемая Кантом. Читателю бросается в глаза пагубная двусмысленность этой постановки. Когда Кант говорит об абсолютной "*целокупности*" синтеза условий, то эти слова внушают нам мысль, что завершенная целокупность условий должна существовать или существовала. Когда нам говорят, что "вся сумма условий должна быть дана", мы истолковываем эту фразу в том смысле, что условия даны нам в виде полной их суммы. Между тем правильная логически постановка вопроса требует только того, чтобы нельзя было сказать, будто *какого-нибудь из этих условий не хватает*. А это — задание совершенно иного характера, которое оказывается одинаково выполнимым и в отношении к бесконечно растущим, и к конечным по числу рядам. Об одних и тех же предметах можно говорить и в смысле собирательном, и в смысле разделительном: или "*все*", или "*каждый*", *любой*". К вещам, существующим в конечном числе, равно применимы и разделительные, и собирательные термины, и в обоих случаях *все, что имеется налицо*, будет охвачено терминами полностью. Но те вещи, которые познаются нами в форме бесконечных рядов, можно рассматривать лишь разделительно, если мы хотим не упустить из виду ни одного члена бесконечного ряда. Поэтому, когда мы говорим, что "всякое", "любое" и "каждое" из условий, о которых говорит Кант, должно быть соблюдено, мы продолжаем стоять на твердой почве даже в том случае, когда вышеуказанные условия образуют такой же бесконеч-

софии. Так как "условия" не могут существовать в форме завершеного количества, нужно признать, что они не существуют независимо от нашего познания, или *per se* (в себе), но лишь для нас, в качестве феноменов. Нет противоречия между численно неопределенностью условий и их чисто феноменальным существованием. *Актуально* феномены для нас (и в качестве обуславливающего, и в качестве обуславливаемого) в любой момент нашего чувственного восприятия даны нам в конечной численно определенной форме. Бесконечные их формы означают только, что наше восприятие их, воображение или мысль о них и мире в целом могут продолжаться безгранично далее и далее без конца. Не следует думать, будто то, что мы таким образом чувствуем и постигаем без конца, уже существовало само по себе независимо от нашей познавательной деятельности. Для идеалиста опыт распадается, таким образом, на две части: одна его часть, данная в чувственном восприятии, конечна, а другая (обуславливающая ее бесконечная) не дана непосредственно, но является лишь впоследствии объектом возможного опыта. В отличие от первой части опыта, которая как уже существующая дана нам — *gegeben*, вторую Кант рассматривает как заданную нам — *aufgegeben*.

ный ряд, как натуральный ряд чисел, в котором для нас всегда остается возможность прибавить еще одно число к имеющимся ранее. Когда же мы употребляем собирательный термин, говоря: *все условия должны быть соблюдены*, и под словом *все* разумеем здесь сумму, постепенно образованную из сложения единиц и выраженную определенным числом, мы не только отступаем от правильной логической постановки вопроса, но мы тем самым создаем такие головоломки и такую спутанность понятий, которых при правильной постановке вопроса вовсе не было бы и от которых можно отделаться только прибегая к таким отчаянным гипотезам, как кантовский идеализм.

**Решение проблемы
бесконечного
у Ренувье**

В творениях Шарля Ренувье, величайшего французского философа второй половины XIX века, проблема бесконечности снова занимает центральное место. Ис-

ходя из принципа числовой определенности реального (см. выше, № 1), из *principe du nombre*¹, как он выражается, и признавая, что натуральный ряд чисел: 1, 2, 3, 4... не завершается бесконечно большим числом, он пришел к выводу, что такие реальности, как все существа, входящие в настоящее время в состав природы, все минувшие события, вся совокупность причинного ряда, все ступени изменений и все частицы материи, должны существовать *в конечном числе*. Такой способ рассуждения привел Ренувье к радикальному плюрализму. По его мнению, правильнее допустить, что бытие возникло путем творения из ничего, что возможно абсолютное начало в известной цепи причин, что реальность может быть численно определена, что известные процессы могут быть совершенно прекращены (сколь бы такие допущения ни представлялись нашему интеллекту на первый взгляд неясными), чем пытаться рационализировать весь этот существующий в действительности произвол, прибегая в качестве объяснения к таким гипотезам, которые в каждом случае оказываются самопротиворечивыми: они допускают, что мир завершен и все счета его оплачены, в то время как по своей формальной структуре он бесконечен.

**Ренувье
решает проблему
в пользу новизны**

Исходя из этих принципов, Ренувье мог допускать в мире появление подлинно нового, непосредственные начала причинного ряда, дарования, случай, свободу, могущество веры. В его глазах факт не укладывался в рамки интеллектуального истолкования; объяснение

¹ принцип числа (фр.). — Ред.

фактов при помощи концептов оказалось недостаточным; в конце концов мы вынуждены довольствоваться реальностью по частям, а не дедуцировать ее сплошным бесконечным потоком из другой реальности¹. Именно такую, эмпиристскую гипотезу, как отличную от рационалистического воззрения, мы будем развивать в заключительной части нашей последней главы.

¹ Я полагаю, что Ренувье иногда заблуждался и что весь философский аппарат его и манера мыслить были схоластичны, но он был одним из величайших философских характеров, и если бы не его талантливая защита плюрализма, решительно повлиявшая на меня в семидесятых годах прошлого столетия, я никогда бы не избавился от монистического предрассудка, во власти которого находился весь период взросления. Данная книга, если быть кратким, могла быть просто никогда не написана. Вот почему из чувства бесконечной признательности я посвящаю ее памяти великого Ренувье. Список трудов Ренувье весьма обширен. Основным его трудом является "Essais de critique générale" (1-е изд. 1854—64 в 4-х т., 2-е издание 1875 г. в 6 т.). Книга "Le personalisme" (1903) включает в себе наиболее ясное изложение его позднейших идей; последняя глава книги "Esquisse d'une classification des systèmes philosophiques", которая называется "Comment je suis arrivé à ces conclusions", представляет собой автобиографический очерк, где Ренувье сообщает о своих попытках решить проблему бесконечного. "Derniers etretiens", продиктованные 88-летним умирающим старцем, представляют собой человеческий документ, который при чтении производит весьма сильное впечатление, — так и кажется, что перед тобою один из героев книги биографий Плутарха.

НОВИЗНА И БЕСКОНЕЧНОЕ В СВЕТЕ ПЕРЦЕПТОВ

Трактовка проблемы бесконечности у Канта и Ренувье может служить прекрасным примером закоренелой привычки, которая неизменно проявлялась у философов, привычки делать выводы относительно фактов чувственного опыта, опираясь на соображения чисто интеллектуального порядка. Подлинную новизну надо бы рассматривать как данный в опыте факт, таковым же следовало бы считать и насквозь субъективную природу нашего опыта², но и Кант, и Ренувье оба эти факта дедуцируют из чисто логической невозможности достигнуть полной завершенности бесконечно большого числа условий. Это, казалось бы, чересчур легкий путь к истине. Однако при твердом логическом обосновании он может быть признан верным³. Такая возможность обязывает нас разобраться в данном вопросе с особенной тщательностью. Приступая к этому делу, мы, прежде всего, находим, что в классе вещей, определяемых бесконечною цепью условий, нужно различать два подкласса:

1) Вещи, мыслимые нами как *неподвижные*. Таковы пространство, истекшее время, существующие ныне вещи.

2) Вещи, мыслимые как *растущие* данности, — движение, перемена, активность.

¹ В рукописи эта глава не была отдельной (*Примеч. издателя*).

² Критику идеализма читатель встретит в одной из последующих глав. (Джеймс ее так и не написал. — *Примеч. издателя*.)

³ Забегая вперед, я сам уже теперь замечу, что осуществление перемен через посредство бесконечно большого числа градаций недопустимо. Это еще не значит делать заключение о фактах на основании анализа лишь концептов; это указывает лишь на то, что известные предположения касательно факта перемены, установленные нами при помощи концептов, являются неудовлетворительными рабочими гипотезами. Отсюда следует, что открывается место для какой-нибудь другой гипотезы, и для нас будет приемлемой та, на которую нас натолкнут непосредственные показания чувственного опыта.

Статическая
бесконечность

По-видимому, нельзя привести веских возражений против того, чтобы вещи первого класса характеризовались как бесконечность и в отношении заключающейся в них множественности частей, и в отношении их реального существования. Если, например, мы, обсуждая вопрос о числе звезд, допустим, что их бесконечно много, то для этого нам достаточно признать, что каждому в отдельности члену бесконечного ряда натуральных чисел — 1, 2, 3, 4... — соответствует одна звезда. При возрастании чисел в ряду всегда найдется число, которому в природе наличествует соответствующая звезда. Каждое число найдет свою звезду, которая, так сказать, от века ждет, чтобы ее занумеровали; и так *ad infinitum*¹ каждой звезде найдется соответствующее число. А раз нет надобности, чтобы собирательный термин "все" был применен к ряду чисел, то нет надобности, чтобы он был применен и к ряду звезд, поскольку из возможности пронумеровать каждую из звезд каким-либо заметным образом не следует, что всему классу звезд должно соответствовать некое фиксированное число или что вообще его численность конечна. Сказанное о звездах равно применимо и к составным частям пространства, материи и истекшего времени².

Прагматическое
определение
статической
бесконечности

Поскольку мы рассматриваем эти части отдельно и говорим о них в раздельном смысле как о "всякой" или "каждой", допущение существования этих частей в качестве бесконечности не представляет никаких логических трудностей. Но когда у философов

¹ до бесконечности (лат.). — Ред.

² Проблема истекшего времени представляет трудности не только для школяров, но и для умудренных. Прошедшее время истекло в данный момент, "уплатило" свою долю и "погасило счет". Но этот счет ведь можно подводить в двух противоположных направлениях, и в обоих случаях результаты должны быть тождественными. Если при счете в направлении к настоящему мы приходим к концу, то, говорят нам, и при счете от последнего момента назад мы должны прийти к концу. Иначе говоря, в прошлом должен был быть начальный момент, и все истекшее время должно составлять конечную сумму. Это рассуждение представляет собой грубый софизм, который заключается в утверждении, что то, что имеет границу с одной стороны, должно быть ограничено и с другой. "Конец" при счете в направлении к настоящему есть "начало" при обратном счете от настоящего момента назад, и только об этом единственном "начале" мы имеем логическое основание говорить. Тот факт, что истекший временной ряд имеет известный конец, не дает нам никакого права предрешать вопрос о том, имел ли истекший ряд начало или был безначален. И это замечание имеет равную силу как в отношении ряда истекшего времени, так и в отношении отрицательного натурального ряда чисел.

замечается психологическая склонность незаметно переходить от применения разделительных терминов к применению собирательных, верный ход мысли перебивается моментами умственной слепоты и пагубных колебаний, приводящих к трудностям диалектического рода. "Если каждое условие имеется налицо, — говорим мы, — то значит, все они нам даны, ибо не может быть "каждых", которые не составляли бы "всех". При правильном же толковании выражение: "все имеются налицо" означает только, что "ни в одном нет недостачи". Но у большинства людей разделительный термин в ходе рассуждений исподтишка заменяется абсолютно неадекватным здесь понятием ограниченной целокупности.

Встречаются другие сходные случаи смещения понятий. Можно, по примеру Локка, поставить такой вопрос: "Возможно ли, чтобы известная величина, составляющая часть другой, возрастая, не могла достигнуть размера целого?" И всякая неподвижная форма существования при измерении ее с помощью растущего числового ряда должна рано или поздно быть измерена и оказаться законченной или конечной в своем числовом определении. Но и в этих рассуждениях кроется двусмысленность в понятии "границы". То, что в данном случае рассматривается нами в качестве *неподвижного*, не есть *целое*, но — *каждая звезда, каждый атом, каждая дата прошлого* и т. п. Назвать эти "*каждые*" целыми значит предполагать доказанным то, что еще требуется доказать. Однако возможно, что истинным основанием, почему нам претит понятие статической бесконечности, является именно то, которое приводил Гегель, когда он говорил о ней как о "*дурной бесконечности*". Дело в том, что головокружительная погоня за все большим пространством или временем, путем ли постоянного отодвигания все далее и далее их границы или путем все большего и большего подразделения их на части, нам кажется бесконечно глупой. Какая надобность, какая польза в нашем усердствовании получить так много? Ведь суть здесь заключается не в том, что какое-нибудь количество чего-либо слишком велико, чтобы существовать, а в том, что и части его по масштабам своим нехватны для нашего воображения. Так что нам остается только с чувством облегчения отступить на позиции какой-нибудь из гипотез об ограниченности мира¹.

¹Прошу читателя обратить внимание на то, как в ходе моих рассуждений я настойчиво подчеркиваю необходимость трактовать

**Растущая
бесконечность**

Переходя от неподвижной бесконечности к растущей, мы наталкиваемся на несравненно большие трудности. Диалектика Зенона и Канта выдерживает критику в применении к тем случаям, где при наличии *ex definitione*¹ бесконечного числа членов, прежде чем достигнуть конца, нужно *последовательно* сосчитать все члены ряда. Сюда подходит любой процесс изменения, как бы оно ни было мало, любое событие, которое мы представляем себе непрерывно развертывающимся. То, что непрерывно, должно быть делимо *ad infinitum*². Мы не можем здесь, производя последовательное деление данного промежутка на все меньшие и меньшие части, затем путем сложения составных частей (того, что Кант называет последовательным синтезом единиц) достигнуть предельного пункта. Вы, правда, можете определить, какова должна быть граница, но вы не можете достигнуть ее *при помощи подобного процесса*. Совершенно недопустимо, чтобы Ахиллес в одном непрерывном дюйме *последовательно* занимал бы все пункты, точно так же как недопустимо, чтобы он мог достигнуть конца, просчитав весь натуральный ряд чисел. В таком порядке числа неперечислимы, и именно такой порядок перечисления и является источником трудности. При бесконечном *regresse*; какой мы имеем, например, в перспективе истекшего времени, благодаря обратному порядку в серии моментов времени мы не наталкиваемся на подобное противоречие. *Конец* регрессивного ряда как раз является для нас отправным пунктом, и каждый последовательный шаг, отсчитываемый назад, каждое *еще*, которое мы *ad infinitum* добавляем в нашем воображении, понимается нами как нечто уже "оплаченное", а не "подлежащее оплате", прежде чем мы достигнем конца. Нам ничего не нужно выжидать, раз мы приняли конечный пункт за исходный. В данном случае это бесконечность

проблему с разделительной, или дистрибутивной, точки зрения. Разделительная точка зрения тождественна с плюралистической концепцией мира, так же как собирательная с монистической. Я полагаю, что по мере нашего углубления в исследуемую проблему нам будет делаться все более и более ясным, что *раздельное существование вещей не зависит от полной целокупности* и что во всяком случае некоторые факты существуют лишь в разделительной форме, или как собрание "каждых" (хотя бы в бесконечно большом числе), которые вовсе не должны каким-либо возможным образом ощущать себя или восприниматься нами как причастные "всему" целому.

¹ по определению (лат.). — Ред.

² до бесконечности (лат.). — Ред.

статического, "неподвижного" типа. Согласно кантовской игре слов она нам дана — *gegeben*, а не задана — *aufgegeben*. В том же случае, когда мы имеем дело с непрерывным процессом, который еще подлежит осуществлению, бесконечность, напротив, нам задана — *aufgegeben* и является проблемой не только для нашего философского воображения, но и для того, кто вздумал бы пройти ее всю целиком в каком-то физическом значении слова. При данной попытке мы силою логики всегда вынуждены констатировать наличие остатка, еще подлежащего "уплате", подобно тому как даже в момент подведения баланса наши долги с процентами все еще продолжают расти.

**Растущую
бесконечность
следует
рассматривать
как прерывную**

*Infinitum in actu pertransiri nequit*¹, говорили схоластики, и всякое непрерывное *quantum*², подлежащее постепенному рассмотрению, мыслится нами как подобная бесконечность. Мне думается, кратчайший путь для устранения указанного противоречия сводится к тому, чтобы в данном случае оставить в стороне подобную точку зрения и рассматривать процесс реальной перемены уже не как нечто непрерывное, но как осуществляющееся через посредство конечных, а не бесконечно малых ступеней, — подобно тому как капли воды одна за другой наполняют бочку, падая в нее целиком или не падая вообще (в промежутках). Такая трактовка проблемы как раз соответствует той радикально эмпиристской, плюралистической, исходящей из чувственных данных точке зрения, о которой я говорил выше по поводу Ренувье. В конце концов, нам придется занять именно такую позицию в данном вопросе, приведя этот взгляд в полное согласие с данными чувственного опыта.

Возражения А пока нам предстоит свести счеты с некоторой новой критической школой, представители которой полагают, что с появлением в математике идеи "новой бесконечности" старые антиномии бесконечного перестали существовать, и которые склонны считать весьма наивными людьми всех тех, кто еще продолжает ломать голову над проблемой завершенной бесконечности в той или другой форме. Хотя я и очень наивный человек в вопросах математики, но все же, невзирая на сухость темы, я считаю нужным сказать несколько слов против нападок подобных критиков. Некоторые из

¹ Неохватное актуально бесконечное (лат.).

² количество (лат.).

подобных нападков, исходящие от новичков в этом вопросе, явно сбиваются на мистификацию.

Числовой континуум Понятия новой бесконечности и "числового континуума" возникли на почве общей тенденции к завершению того, что было однажды названо *арифметизацией*¹ всякого количества. Некоторые *quanta* (степени интенсивности или других различий, величины пространства) рассматривались до последнего времени как непосредственные данные чувственного восприятия или "интуиции". Ныне философам-математикам удалось найти для этих чувственных данных эквиваленты в виде совокупностей чисел, созданных путем неограниченных интерполяций одного числа между двумя другими. Любую линию в пространстве мы можем разделить пополам, ее половину снова разделить пополам и так далее. Но в отрезках, образуемых нашим делением и помеченных известным числом, возможно сделать бесконечные подразделения, приняв за делитель 3, затем еще бесконечное множество новых, приняв за делитель 5, потом 7, пока, наконец, не будут произведены все возможные рациональные деления ряда. Но нам далее указывают, что еще возможна интерполяция отрезков при помощи "иррациональных чисел" *ad infinitum*, и только при наличии этих последних линия окажется уже совершенно "заполненной" делением, ее непрерывность будет уже всецело переведенной на язык занумерованных отрезков, число которых бесконечно. "Из знаменитого определения, согласно которому непрерывность есть единство во множественности, единство здесь совершенно выпадает и остается одна множественность"² — так всегда бывает при переводе чувственных данных на язык концептов — и первоначальная интуиция линейного протяжения, с точки зрения математика, — например, Рассела, — оказывается лишь "массой слепо принимаемых на веру предрассудков", — или же, вслед за Кантором*, ее начинают презрительно считать вариантом религиозной догмы³.

Новая бесконечность Ограничимся сказанным о числовом континууме. Что же касается "новой бесконечности", то она сводится к новому определению бесконечности. Если мы сравним неопределенно возрастающий натуральный ряд чисел 1, 2, 3, 4... во всей его

¹ от греч. *αριθμός* — число.

² H. Poincaré. "La science et l'hypothèse", p. 30 [есть русск. пер.].

³ B. Russell. "The Philosophy of Mathematics", I, 260, 287.

целокупности с какой-нибудь из его составных частей, например с рядом *четных* чисел, или *простых* чисел, или *квадратов*:

- I) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 ...
- II) 2, 4, 6, 8, 10, 12, 14 ...
- III) 1, 2, 3, 5, 7, 11, 13 ...
- IV) 1, 4, 9, 16, 25, 36, 49 ...

то мы наталкиваемся на парадокс: ни одна из упомянутых частей натурального ряда чисел не равна в своей целокупности по числу членов целому натуральному ряду чисел, взятому также в его целокупности. Однако любой из этих частичных рядов "*подобен*" целому ряду в том смысле, что вы можете установить парное отношение между *каждым* членом частичного ряда и *каждым* членом целого ряда, так что часть и целое оказываются поэлементно относящимися, как выражаются логики, к одному "*классу*". Таким образом, наперекор тому факту, что четные числа (или простые числа, или квадраты) имеются в значительно меньшем числе и реже встречаются, чем числа вообще, образуя лишь часть чисел "*überhaupt*"¹, они оказываются равно изобильными для счета. Члены каждого такого частичного ряда можно последовательно перенумеровать при помощи натурального ряда целых чисел. Так, например, имеется первое простое число, второе простое число и т. д. *ad infinitum*. И, что звучит еще более странно, так как *всякое* целое число (равно и четное, и нечетное) может быть удвоено, то, по-видимому, из самой природы вещей вытекает вывод, что число четных чисел, полученных таким путем, не может заключать в себе меньшее число членов, чем ряд из четных и нечетных членов, взятых вместе, то есть весь ряд натуральных чисел.

Новая бесконечность парадоксальна

Легко заметить, что парадоксальный вывод получается здесь вследствие того, что бесконечность числового ряда в данном случае относится к *растущей* разновидности бесконечного (см. об этом выше). Долгое время подобные парадоксы рассматривались как *reductio ad absurdum*² мысли, будто такой растущий ряд составляет суть актуальной бесконечности или что он вообще может быть выражен в статической или коллективной

¹ вообще (*нем.*).

² сведение к абсурду (*лат.*).

форме¹. Современные же математики взяли быка за рога. Вместо того чтобы считать абсурдом подобные парадоксальные свойства бесконечно возрастающих рядов, они ввели эти парадоксальные особенности в самое определение бесконечных классов вещей. Теперь всякий класс называется бесконечным, если его части количественно подобны ему самому. Если же его части не подобны ему количественно, то это значит, что данный класс является конечным. Подобное определение проводит черту между понятием класса конечных объектов и понятием класса бесконечных объектов.

Трансфинитные числа Далее, некоторые концепты, так называемые *трансфинитные числа*, в настоящее время созданы путем определения. Таковыми математики условились называть числа, которые принадлежат к бесконечному классу, но которые в то же время все же не могут быть образованы путем последовательного прибавления единиц *ad infinitum* и скорее постулируются, как такие числа, которые следуют после всех и каждого из чисел *целостного ряда*, полученного путем такого последовательного присоединения единиц². Низшее из всех возможных трансфинитных чисел названо Кантором "*Омегой*". Таковым был бы, например, порядковый номер того пункта, в котором Ахиллес догонит черепаху (при предположении, что это ему когда-нибудь удастся) путем последовательного исчерпывания всех промежуточных пунктов. Или таковым будет число звезд при предположении, что оно безмерно велико. Или таковым будет то число миль, на котором две параллельные

¹ Тот факт, что, рассматривая члены двух бесконечных рядов *раздельно*, т. е. сопоставляя попарно каждый член одного с каждым членом другого, мы констатируем между обоими рядами *подобие*, вполне совместим с тем обстоятельством, что в *собирательном* смысле ряды могут чрезвычайно различаться своими размерами. Чтобы убедиться в этом, надо только в одном из рядов брать расстояния между членами гораздо большие по сравнению с расстояниями в другом ряде. Тогда у вас получатся два ряда, *нумерически подобные*, но с резко различными величинами по содержанию. Сверх того, как только оказалось бы, что один из рядов перестал расти, так тотчас между ними исчезло бы подобие.

² Класс всех чисел, предшествующих первому, трансфинитному, есть понятие с ясно очерченными границами при условии, что мы рассматриваем числа как "*любые*" или "*каждые*". Ведь согласно определению любое и каждое из них должно предшествовать появлению первого трансфинитного числа даже в том случае, если они не образуют никакого целого, и если между ними нет последнего, и если трансфинитное число не имеет непосредственно ему предшествующего. Словом, трансфинитное число не есть понятие порядкового характера, по крайней мере, оно не является продолжателем ряда целых чисел.

линии пересекутся, если предположить, что они когда-нибудь пересекутся. Короче говоря, трансфинитные числа представляют собой "предел" для целого класса чисел, которые возрастают одно за другим, и, как и другие предельные понятия, они образуют для нашего мышления полезный мост для перехода от явлений одного порядка к явлениям другого порядка.

Польза трансфинитных чисел и их недостатки

Первый вид факта, к рассмотрению которого мы приступаем, используя понятие трансфинитных чисел, — это число, входящее в цифровой или точечный континуум, порождаемый бесконечно повторяемым делением на части. Образование таких подразделений представляет собой процесс их бесконечного возрастания, число же подразделений, которое надо произвести, имеет своим пределом как раз только что предположенное и определенное нами понятие трансфинитного числа, "Омеги". Таким образом, нам удалось уподобить понятие растущего множества понятию множества статического, и число с переменным значением оказывается практически приравненным к числу с постоянным значением (при помощи процесса перехода к пределу). Это дало нам возможность обойти правило последовательного прибавления или подразделения единиц *in indefinitum*¹ (которое в прежнее время представлялось единственным способом для построения бесконечности) и получить бесконечность с постоянным значением — представив себе ее границу. Теперь на место этой бесконечности можно поставить любое конечное непрерывное количество, сколь малым оно ни было бы для нашей чувственной восприимчивости.

Когда я несколько выше говорил о "мистификации", я имел в виду до известной степени некоторых энтузиастов "нового бесконечного", которые так высокомерно третируют людей, до сих пор придерживающихся предвзвешанности, будто "часть меньше целого". Поскольку для каждой точки в дюйме можно теперь отыскать соответствующую точку в полудюйме или в четверти дюйма, это числовое "подобие" различных количеств (в которых устанавливается соответствие точки против точки) эти энтузиасты трактуют так, будто дюймы, полудюймы и четверти дюйма во всех отношениях математически тождественные вещи и будто, с научной точки зрения, различиями между ними можно пренебречь. Может быть,

¹на неопределенный срок (лат.). — Ред.

я плохо понимаю современных истолкователей зеноновского софизма, но мне кажется: то, что они утверждают, в существе дела сводится к сказанному мною.

Как Рассел разрешает при их помощи парадокс Зенона

М-р Бертран Рассел (которого я отнюдь не обвиняю в мистификации, ибо, видит Бог, он, напротив, усердствует в прояснении проблемы!) дает свое толкование зеноновской головоломки (Ахиллес и черепаха).

Согласно ему вся трудность здесь заключается в том, чтобы понять, каким образом пути, проходимые и тем и другою (а измеряются они после состязания, причем считается, что оба образуют ряд пунктов покоя, совпадающих по числу с числом пунктов на общей им обоим линии времени), имеют общую меру времени, будучи различной длины. Но ведь путь Ахиллеса и путь черепахи различной длины, так как черепаха двинулась вперед по условию раньше Ахиллеса, и путь последнего оказывается более длинным. В таком случае, как же возможно (если общей мерой являются пункты на той же линии времени), чтобы более длинный путь не потребовал для своего прохождения более долгого времени?!

Если я верно понял м-ра Рассела, то для него решение загадки заключается в том, что в обоих путях ряды точек мыслятся нами в бесконечно большом числе и что в применении к бесконечным множествам аксиома "часть меньше целого" не имеет силы. Для каждой точки, через которую прошла черепаха, есть соответствующая точка, через которую прошел Ахиллес, и соответствующий пункт на линии времени, и точное соответствие пункта пункту на каждом из этих трех рядов в отношении к двум остальным делает все три ряда с количественной точки зрения подобными и состоящими из равно изобильного множества точек. Таким образом, исчезает тот неизменно получавшийся "остаток" вследствие более раннего выступления черепахи, который никак не удавалось наверстать Ахиллесу. Можно было сделать этот остаток сколь угодно малым, но нельзя было совершенно его аннулировать. Баланс в торговой книге подводится в конце. Пункт, которым заканчивается путь Ахиллеса, пункт, которым заканчивается путь черепахи, и последний момент времени их состязания оказываются математически совпадающими между собой. Таков, как мне кажется, подход м-ра Рассела к анализу ситуации, и благодаря ему головоломка должна была бы утратить силу¹.

¹ Изложение самой Зеноновой головоломки, а также попытка найти из нее выход представляют у самого м-ра Рассела такие технические

Мне думается, однако, что м-р Рассел в своем анализе обходит *главную* трудность проблемы, которая касается исключительно "растущей", а не статической разновидности бесконечного. Между тем он в своих рассуждениях имеет дело исключительно с последней, допуская, что пути обоими состязующимися уже пройдены, и полагает, что нам остается только решить проблему полного числового соответствия между точками, образующими оба пути. Подлинная же трудность решения проблемы может быть названа почти физической, так как она относится к возможности самого процесса *образования* путей. Мало того, можно оставить в стороне сравнение путей Ахиллеса и черепахи; достаточно рассмотреть один какой-нибудь из них или путь истекшего времени, чтобы убедиться, что нами остается нерешенной проблема, как достигнуть последней точки пути, когда первый отрезок, который для этого нужно пройти, дробясь до бесконечности, оказывается непреодолимым. Конечно, то же самое количество можно представить различными способами. Эта самая страница, которую я пишу с таким трудом, буква за буквой, будет отпечатана единым махом. Согласно учению христианской церкви Бог сотворил пространственный континуум со всеми бесконечными уже сосуществующими в нем частями единым мгновенным: "*Да будет*" (*fiat*).

Возможно мысленно допустить, что и прошедшее время, которое представляется нам теперь в виде бесконечной перспективы и которое Кант считает лишь нашей ретроспективной формой восприятия явлений, было сотворено таким же мгновенным актом сразу. "*Омега*" была сотворена единым декретом, единым актом ее определения проф. Кантором. Но тот, кто в действительности *проходит* некоторый континуум, не может выполнить эту операцию при помощи непрерывного процесса в математическом смысле этого слова.

Велико или мало расстояние, которое нам надлежит пройти, все равно — каждый пункт при его прохождении должен быть нами занят в последовательном порядке,

трудности, что буквальное воспроизведение хода его рассуждений в такой книге, как настоящее введение в философию, невозможно. Ввиду того что он находит необходимым передать собственными словами парадокс Зенона, я считаю для себя позволительным изложить моими словами мысли его самого, питая искреннюю надежду, что в этом нет никакой несправедливости.

и если число пунктов бесконечно, то конечный пункт навсегда останется недостижимым, ибо "остаток", получающийся в данном случае, не таков, чтобы им можно было "пренебречь". Короче сказать, "перечисление" есть единственный возможный метод, с помощью которого мы можем последовательно занимать ряд положений в знаменитом состязании Ахиллеса и черепахи. Когда м-р Рассел разрешает эту проблему, говоря, что "ключом к ее разгадке¹ является такое определение частей и целого, в которое не входит перечисление частей", он, думаю мне, умышленно обходит ту трудность, которая подлежит преодолению².

¹"The Philosophy of Mathematics". I, 361. М-р Рассел сопоставляет с парадоксом об Ахиллесе парадокс Тристрама Шенди. Ввиду того, что Тристраму Шенди, как рассказывает Стерн, потребовалось *два года*, чтобы изложить события за первые *два дня* своей жизни, с точки зрения здравого смысла очевидно, что при таком темпе писания автобиография Тристрамом Шенди никогда не будет полностью написана. Но м-р Рассел доказывает обратное. По его словам, число дней, как и число лет, не имеет предела, и события *n*-го дня будут изложены в *n*-ом году; таким образом, решительно каждый день найдет себе место в автобиографии, и она будет написана полностью. Но аргументация м-ра Рассела неприменима к реальному миру без той физической гипотезы, которую он допускает, говоря: "Если Тристрам Шенди будет жить вечно и останется неутомимым в выполнении своей задачи". Во всех случаях, когда мы имеем дело с реальной непрерывной переменной, пришлось бы прибегнуть к подобной же нелепой гипотезе: тот, кто выполняет подобную непрерывную операцию, должен жить вечно, т. е. прожить бесконечное количество пунктов времени, да еще не "устать" при выполнении своего невозможного задания.

²Будучи почти слепцом в вопросах математики и логики, я чувствую сильное смущение по поводу расхождения с таким высоким авторитетом в подобных вопросах, как м-р Рассел, но ничего не поделаешь: приходится руководствоваться хотя бы слабым светом своего собственного разума! Сочинения о "новой бесконечности" имеют столь специально технический характер, что я не нахожу возможным вдаваться в подробности по данному вопросу в сочинении, не имеющем характера математического исследования, каков данный труд. Интересующиеся данным вопросом могут обратиться к библиографии, указанной в книгах: *Russell*. "Philosophy of Mathematics", London; *Couturat*. "Infini mathématique". Его же "Principes de mathématique". Еще более точное изложение вопроса читатель найдет в книге: *E. V. Huntington*. "The Continuum, as a Type of Order" в "Annals of Mathematics", VI и VII, также отдельную брошюру. Ср. также статью *Royce*'а в "Monist", II, 537—546, а также речь председателя *Hobson*'а в "Proceedings of the London Mathematical Society". В более доступной форме проблема эта обсуждается в следующих сочинениях: *Royce*. "The World and the Individual", I, Supplementary Essay; *Keiser* — "Journal of Philosophy" etc. I, 29 и в "Hilbert Journal", VII, 380—390; *S. Waterton* в "Aristotelian Soc. Proceedings", 1910; *Leigton*: "Philosophical Review", XII, 497 и, наконец, указатели литературы в трех книгах *Аври Пуанкаре* "Наука и гипо-

Заключение

После этой нелицеприятной полемики я могу сказать в заключение, что понятие "новой бесконечности" уже не должно теперь преграждать путь к эмпирической позиции, к которой мы ранее уже добрались. Критика Лейбница, Канта, Коши, Ренувье, Эвелэна, будучи несостоятельна, поскольку она относится к фактам, условие которых выражается в терминах статической бесконечности, находит себе законное применение там, где предполагается причинность возрастания или перемены. В последнем случае "условия" должны быть выполнены *seriatim*, т. е. в последовательном порядке, одно за другим. Если образуемый ими ряд бесконечен, то предел его оказывается совершенно недостижимым, раз единственным путем к его достижению является *последовательный синтез*. В случаях растущей бесконечности или перемены мы, таким образом, вынуждены проглотить логическое противоречие или же признать, что в этих случаях последовательного приближения к предельному пункту последний достигается путем конечных, чувственно заметных единиц приближения или перемены (назовите эти единицы, как вам угодно, — каплями, точками или ступенями). Такими полными каплями процесс здесь осуществляется прерывно — или сразу появляется целая капля, или совсем ничего не появляется. Так обстоит дело в конкретном чувственном опыте. В нем или не констатируется никакой перемены, или перемена происходит чувственно заметными прерывными градациями. Признаки бесконечного, рассматриваемые нами в опыте, привносятся туда нашими позднейшими рассуждениями о том, что возможно неопределенно подразделять далее на части любое данное количество. В данном случае факты не противоречат их истолкованию при помощи концептов, но не следует думать, будто подобное истолкование процессов роста и перемены соответствует реальному способу, которым этот рост или эта перемена осуществились, ибо реально они осуществлялись прерывным путем.

теза". "Ценность науки" и "Наука и метод". У Fullerton'a в его книге "The System of Metaphysics", гл. II имеется небольшое, но, насколько мне известно, наиболее горячее нападение на идею бесконечного как последовательного синтеза.

1. Перевод чувственных данных опыта на язык концептов ставит перед нами проблему бесконечного

Антиномия в понятии непрерывного математического роста, таким образом, может служить одним из многочисленных примеров того, как перевод чувственных данных опыта на язык концептов делает их совершенно

непонятными для нас. Для анализирующего интеллекта тот факт, что в бытии совершается непосредственное нарастание прибавлением одного конечного количества к другому, может, действительно, казаться непостижимым. Но, с другой стороны, требование, чтобы бытие представляло собой завершенное осуществление бесконечного ряда частиц вроде "точек", из которых ни одна не заключает в себе ни малейшей доли того, что необходимо для получения бытия (например, "пространства"), представляет собою нечто не только непонятное, но прямо абсурдное в наших глазах. Таким образом, подмена интуиции "арифметизацией" с целью дать точное описание реального оказывается не совсем удачным решением. Лучше примириться, как это делает Ренувье, с несколько неясными данными перцепции, чем допускать концепты, заключающие в себе внутреннее противоречие¹.

¹Мои жалобы на то, что интеллектуалистический метод истолкования превращает текучее в статическое и дискретное, можно блестяще иллюстрировать на понятии континуума из точек. Ступени или шаги в процессе изменения, которые с точки зрения перцепции, т. е. чувственного опыта, рассматриваются как первичные дары бытия, логически соответствуют понятию бесконечно малых (т. е. минимальных количеств движения, перемены и т. п.), с которыми новейшая математика якобы совершенно рассталась. Согласно такому взгляду, м-р Рассел признает себя вынужденным, подобно Зенону, считать движение нереальным. "Вейерштрасс*", — пишет он, — совершенно устранил понятие всяких бесконечно малых величин, показал, что мы живем в неизменяющемся мире и что стрела в каждый момент своего полета в действительности покоится" (op. cit., p. 347). "Мы должны совершенно отбросить понятие состояния движения", — говорит он в другом месте. "Движение сводится просто к тому, что известное тело занимает в разные времена разные места. Нет перемещения с места на место, следующих друг за другом моментов или последовательных положений, нет и того, что называется скоростью, если только не разуместь под скоростью определенное число, выражающее предел некоторого ряда показателей" (p. 473). Таким образом, то, что математики именуют "континуумом", превращается в абсолютный *дисконтинуум*, какой нам являют данные чувственного опыта. Крайности сходятся, и, хотя оба, и Рассел, и Зенон, согласны в том, что чувственно воспринимаемое движение не считается подлинной реальностью, один из них ставит на место движения абсолютное единство, другой — абсолютное множество. Возможно, что Рассел отрицает реальность перемены лишь по отношению к миру чистой математики. В таком случае было бы несправедливо

Мы уже достаточно сказали о проблеме бесконечного и об истолковании непрерывной перемены при помощи нового определения бесконечности. Мы видим, что представление о реальности, согласно которому всякая перемена осуществляется прерывными и численно конечными ступенями, остается столь же приемлемым для нашего разума и для нашего воображения, как и прежде. После этих сухих и скудных содержанием глав мы можем вернуться к основной теме нашего исследования и возобновить его как раз на прерванном месте.

2. Он не подвинет нас ни на шаг вперед к проблеме новизны

Замечается ли в реальности процесс прерывного нарастания нового или нет? Здесь перед нами в новой форме предстает контраст между прерывностью и непрерывностью. Математическое определение непрерывного количества как такого, в котором между любыми двумя элементами имеется еще "промежуточный элемент", прямо противоположно определению более эмпирического характера, больше соответствующему показаниям чувственной перцепции. Непрерывным мы называем все то, части чего представляются нам непосредственно примыкающими к своим соседним частям, без наличия чего-либо промежуточного между этими соседними частями. Впоследствии мы еще займемся анализом такого эмпирического понимания непрерывного, но прежде, чем окончательно взяться за это дело, нам предстоит свести счеты с другой классической философской проблемой. — Я имею в виду проблему причинности.

упрекать его в том, что в вышеприведенных пассажах он выстраивает определенную метафизику. Однако сам Рассел никакими оговорками не застраховал себя от подобных упреков.

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

НОВИЗНА И ПРИЧИННОСТЬ В СВЕТЕ КОНЦЕПТОВ¹

Даже если мы признаем, что в реальном мире изменения совершаются заметным образом конечными ступенями, вопрос о том, представляют ли эти новые ступени нечто *подлинно* новое, остается еще открытым. Вспомним то, на чем мы остановились в конце третьей главы.

Мы установили там, что бытие вообще ни из чего не может быть дедуцировано. Для нашего *интеллекта* оно остается некоторой случайной, не необходимой количественной данностью, которую мы просто *преднаходим* или принимаем как факт.

Можем ли мы принимать бытие по кусочкам, по мере его нарастания, или мы должны принять его сразу целиком как предвечное или как возникшее в одно мгновение, которое содержало в себе все остальные времена? Вписало ли уже первое утро творения в книгу бытия то, что в ней прочтет рассвет последнего дня? Монизм и плюрализм дают на подобные вопросы опять же прямо противоположные ответы. Классическим возражением на плюралистическую точку зрения в данном случае всегда являлась ссылка на "принцип причинности". Этот принцип толковался в том смысле, что действие так или иначе уже заключено в причине.

Принцип
причинности

Если это так, то действие не может заключать в себе ничего совершенно нового, следовательно, настоящий плюрализм, в безусловном смысле слова, невозможен. Ввиду этого нам надлежит подвергнуть пересмотру факты причинно-действенного порядка. Я рассмотрю их сначала, переводя их на язык концептов, затем рассмотрю их в том виде, как они наблюдаются нами в чувственном опыте, в мире перцептов. Аристотель был первым фило-

¹В авторской рукописи глава называлась "Вторая подпроблема — Причина и Действие" (*Примеч. издателя*).

софом, подвергнувшим проблему причинности специальному исследованию¹.

По его словам, всякое "почему" обусловлено четырьмя принципами: явления может быть *материальная* причина (например, бронза есть материальная причина бронзовой статуи), или *формальная* (например, отношение двух к одному в октаве), или *действующая* (например, отец по отношению к рождению сына), или *конечная* (например, когда кто-нибудь занимается гимнастикой из соображений здоровья). Это учение Аристотеля о четырех родах причин было усвоено христианской философией, но под *причиной* мы разумеем теперь лишь *действующую* причину, и в последующем изложении я буду иметь в виду только ее.

В схоластической философии существовало такое определение действующей причины: действующей называется причина, которая реальной собственной деятельностью порождает нечто иное.

Схоластическая философия о действующей причине

Такое определение, бесспорно, соответствует точке зрения здравого смысла — ведь схоластика и есть доведенная до вполне отчетливой формулировки точка зрения здравого смысла. Оставляя без

рассмотрения многие разновидности действующих причин, устанавливаемых схоластикой, я теперь перечислю три важных частных положения, которые обыкновенно считаются необходимо вытекающими из вышеприведенного определения действующей причины.

1-е положение: "Ни одно действие не может реализоваться без причины". Это можно считать чисто вербальным определением, но если в нем выкинуть слово "*действие*", сказав, что "ничто не случается без причины", то получится знаменитый "*принцип причинности*". Этот принцип, будучи поставлен в связь с двумя другими приводимыми ниже, считается основной предпосылкой понимания вселенной как компактного единства, и с его допущением плюралистический взгляд на мир оказывается совершенно нелепым.

2-е положение: "Действие всегда пропорционально причине, а причина — действию".

3-е положение: "То, что заключено в действии, *формально, фактически* или же каким-то заметным образом должно заключаться в причине". "*Формально*" означает

¹ См. его "Метафизику" (кн. II или кн. V, гл. 2) или его "Физику" (гл. III). В указанных местах читатель найдет все наиболее существенное по данному вопросу у Аристотеля.

указание на сходство причины с действием, как, например, когда одно движение порождает другое. "Фактически" — значит, что причина известным образом заключает в себе действие, не будучи на него похожей, когда, например, скульптор создает статую, красотой которой он не обладает. "Ясным, заметным образом" — значит, что причина, хотя бы и не сходная с действием, превосходит последнее в смысле большего совершенства, например, когда человек одерживает верх над силою льва благодаря своему уму.

Положение, из которого подлинно вытекает все учение о причинности, таково: "*Nemo dat, quod non habet*"¹. Положение "*Causa aequat effectum*"² практически вполне резюмирует все учение о причинности³.

Очевидно, что каждый момент существования вселенной заключает в себе причины всех тех действий, из которых состоит следующий момент существования вселенной, или, если уже мы будем выражаться до последней степени точно: очевидно, что каждое мгновение во всей его целокупности является причиной следующего момента во всей его целокупности⁴. Но если максима "*Quidquid est in effectu, debet esse prius aliquo modo in causa*"⁵ всегда верна, то отсюда следует, что последующий момент не может заключать в себе ничего подлинно самобытного и что новизна, по-видимому, так неуклонно просачива-

¹ Нельзя дать то, чего нет (лат.).

² Причина равна действию (лат.).

³ Сжатое изложение схоластического учения о причинности читатель найдет в книге J. Rickaby. "General Metaphysics" (кн. II гл. III). Я оставляю без рассмотрения различные выводные принципы, которые играли большую роль в учении о причинности. Таковы, например, нижеследующие: "Причина причины есть причина ее действия", "Те же причины производят те же действия", "Для своего действия причина должна быть налицо", "Причина должна предшествовать своему действию" и т. п.

⁴ Это положение необходимо вытекает из того факта, что при установлении причины данного действия необходимо принять во внимание решительно все сопутствующие ей обстоятельства. "В философском смысле слова причина есть полная сумма положительных и отрицательных условий, которыми определяется данное действие", — говорит Дж. Стюарт Милль ("Логика", I, 383). Это равнозначно целому состоянию вселенной в момент, предшествующий действию. Но равным образом и "действие" не есть отрывочное событие, которое наше внимание впервые выделило под таким именем из общей мировой ткани. Это отрывочное событие вместе со всеми сопутствующими ему обстоятельствами, — иначе говоря, это целое состояние вселенной во второй момент избранного нами временного отрезка.

⁵ Всякое следствие предполагает определенного рода причину (лат.).

ющаяся в нашу жизнь, представляет собой иллюзию, которую следует отнести на счет ограниченности нашего чувственного зрения.

Схоластики всегда относились с уважением к здравому смыслу, и в данном случае они при помощи своей неясной оговорки "*aliquo modo*"¹ избегли прямого отрицания всякой подлинной новизны. Тем самым они признали, что действие все же *aliquo modo*² отличается от причины. Однако истолкование всего этого процесса на языке *концептов* привело неизбежно в конце концов к тому, что непосредственные данные опыта и показания нашей *перцепции* оказались припертыми к стене. Причина и ее действие суть два численно обособленных концепта, и тем не менее каким-то непостижимым образом первая должна "произвести" последнее. Как же может она понятным для нас образом произвести его, если только оно уже не кроется в ней заранее? Наперекор показаниям наших чувств, причина и действие, будучи по количеству двумя, по происхождению должны быть чем-то одним, и причинно-действенное отношение, являясь в конкретном опыте отношением между двумя различными вещами, превращается в отношение между двумя подобными вещами; абстрактное же мышление вынуждает нас считать это последнее отношение выражением подлинно реального³.

Потребовалось немало времени, чтобы истолкования причинности при помощи концептов вытеснили ту точку зрения, которая руководится показаниями чувственных данных опыта, перцептивов.

¹ определенного рода (*лат.*).

² каким-то определенным образом (*лат.*).

³ Уильям Гамильтон* излагает эту мысль в очень сжатой форме: "Что есть закон причинности? Попросту говоря, он выражает следующее: когда в мире явлений начинается перед нами возникать какой-нибудь объект, то мы вынуждены предполагать, что количество субстанции или существования, заключенного в нем, предшествовало его возникновению, иначе говоря, что все, познаваемое нами в действии, уже находилось в его причинах, хотя бы мы, быть может, и были совершенно бессильны разгадать, каковы именно эти причины" (конец 39-й главы в "Lectures on Metaphysics"). При таком понимании дела причина превращается в логическое основание, действие — в следствие, и так как логический вывод есть переход от основания к следствию, т. е. переход от тождественного к тождественному, то древнее, более туманное философское учение о причинности принимает здесь резкие очертания рационалистической догмы, согласно которой термины *причина* и *действие* скрывают за собою единое неизменное бытие, и, таким образом, раз все последовательные моменты в истории мира причинно обусловлены, ничто подлинно новое не может проникать в нашу вселенную.

Окказионализм Первый шаг в этом направлении был сделан теорией *окказионализма*, для которой путь был намечен учением Декарта о двух абсолютно несходных между собою субстанциях — телесной, состоящей исключительно из *протяжения*, и *духовной*, сводящейся всецело к *мышлению*. Если признать такую точку зрения правильной, то всякое непосредственное взаимодействие души и тела, каковое мы инстинктивно подмечаем в опыте, станет для нас непонятным. Для современников Декарта "Бог" был великим средством для избежания абсурдных выводов. При помощи ссылки на Бога можно было благополучно снять любое противоречие. Ввиду этого ученики Декарта Регий, Кордемуа и особенно Гейлинкс начисто отрицали факт взаимодействия между душой и телом. Согласно их учению в тех случаях, когда кажется, что телесный процесс является причиной духовного, или духовный — причиной телесного, то, что мы называем причинами, является на самом деле лишь случайными событиями или показателями духовных и телесных перемен, для которых непосредственно причиной является Бог.

Лейбниц Дальнейшие попытки дискредитировать истинность показаний наших чувств были сделаны Лейбницем. Он освободил Бога от повинности непрерывно соучаствовать во всех переменных в мире, предположив, что Бог в день творения раз и навсегда установил такой порядок, чтобы духовные перемены в душе каждого из нас протекали параллельно переменам в теле каждого из нас, наподобие того, как пара одновременно заведенных точно идущих часов потом вполне согласуются между собою в показаниях времени. При подобной предустановленной гармонии, как называют эту теорию, перевод чувственных данных опыта на язык концептов, неотвратимо влекущий за собою отрицание в мире и всякой активности, всякой непрерывности, достигает окончательного завершения. Полный драматизм ход нашей личной жизни замещается чисто внешним соответствием одного с другим каждого звена в ряду духовных и в ряду физических явлений, в то время как сами эти ряды каузально между собой не связаны. Единственной причиной каждой вещи в отдельности и всего в совокупности является Бог. Рационалисту должен быть весьма по сердцу монистический дух подобной теории, и, конечно, будь она истинна, в мире нельзя было бы допустить ничего подлинно нового.

Следующий шаг на пути дискредитирования воззрений на причинность, присутствующих здравому смыслу, был сделан Юмом. Как в "Трактате", так и в "Опыте" в главах, трактующих об "идее необходимой связи", он пытался дать нам верное истолкование действительному характеру той "силы", которая обыкновенно приписывается причинам, но попытка его оказалась неудачной. Он показывает, что ни в мире физическом, ни в мире духовном нельзя подметить и выделить в изолированном виде какую-то "энергию", которая передавалась бы от причин действиям. Наличие подобной энергии нельзя констатировать в сфере восприятий; да и в сфере идей она является пустым звуком. "Все идеи имеют своим источником впечатления и являются их воспроизведением. Мы не наблюдаем таких впечатлений, в которых замечалась бы энергия или действительность. Следовательно, у нас не может быть и идеи *силы* или *энергии*". Даже при помощи самых точных изысканий мы бессильны вскрыть в опыте что-либо, кроме смены одного события другим; для нас остается совершенно постижимой какая-либо сила или мощь, присущая причине, или какая-либо связь между причиной и предполагаемым действием... Отсюда, по-видимому, необходимо вытекает, что мы вовсе не располагаем какою-либо идеей *связи* или *силы* вообще и что подобные термины равно лишены всякого смысла и в сфере философских рассуждений, и в сфере обыденной жизни. "Совершенно очевидно, что наш ум не в состоянии образовать такой идеи двух объектов, в которой бы между ними подразумевалась некая "связь", и что нельзя ясно понять, что такое эта связующая первый со вторым сила или действительность".

Далее Юм показывает, что в основе этой псевдоидеи *связи* лежит не что иное, как ложное истолкование некоторой интеллектуальной привычки. "Если нам случалось неоднократно наблюдать смену аналогичных событий, мы обнаруживаем склонность ожидать при появлении первого события наступление второго, обычно следовавшего в прежних случаях за ним, и верить в то, что это последнее наступит. Эта привычная операция нашего воображения и связана с тем ощущением или впечатлением, которое дает нам повод к образованию идеи *силы* или *необходимой связи*. К этому без остатка сводится причинность". "Причина известного объекта есть другой объект, предшествующий первому, смежный с ним и связанный с ним так, что идея одного из них вызывает идею другого".

Казалось бы, трудно представить себе мировоззрение, более отвечающее принципам плюрализма, чем элементы юмовской философии. В его представлении о мире одно событие сталкивается с другими соседними, подобно тому как игральные костяшки в коробке ударяются одна о другую. Оставаясь последовательным, он мог бы поверить в возможность подлинной новизны и признать свободу воли. Но, как я уже заметил выше, большинство эмпириков отличалось нерешительностью, а Юм был, возможно, наиболее сдержанным из всех. В его эссе "О свободе и необходимости" он настаивает на том, что, хотя в смене событий, наблюдаемой нами в опыте, нет абсолютно никакой связи, эта смена все же абсолютно единообразна, и потому ничего подлинно нового не может появиться в нашей жизни.

Критика точки зрения Юма

Читателю представится при чтении знаменитых рассуждений Юма о причинности яркий пример того искажения, которому подвергаются факты при переводе их на язык концептов. Причинно-действенное отношение, если рассматривать его конкретно с точки зрения чувственной перцепции (как это мы подробно покажем немного ниже), сводится к известному способу смены одного поля сознания другим. Оно представляет собою лишь одну из форм проявления нашего опыта, когда он представляется нам в виде непрерывного потока. Наши понятия показывают, насколько успешно нам удалось установить различия в этом потоке. Но при переводе фактов на язык концептов обыкновенно руководствуются тем принципом, что каждому особому термину должен соответствовать обособленный факт. Юм, следуя этому принципу и не находя в опыте факта, соответствующего термину *сила*, заключает, что это слово не имеет смысла. Между тем если следовать этому принципу, то большинство союзов и предлогов в человеческой речи окажутся не имеющими никакого смысла — *в, на, о, с, но, и, если* так же бессмысленны, как *вследствие* или *потому что*. Суть дела тут заключается в том, что ни элементы реального, ни значения слов не могут быть так же обособляемы, как слова. Первичная форма, в которой нам дан факт, есть *durcheinander* (взаимосвязь) наших перцептов, в которой элементы и отношения растворены, находятся в рассеянном или сплоченном виде. В этой множественности наша рефлектирующая мысль абстрагирует различные стороны, подобно тому как человек может последовательно рассматривать в подзорную трубу отдельные части како-

го-нибудь пейзажа. Но абстрагировать не значит обособить факт реально, и абстракция столь же мало дробит реальность, как рассматривание пейзажа в подзорную трубу дробит пейзаж. Концепты суть отметки реальности, углы зрения на нее, а не куски ее, подобные кирпичам, из которых построен дом. Короче, при образовании известного явления активность может играть известную роль в причинно-действенном отношении, хотя бы в мире реальных восприятий никакое впечатление ей не соответствовало в изолированном виде. Допустив, что любой фактор в реальности должен быть изолированным, Юм пришел к нелепому выводу, будто не существует реальных отношений. Он пишет: "Все события представляются нам не связанными, а обособленными. Одно событие следует за другим, но мы никогда не замечаем чего-либо, что связывало бы одно с другим. Они кажутся нам соположенными, но ничто не свидетельствует об их реальной связи". Короче говоря, между вещами нет никакой действительной принадлежности. Вот при помощи каких рассуждений интеллектуализм сокрушает перцепцию и празднует победу над жизнью. Кант и его преемники все разделяли мнение Юма, будто то, что нам непосредственно дано, есть бессвязное многообразие. Не удовлетворяясь, однако, принятием этого "многообразия", по примеру Юма, они ввели некоторого агента высшего порядка в виде того, что Кант называл "трансцендентальным *Ego*" или "трансцендентальной апперцепцией", которому надлежало связать вместе отдельные клочки этого многообразия при помощи категориального синтеза. В свою таблицу категорий Кант вписывает и категорию причинности, и в некоторых кругах распространено мнение, будто он восстановил порядок после разгрома, произведенного Юмом в данной области философии.

Кант Глава о причинности в знаменитой "Критике чистого разума" представляется наиболее темною по изложению частью во всей книге¹: ее смысл порой трудно уловить. Насколько я могу разобраться в тексте этой главы, по-моему, Кант не продвинулся ни на шаг вперед по сравнению с Юмом; вся разница между ними сводится к тому, что там, где Юм говорит "привычка", Кант говорит "правило". Оба они отвергают мысль о том, что в причинно-действенном отношении проявляется "сила" или что когда-либо наблюдался хотя бы один случай, в котором причина была

¹ Она озаглавлена "Вторая аналогия опыта".

бы действенным началом. Другими словами, Кант так же резко расходится с точкой зрения здравого смысла, как и Юм, и так же, как и Юм, сводит причинность к простому временному следованию. Только для Юма временной порядок, по существу, представлялся прерывным или лишь с субъективной точки зрения единообразным, Кант же называет это единообразие объективным в силу того закона, при помощи которого наш *Verstand*¹ подчиняет себе нашу *Sinnlichkeit*². Непричинные отношения обратимы, причинные же необратимы сообразно правилу³.

Согласно Канту, рассудок (*Verstand*) упорядочивает наши ощущения с помощью правил, но было бы ошибкою думать, что тем самым он хоть сколько-нибудь помогает нам разобраться в наших вопросах. Этот рассудок вооружает нас грубым правилом о простой последовательности событий, не обнаруживая между ними никакой связи. Нерациональность подобной категории делает ее совершенно бесполезной для того, кто хочет постигнуть истинную природу причинной связи. Она устранила динамическое понимание причинности и не замечает его никаким иным объяснением наблюдаемой в опыте последовательности событий. Она дает нам лишь чисто внешнее описание событий и смешивает в одну кучу

¹рассудок (нем.).

²чувственность (нем.).

³Вся эта кантовская концепция правила для меня совершенно невразумительна. Кого или что это правило к чему-то обязывает? Если им определяется, что явление ("действие") следует из причины, то кантовский взгляд возвращает нас к общераспространенному динамическому взгляду на причинность, и в таком случае активное начало можно будет констатировать в любом единичном случае причинно-действенного отношения, хотя бы данный случай был единственным в мире. Или это правило имеет принудительную силу для наблюдателя этого единичного случая? Но для наблюдателя такую принудительную силу имеют лишь его ощущения следования одного явления за другим. Будь данное следование событий причинным или непричинным, поскольку оно ощущено нами, мы не можем воспринимать его в обратном порядке, между тем как порядок смены наших идей обратим. Или "правило" распространяется на будущие повторения данного случая следования и им определяется в них тот же порядок смены событий? Так как это, очевидно, не имеет места в том случае, когда наблюдатель ошибочно принимает первое следование за пример причинности, то мы вправе в данном случае утверждать лишь то, что "правило" имеет силу, когда ожидаемые нами случаи единообразия в порядке событий соответствуют нашему суждению о причинной связи, совершенно независимо от того, ложно или истинно это последнее. Но тогда в чем же разнилась бы такая точка зрения от юмовской? Короче говоря, Кант путается, и ни в каком смысле нельзя сказать, будто он "опроверг Юма".

как те случаи следования событий, в которых можно вскрыть известный закон, так и те, где на это не имеется никаких оснований.

То, что мы называем "законами природы", действительно в большинстве случаев сводится к простой установке сосуществований и последовательностей явлений. Желтизна и ковкость сосуществуют в золоте; омары после варки делаются красными; яйца после варки становятся твердыми, и если кто-нибудь вздумал бы спросить: почему такие единообразия наблюдаются в природе, наука дает один ответ: "Мы еще не знаем этого". А между

тем устанавливаемые наукою законы дают нам в руки возможность предсказания, и многие представители науки говорят нам, что большего мы не имеем права и требовать. В соответствии с позитивистским способом мышления объяснять — значит замещать более узкие, более специальные обобщения более широкими и более знакомыми нам; наивысшие же законы природы суть лишь выражения для наиболее распространенных форм единообразия в природе. Почему в насосе вода поднимается вверх? Потому, что воздух вдавливает воду в трубу насоса. А почему воздух нагнетается в нее? Потому, что земля его притягивает. А почему существует притяжение воздуха к земле? Потому, что все притягивается землею, — всеобщее тяготение является лишь фактом наиболее общего порядка. Согласно позитивизму законы лишь обобщают факты, а не устанавливают между ними никакой внутренней связи¹.

Против подобной чисто индуктивной интерпретации причинного следования в новейшее время было выдвинуто истолкование более дедуктивного характера. Если последнее звено в каком-нибудь ряду может быть чисто логическим путем выведено из какого-нибудь предшествующего звена, то в каждом частном случае следования является возможность безошибочно установить "связь". Но логические связи приводят нас лишь от тождественного к тождественному, и эта новая фаза научного истолкования закона причинности имеет в своей основе тот же схоластический принцип: *causa aequat effectum*². Она толь-

¹ Формулировку подобных воззрений читатель найдет в "Логике" Милля (кн. III, гл. XII), в "Основах науки" Джевонса (кн. 6), в "Грамматике науки" Пирсона (гл. III) и в "Empirical Logic" Venn'a (гл. XXI).

² причина равна действию (лат.).

ко сообщает этому принципу бóльшую отчетливость и представляет его в более конкретной форме. В подобном толковании видна чисто монистическая тенденция, и, проводя его последовательно до конца, мы получили бы такую точку зрения на мировой процесс, при которой он представлялся бы обнаружением вечного тождества, а явления, осознаваемые нами в чувственном опыте, оказались бы каким-то *эпифеноменом*, которому не следует придавать никакого "научного" значения¹. В таком случае в нашей жизни не оказалось бы никакого места для подлинного роста, никакой подлинной новизны².

¹В качестве яркой иллюстрации этого новейшего взгляда можно привести слова Кутюра: "Сознание, собственно говоря, относится к области нереального. То, что остается в нашем субъективном сознании по мере того, как все объективные факты были спроецированы и локализованы в пространстве и времени, есть лишь остаток, получившийся при конструировании вселенной, бесформенная масса образов, которые за непригодностью не вошли в систему природы и не удостоились попасть в сферу реального" ("Revue de Méthaphysique", V. 244).

²Я не считаю нужным подробнее развивать эту точку зрения на причинность. Огромное количество случаев причинной связи находит себе удовлетворительное объяснение в предположении, что действительность есть лишь более поздняя стадия причины, в остальных же случаях мы можем прибегнуть к словечкам "aliquo modo" (определенным образом) которыми так просто решался вопрос в былые времена. Подобный взгляд, поскольку ему удастся, упразднить живую реальность, заместит ее статическими концептами, разумеется, привел бы к признанию иллюзорности разнообразия явлений, их новизны и наличия в них активных начал. Однако трудно, оставаясь искренним, с беспощадной прямолинейностью проводить интеллектуалистическую точку зрения. Из тех мыслителей, которые полагают, что причинность сводится к тождеству некоторые охотно признают, что тождественные "молекулы" и "атомы", подобно тождественным "фунтам", "ярдам", суть лишь крючки в известном расположении концептов, на которые мы навешиваем в отношении один к другому соответствующие перцепты, чтобы, таким образом, иметь возможность в "элегантной" и практически удобной форме предсказывать факты. Именно так смотрим и мы на истолкование мира при помощи концептов, и все время в нашем изложении настойчиво проводился этот взгляд. Подобное понимание "логики наук" не заключает в себе ничего вредного. Но почти нет мыслителей, которые всецело использовали бы приемы "логики наук" в метафизическом исследовании. Более подробное обсуждение вопроса о монистическом понимании причинности читатель найдет в следующих сочинениях: Э. Льюис. "Проблемы жизни и духа" (пробл. 5, гл. III); А. Райл "Философский критицизм" (2-й т., гл. 2-я); Heymanns. "Die Gesetze u. Elemente d. wissenschaftlichen Denkens" (§ 83—85). Ср. также Bown "Metaphysics" (ч. 1, гл. 4). Пожалуй, наиболее поучительный анализ проблемы причинности имеется у Зигварта: "Логика" (§ 73, V-я глава 3-й книги) и у Милля, "Логика", которую можно назвать классическим исследованием данного вопроса.

Подведение итогов и заключение Отрицание всякой подлинной новизны в мире, по-видимому, является последним словом той философии, которая в обосновании причинности стоит на точке зрения концептуализма. Вот почему я заметил выше, что она является классическим образчиком тех воззрений, которые препятствуют нам усвоить плюралистический взгляд на мир как на нечто растущее, обогащаемое подлинно новым. Теория причинности в своем первоначальном виде представляет собой как бы промежуточный гибрид между точками зрения здравого смысла и интеллектуализма. Она гласит: "То, что в действительности производит действие, "каким-то образом" уже заключает в себе потребную для этого "силу". Однако ничего соответствующего концепту "сила" не удастся в опыте выделить. Поэтому такая черта, как действенность в процессе следования, тем самым оказывается упраздненной, и неясная "потенция" того, что должно произвести действия, существование которой *aliquo modo*¹ предполагалось в причине, превращается в статическое отношение тождества между двумя концептами, отношение, которым наш ум замещает те перцепты, между коими была первоначально усмотрена причинная связь².

В конечном итоге воззрения "просвещенных умов" на проблему причинности оказываются, как уже замечено выше, неясными и оставляют в нас чувство неудовлетворенности. Лишь немногие философы радикально отстаивают учение о тождестве причины и действия. Точка

¹ определенным образом (*лат.*).

² Я обхожу в моей книге молчанием "энергетику". Составители популярных книжек по этому вопросу часто, по-видимому, воображают, будто "наука" уже непреложно установила некое монистическое начало, именуемое "энергией", которое они связывают, с одной стороны, с понятием "активность", а с другой — с понятием "количество". Насколько я могу разобраться в этом запутанном вопросе, я полагаю, что энергия вовсе не есть "начало" и еще менее того начало активности. "Энергия" есть просто собирательное имя для непосредственных данных чувственного опыта, которые определенными способами измеряются, причем при переходе одной формы энергии в другую получаются постоянные эквиваленты. Энергетика отнюдь не представляет собою определенной онтологической теории, но великолепный, дающий экономию в работе схематический прием, при помощи которого мы получаем возможность держать на учете функциональные изменения, наблюдаемые нами лишь на поверхности феноменов... К энергетической гипотезе вполне применимы слова: "*Hypotheses non fingo*"*, и в интересующей нас проблеме причинности она занимает нейтральное положение, так как уживается с данными чувственного опыта, мира перцептов.

зрения представителей "логики наук" кажется внушающей более доверия, но она отнюдь не является более убедительной для метафизики, так как она так же перечит нашим интуициям, как и учение о тождестве. Чтобы поставить в связь различные виды взаимозависимости между величинами, математики пользуются общим понятием функции. Выражение *A есть функция B* значит, что каждому изменению значения *A* соответствует всегда известное изменение в значении *B*. Если мы расширим понятие функции так, чтобы оно включило и взаимозависимости между качественными переменными, то нам представится возможность мыслить вселенную состоящей исключительно из элементов, которые находятся в известных функциональных отношениях друг к другу, и в таком случае задача науки сводится исключительно к регистрации этих элементов и описанию в наивозможно простых понятиях "функциональных отношений" между ними. Короче говоря, в мире феноменов всегда и повсюду происходят перемены, но никаким разумным началам или силам в качестве агентов нет места в этом мире, который по сравнению с миром здравого смысла столь абстрактен, что смахивает на привидение, и о нем с полным основанием можно говорить, как о *призрачном танце бесплотных категорий*, согласно часто приводимому выражению Брэдли.

НОВИЗНА И ПРИЧИННОСТЬ В СВЕТЕ ПЕРЦЕПТОВ

Большинство людей относится с крайним недоверием к заявлениям, будто рациональный принцип причинности в корне подорвал нашу исконную веру в реальность добрых дел и наше утверждение, будто подлинно новое может быть создано только путем творческой работы. В людях пробуждается "le sens de la vie, qui s'indigne de tant de discours"¹, и побуждает их без церемоний оттолкнуть от себя критическую точку зрения. Автор настоящей книги только что охарактеризовал критическую точку зрения как страдающее неполнотой абстрактное миропонимание. Тем не менее входящие в него "функциональные законы" и схематические построения блестящим образом оправдываются на практике, и даже в своей критической разрушительной работе это воззрение оказывается на правильном пути гораздо чаще, чем обыкновенно думают. Нам кажется, будто наша "воля" непосредственно приводит в движение наши члены, и мы остаемся в неведении относительно участия в этом процессе мозговых клеток, активность которых первой вызывается этой волей. Звоня в электрический звонок, мы думаем, что это мы звоним, а на самом деле мы только замыкаем ток нажатием кнопки, а звон производится скрытой в ящике батарейкой. Видя на небе звезду, мы воображаем, что представление звезды вызывается непосредственно ее свечением, а на самом деле причиной зрительного восприятия звезды являются волны эфира, и, может быть, звезда перестала уже существовать давным-давно до того, как мы ее увидели. Мы считаем "сквозняк" причиной простуды, однако, не будь микробов, сквозняк не причинил бы нам вреда.

¹"чувство жизни, которое всяческие рассуждения только опошляют" (франц.).

Недостатки
точки зрения
перцептов
еще не ведут
к скептицизму

Милль называет причинами необусловленные antecedенты (действующие причины) некоторого события, а Вени* говорит, что причинами являются *"непосредственно примыкающие"* antecedенты". В неисчислимых следованиях событий в природе кроется такое множество промежуточных звеньев, что мы редко имеем возможность в точности установить, который antecedент является необусловленным или *"непосредственно примыкающим"*. Часто названная нами причина явления лишь подменяет истинную причину его производства; и, как говорит Милль, мы при этом нередко принимаем за пассивные те факторы, которые на самом деле оказываются наиболее активными.

Наличие множества подобных ошибок в наших суждениях о причинной связи, основанных на непосредственных перцепциях причинной активности, весьма укрепляет позиции интеллектуализма. Стоит сделать еще один шаг в этом направлении мысли, и мы уже будем склонны подозревать, что допущение существования причинной активности ошибочно и что реальны одни лишь сосуществования и последовательности в событиях. Подобный всеразрушающий скептицизм является совершенно неосновательным. Ведь и в других случаях чувственный опыт вводит нас в заблуждение, однако мы не говорим, что в подобных восприятиях нет ничего истинного. Нам кажется на железнодорожных станциях, будто поезда двигаются, когда на самом деле они еще неподвижны; или нам ошибочно кажется, будто мы сами двигаемся, когда на самом деле мы испытываем головокружение. В подобных случаях ошибки все-таки не приводят нас к отрицанию того факта, что движение как-никак существует; оно имеет место не там, где нами предполагается, и вся задача заключается в том, чтобы приурочить его к надлежащему месту. Так обстоит дело и во всех других "обманах чувств".

Не может быть сомнения в том, что существует где-то в чувственной перцепции первоначальное, непосредственное переживание того, что мы называем причинной активностью, но что мы приурочиваем то туда, то сюда верно или ошибочно, смотря по обстоятельствам. Так где же рождается это типичное ощущение?

Переживание причинной активности в чувственной перцепции

Очевидно, в ситуациях, в которых проявляется наша собственная активность. Во всех подобных случаях мы чувствуем, что поле нашего сознания (в центре его сложного состава находится представление о результате нашей активности) постепенно сменяется другим "полем сознания", в котором искомый результат или представляется нам достигнутым, или же мы представляем себе те препятствия, которые задерживают его наступление и которые еще требуют с нашей стороны усилия для своего преодоления. Когда я в данный момент пишу, то нахожусь именно в такой ситуации, в которой переживается подобное чувство активности. Я "ищу" подходящие слова, лишь смутно мною намеченные, но, раз появившись в сознании, они должны оказаться вполне соответствующими тому нарождающемуся смыслу, который я собираюсь в них вложить. Слова эти как будто должны исходить из моего пера, которое, как мне кажется, столь послушно желаниям управляющей им руки, что в процессе писания я почти не чувствую никакого противодействия или особого усилия. Иногда подвертываются неподходящие слова, и тогда я переживаю чувство сопротивления, не мышечное, но умственное, которое является новым стимулом для применения еще большей активности, сопровождаемой в той или другой степени чувством напряжения. Если бы я стал испытывать противодействие моей работе мышц, то в мою активность привходило бы чувство стеснения или сдавленности, которое не так заметно в тех случаях, когда противодействие имеет место лишь в сфере умственных процессов. Если оно оказывается и в мышечной, и в интеллектуальной сфере весьма значительным, то я могу или бросить мои попытки преодолеть его, или же упорствовать в его преодолении до тех пор, пока моя цель не будет достигнута.

Мне кажется, что в непрерывном ряде подобных опытов мы можем уловить в конкретной чувственной перцепции причинную активность. Если слово *причинность* вообще имеет какой-нибудь смысл, то этот смысл раскрывается перед нами именно в подобных переживаниях. В них обнаруживается то, что мы понимаем под "*действительностью*" и "*активностью*".

"Действующая"
и "конечная"
причины в опыте
совпадают

Тот, кому приходилось переживать подобное состояние, испытывал импульс, препятствие, желание преодолеть его, напряжение и радость победы, или безвольное повиновение совершенно так же, как он ощущает пространство и время, нарастание силы, движение, тяжесть, цвет, удовольствия и страдания, затруднения или что там еще можно ощущать в конкретной ситуации. Он переживает все, что может иметь место там, где предполагается деятельность. Слово "активность" не имеет никакого содержания, кроме этих переживаний: процесса, препятствий, борения, напряжения или расслабления, тех основных качественных данных (*qualia*) жизненного процесса, какие даны нам в непосредственном переживании. Независимо от того, в какой мере в этом странном мире наша деятельность оказывается "эффективной", нельзя представить себе, чтобы мы могли пережить или надлежащим образом познать эту активность иначе, как в драматической форме, когда мы упорствуем, стремясь преодолеть известные препятствия, встречаемые на пути к предвидимой нами цели, и достигаем ее или терпим крах. Что значит "преследовать цель" — это знает всякий, переживавший подобное состояние активности; для остальных значение этих слов останется недоступным совершенно так же, как слова: "громкий", "красный", "сладкий" имеют смысл лишь для существ, одаренных ушами, глазами, языком. В этих изначальных переживаниях "*percipi*" (восприятие) и есть "*esse*" (бытие), покрывало и есть картина. Если на заднем плане ее еще что-нибудь таится, то это нечто надо называть уже не причинностью, а придумать для него какое-нибудь другое название.

Новизна
становится
возможной

Очевидно, в этих случаях способ переживания нами последовательного перехода одного поля сознания в другое и есть то, что имеет в виду правоверное учение о причинности, неясно говоря о том, что причина "*aliquo modo*"¹ "содержит" в себе действие. Она включает в себе действие в качестве намеченной к осуществлению цели. А если принять во внимание, что желание достигнуть этой цели есть *causa efficiens* (действующая причина), то становится ясным, что личная активность в целом включает в себе в слитном виде и конечную, и действующую причину. Однако действие заключено в причине

¹"каким-то образом" (лат.).

в большинстве случаев лишь *aliquo modo*, и только в редких случаях предвидится нами в эксплицитной, открытой форме. Сама активность привносит более действия, чем в точности имелось в виду при постановке цели. В большинстве случаев цель намечается первоначально лишь в смысле общего направления, на котором нас поджидают всякие новости и сюрпризы. Даже слова, которые я пишу, являются для меня самого неожиданностью, тем не менее я согласен, что они суть действия той причинности, которую представляет собой мое письмо. Сказать, что эти действия заключены в причине, значит только сказать, что они находятся в непрерывной связи с моей общей целью и вполне ей соответствуют. Они "полностью оплачивают счет", но, по-видимому, то, что придает им вполне законченную форму, лежит за пределами моей вполне осознанной воли.

Если мы бросим взгляд на всю совокупность объектов, среди которых протекает человеческая жизнь, и зададимся вопросом: "Каким образом возникло все это?", то общий суммарный ответ на подобный вопрос будет: "Существующему порядку вещей предшествовали человеческие желания, которые и создали его". Если эти желания не были вполне достаточной, то все же были безусловной причиной данного порядка вещей, как выражается Джон Милль, без которой действия никогда бы не осуществились. Причинная активность человека представляет собой единственный известный нам безусловный антецедент, плодом которого явилась цивилизация; таким образом, мы наталкиваемся здесь на некоторое подобие закона природы, как говорит Эдвард Карпентер¹, закона, который заключается в том, что везде наблюдается переход от чувств к мысли и от мысли к действию, от мира грез к миру реальностей. Ввиду того, что в каждой фазе этого процесса возникают все новые и новые явления, нам представляется случай не без основания поставить вместе с Карпентером вопрос: "Не можем ли мы в данном случае засвидетельствовать на основании нашего собственного опыта, что мы имеем здесь дело с самою сутью процесса творения? Не растет ли мир подлинно нового из этой нашей деятельности?"

А в том случае, если нам придется говорить о деятельности иного, внечеловеческого порядка, будем ли мы вправе считать ее отличной от нашей? Вот примерно к какой смутной догадке приходим мы, приняв наши непосредственные переживания в опыте во всей их значи-

¹"The Art of Creation" (1894, ch. 1).

мости и проследив далее те аналогии, на которые нас наталкивают подобные переживания.

Я называю мою догадку смутной, ибо, если даже считать желания безусловным фактором причинности только в той части вселенной, где мы лично причастны путям творения, все же и здесь желания суть не более чем "*непосредственно примыкающие факторы*". Все физиологи единогласно признают, что такой частью вселенной, к которой наиболее непосредственно примыкают наши желания, является кора мозговых полушарий. Если в наших желаниях проявляет себя причинная активность, их первое действие имеет место там, и конечный эффект, к которому мы стремимся, производится усилиями бесчисленных посредников, коими здесь являются нервный и мышечный аппарат и орудия, которыми мы пользуемся. Очевидно, мы были введены в заблуждение, слишком переоценив показания чувственного опыта. В причинно-действенном отношении нет такой непрерывности, какая перед нами, по-видимому, обнаруживалась в проявлениях нашей активности. Скорее тут имеет место разрыв, и то, что нашему наивному наблюдению представляется непрерывным, на самом деле оказывается разделенным на причинные следования, которые совершенно не осознаются нами в чувственной сфере перцептов.

Из этого, по всей видимости, вытекает следующий логический вывод. Если бы даже явление такого порядка как причинность, раскрывалось нам в нашей собственной активности, мы с самого начала впали бы здесь в ошибку вообразив, будто мы уже точно установили местонахождение этого явления. Другими словами, в данном роде опыта мы впадаем в иллюзию относительно местонахождения причины. Представим себе младенца, рожденного в кинематографическом зале; первыми зрительными опытами такого младенца были бы преобладающие в этом месте иллюзии движения. Природа движения была бы постигнута им, но факты реального движения ему следовало бы поискать на стороне. Совершенно так же наши волевые акты раскрывают перед нами природу причинности, но вопрос о том, где именно может находиться причина, представляет собой дальнейшую проблему¹

¹ В связи с этим нужно отметить, что причинно-действенная связь относится к так называемым "*транзитивным отношениям*", формулировка которых гласит: "Величина, большая другой величиной, больше по сравнению с третьей, больше этой последней", и точно так же "Причина причины есть причина действия". В цепи причин промежуточные звенья могут выпадать, и тем не менее (по крайней мере с логичес

Рассмотрение этой последней проблемы уже лежит вне сферы сравнения мира перцептов с миром концептов — оно начинается с исследования фактов психологического и физиологического порядка.

Это и есть проблема отношения духа к телу

Мы почерпнули из сферы перцептов определенное представление о причинной активности, но нам еще нужно удостовериться в том, представляет ли подлинно причинную активность то, что кажется таковой, или же что-нибудь иное оказывается причинной активностью; или, наконец, быть может, в действительности таковой вовсе не существует. Ввиду того, что эти вопросы подводят нас к проблеме отношения духа к телу, представляющей тему чрезвычайно сложную, мы лучше на этом пункте временно прервем анализ проблемы причинности, дабы снова вернуться к ней и довести ее анализ до конца, когда мы займемся обстоятельным рассмотрением проблемы духа и тела.

Заключение Результат нашего исследования до сих пор сводится к тому, что попытка постигнуть причину как особое звено, поддающееся выделению, попытка, делаемая при помощи перевода всей проблемы на язык концептов, потерпела крах в своем историческом развитии и привела к отрицанию причинной активности и к замещению ее простым наглядным понятием единообразной последовательности событий. Таким образом, интеллектуалистической философии пришлось еще раз искромсать на кусочки живой мир наших перцептов, для того чтобы сделать этот мир "понятным". А между тем конкретный поток наших перцептов в чувственном опыте, воспринимаемый нами во всей непосредственности, явил нам в тех ситуациях, где мы были активны, вполне вразумительные примеры причинной активности. Правда, последняя не торчит наружу, как какой-то обособленный факт для закрепления на нем ярлыка концепта. Скорее все последующее поле сознания непрерывно вырастает из всего предшествующего поля со-

кой точки зрения) причинно-действенное отношение все же сохраняет свое значение для крайних звеньев, входя в более "длинную" цепь причинно-действенных отношений и не затрагивая более "коротких" ее частей. Это соображение может на первых порах несколько ослабить то впечатление ошибочности, какое производит наше учение о неосредственном переживании причинной активности на тех психологов, которые выдвигают против нас учение о психофизическом параллелизме. Этот вопрос будет нами рассмотрен подробно впоследствии.

знания. Ведь последнее как бы порождает новую реальность, которую природа вызывает к жизни, между тем как ощущение того, что закон причинности работает, сообщает известный привкус всей конкретной совокупности явлений, составляющих действие, подобно тому как соль, растворенная в воде, сообщает свой вкус последней.

Приняв описанные здесь переживания напн за типическую форму вообще всякой фактической причинности, мы должны были бы и в проявлениях причинности, лежащих вне человека, в явлениях физического мира, усмотреть наличие внутренней психической подкладки. Иначе говоря, мы должны были бы примкнуть к тому философскому взгляду, который называется "панпсихизмом". Такое осложнение в занимающей нас проблеме, а равно и необходимость уяснить себе, почему мозговые процессы, а не факты, на которые наше сознание прямо указывает, являются непосредственно примыкающими к действиям, вынуждает нас на время прервать анализ проблемы причинности. Важнейший результат нашего исследования до сих пор был тот, что нам удалось обрисовать контраст в трактовке проблемы причинности интеллектуалистами и их противниками¹.

¹Едва ли найдется хотя бы один философ, готовый допустить, что перцепция даст нам непосредственное усмотрение отношений. Все философы неизменно считают установку отношений результатом работы "мысли", подобно тому как усмотрение причинной связи надо понимать как подведение под категорию причинности. К каким результатам ведет такая точка зрения, можно видеть из рассуждений о причинности в книге Шэдварта Ходжсона (Shadworth Hodgson. "The Metaphysics of Experience"). "То, что мы называем сознательной активностью, не есть сознание активности в смысле непосредственного восприятия ее. Попробуйте воспринять свое усилие или активность непосредственно — и вы увидите, что такая попытка будет неудачной; окажется, что вам нечего будет воспринимать" (I, 180). Естественно, что при подобном стремлении Ходжсона сделать активность в совершенно обособленном виде объектом перцепции, для него не представится никакой необходимости допускать и самый концепт причинной активности, что приводит его к следующему заключению: "Понятие причинности *per se* (самой по себе) (зачем же ей быть *per se*!?) не находит для себя никакого научного или философского оправдания. Все же случаи, в которых здравый смысл усматривает проявление причинности, в свете научного анализа сводятся к случаям: *post hoc, cum illo, evenit istud* (последования, соседства (соположения, сменяемости). Вот почему мы утверждаем, что наука и философия должны отказаться от исследования причин, сменив его на исследование реальных условий (т. е. тех явлений, которые в мире опыта предшествуют данному событию) и законов реального обусловливания событий. Далее нужно заметить, что нет ничего реально или возможно соответствующего термину *причина* и *причинность per se*. Автором, наиболее близким мне по воззрениям (помимо

**ВЕРА
И ПРАВО
ВЕРИТЬ¹**

"Интеллектуализм" есть вера в то, что наш разум возник в завершеном, себе довлеющем мире и что на нем лежит обязанность в точности установить состав этого мира, но что наш разум бессилён видоизменить саму природу его, ибо она есть нечто уже раз навсегда данное. Интеллектуалистов можно разделить на две группы — рационалистов и эмпиристов. Рационалисты придают особое значение "диалектическим" приемам и дедуктивным доказательствам, оперируя постоянно с абстрактными понятиями и чистой логикой (Гегель, Брэдли, Тэйлор, Ройс). Эмпирики более "научны" и полагают, что существо мира следует постигать чувственным путем, строя гипотезы с опорой исключительно на опытные данные (Клиффорд, Пирсон).

Представители обеих групп одинаково настойчиво требуют, чтобы в научном исследовании не играло роли какое-либо личное предпочтение и чтобы ни одно умозаключение от того, что *должно быть*, к тому, что *есть*, не признавалось правильным. "Вера", будучи тягой всей нашей природы к другому миру, такому, который рисуется нам вполне отвечающим этой природе, признается запретным плодом до тех пор, пока мы не будем обладать чисто интеллектуальной *очевидностью*, что реальный мир

Бергсона, о котором речь будет ниже), я считаю профессора Джеймса Уорда, поскольку он высказывается по данному вопросу в своей книге "Naturalism and Agnosticism" (см. в индексе слова activity и "causality", см. также "Analytic Psychology" by G. F. Stout, глава "Mental Activity" т. I; Уильям Джеймс. "Вселенная с плюралистической точки зрения", приложение В). Некоторые мыслители, по-видимому, полагают, что у нас имеется идеальное понятие подлинной активности, но что никакой опыт, по крайней мере наш личный, не может быть его достоин. Вот почему все наши представления об активности ложны, а отнюдь не потому, что само это понятие ложно. Не могу сказать наверное, но, по-видимому, таков взгляд Ф. Г. Брэдли.

¹Эти несколько страниц, написанные для учебной программы вводного курса по философии, были присоединены автором к рукописи данной книги (Примеч. издателя).

действительно оказался таким, каким был по вере. И даже если в конце концов найдутся очевидные свидетельства в пользу веры, то статус истины ей присвоят суетливо, воровато озираясь, так, словно этот статус краденый, считает Клиффорд.

Таким образом, интеллектуалистическим принципом является требование, чтобы мы отказывались верить во все то, относительно чего полная очевидность еще не установлена. Очевидно, этот постулат связан с условиями, которые в наших глазах не должны необходимо находить себе применение ко всем отношениям нашего духа к вселенной, частью которой являемся мы сами.

1. Согласно требованию интеллектуализма нашим высшим долгом является стремление *избегать заблуждения*. Вера может привести нас к истине, но *может* и не привести. Непрестанно борясь с нею, мы, наверное, застраховываем себя от заблуждения. Если, отказываясь верить, мы теряем некоторый шанс постигнуть истину, то такая потеря все же есть меньшее зло, и с ним следует примириться.

2. В этом требовании интеллектуализм исходит из предпосылки, что вселенная во всем предопределена, какие бы операции в дальнейшем мы ни совершали в ней;

что, таким образом, познание того, что фактически существует, достижимо наилучшим образом в том случае, если наш дух будет пассивно воспринимать сущее, не руководясь несколько природным чутьем или устремлениями нашей доброй воли к известного рода результатам;

что "очевидность" не только может быть достигнута без всякого соучастия доброй воли, но что, если будем терпеливы, мы окажемся в силах парализовать и устремления злой воли;

наконец, что наши верования и связанные с ними действия, хотя и составляют часть вселенной, и без них она была бы лишена полноты, тем не менее привходят в нее чисто внешним образом и не оказывают никакого существенно важного влияния на остальные части мироздания.

Эти постулаты находят себе оправдание в наших отношениях со многими конкретными фактами. Такие факты, можно сказать, сами навязываются нам, предупреждая наше суждение о них; бесспорность подобных фактов, однако, не имеет для нас особенно большого значения. Отказываясь верить и выжидая, мы тем самым избегаем заблуждения. Однако и в подобных случаях нам нередко не следует *ждать*, но необходимо так или иначе действовать, поэтому мы действуем, руководясь наиболее

вероятной гипотезой, надеясь, что последующий ход событий покажет, что мы действовали разумно. Мало того, нередко не действовать в известном направлении значит действовать в противоположном направлении, как будто мы признаем истинным верование, противоположное данному. Поэтому воздержание от действия может оказаться не всегда столь пассивным, как думают интеллектуалисты. Бездействие есть одно из проявлений воли.

Вообще истолкование всей целокупности бытия является делом религии и философии, и нам отнюдь не кажется очевидным, что постулаты интеллектуалистов здесь достаточны. Быть может, истинна (несмотря на еще далеко не полную очевидность) та точка зрения на мир, согласно которой, как говорит Паульсен, "естественный порядок вещей в то же время в основе своей есть моральный порядок". Быть может, истинно то мнение, что мировой процесс еще вершится и мы еще должны внести свою долю в этот процесс. Быть может, нашими действиями определяется и характер самого завершения мирового процесса. Наши действия в свою очередь могут определяться нашей религией, непротивлением нашим верованиям или нашей готовностью придерживаться известного верования, несмотря на то, что истинность его еще не установлена с полной очевидностью. Эти наклонности к вере в свою очередь являются лишь выражением нашей доброй воли по отношению к определенным результатам.

Подобные тенденции к вере являются крайне действительными психическими факторами, которые постоянно выходят за пределы "очевидного". Ряд нижеследующих степеней образуют то, что можно назвать *лестницей веры*:

1. Нет ничего нелепого, самопротиворечивого в допущении, что известный взгляд на мир есть истинный взгляд.

2. Такой взгляд при известных условиях *мог бы* быть истинным.

3. Его истинность *возможно* допустить и при теперешнем состоянии наших знаний.

4. В пользу его истинности говорит то, что он представляется *подходящим*.

5. Его *следует* признать истинным.

6. Он *должен* быть истинным.

7. Он *будет* истинным, по крайней мере истинным для меня.

Очевидно, перед нами здесь не логическая цепь выводов, не то, что называется *соритом* в учебниках логики. Однако это всё — выражения доброй воли, которой

обычно в самых важных вопросах жизни руководствуется большинство людей.

Провозглашение лозунга интеллектуализма, гласящего, что наша "добрая воля", наша "воля к вере" есть лишь препятствие к познанию истины, само представляет собой акт веры и притом самый необоснованный. В нем чувствуются упорное стремление навязать нам интеллектуалистическое понимание строя вселенной и желание добиться такого же успеха, какой имеет ее плюралистическая трактовка и для которого необходимо участие доброй воли и деятельной веры, как практической, так и теоретической, во всем, без чего такое миропонимание не может быть оправдано, т. е. оказаться истинным.

Таким образом, интеллектуализм сам себе противоречит. Достаточно говорит против него уже то обстоятельство, что даже в том случае, если бы концепция "плюралистической", "кооперирующей" или "мелиористической" вселенной стала подлинной реальностью, то и тогда veto, налагаемое интеллектуализмом на право голоса нашей доброй воли, не дало бы нам признать такое миропонимание истинным.

Вера, таким образом, остается одним из неотъемлемых, прирожденных прав нашего духа. Конечно, она в нашей жизни должна играть роль практическую, а не быть теоретическим догматом. С нею должны быть связаны полнейшая терпимость по отношению к иным верованиям, стремление к нахождению наиболее вероятных перспектив и полное сознание сопряженных с ней ответственности и риска.

На веру можно смотреть как на формирующее начало во вселенной, если мы составляем ее существенную часть и являемся в нашей деятельности *кодeterminантами*, определяющими окончательное завершение мирового целого.

Как мы действуем, руководясь вероятными предположениями

В большинстве случаев мы руководимся в жизни вероятностями, рискуя впасть в ошибку.

Мы говорим о "вероятных" и "возможных" событиях тогда, когда подлинно нам неизвестны, хотя бы отчасти, условия их наступления.

Мы говорим о "простой возможности" события, когда относительно условий его наступления мы решительно ничего не знаем. Если нам известно, что некоторые условия уже имеются в наличии, мы говорим о возможности,

для которой имеются "основания". В таких случаях вероятность тем больше, чем многочисленнее известные условия ее реализации и чем меньше таковых остается скрытыми от нас в тени.

Когда условия наступления события столь многочисленны и запутанны, что мы почти не можем в них разобраться, мы считаем наступление события тем более вероятным, чем *чаще* нам случалось наблюдать события *подобного рода* раньше. Повторяемость событий и вместе с тем их вероятность выражается дробью. Так, например, если на 10 000 смертей приходится одно самоубийство, то вероятность, что я покончу жизнь самоубийством, равняется одной десятитысячной. Если из 5000 домов ежегодно сгорает один, то вероятность, что сгорит мой дом, равняется одной пятидесятичной.

Статистика показывает нам, что частота событий самого различного рода довольно постоянна. На этом постоянстве спекулируют страховые общества, когда они, например, берутся платить 5000 долларов тому лицу, у которого сгорел дом, при условии, если он и другие плательщики будут делать взносы, которые давали бы возможность обществу выплачивать такую сумму пострадавшему, покрывать расходы на предприятие и еще иметь известную прибыль. Имея много участников и действуя продолжительное время, общество страхования от огня, теряя известные суммы при пожарах в застрахованных домах, однако ничем не рискует.

Домовладелец сталкивается со своей бедой в одиночку. Вероятность, что сгорит именно его дом, равняется лишь одной пятидесятичной, но в случае пожара он потеряет все. Он не имеет в своем распоряжении "длительного срока", когда загорится его дом, и не может извернуться, подобно страховому обществу, обложив данью более счастливых своих соседей. Но в данном, особо рискованном положении страховое общество приходит к нему на помощь. Вместо того чтобы в случае пожара потерять крупную сумму в 5000 долларов, он, по соглашению с обществом, делая взнос, наверняка теряет лишь $\frac{1}{5000}$ этой суммы, и такие сделки достаточно выгодны для обеих сторон. Без сомнения, домовладельцу выгоднее *терять наверняка*, но постепенно *маленькими долями*, чем, положившись на 4999 благоприятных шансов, иметь против себя хотя бы один шанс, грозящий потерей всего имущества.

Но в превратностях нашей судьбы в большинстве случаев мы не имеем к нашим услугам страхового общества и разрешение трудных положений вышеописанным

дробным способом невозможно. Да и *действуем* мы таким способом лишь в редких случаях. Если вероятность, что ваш приятель ждет вас в Бостоне, равна $\frac{1}{2}$, как вы будете действовать, сообразуясь с такой вероятностью? Дойдете до моста на пути в Бостон, что ли? Нет, в таком случае лучше уж остаться дома! Или, если вероятность, что ваш соучастник в предприятии мерзавец, равна $\frac{1}{2}$, как вы будете действовать, сообразуясь с такой вероятностью? Сегодня будете считать его мерзавцем, а завтра доверять ему ваши деньги и посвящать его в секреты предприятия? Такой выход из положения был бы наихудшим. Во всех подобных случаях мы должны решительно склониться в ту или другую сторону дилеммы. Склоняясь в сторону одного решения, мы должны считать иное как бы не существующим и претерпеть все роковые последствия своего выбора если наша вера окажется неоправданной.

Нужно теперь заметить, что альтернативы, которые возникают у нас в области религии и метафизики, большей частью именно такого типа. Каждый из нас имеет в своем распоряжении лишь одну жизнь, в течение которой нам самим лично приходится делать решающий выбор между подобными альтернативами, и нет такой страховой компании, которая могла бы выручить нас в случае неудачи. И если мы сделаем ложный шаг, нап грех, даже если он и не так велик, как думали в старину богословы, сторонники идеи адских мук в огне, все же повлечет за собой непоправимые последствия. По-видимому, нужна известная *целостность* нашей веры по отношению к таким вопросам, как вопрос о *характерных особенностях* нашего мира, о моральном смысле нашей жизни в ее сокровенной сущности, о той роли, которую мы должны в ней играть, и т. п. Действовать раздробленно, вычисляя вероятности в житейских обстоятельствах — один день видеть в жизни просто фарс, другой день относиться к ней как к делу серьезному, — это значит делать из нее самый безобразный ералаш. Еще важно, что бездеятельность нередко стóбит деятельности. Во многих житейских обстоятельствах инертность одного человека может в такой же мере парализовать успешную деятельность остальных членов группы, как и противодействие этим последним. Так, например, отказ свидетельствовать о подлом поступке фактически играет на руку подлецу¹.

¹ У. Джеймс. "Воля к вере" etc., p. 1—31 и 90—110.

Плюралистическая, или мелиористическая, вселенная

Скажем в заключение, если бы наша вселенная *действительно* была мелиористической, то понадобилась бы добровольная активность всех нас как в смысле веры, так и в смысле иных проявлений деятельности, чтобы привести ее к эпохе процветания.

Плюралистическая вселенная мыслится нами по аналогии с *обществом* как множественность или плюрализм независимых сил. Преуспевание ее находится в прямой зависимости от того, какое количество независимых сил работает для этой цели. Если никто не работает — она потерпит крах, если все работают, она не потерпит краха. От некоторого *"если"*, от множества *"если"* зависит ее судьба. Это сводится к тому, что целостный характер мира, теперь еще не завершеного, может быть (согласно строгому языку логики) выражен лишь при помощи *гипотетического*, а не *категорического* суждения. (Эмпиризм, верящий лишь в возможности, склонен характеризовать мир при помощи гипотетических суждений; рационализм, который признает только невозможность и необходимость, настаивает, наоборот, на том, чтобы наше суждение о мире было категорическим.) В качестве отдельных членов плюралистической вселенной, даже выполняя наилучшим образом наши обязанности, мы все же должны будем признать, что конечный результат нашей деятельности зависит не только от нас, но и от других факторов. Если они окажутся противоположными нашим волевым и трудовым усилиям, то последние могут оказаться совершенно бесплодными. Никакая страховая компания не может здесь избавить нас от возможных последствий того риска, которому мы подвергаемся, образуя часть подобной вселенной.

По отношению к этим лежащим вне человечества силам мы должны занять одну из четырех возможных позиций.

1. Или, согласно совету интеллектуалистов, выждать, пока ожидаемые перспективы не станут вполне *"очевидными"*, а до тех пор ничего не делать.

2. Или относиться к внечеловеческим силам с *недоверием*, и, будучи уверенными в окончательной гибели вселенной, дать ей погибнуть.

3. Или доверять этим силам и, во всяком случае, делать все от нас зависящее самым лучшим образом, невзирая ни на какие *"если"*.

4. Или, наконец, постоянно метаться, один день занимающая одну позицию, другой день — другую.

Четвертый путь не заключает в себе никакого систематического решения вопроса. Второй путь сводится к уверенности в конечном крахе. Первый путь практически неотличим от второго. Таким образом, мудрейшим нам представляется третий путь.

Если мы будем выполнять наше дело наилучшим образом и внечеловеческие силы будут также выполнять свое дело наилучшим образом, то "мир достигнет совершенства". Эта фраза не является выражением факта, она лишь представляет собой туманную формулировку некоей возможности, которая может мыслиться как в конце концов осуществимая. Из подобного допущения нельзя получить никакого положительного вывода. *Для такого вывода нужна еще фактическая предпосылка, которую только мы сами можем сюда привести. Вышеприведенная мысль per se (сама по себе) не имеет решительно никакой прагматической ценности, помимо ее способности побудить нашу волю к созданию необходимой предпосылки.* И вот тогда в качестве логического вывода нам явится более совершенный мир.

Мы можем *сделать* этот вывод сами, и мы должны так сказать, обеими ногами оторваться от земли и сделать прыжок в тот доверчиво чаемый нами мир в надежде, что другие члены его отнесутся к нашей решимости благожелательно и *только так* станет когда-нибудь возможным *формирование* мира лучшего, плюралистического. Реализации подобного мира должна непременно предшествовать наша крепкая вера как необходимое ее условие.

В развиваемой здесь точке зрения нет никакой "непоследовательности" и никакого "порочного круга", как не считается "порочным" круг меридиана, соединяющий один полюс с другим, или круг, образуемый хороводом танцующих, которые держатся за руки.

Круг веры столь свойствен человеческой натуре, что *veto*, налагаемое интеллектуалистами на всякое верование, может найти себе единственное объяснение в том, что некоторые известные верования для них ошеломительны. Однако с точки зрения эмпиризма нет надобности считаться с отталкивающими убеждениями. Долгий опыт человечества отсеет самые нелепые верования. Тогда сторонники их потерпят крах, но без более мудрой веры других людей мир никогда не достигнет совершенства: (см.: *Dickinson. "Religion, a Criticism and a Forecast"*, 1905)



Сергей Рассел

ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ

ПРЕДИСЛОВИЕ

В этой книге я рассматриваю главным образом те проблемы философии, по отношению к которым мне казалось возможным высказать нечто положительное и конструктивное, так как я считал неуместным ограничиться негативной критикой. Поэтому-то в этой книге теория познания занимает большее место, чем метафизика, и многие из вопросов, широко обсуждаемых философами, или совсем не затронуты, или затронуты очень кратко.

Значительную помощь оказали мне неопубликованные работы Дж. Э. Мура и Дж. М. Кейнса: труды первого по вопросам отношения чувственных данных к физическим объектам, а труды второго по вопросам, касающимся проблем вероятности и индукции. Я многим обязан также критике и замечаниям профессора Гилберта Маррея.

1912 г.

ПРИМЕЧАНИЕ К 17-му ИЗДАНИЮ

Имея в виду определенные предложения на с. 23, 42, 76 и 77, необходимо отметить, что эта книга написана в начале 1912 г., когда Китай был еще империей, а имя тогдашнего последнего премьер-министра начиналось с буквы Б.

1943 г.

1. ВИДИМОСТЬ И РЕАЛЬНОСТЬ

Есть ли вообще знание столь несомненное, что ни один разумный человек не может усомниться в нем? Этот вопрос который, на первый взгляд, может показаться нетрудным на самом деле труднейший из возможных. Если мы представим себе все трудности, препятствующие ясному и прямому ответу, то этим мы хорошо подготовимся к изучению философии, так как философия есть попытка ответить на эти последние вопросы, ответить не необдуманно и догматически, как мы отвечаем в обыденной жизни и даже в науках, но критически, выяснив предварительно как трудность самого вопроса, так и неопределенность и неотчетливость, свойственные нашим обыденным представлениям.

В повседневной жизни мы признаем несомненным многое такое, что при более внимательном рассмотрении полно столь очевидными противоречиями, что лишь значительное усилие мысли позволяет нам выяснить, о чем идет речь. В поисках достоверности естественно начать с нашего непосредственного опыта, и несомненно, что в известном смысле наше знание исходит из опыта. Но всякое положение, которое выводится из нашего непосредственного опыта, может оказаться ошибочным. В данный момент мне представляется, что я сижу в кресле за столом определенной формы, на котором я вижу листки отпечатанной и исписанной бумаги. Поворачиваясь, я вижу за окном дома облака и солнце. Я полагаю, что расстояние, отделяющее солнце от земли, равно приблизительно 93 000 000 миль, что солнце — раскаленный шар, во много раз больше земли, что оно в зависимости от вращения земли всходит каждое утро и в будущем будет всходить в течение бесконечного времени. Я полагаю, что если какой-нибудь другой нормальный человек войдет ко мне в комнату, то он увидит те же стулья, те же столы, книги и бумаги, что и я вижу, и что стол, который

я вижу, тот же, который я чувствую, опираясь на него рукой. Все это кажется мне столь очевидным, что вряд ли заслуживало бы упоминания, если бы мне не надо было отвечать человеку, сомневающемуся, знаю ли я что-либо. И все же во всем этом можно основательно усомниться, и все это требует более тщательного обсуждения, прежде чем мы убедимся, что это установлено в несомненно достоверной форме.

Чтобы выяснить, в чем состоят наши трудности, сосредоточим внимание на столе. На глаз он продольный, коричневый и блестящий. На ощупь он гладкий, холодный и твердый; если я стукну по нему, то он издаст звук дерева. Каждый человек, смотрящий, ощупывающий и слушающий удар по столу, согласится с этим описанием, так что может показаться, что никаких трудностей не может возникнуть, но, лишь только мы попытаемся быть более точными, мы неминуемо на них наталкиваемся. Хотя я думаю, что "в действительности" стол весь одного цвета, но части стола, отражающие свет, кажутся более светлыми, чем другие, а некоторые из них из-за отраженного света выглядят белыми. Я знаю, что если я подвинусь, то уже другие части стола будут отражать свет и что из-за этого кажущееся распределение цветов изменится. Отсюда следует, что если несколько лиц одновременно будут смотреть на стол, то каждый из них будет видеть другое распределение цветов, и любое изменение точки наблюдения изменяет пути восприятия отраженного света.

Для большинства практических случаев эти отличия несущественны, но они чрезвычайно важны для художника, и художник должен отвыкнуть от привычки считать цвет вещей таковым, какой им по общему мнению "действительно" присущ, и приобрести привычку видеть только их кажущийся цвет. Здесь мы и наталкиваемся на различия, причиняющие много хлопот философии, — на различия между "явлением" и "реальностью", между тем, чем нам вещи кажутся, и тем, чем они являются на самом деле. Художник стремится узнать, чем кажутся вещи, обычный человек и философ хотят узнать, что вещи представляют собой в действительности; но философ стремится к более отчетливому ответу, чем обычный человек, и более озабочен трудностями, возникающими при ответе на этот вопрос.

Вернемся, однако, к столу. Из того, что нам удалось установить, с очевидностью вытекает, что нет цвета,

который мы имели бы право по преимуществу назвать цветом стола или даже одной его части, что он кажется различным с различных точек зрения и что нет основания считать один цвет более реальным, чем другие. И мы знаем, что даже с определенной точки зрения цвет будет казаться иным при искусственном свете, а также человеку в синих очках или человеку, страдающему дальтонизмом; что в темноте у стола не будет никакого цвета, хотя на ощупь и на слух (если ударить по нему) он останется неизменным. Таким образом, цвет не является чем-то присущим столу, но зависит от стола, зрителя и угла, под которым свет на него падает. И если в обыденной жизни мы говорим об *определенном* цвете стола, то мы имеем в виду тот его цвет, который кажется, что он его имеет, нормальному зрителю с обычной точки зрения и при обычных условиях освещения. Но и другие цвета, которые проявляются при иных условиях, имеют такое же право быть признанными реальными. И поэтому, стремясь избежать какого-либо предпочтения, мы вынуждены отрицать, что стол сам по себе имеет один определенный цвет.

Это же относится и к текстуре стола. Невооруженным глазом можно заметить структуру его поверхности, но, вообще говоря, стол выглядит гладким и ровным. Если мы взглянем на него через микроскоп, то заметим неровности, возвышения и впадины, всевозможные различия, неуловимые для невооруженного глаза. Что же при этом является "реальным" столом? Естественно было бы сказать, что то, что мы видим через микроскоп, более реально, но и это, в свою очередь, может быть заменено тем, что мы увидим сквозь еще более сильный микроскоп. Да и вообще, если мы не можем положиться на то, что видим невооруженным глазом, почему мы полагаемся на то, что видим через микроскоп? И, таким образом, нас опять оставляет доверие к нашим чувствам.

Дело обстоит не лучше и с *формой* стола. Мы так привыкли судить о "реальной" форме вещей и делаем это так необдуманно, что начинаем полагать, будто действительно видим их реальную форму. На самом же деле — как это знает всякий, пытавшийся рисовать, — данная вещь кажется имеющей различную форму при изменении точки наблюдения. Если наш стол "действительно" прямоугольный, то он с большинства точек наблюдения будет казаться нам имеющим два острых угла и два тупых. Если его противоположные стороны параллельны, то они будут казаться сходящимися в одной точке

при своем удалении от наблюдателя. Если обе противоположные стороны равны, то ближайшая к нам сторона будет казаться большей. Обыкновенно, смотря на стол, мы не обращаем внимания на все это, потому что опыт научил нас конструировать его "реальную" форму исходя из кажущейся, и еще потому, что в практической жизни человека интересует только "реальная" форма. Но "реальная" форма — не то, что мы видим: это нечто лишь выводимое из того, что мы видим. А то, что мы видим, непрерывно изменяет свою форму, когда мы двигаемся по комнате; таким образом, и в этом случае наши чувства, по-видимому не дают нам истинного представления о самом столе, но лишь о явлении стола.

Аналогичные трудности возникают, если мы обратимся к чувству осязания. Справедливо то, что мы всегда ощущаем твердость стола и чувствуем, что он сопротивляется давлению, но получаемое нами ощущение зависит от того, насколько сильно мы надавливаем на стол и какую часть тела мы это делаем; и, следовательно, различные ощущения, зависящие от различного надавливания разными частями тела, не могут непосредственно обнаруживать нам определенные свойства стола, но в лучшем случае могут быть лишь знаками некоторых его свойств, являющихся иногда причинами всех этих ощущений, но не проявляющихся вполне ни в одном из них. Еще более явно это в отношении тех звуков, которые можно извлекать из стола, ударяя по нему.

Таким образом, становится очевидным, что реальный стол, если таковой вообще существует, не тот, что мы воспринимаем в непосредственном опыте посредством зрения, осязания и слуха. Реальный стол, если тот существует, не является вообще предметом нашего *непосредственного* познания, но должен быть выводом из того, что непосредственно познается. Отсюда и возникают два крайне трудных вопроса, а именно: 1) существует ли реальный стол вообще? 2) если да, то к какому виду объектов он принадлежит?

При рассмотрении этих вопросов нам поможет использование нескольких простых терминов с определенным и ясным смыслом. Мы будем называть "чувственными данными" (sense-data) вещи, непосредственно воспринимаемые нами в ощущении: цвета, звуки, запахи, твердость, шероховатость и т. д. Мы будем называть "ощущением" тот опыт, который дает нам непосредственное знание этих вещей. И таким образом, какой бы

цвет мы ни воспринимали, мы имеем ощущение цвета, но цвет сам по себе является чувственным данным, а не ощущением. Цвет является тем, что мы непосредственно осознаем, и вот это осознание и есть ощущение. Ясно, что если мы и знаем что-либо о столе, то лишь посредством чувственных данных: коричневый цвет, продолговатая форма, гладкость поверхности и т. д., которые мы связываем со столом; но по вышеуказанным основаниям мы не можем сказать, что стол и *есть* чувственные данные или же что чувственные данные непосредственно являются свойствами стола. Таким образом, возникает проблема отношения между реальным столом, полагая, что такая вещь существует, и чувственными данными.

Реальный стол при условии, что он существует, мы назовем "физическим объектом". Нам предстоит выяснить отношение между чувственными данными и физическим объектом. Совокупность всех физических объектов называется "материей". И наши два вопроса могут быть переформулированы так: 1) существует ли такая вещь, как материя? и 2) если да, какова ее природа?

Философом, который значительно углубил обоснования того положения, что непосредственные предметы наших чувств не являются чем-то независимо от нас существующим, был епископ Беркли (1685—1753). В его "Трех разговорах между Гиласом и Филонусом, в опровержение скептиков и атеистов"* приводится доказательство, что вообще не существует такой вещи, как материя, и что мир состоит лишь из душ и из их идей. В начале разговора Гилас верит в существование материи, но он не может устоять против Филонуса, который безжалостно принуждает его признать противоречивость и парадоксальность его утверждений, а свое отрицание материи — почти как здравый смысл. Употребляемые при этом доказательства чрезвычайно разного достоинства: некоторые из них существенны и сильны, другие путанны и софистичны. Но за Беркли остается заслуга доказательства, что существование материи можно отрицать, не впадая в противоречие, и что объекты, якобы существующие независимо от нас, не могут быть непосредственным объектом наших ощущений.

Когда мы спрашиваем, существует ли материя, возникают два разных вопроса, и необходимо их ясно различать. Под "материей" мы подразумеваем нечто противоположное "сознанию" (mind), нечто занимающее пространство и существенно неспособное к мышлению или

сознанию (consciousness). В этом смысле, главным образом, Беркли и отрицает материю; это значит, что он не отрицает, что чувственные данные, которые мы обычно считаем знаками существования стола, в действительности являются знаками существования *чего-то*, независимого от нас, но он отрицает, что это нечто является нементальным, то есть ни сознанием, ни идеей, принадлежащей некоторому сознанию. Он допускает, что есть нечто, продолжающее существовать, когда мы выходим из комнаты или закрываем глаза, и то, что мы называем видением стола, дает нам основание верить в это нечто, которое продолжает существовать, когда мы его не видим. Но он утверждает, что это нечто не может существенно отличаться по своей природе от того, что мы видим, не может быть независимым от видения вообще, хотя и может не зависеть от *нашего* видения. Это приводит его к тому, чтобы рассматривать "реальный" стол как идею Божественного ума. Такая идея обладает необходимой постоянностью и независимостью от нас, не будучи в то же время совершенно непознаваемой (каковой должна быть материя) в том смысле, что мы можем вывести ее, не имея возможности прямо и непосредственно осознать ее.

Другие философы после Беркли также утверждали, что, хотя существование стола и не зависит от моего видения, оно действительно зависит от видения (или постигнуто в других случаях в ощущении) *какого-либо* ума, — не обязательно Божественного, — но чаще всего коллективного сознания вселенной. Они утверждали это, как и Беркли, главным образом потому, что считали: не может быть ничего реального или, по крайней мере, ничего, что познается как реальное, кроме сознания, мыслей и чувств. Мы могли бы сформулировать их аргументацию в защиту своих взглядов следующим образом: "Все, о чем можно помыслить, является идеей в сознании человека, думающего об этом; поэтому ничего не может мыслиться, кроме идей в сознании, и все остальное немислимо, а немислимое не может существовать".

Эта аргументация, с моей точки зрения, ошибочна, и ее защитники, конечно, не формулировали ее в столь огрубленном и сжатом виде. Но правильна ли она или нет, эта аргументация была широко распространена в той или иной форме; и значительное число философов — быть может, даже большинство — утверждают, что нет ничего реального, кроме сознания и его идей. Такие

философы называются "идеалистами". Когда им приходится сталкиваться с объяснением материи, то они либо утверждают, как Беркли, что материя является лишь совокупностью представлений, либо же, как Лейбниц (1646—1716), что то, что кажется материей, на самом деле является совокупностью более или менее элементарных сознаний*.

Но эти философы, хотя они и отрицают материю как нечто противоположное сознанию, тем не менее признают материю в другом смысле. Вспомним, что перед нами стояли два вопроса, а именно: 1) существует ли реальный стол вообще? 2) если да, то к какому виду объектов он принадлежит? И Беркли, и Лейбниц признают существование реального стола, но Беркли утверждает, что он сводится к определенным идеям в уме Бога, а Лейбниц считает его совокупностью душ. Таким образом, оба отвечают на наш первый вопрос утвердительно и расходятся со взглядами обычных смертных лишь в ответе на второй. И действительно, почти все философы склонны признавать существование реального стола: они почти все признают, что, как бы многие наши чувственные данные — цвет, форма, гладкая поверхность и т. д. — ни зависели от нас, все же их проявление служит знаком существования чего-то от нас независимого, чего-то, возможно, полностью отличного от наших чувственных данных, однако рассматриваемого как то, что причинно обуславливает эти чувственные данные, когда бы мы ни оказывались в соответствующем отношении к реальному столу.

И хотя этот взгляд, что существует реальный стол, какова бы ни была его природа, взгляд, признаваемый всеми философами, очевиден, все же он столь важен, что заслуживает того, чтобы рассмотреть, какие имеются основания для его признания, прежде чем мы перейдем к следующему вопросу о природе реального стола. Поэтому ближайшая глава и будет посвящена основаниям, имеющимся для утверждения того, что существует реальный стол вообще.

Прежде чем мы пойдем дальше, рассмотрим то, что нам удалось установить. Выяснилось, что если мы возьмем обычный объект, который известен нам посредством чувств, то чувства *непосредственно* сообщают нам не истинное знание об этом объекте, как он существует отдельно от нас, но лишь истинное знание об определенных чувственных данных, которые, как мы можем заключить, зависят от отношений между нами и объектом. И,

таким образом, то, что мы прямо видим и чувствуем, — только "явление", которое, как мы полагаем, является знаком некоторой "реальности", находящейся позади него. Но если реальность — не то, что является, есть ли у нас средства познать, существует ли она вообще? И если да, то есть ли у нас средства обнаружить, на что она похожа?

Эти вопросы способны поставить нас в тупик, и трудно показать ошибочность даже самых необычных гипотез. И столь привычный для нас стол, до сих пор не вызывавший в нас никаких мыслей, сделался проблемой, полной неожиданных возможностей. Единственное, что мы знаем о нем, это то, что он не таков, каким кажется. Вне этого скромного достижения у нас пока остается самая полная свобода предположений. Лейбниц утверждает, что этот объект — сообщество душ; Беркли, что он — идея Божественного ума; трезвая наука дает нам не менее удивительный ответ, утверждая, что он — огромное количество электрических зарядов, находящихся в сильнейшем движении. Среди этих неожиданных ответов сомнение внушает нам, что, может быть, стола совсем и не существует. Философия, если она и не может *ответить* на многие вопросы, по крайней мере имеет право ставить такие вопросы, которые повышают наш интерес к миру и показывают нам странности и чудеса, лежащие под самой поверхностью обычных вещей повседневной жизни.

2. СУЩЕСТВОВАНИЕ МАТЕРИИ

В этой главе мы должны спросить себя: существует ли в каком бы то ни было смысле такая вещь, как материя. Существует ли стол, обладающий определенной, свойственной ему природой и продолжающий существовать, когда я на него и не смотрю, или же он является только продуктом моего воображения, стол-сновидение во время долго длящегося сна? Это вопрос величайшей важности, ибо если у нас нет уверенности в независимом существовании предметов, то мы не можем быть уверены и в независимом существовании тел других людей, и менее всего в существовании сознаний других людей, так как мы не имеем других оснований верить в существование их сознаний, кроме тех, которые вытекают из наблюдения их тел. Таким образом, если мы не имеем уверенности в независимом существовании предметов, то остаемся одни в пустыне, и весь внешний мир обращается в сон, и лишь мы одни существуем. Такое решение вопроса нас мало удовлетворяет; и хотя нельзя строго доказать, что оно ошибочно, но, с другой стороны, и нет никаких оснований считать его правильным. В этой главе мы должны рассмотреть, почему так обстоит дело.

Прежде чем мы начнем это исследование, попытаемся изложить некоторые более или менее установленные положения, которые послужат нам исходными точками. Хотя мы и сомневаемся в физическом существовании стола, мы все же не сомневаемся в существовании чувственных данных, которые заставляют нас думать, что некий стол существует; мы не сомневаемся, что в то время, как мы смотрим на него, мы воспринимаем определенный цвет и форму, и в то время, как мы надавливаем на него, мы испытываем определенное ощущение твердости. Все это относится к психологическим переживаниям и не вызывает у нас сомнений. И дей-

ствительно, в чем бы мы ни сомневались, некоторая часть нашего непосредственного опыта кажется несомненно достоверной.

Декарт (1596—1650), основатель современной философии, создал метод, который можно и теперь с пользой применять, — метод систематического сомнения. Он решил признавать лишь то, истинность чего абсолютно ясна и несомненна. Он сомневался во всем, в чем можно было сомневаться, пока не видел оснований для прекращения своих сомнений. Пользуясь этим методом, он постепенно дошел до убеждения, что единственное, в чем он мог быть *совершенно* уверенным, — это его собственное существование. Он представлял себе, что лживый демон обманывал его ощущения нереальными вещами; существование такого демона в высшей степени сомнительно, но все же оно возможно, а следовательно, возможно и сомнение в вещах, воспринимаемых нашими чувствами.

Но нельзя сомневаться в своем собственном существовании, ибо если он не существует, то и демон не может его обманывать. Если он сомневается, он должен существовать; если у него есть хоть какие бы то ни было ощущения, он должен существовать. Таким образом, для Декарта его собственное существование было абсолютно достоверным. "Я мыслю, следовательно, я существую" ("Cogito, ergo sum"), — говорил он; и на основе этой достоверности он принялся за возведение мира знания, разрушенного его сомнениями. Изобретением этого метода сомнения и показом того, что субъективные положения суть самые достоверные, Декарт оказал большую услугу философии, услугу, которая заставляет признать его воззрения полезными еще и теперь для всякого изучающего философию.

Но необходимо с некоторой осторожностью пользоваться аргументацией Декарта. Положение "Я мыслю, следовательно, я существую" утверждает больше, чем то, что несомненно достоверно. Может показаться, что у нас есть полная уверенность, что мы — те же сегодня, какими были вчера, и, несомненно, что в известном смысле это верно. Но дойти до реального "Я" (Self) так же трудно, как дойти и до реального стола, и это реальное "Я" не обладает той убедительной достоверностью, какой обладают отдельные восприятия (experiences). Если я смотрю на свой стол и вижу определенный коричневый цвет, то несомненно, достоверное не то, что "я вижу коричне-

вый цвет”, но скорее то, что ”коричневый цвет увиден”. Это, конечно, предполагает нечто (или некоего), которое (или который) видит этот коричневый цвет; но оно само по себе предполагает более или менее неизменную личность, которую мы называем ”Я”. Непосредственной достоверности не противоречило бы и то, что это нечто, видящее коричневый цвет, — совершенно преходящее и не то же самое, которое испытывает некоторое другое ощущение в следующий момент.

Таким образом, наши отдельные чувства и мысли обладают первичной достоверностью. Это относится как к сновидениям и галлюцинациям, так и к обычным восприятиям; если мы видим сны или привидения, то, несомненно, имеем те ощущения, о которых думаем, что мы их имеем, но при этом по разным основаниям признается, что никакой физический предмет не соответствует этим ощущениям. Следовательно, несомненность знания наших собственных ощущений не должна быть ограничена никакими исключениями. И здесь мы имеем крепкую основу, исходя из которой можем приступить к анализу нашего знания.

Проблема, подлежащая нашему рассмотрению, такова: допуская достоверность чувственных данных, имеем ли мы основания рассматривать их как проявления существования кое-чего еще, что мы называем физическими предметами? Когда мы перечислим все чувственные данные, которые естественно считаем связанными со столом, скажем ли мы все, что можно сказать о столе, или же останется что-нибудь еще — что не является чувственным данным, что остается, когда мы выходим из комнаты? Здравый смысл не колеблясь отвечает утвердительно на последний вопрос. То, что можно купить и продать, отодвинуть в сторону и покрыть скатертью, не может быть просто совокупностью чувственных данных. Если скатерть совершенно скроет от нас стол, у нас не будет никаких чувственных данных от стола, и если бы он был просто суммой чувственных данных, он перестал бы существовать, а скатерть осталась бы висеть в воздухе, чудесно пребывая на том месте, где раньше стоял стол. Это кажется совершенно нелепым; но тот, кто хочет быть философом, не должен пугаться нелепостей.

Убедительным основанием, заставляющим нас сохранить понятие физического предмета, присовокупляя его к чувственным данным, является то, что нам необходим *тот же* объект для разных людей. Если десять человек

сидят за одним и тем же столом, то кажется нелепым предполагать, что они видят не одну и ту же скатерть, не одни и те же ножи, вилки, тарелки и стаканы. Но чувственные данные присущи каждому человеку в отдельности; то, что непосредственно воспринимается зрением одного, не воспринимается зрением другого; все они видят вещи с несколько различных точек зрения, а следовательно, и видят их по-разному. Таким образом, если бы существовали общедоступные нейтральные предметы, которые могли бы быть в определенном смысле известными различным людям, то должно было бы существовать нечто, стоящее вне и выше индивидуальных и конкретных чувственных данных, воспринимаемых различными людьми. Какие же основания заставляют нас признать, что есть такие общедоступные нейтральные предметы?

Первым и естественным ответом на этот вопрос является то, что, хотя различные люди несколько иначе видят один и тот же стол, все же они видят более или менее сходные вещи; и все различия их восприятий обусловлены законами перспективы и отражения света, так что легко дойти до постоянного объекта, лежащего в основе всех этих различных чувственных данных. Я купил свой стол у прежнего обитателя этой комнаты; я не мог купить *его* чувственные данные, которые исчезли, лишь только он вышел из комнаты, но я мог купить и купил уверенное ожидание более или менее сходных чувственных данных. Таким образом, несомненно, что как различные люди, так и одно и то же лицо в определенном месте, в различное время имеют сходные чувственные данные, а это заставляет нас предположить, что кроме чувственных данных существует постоянный общедоступный объект, который лежит в основе или причинно обуславливает чувственные данные различных людей в различное время.

Но поскольку предыдущие размышления основываются на предположении о существовании других людей помимо нас самих, они уклоняются от предмета обсуждения. Другие люди известны мне только благодаря моим определенным чувственным данным, таким, как их видимый образ или звук их голоса, и, если у меня нет основания считать, что существуют независимые от моих чувственных данных физические объекты, у меня нет оснований считать, что существуют и другие люди как нечто от меня независимое, а не как объекты моих сновидений. Поэтому, если мы пытаемся доказать, что должны сущес-

твовать предметы, независимые от наших чувственных данных, мы не можем прибегать к свидетельству других людей, ибо это свидетельство само состоит из чувственных данных и ничего не сообщает нам о восприятиях других людей, если наши собственные восприятия не являются знаками вещей, существующих независимо от нас. Мы должны поэтому, если это возможно, найти в наших собственных чистых индивидуальных переживаниях характеристики, показывающие или стремящиеся показать, что в мире существуют и другие вещи, кроме нас самих и наших индивидуальных восприятий.

В известном смысле необходимо признать, что мы никогда не сможем *доказать* существование других вещей, кроме нас самих и наших восприятий. Предположение, что весь мир состоит лишь из меня, из моих мыслей, чувств и ощущений и что все остальное лишь воображение, — это предположение не приводит ни к какому логическому абсурду. Во сне очень сложный мир может казаться существующим, но при пробуждении мы считаем его обманом; то есть мы считаем, что чувственные данные во сне не казались соответствующими таким физическим объектам, о существовании которых мы естественно заключаем из наших чувственных данных. (Конечно, если признать существование физического мира, возможно найти физические причины чувственных данных во сне: хлопнувшая дверь, например, может вызвать сновидение морского сражения. Но и в этом случае есть физическая *причина* чувственных данных, но нет физического объекта, *соответствующего* чувственным данным в том смысле, в котором им соответствовала бы действительная морская битва.) Нет логического противоречия в предположении, что вся наша жизнь — сон, в котором мы сами создаем все предметы, возникающие перед нами. Но хотя это логически не невозможно, нет основания считать, что такое предположение истинно; и действительно, если его рассматривать как средство упорядочения фактов нашей жизни, оно проще, чем обычное предположение здравого смысла, что действительно существуют предметы, независимые от нас, действия которых на нас вызывают наши ощущения.

Легко понять, почему предположение действительно существования физических предметов вносит значительное упрощение. Если кошка в один момент появляется в одной части комнаты, а в другой — в другой части, то естественно предположить, что она перешла из одной

части в другую, последовательно пройдя все отделяющее одну часть от другой расстояние. Но если кошка является лишь рядом моих чувственных данных, то она не могла быть в том месте, где я ее не видел; и таким образом, мы должны были бы предположить, что она совсем не существовала в то время, когда я на нее не смотрел, и внезапно вновь возникла в новом месте; если кошка существует вне зависимости от того, смотрю я на нее или нет, то мы можем понять из нашего собственного опыта, как она становится голодной между приемами пищи, но если она не существует, когда я на нее не смотрю, то кажется странным, почему у нее появляется голод во время ее несуществования точно так же, как и во время существования. И если кошка состоит лишь из моих чувственных данных, то она не может быть *голодной*, так как голод может быть чувственным данным лишь для меня. Таким образом, свойства чувственных данных, которые сообщают мне о кошке, хотя и кажутся совершенно естественными, если их рассматривать как проявление голода, становятся совершенно непонятными, если их рассматривать лишь как движение и изменение цветных пятен, которые так же не способны испытывать голод, как треугольник не способен играть в футбол.

Но эти трудности, возникающие в случае с кошкой, ничто в сравнении с трудностями, возникающими в случае людей. Если какой-нибудь человек говорит, — то есть если мы слышим известные звуки, которые мы связываем с мыслями, и одновременно видим определенное движение губ и выражение лица, — то очень трудно предположить, что то, что мы слышим, не является выражением мысли, которую мы выразили бы теми же звуками. Конечно, сходные вещи случаются во сне, когда мы невольно заблуждаемся относительно существования других людей. Но сновидения в большей или меньшей степени обусловлены нашими переживаниями наяву, и их можно (более или менее) объяснить на основании научных принципов, если мы предположим действительное существование физического мира. Таким образом, принцип простоты требует от нас признания того естественного взгляда, что действительно существуют предметы, отличающиеся от нас самих и наших чувственных данных, и что их существование независимо от нашего восприятия их.

Конечно, отнюдь не аргументы убеждают нас первоначально в существовании независимого от нас внешнего

мира. Это убеждение мы находим уже готовым в себе, когда начинаем размышлять; мы могли бы назвать его *инстинктивным*. Мы бы никогда не имели повода сомневаться в этом убеждении, если бы не то обстоятельство, что, по крайней мере, если идет речь о зрении, кажется, что будто бы само чувственное данное инстинктивно принимается за независимый предмет, а между тем размышление показывает, что предмет не может быть идентичным с чувственными данными. Это соображение, которое совсем не является парадоксальным, если речь идет о вкусе, запахе и звуке, и лишь в незначительной степени, если речь идет об осязании, не колеблет нашего инстинктивного убеждения, что действительно *существуют* предметы, *соответствующие* нашим чувственным данным. И поскольку это убеждение не приводит нас к трудностям, но, наоборот, скорее упрощает и систематизирует всю совокупность наших переживаний, постольку нет убедительных оснований, чтобы отказываться от него. Таким образом, мы можем признать, хотя и с небольшим сомнением, возбуждаемым фактом сновидений, что внешний мир действительно существует и что его существование не связано всецело с непрерывностью нашего восприятия.

Доказательство, приведшее нас к этому выводу, несомненно менее строго, чем мы хотели бы, но оно типично для многих философских доказательств, и поэтому следовало бы остановиться на нем, чтобы в нескольких словах выяснить его общий характер и ценность. Всякое наше знание строится на наших инстинктивных убеждениях, и если мы откажемся от них, ничего не останется*. Но среди наших инстинктивных убеждений одни сильнее других, а многие путем привычки и ассоциации тесно переплетены с другими — по существу не инстинктивными, но относительно которых ошибочно предполагается, что они являются частью того, в чем мы инстинктивно убеждены.

Философия должна вскрыть иерархию наших инстинктивных убеждений, начиная с наиболее сильных, и выявить их в их самостоятельности, по возможности освобождая от ненужных наслоений. Она должна стремиться показать, что в своей первоначальной форме они не противоречат друг другу, но образуют гармоническую систему. Нет других оснований для того, чтобы отказаться от какого-либо из наших инстинктивных убеждений, кроме того, что одно из них противоречит другим; и та-

ким образом, если все они друг с другом гармонируют, то и вся система достойна признания.

Конечно, *возможно*, что все или часть наших убеждений ошибочны, и поэтому все они должны приниматься по меньшей мере с некоторым сомнением. Но *основанием* для отказа от убеждения может быть лишь другое убеждение. Следовательно, систематизируя наши инстинктивные убеждения и выводы из них и рассматривая, какое из них более всего можно, если необходимо, изменить и исправить, мы можем добиться — на основе признания лишь наших инстинктивных убеждений — строго упорядоченной системы нашего знания, в которой, хотя и сохраняется *возможность* ошибки, вероятность ее уменьшается взаимоотношением частей и критическим изучением, предшествовавшим ее молчаливому признанию.

Эту обязанность, во всяком случае, может выполнить философия. Многие философы, правильно или ошибочно, думают, что философия может добиться гораздо большего, что она может дать нам знание, не достижимое иным путем, знание, относящееся к вселенной как к целому и к природе последней реальности. Правы ли они или нет, но несомненно, что философия может выполнить ту более скромную задачу, о которой мы только что говорили, и, конечно, удовлетворит тех, которые усомнились в непогрешимости здравого смысла, и оправдает те значительные трудности, которые связаны с решением философских проблем.

3. ПРИРОДА МАТЕРИИ

В предыдущей главе мы пришли к тому, что, хотя мы и не имеем точного доказательства, все же разумно считать, что наши чувственные данные, как, например, те, которые связаны со столом, являются реальными признаками существования чего-то, не зависящего от нас и наших восприятий. Иными словами, я предполагаю, что кроме и вне ощущений цвета, твердости, звука и т. д. которые создают для меня внешний вид стола, существует еще нечто, проявлениями чего это все и является. Цвет перестает существовать, если я закрываю глаза, ощущение твердости перестает существовать, если моя рука находится больше в соприкосновении со столом, звуки перестают существовать, если я не ударяю по столу. Но я не думаю, что если все это исчезает, то исчезает и стол. Наоборот, я убежден, что так как стол существует непрерывно, то все эти чувственные данные вновь появятся лишь только я открою свои глаза, облокочусь рукой и постучу. Вопрос, который мы будем разбирать в этой главе, таков: какова природа этого реального стола, который существует независимо от моего восприятия?

На этот вопрос физика дает ответ, правда, несколько неполный и отчасти по-прежнему гипотетичный, но заслуживающий нашего пристального внимания. Физика более или менее неосознанно пришла к выводу, что всякое явление природы должно быть сведено к движению. Свет, теплота и звук — все это обязано своим возникновением волнообразным движениям, распространяющимся от тела, их испускающего, к человеку, видящему свет, чувствующему тепло и слышащему звук. То, что находится в волнообразном движении, — это или эфир или "грубое вещество", но и то и другое философ называл бы материей. Единственные качества, которые ей приписывает наука, — это положение в пространстве и способность к движению согласно законам движения. Наука и

отрицает, что *возможны* и другие качества материи; но если она ими и обладает, то эти другие качества не интересны для ученого и ни в каком отношении не способствуют объяснению явлений.

Иногда говорят: "свет — разновидность волнообразного движения", но это недоразумение. Тот свет, который мы непосредственно видим, непосредственно знаем с помощью наших чувств, есть *не* разновидность волнообразного движения, но нечто совершенно отличное от него, нечто такое, что мы все знаем, если мы не слепы, хотя и не можем описать это так, чтобы передать наши знания слепому. Волнообразное движение, напротив, может быть легко описано слепому человеку, если только он может усвоить знание пространства при помощи чувства осязания и если он может испытать волнообразное движение при морском путешествии так же хорошо, как и мы. Но то, что может понять слепой, не то, что мы разумеем под *светом*: под *светом* мы имеем в виду именно то, что слепой никогда не может понять и что мы ему никогда не можем описать.

Это нечто, что все из нас, за исключением слепых, знают, — не то, что согласно науке действительно существует во внешнем мире; это нечто возникает от действия определенных волн на глаза, нервы и мозг человека, видящего свет. Если говорят, что свет — это волны, то этим хотят сказать, что волны являются физической причиной нашего ощущения света. Но сам свет, то есть то, что зрячие знают по опыту, а слепые совсем не знают, — этот свет не составляет, по мнению науки, части мира, независимого от нас и наших чувств. Аналогичные рассуждения применимы и к ощущениям другого рода.

Не только краски, звуки и т. д. отсутствуют в мире научного понимания материи, но также и *пространство*, которое мы воспринимаем зрением или осязанием. Для науки существенно, что материя находится в некотором пространстве, но это пространство не может быть точно тем же пространством, которое мы видим или осязаем. Начнем хотя бы с того, что пространство, которое мы видим, не то пространство, которое мы воспринимаем путем осязания: только с помощью опыта мы в детстве научаемся касаться вещей, которые видим, или видеть вещи, которые осязаем, прикасаясь к ним. Но пространство науки нейтрально по отношению к осязанию и зрению, оно не может быть ни осязательным пространством, ни зрительным пространством.

Разные люди по-разному воспринимают форму одного и того же предмета в зависимости от точки наблюдения. Круглая монета, например, хотя мы всегда ее считаем круглой, выглядит овальной, если мы ее не держим прямо перед собой. Если мы считаем, что она *круглая*, то мы говорим об ее действительной форме, которая не есть ее кажущаяся форма, но как-то внутренне ей свойственна — независимо от ее кажущейся формы. И эта реальная форма, которой интересуется наука, должна находиться в реальном пространстве, которое должно отличаться от *кажущегося* пространства каждого отдельного человека. Реальное пространство — общее для всех; кажущееся — индивидуально для каждого воспринимающего его. В индивидуальных пространствах отдельных людей один и тот же предмет имеет разные формы; следовательно, и реальное пространство, в котором этот предмет имеет свою реальную форму, должно отличаться от индивидуальных пространств. Пространство науки, таким образом, хотя оно и *связано* с теми пространствами, которые мы видим и осязаем, не идентично с ними, и характер этой связи требует выяснения.

Мы пока признали, что физические предметы не могут быть совершенно похожими на наши чувственные данные, но могут рассматриваться как причинно-обуславливающие наши ощущения. Эти физические предметы находятся в пространстве науки, которое мы можем назвать "физическим" пространством. Существенно отметить, что если наши ощущения вызываются физическими предметами, то должно существовать физическое пространство, содержащее эти предметы и наши органы чувств, нервы и мозг. Мы получаем ощущения осязания, когда прикасаемся к предмету, т. е. когда какая-либо часть нашего тела занимает в физическом пространстве место, непосредственно смежное с местом, занимаемым данным предметом. Мы видим предмет (говоря грубо), если нет никакого непрозрачного тела в физическом пространстве между ним и нашими глазами. Аналогичным образом мы слышим, обоняем или же ощущаем вкус предмета, если он достаточно близок к нам, или если он прикасается к языку, или же если он вообще находится в некотором определенном положении в физическом пространстве относительно нашего тела. Мы не можем установить, каковы те различные ощущения, которые получаются от данного предмета при различных обстоятельствах, пока не признаем, что этот предмет и наше тело

находятся в одном и том же физическом пространстве, так как именно взаимоотношение положений предмета и нашего тела в значительной части определяет, какие ощущения получим мы от него.

Но наши чувственные данные расположены в нашем индивидуальном пространстве, в пространстве зрения или осязания, или же в том более смутном пространстве, представления о котором создают нам другие наши чувства. Если, как это предполагают наука и здравый смысл, существует это общее всеобъемлющее физическое пространство, в котором находятся физические объекты, — взаимоотношение положений физических предметов в физическом пространстве должно более или менее соответствовать взаимоотношению положений чувственных данных в нашем индивидуальном пространстве. Это предположение не наталкивается ни на какие трудности. Если мы видим, что на улице один дом ближе к нам, чем другой, то и другие наши чувства подтвердят нам это; мы достигнем его, например, скорее, если пойдем по улице. И другие люди согласятся с тем, что дом, который кажется нам более близким, ближе к нам; это же подтверждается и планом города; и, таким образом, все указывает, что пространственное положение домов соответствует отношению между чувственными данными, которые возникают, когда мы смотрим на эти дома. А следовательно, мы можем предположить, что действительно существует физическое пространство, в котором физические предметы находятся в пространственных отношениях, соответствующих отношениям, в которых находятся соответствующие чувственные данные в нашем индивидуальном пространстве. Это то физическое пространство, с которым имеет дело геометрия и которое предполагается в физике и астрономии.

Предполагая существование физического пространства, соответствующего отдельным индивидуальным пространствам, что мы можем сказать относительно него? Мы можем сказать *лишь* о том, что необходимо для сохранения соответствия. Это означает, что мы ничего не знаем о том, каково оно само по себе, но мы можем знать характер распределения физических предметов, вытекающий из их пространственных взаимоотношений. Мы знаем, например, что земля, луна и солнце находятся во время затмения на одной прямой, хотя мы и не можем знать, что такое прямая линия в физическом пространстве сама по себе, как мы знаем вид прямой линии в нашем

видимом пространстве. Таким образом, мы познаём скорее *отношение* расстояний в физическом пространстве, чем сами расстояния; мы можем знать, что одно расстояние больше другого или же что оба они лежат на одной прямой, но мы не можем иметь того непосредственного знания о физических расстояниях, какое имеем о расстояниях в нашем индивидуальном пространстве, или же о красках, звуках и других чувственных данных. Мы можем знать все то, касающееся физического пространства, что слепой от рождения может узнать от других людей о зрительном пространстве; но как особенности зрительного пространства никогда не может понять слепой, так особенности физического пространства мы не сможем узнать. Мы можем знать свойства отношений, необходимых для сохранения соответствия с чувственными данными, но не можем знать природы тех элементов, которые связаны этими отношениями.

Если мы обратимся теперь к рассмотрению времени, то наше *чувство* длительности или течения времени явно находится в очевидном несоответствии с временем, измеряемым часами. Когда мы обеспокоены или испытываем боль, время течет для нас медленно; когда мы увлечены чем-нибудь, оно проходит быстро, а когда мы спим, то нам кажется, что времени вовсе не существует. И, таким образом, поскольку существенным для времени является его длительность, нам так же, как и в вопросе о пространстве, необходимо различать общее и индивидуальное время. Но поскольку время является *порядком* "раньше" и "после", нет необходимости прибегать к этому различию; кажущаяся последовательность во времени, в которой отдельные явления должны находиться, совпадает, по-видимому, с действительной. Во всяком случае, нет основания предполагать различия этих двух порядков. Это положение обычно применимо и к пространству: если полк солдат движется по дороге, то *вид* этого полка будет казаться различным с различных точек наблюдения, но *порядок*, в котором организованы отдельные солдаты, будет одним и тем же со всех точек наблюдения. Поэтому мы и считаем, что этот *порядок* является истинным и в физическом пространстве, в то время как вид предположительно лишь соответствует физическому пространству, насколько это требуется для сохранения данного порядка.

При утверждении, что порядок времени, в котором, по-видимому, должны находиться отдельные явления,

тот же, что и действительный, нам необходимо предусмотреть возможное недоразумение. Из этого утверждения не следует, что различные состояния разных физических предметов находятся в том же временном порядке, как и чувственные данные, лежащие в основе восприятий этих объектов. Гром и молния, рассматриваемые как физические объекты, одновременны, т. е. молния одновременна с колебанием воздуха в том месте, где это колебание начинается, т. е. где происходит молния. Но чувственное данное, которое мы называем "слышанием грома", происходит лишь тогда, когда колебание воздуха доходит до того места, где мы находимся. Аналогично около восьми минут должно пройти, чтобы солнечный свет дошел до нас; и, таким образом, когда мы смотрим на солнце, то видим его в том положении, какое оно имело восемь минут назад. И поскольку наши чувственные данные дают нам представления о физическом солнце, постольку они дают это представление о физическом солнце, существовавшем восемь минут тому назад; и если бы физическое солнце перестало существовать, то этот факт не вызвал бы никаких изменений в течение восьми минут в тех чувственных данных, которые мы называем "видением солнца". Это обстоятельство является новой иллюстрацией того положения, что необходимо отличать чувственные данные от физических предметов.

То, что нам удалось установить относительно пространства, совершенно аналогично тому отношению, в котором находятся чувственные данные с их физическими двойниками. Если один предмет выглядит синим, а другой красным, то мы можем с достаточным основанием предполагать, что и между физическими предметами существует соответствующее различие; если оба предмета кажутся синими, мы можем предполагать соответствующее их сходство. Но мы не можем надеяться на возможность непосредственно ознакомиться с качествами физических предметов, заставляющими одни из них казаться синими, а другие — красными. Наука сообщает нам, что это качество есть определенный вид волнообразных движений — и это воспринимается нами как нечто привычное, потому что мы представляем при этом волнообразные движения в том пространстве, которое видим. Однако волнообразные движения должны происходить реально в физическом пространстве, которое непосредственно нам незнакомо, и поэтому настоящие волнообразные движения не имеют той обычности для нас,

которую мы могли бы предполагать. То, что справедливо в отношении красок, применимо, конечно, и к другим чувственным данным. И таким образом мы приходим к выводу, что, хотя *отношения* физических предметов познаваемы, соответствия их с отношениями чувственных данных, сами физические предметы по их внутренней природе остаются непознаваемыми, по крайней мере в той степени, в какой она может быть познана при помощи чувств. Вопрос остается открытым: существует ли другой метод обнаружения внутренней природы физических предметов?

Самым естественным предположением, хотя в конечном счете и не самым обоснованным, было бы утверждение по крайней мере для визуальных чувственных данных, что, хотя физические предметы по причинам, которые мы только что рассмотрели, не могут быть *точно* такими же, как и чувственные данные, тем не менее они могут более или менее быть схожими с ними. Согласно этому предположению физические предметы, например, действительно будут иметь цвета, и при удаче мы можем увидеть объект в том цвете, какой в действительности существует. Цвет, который объект, по-видимому, имеет в любой данный момент, будет в общем сходным, хотя и не одним и тем же с разных точек наблюдения. И мы могли бы предположить, что "действительный" цвет является средним цветом, промежуточным по отношению к различным оттенкам, обусловленным различными точками наблюдения.

Хотя эта теория и не может быть окончательно опровергнута, все же можно показать всю ее неосновательность. Начнем хотя бы с того, что очевидно: видимый нами цвет зависит лишь от характера световых волн, достигающих нашего глаза, а эти последние изменяются как средой, отделяющей нас от предмета, так и тем, каким образом отражается свет от предмета по направлению к глазу. Промежуточный воздух, если он не абсолютно прозрачен, изменяет цвета, и всякое сильное отражение света меняет цвет до неузнаваемости. Таким образом, цвет, который мы видим, является свойством луча, достигшего нашего глаза, а не простым свойством предмета, от которого этот луч исходит. И если определенные волны достигнут глаза, то мы увидим определенный цвет, независимо от того, имеет ли предмет, от которого эти волны идут, какой-либо цвет или нет. Поэтому является совершенно произвольным предполо-

жение, что физические предметы имеют цвета, а следовательно, нет и оправданий для такого предположения. Совершенно аналогичные аргументы могут быть применимы и к другому рода чувственным данным.

Нам остается спросить, есть ли общие философские аргументы, позволяющие нам сказать, что природа материи, если последняя реальна, *должна* быть такой-то и такой-то. Как это было изложено выше, многие философы, быть может даже большинство, утверждали, что все реальное — или же во всяком случае все то, что может быть нами познано как реальное, — должно быть в известном смысле духовным (mental)*. Такие философы называются "идеалистами". Идеалисты утверждают, что материя на самом деле духовна: они или утверждают (как Лейбниц), что материя состоит из более или менее элементарных сознаний, или же (как Беркли) считают ее идеями в сознаниях, которые, как мы привыкли говорить, "воспринимают" материю. Таким образом, идеалисты отрицают существование материи как чего-то существенно отличного от сознания, хотя они и не отрицают, что наши чувственные данные являются знаками чего-то, существующего независимо от наших личных ощущений. В следующей главе мы рассмотрим вкратце основания, по моему мнению ошибочные, выдвигаемые идеалистами в защиту своей теории.

4. ИДЕАЛИЗМ

Слово "идеализм" употребляется различными философами в разном смысле. Мы будем подразумевать под ним учение, согласно которому все существующее или, по крайней мере, все, что может быть познано как существующее, должно быть в известном смысле духовным. Это учение, которого придерживаются многие философы, имеет несколько форм и защищается различными способами. Идеализм так распространен и интересен сам по себе, что даже самый краткий обзор философии не может пройти мимо него.

Не искушенным в философских спекуляциях может показаться, что это учение надо отвергнуть просто потому, что оно явно абсурдно. И действительно, здравый смысл считает стол и стулья, солнце и луну, как и вообще все материальные предметы, существенно отличными от сознания и содержания сознания и признает их существование даже после того, как прекращается существование сознания. Мы представляем себе материю существующей задолго до существования какого бы то ни было сознания, и нам трудно признать ее продуктом духовной деятельности. Но истинен ли идеализм или ложен, во всяком случае его нельзя обвинять в явной нелепости.

Мы видели, что если физические предметы действительно имеют независимое существование, то они должны значительно отличаться от чувственных данных и могут лишь находиться с ними в *соответствии* — в таком же соответствии, в котором находится каталог с каталогизируемыми вещами. Следовательно, здравый смысл оставляет нас в полной темноте относительно внутренней природы физических предметов, и если бы у нас были убедительные основания признать их духовными, мы не имели бы права отвергнуть это мнение лишь потому, что оно кажется нам странным. Истина в отношении физических предметов и *должна* быть странной. Она *может*

быть недоступной, но если какой-либо философ считает, что он достиг ее, то необычность его воззрения, которое он предлагает как истину, не может служить основанием для возражения этому мнению.

Основания, с точки зрения которых защищается идеализм, обычно берутся из теории познания, т. е. из рассмотрения тех условий, которым должны удовлетворять вещи, для того чтобы они могли быть познаваемыми. Первой серьезной попыткой установить на этих основах идеализм была попытка епископа Беркли. Он доказал, прежде всего, чрезвычайно вескими аргументами, что нельзя предполагать существование чувственных данных независимо от нас, что они должны быть, хотя бы отчасти, "в" сознании, в том смысле, что их существование прекратилось бы, если бы мы не видели, не слышали, не обоняли, не осязали, не чувствовали вкуса. До сих пор его позиция была несомненно правильной, даже если и не были убедительны некоторые из его аргументов. Но он продолжил свое рассуждение, утверждая, что чувственные данные — единственные вещи, в существовании которых могут заверить нас наши восприятия, что быть познанным значит быть "в" сознании, а следовательно, быть духовным. Отсюда он заключил, что вообще ничего не может быть познано, кроме того, что находится в чьем-либо сознании, и что все, что известно мне, не будучи в моем сознании, должно быть в чьем-либо другом сознании.

Чтобы понять его доказательство, необходимо понять смысл, в каком он употреблял слово "идея". Он называет "идеями" все то, что непосредственно известно нам так, как, например, известны чувственные данные. Для него конкретный цвет, который мы видим, есть идея; такой же идей является голос, который мы слышим, и т. д. Но этот термин полностью не покрывается "чувственными данными". Им охватывается все то, что мы вспоминаем или воображаем, так как и все это нам непосредственно знакомо в момент воображения или воспоминания. Все это, непосредственно нам данное, он называет "идеями".

Беркли приступает затем к рассмотрению таких обычных предметов, как, например, дерево. Он показывает, что все, что мы непосредственно познаем, когда "воспринимаем" дерево, состоит из "идей" в его смысле слова, и доказывает, что нет никаких оснований предполагать, что существует еще нечто реальное, связанное с деревом, кроме того, что мы восприняли. Существова-

ние предмета, говорит он, заключается в его воспринимаемости: или на латыни схоластиков его "esse" есть "percipi". Он допускает, что дерево должно продолжать существовать, даже когда мы закрываем глаза или когда нет никакого человека вблизи него. Но эта непрерывность существования, по его словам, объясняется тем, что Бог продолжает воспринимать его: "реальное" дерево, соответствующее тому, что мы называем физическим предметом, состоит из идей в сознании Бога, идей, более или менее сходных с теми, которые возникают у нас когда мы видим дерево, но отличающихся тем, что они постоянны в сознании Бога, пока продолжает существовать это дерево. Все наши восприятия, согласно Беркли, состоят в частичном участии в Божественных восприятиях, и этим объясняется то, что различные люди видят более или менее одно и то же. Кроме сознаний и "идей" в мире нет ничего, и нет никакой возможности, что что-либо еще будет известно, так как все, что познается по необходимости является идеей.

В этом доказательстве много ошибок, которые оставили свой след в истории философии, но которые необходимо теперь выяснить. Прежде всего, тут есть смешение, обусловленное употреблением слова "идея". Мы рассматриваем идею как что-то необходимо находящееся "в" сознании индивида и, таким образом, когда нам говорят, что дерево состоит исключительно из "идей" естественно предполагать, что раз это так, то дерево должно находиться в сознании. Но понятие нахождения "в" сознании двусмысленно. Мы говорим о человеке, что помним о нем, но это означает не то, что человек находится в нашем сознании, а то, что мысль о нем — в нашем сознании. Если мы утверждаем, что кое-какие дела которые мы должны были выполнить, вылетели из головы, то это не значит, что сами эти дела были в нашем сознании, но только лишь, что мысль о них была раньше в нем, а потом исчезла. И когда Беркли утверждает, что дерево — если мы можем познать его — должно быть в нашем сознании, то он действительно имеет право сказать лишь то, что мысль о дереве должна быть в нашем сознании. Утверждать, что само дерево должно находиться в нашем сознании, — это то же самое, что утверждать, будто некоторый человек находится в нашем сознании, когда мы помним о нем. Это смешение кажется слишком грубым для того, чтобы его в действительности мог придерживаться компетентный философ, но различ

ные обстоятельства сделали его возможным. Для того чтобы понять, как оно сделалось возможным, необходимо углубиться в вопрос о природе идей.

Но прежде чем поднять общий вопрос о природе идей, мы должны строго расчленить два совершенно различных вопроса, возникающих при рассмотрении чувственных данных и физических предметов. Мы видели, что по различным конкретным основаниям Беркли прав, утверждая, что чувственные данные, лежащие в основе наших восприятий дерева, более или менее субъективны в том смысле, что они зависят от нас, как и от дерева, и не существовали бы, если бы дерево не воспринималось. Но это положение существенно отличается от того, при помощи которого Беркли пытается доказать, что все, что может быть непосредственно познано, *должно* быть в сознании. Для доказательства этого положения частные аргументы, касающиеся зависимости чувственных данных от нас, бесполезны. Необходимо доказать в самой общей форме, что познание вскрывает идеальность (mental) вещей. Беркли убежден, что он это сделал. Именно этот вопрос, а не различие чувственных данных и физических предметов, чем мы занимались раньше, должен теперь интересовать нас.

Если принять слово "идея" в берклианском смысле, то ее можно рассматривать в двух разных отношениях. С одной стороны, существует вещь, о которой мы знаем что-то, — например, цвет моего стола, — а с другой — имеет место реальное осознание, ментальный акт постижения вещи. Несомненно, что ментальный акт духовен, но есть ли основание предполагать, что и сама воспринимаемая вещь духовна? Наши предыдущие рассуждения, касавшиеся цвета, не доказывали его духовности; они доказывали лишь то, что его существование зависит от отношений наших органов чувств с физическим объектом (в данном случае — со столом). Иными словами, они доказывали, что известный цвет будет существовать при известном освещении, если нормальный глаз будет находиться в определенном, по отношению к столу, положении*. Они отнюдь не доказали, что цвет существует в сознании воспринимающего его.

Мнение Беркли, что цвет очевидно *должен* быть в сознании, по-видимому, зависит от смешения воспринимаемого явления с актом восприятия. Как то, так и другое может быть названо "идеей", и по всей вероятности, и то и другое называлось Беркли идеей. Акт восприятия, не-

сомненно, находится в сознании; поэтому если мы думаем о нем, то охотно склоняемся к взгляду, что идеи должны находиться в сознании. И забывая, что это положение верно лишь в том случае, если идеи принимаются в качестве актов восприятия, мы переносим выражение "идеи находятся в сознании" на идеи в ином смысле, а именно в смысле вещей, воспринимаемых в актах восприятия. Таким образом, путем неосознанной двусмысленности мы приходим к выводу, что все, что мы можем воспринять, должно находиться в нашем сознании. Это, кажется, точный анализ аргументации Беркли и вскрытие основного заблуждения, на котором она построена.

Этот вопрос о различении в нашем восприятии вещей акта и предмета существенно важен, так как вся наша способность приобретения знания связана с ним. Способность познавать другие вещи, кроме себя самого, — главная отличительная черта сознания. Знакомство с объектами главным образом состоит в установлении отношения между сознанием и чем-то отличным от сознания, и это отношение определяет способность сознания познавать вещи. И если мы говорим, что познанные вещи должны быть в сознании, то мы или чрезмерно ограничиваем познавательную способность сознания, или же высказываем простую тавтологию. Мы высказываем тавтологию, если понимаем под выражением "в сознании" то же самое, что "перед сознанием", или то, что просто воспринимается сознанием. Но если мы действительно подразумеваем это, то должны допустить, что то, что *в этом смысле* находится в сознании, может тем не менее и не быть духовным. Таким образом, отдавая себе отчет в природе познания, мы признаем доказательства Беркли ошибочными как по существу, так и по форме, а приводимые им основания в пользу того, что "идеи", т. е. воспринимаемые предметы, должны быть духовными, не убедительными. Следовательно, мы должны отказаться и от его обоснования идеализма. Остается рассмотреть, нет ли другого обоснования.

Часто говорят, считая это очевидным трюизмом, что мы не можем знать про существование чего-либо, нам неизвестного. Это выводится из утверждения, что все более или менее существенное для нашего опыта должно быть, по крайней мере, доступным нашему познанию; отсюда вытекает, что если материя по своей сущности нечто такое, что не может быть познано, то она является и тем, о существовании чего мы не можем знать и что не

может иметь для нас никакого значения. Признается вообще, по неясным основаниям, что то, что не имеет для нас значения, не может быть реальным, а следовательно, и материя, если она не состоит из идеальных представлений, невозможна и химерична.

Мы на данной стадии еще не можем полностью разобратся в этой аргументации, так как для этого нужны значительные предварительные обсуждения, но некоторые основания, заставляющие отклонить эту аргументацию, могут быть отмечены сразу же. Начнем с конца: нет оснований признавать, что все то, что не имеет для нас *практического* значения, — нереально. Конечно, если мы признаем и важность *теоретической* стороны, все реальное должно иметь значение для нас, так как мы, являясь лицами, желающими понять истину о вселенной, интересуемся всем тем, что во вселенной содержится. Но если мы включим этот род интереса, то нельзя будет сказать, что материя при предположении, что она существует, не имеет для нас значения, даже если мы и не можем знать, что она существует. Мы можем, конечно, подозревать, что она существует, и интересоваться, действительно ли она существует; следовательно, она связана с нашим стремлением к познанию, что придает ей значение, заключающееся в удовлетворении или препятствовании этому стремлению.

С другой стороны, ни в коем случае не трюизм, а совершенно ошибочное мнение, что мы не можем знать про существование чего-либо такого, чего мы не знаем. В этом случае слово "знать" используется в двух различных смыслах. В первом случае оно применяется к тому виду познания, которое противоположно ошибке и смысл которого заключается в том, что то, что мы знаем, — *истинно*; в этом смысле данное понятие применяется к нашим взглядам и убеждениям, т. е. к тому, что называется *суждением*. В этом смысле слова мы знаем, что нечто — таково. Этот вид знания может быть назван познанием *истины*. Во втором случае слово "знать" применяется к познанию *вещей*, к познанию, которое мы могли бы назвать *знакомством* (acquaintance). В этом смысле мы знаем чувственные данные. (Это различие в общих чертах соответствует различию во французском языке между *savoir* и *connaître* и в немецком между *wissen* и *kennen*.)

И утверждение, которое раньше казалось трюизмом, если его переформулировать, принимает следующий вид:

”Мы не можем высказать истинного суждения о существовании чего-либо, нам не знакомого”. А это положение ни в коем случае не трюизм, но, наоборот, явная неправда. Я не имею чести быть знакомым с китайским императором, но я могу высказать истинное суждение о его существовании. Можно было бы, конечно, возразить, что это мое суждение основано на знакомстве с ним других лиц. Это возражение, однако, несущественно, так как если бы выставленный принцип был верен, то я не мог бы знать о чем бы то ни было знакомстве с китайским императором. Но и кроме того нет оснований, мешающих мне знать про существование чего-либо такого, что никому не известно. Это последнее положение очень важно и требует прояснения.

Если мне знакома какая-нибудь существующая вещь, то мое знакомство с ней дает мне знание о том, что она существует. Но обратное неверно, т. е. неверно то, что если я могу знать про существование какой-либо определенной вещи, то мне или кому-либо другому эта вещь должна быть знакома. В тех случаях, когда я высказываю истинное суждение о вещи, мне не знакомой, мне она известна по *описанию*, и существование вещи, соответствующей этому описанию, может быть выведено из существования других знакомых мне вещей с помощью некоторого общего принципа. Чтобы глубже понять это положение, хорошо было бы сначала остановиться на различии знания-знакомства и знания по описанию, а затем рассмотреть, какое знание общих принципов — если есть таковые — столь же несомненно, как и знание существования наших собственных восприятий. Этим мы займемся в следующих главах.

5. ЗНАНИЕ- ЗНАКОМСТВО И ЗНАНИЕ ПО ОПИСАНИЮ

В предыдущей главе мы узнали, что есть два рода познания: познание вещей и познание истин. В этой главе мы будем заниматься исключительно познанием вещей, в котором, в свою очередь, можно различать два вида. Познание вещей, если оно таково, которое мы называем познанием посредством *знакомства*, существенно проще всякого познания истины и логически от него не зависит, хотя было бы необдуманно предполагать, будто мы знакомы с вещами, не зная в то же время несколько истинных суждений относительно них. Познание же вещей посредством *описания*, наоборот, всегда предполагает (как мы это обнаружим в настоящей главе) в качестве своего источника и основы некоторое знание истинных суждений. Но прежде всего мы должны ясно установить, что мы понимаем под "знакомством" и что под "описанием".

Мы говорим, что знакомы со всем, о чем мы непосредственно осведомлены, — без умозаключений и без какого бы то ни было знания истин. Так, например, когда я нахожусь перед своим столом, то я знаком с чувственными данными, составляющими внешний вид стола, — его цветом, формой, твердостью, гладкостью и т. д.; все это я непосредственно сознаю, когда смотрю на стол или прикасаюсь к нему. Можно многое сказать об оттенках цвета, который я вижу; можно сказать, что он коричневый, довольно темный и т. д. Но эти утверждения, хотя они и дают мне знание истин *относительно* цвета, не позволяют мне лучше узнать сам цвет, чем я его знал до них; и поскольку речь идет лишь о знании самого цвета, противоположном знанию истинных суждений о нем, — то этот цвет я знаю полно и совершенно тогда, когда вижу его, и всякое более углубленное знание его самого даже теоретически невозможно. Таким образом, чувст-

венные данные, которые составляют внешний вид моего стола, есть нечто мне знакомое, нечто мне непосредственно известное таким, каково оно есть.

В противоположность этому мое знание стола как физического объекта не есть непосредственное знание. Подобное знание как таковое обретается благодаря знакомству с чувственными данными, образующими внешний вид стола. Мы видели, что возможно, не приходя к абсурду, сомневаться, существует ли вообще стол, хотя и невозможно сомневаться в чувственных данных. Мое знание стола такого рода мы назовем "знанием по описанию". Стол — это "физический предмет, вызывающий такие-то и такие-то чувственные данные". Этим мы *описываем* стол при посредстве чувственных данных. Но чтобы познать вообще стол, мы должны знать истинные суждения, связывающие его с вещами, нам знакомыми; мы должны знать, что "такие-то и такие-то чувственные данные вызываются физическим предметом". Ни при каких обстоятельствах этот стол не может быть нами непосредственно осознан; все наше знание стола в действительности есть знание истинных суждений, и настоящей вещи, каковой является стол, строго говоря, мы совсем не знаем. Мы знаем описание и знаем, что существует просто объект, соответствующий этому описанию, но самого этого объекта мы непосредственно не знаем. В таком случае мы и говорим, что наше знание объекта есть знание посредством описания.

Все наше знание — как знание вещей, так и знание истинных суждений — строится на понятии знакомства, как на своем фундаменте. И поэтому важно рассмотреть, какого рода вещи нам непосредственно знакомы.

Чувственные данные, как мы уже видели, находятся в числе того, что нам знакомо; и действительно, они дают нам самый яркий и несомненный пример знания посредством знакомства. Но если это было бы единственным примером, то наше знание было бы гораздо более ограниченным, чем оно есть на самом деле. Мы знали бы только то, что присутствует в наших чувствах; мы бы ничего не знали о прошлом, не знали бы даже, что существовало прошлое; мы бы не имели никаких истинных суждений относительно чувственных данных, ибо всякое знание истинных суждений, как мы это покажем, требует знакомства с чем-то существенно отличающимся от чувственных данных, с чем-то, что иногда называется

«абстрактными идеями, но что мы будем называть "универсалиями"*». И поэтому мы должны рассмотреть еще знакомство с другими вещами, помимо чувственных данных, если хотим получить хотя бы приблизительно точный анализ нашего познания.

Первый выход за границы чувственных данных, на котором мы должны остановиться, — это знакомство при помощи *памяти*. Всем известно, что мы часто вспоминаем то, что слышали или видели, или что каким-либо иным образом представало нашим чувствам; в этих случаях нам непосредственно известно то, что мы вспоминаем, хотя оно и выступает как прошлое, а не настоящее. Это непосредственное знание, основывающееся на памяти, является источником всего нашего знания, касающегося прошлого; без него невозможно было бы никакое знание прошлого путем вывода, так как мы никогда не узнали бы, что есть некое прошлое, о котором мы можем делать выводы.

Следующий выход за границы чувственных данных — это знакомство при помощи *самонаблюдения*. Нам не только известны различные вещи, но мы часто знаем о существовании знания о них. Если я вижу солнце, то мне обычно известно мое видение солнца, и поэтому "мое видение солнца" есть предмет, с которым я знаком. Когда я хочу есть, то это мое желание может быть мне известным; и поэтому "мое желание есть" — это объект, с которым я знаком. Аналогичным образом нам может быть известно наше чувство удовольствия или боли и вообще все, что имеет место в нашем сознании. Этот вид познания, который мы можем назвать самосознанием, является источником всего нашего знания духовных явлений. Очевидно, лишь то, что происходит в нашем собственном сознании, может быть непосредственно познано. То, что происходит в сознании других, известно нам путем восприятия их тел, т. е. через наши чувственные данные, с которыми мы связываем их тела. И без знакомства с содержанием нашего сознания мы были бы не в состоянии представить себе сознание других, а следовательно, никогда не достигли бы знания о том, что они обладают сознанием. Кажется естественным предположить, что самосознание отличает людей от животных; мы можем предположить, что животные, хотя они и знакомы с чувственными данными, никогда не сознают этого знакомства. Я не хочу этим сказать, что они *сомневаются* в своем существовании, но они не могут осознать

ни того факта, что у них есть чувства и ощущения, ни того, что они существуют как субъекты этих чувств и ощущений.

Мы говорили о знакомстве с содержанием нашего сознания как *самосознании*, но оно, конечно, не является сознанием нашего "Я"; оно есть сознание отдельных мыслей и чувств. Вопрос о том, знакомы ли мы с нашим чистым "Я", противоположным отдельным мыслям и чувствам, вопрос очень трудный, и было бы поспешно давать на него положительный ответ. Когда мы пытаемся заглянуть в нас самих, то нам всегда кажется, что мы доходим до отдельных мыслей и чувств, а не до "Я", которое мыслит и чувствует. Тем не менее есть кое-какие основания полагать, что нам непосредственно известно, что мы знакомы и с "Я", хотя это знакомство трудно выделить из других вещей. Чтобы выяснить, каковы эти основания, мы постараемся прежде всего установить, что на самом деле включает в себя наше знакомство с отдельными мыслями.

Если я знаком "с моим видением солнца", то ясно, что я знаю две вещи, отличающиеся друг от друга. С одной стороны, существует чувственное данное, которое представляет мне солнце, с другой — то, что видит это чувственное данное. Всякое знакомство, как и мое знакомство с чувственным данным, представляющим солнце, кажется, очевидно, отношением человека, что-либо знающего, и объекта, с которым этот человек знаком. Если само знание-знакомство знакомо мне (как мне знакомо мое знакомство с чувственным данным, представляющим солнце), то ясно, что тот человек, которому это знакомо, — я сам. Таким образом, если я знаю о своем видении солнца, то все, что я знаю, собственно, заключается в факте: "Я-знаком-с-чувственным-данным".

Далее, мы знаем истину "Я знаком с этим чувственным данным". Трудно себе представить, как мы можем считать это суждение истинным или даже понимать, что оно означает, если нам не знакомо то, что мы называем "Я". При этом нет необходимости предполагать, что мы знакомы с более или менее постоянным лицом, которое сегодня то же, что и вчера, но, по-видимому, необходимо, чтобы мы были знакомы с некоторой вещью — какова бы ни была ее природа, — которая видит солнце и знакома с чувственными данными. Таким образом, в извест-

ном смысле кажется, что мы должны быть знакомы с нашим "Я", в противоположность нашим отдельным восприятиям. Но этот вопрос труден, и сложную аргументацию можно выдвигать и за, и против любого предположения. И хотя знакомство с нашим "Я", по-видимому, вероятнее всего имеет место, было бы легкомысленно утверждать его несомненность.

Сведем воедино все, что было сказано относительно знакомства с существующими вещами. В ощущениях мы знакомимся с данными наших внешних чувств; в самонаблюдении — с данными того, что может быть названо внутренним чувством: мыслями, переживаниями, желаниями и т. д.; память дает нам возможность познакомиться с тем, что было данными или внешних чувств, или внутреннего чувства; и, наконец, вероятно, хотя и не наверняка, что мы знаем наше "Я" как нечто такое, что осведомлено о вещах и что может испытывать к ним желания.

В дополнение к нашему знакомству с отдельными существующими вещами нам также знакомо и то, что мы будем называть *универсалиями*, т. е. общими идеями, такими, как *белизна*, *различие*, *братство* и т. д. Каждое полное предложение должно содержать по крайней мере одно слово, обозначающее универсалию, так как все глаголы имеют универсальное значение. Мы вернемся к универсалиям в главе 9, а теперь необходимо только защититься от предположения, будто все то, с чем мы можем быть знакомы, должно быть частным и существующим. Осознание универсалий называется пониманием (*conceiving*), а универсалия, нами осознанная, называется понятием (*concept*).

Из этого перечисления видно, что среди вещей, нам знакомых, нет ни физических объектов (противопоставляемых чувственным данным), ни сознаний других людей. И то и другое известно нам при помощи того, что я называю "знанием по описанию" ("*knowledge by description*"), к рассмотрению которого мы теперь и переходим.

Под "дескрипцией" (описанием) я понимаю фразу вида "то-то и то-то" с неопределенным или определенным артиклем*. Первую фразу я назвал бы неопределенной дескрипцией, вторую — определенной (в единственном числе). Таким образом, "некий человек" — неопределенная дескрипция, "человек в железной маске" — опреде-

ленная дескрипция. Неопределенные дескрипции порождают ряд проблем, но я обхожу их, так как они не имеют прямого отношения к тому, что мы сейчас обсуждаем, т. е. к природе нашего познания объектов тогда, когда мы знаем, что существует объект, соответствующий определенной дескрипции, хотя мы и не знакомы с объектами такого рода. Мы имеем тут дело исключительно с *определенными* дескрипциями. Поэтому в последующем я буду просто говорить о "дескрипциях", имея в виду "определенные дескрипции". Так что дескрипция будет обозначать любую фразу следующей формы: "то-то и то-то" в единственном числе.

Мы будем говорить, что объект "известен по описанию", если знаем, что он есть "то-то и то-то", т. е. если мы знаем, что существует один объект — и не больше, — который обладает известными свойствами; и в целом предполагается, что относительно этого объекта у нас нет знания подобного объекта посредством знакомства. Мы знаем, что существовал "человек в железной маске", и нам известны многие предположения относительно него, но мы не знаем, кто он был. Мы знаем, что кандидат, получивший наибольшее количество голосов, будет избран, и в этом случае весьма возможно, что мы даже знакомы (знакомы в том смысле, в каком мы вообще можем быть знакомы с другим человеком) с человеком, который в качестве кандидата получит наибольшее количество голосов. Но мы не знаем, кто из этих кандидатов им будет, т. е. мы не знаем положения, имеющего форму: "А — кандидат, который получит наибольшее количество голосов", где А — имя одного из кандидатов. Мы можем сказать, что у нас есть "просто описательное знание" того-то и того-то, но, хотя мы и знаем, что то-то и то-то существует, и, возможно, мы с ним знакомы, мы все же не знаем утверждения "а есть то-то и то-то", где а есть нечто, с чем мы знакомы.

Если мы говорим: "то-то и то-то существует", то мы имеем в виду, что существует единственный объект, являющийся этим то-то и то-то. Утверждение "а есть то-то и то-то" означает, что а имеет такое-то свойство, которое кроме него никто не имеет. Положение "мистер А — профсоюзный кандидат от этого округа" означает, что "мистер А является профсоюзным кандидатом от этого округа и что никто, кроме него, таковым кандидатом не является". Таким образом, если нам знаком объект, который есть то-то и то-то, то мы знаем, что то-то

и то-то существует. Но мы можем знать о существовании того-то и того-то, если нам и не знаком ни один объект, который, как мы знаем, является этим "то-то и то-то", и даже если нам не знаком ни один объект, который в действительности является этим "то-то и то-то".

Общие слова, даже имена собственные, обычно на самом деле являются дескрипциями. Этим я хочу сказать, что мысль в уме человека, использующего собственное имя, может быть точно выражена лишь тогда, когда мы заменим собственное имя дескрипцией. Более того, описание, необходимое для выражения этой мысли, будет различным для разных людей и для одного и того же человека в разное время. Единственно постоянным (пока имя правильно употребляется) остается объект, к которому имя прилагается. Но поскольку он остается постоянным, постольку употребляемое специфическое описание обычно не различает истины от лжи в предложении, в котором это имя употребляется.

Приведем несколько примеров. Предположим некоторое утверждение, высказанное относительно Бисмарка. Допуская, что возможно непосредственное знакомство с самим собой, сам Бисмарк мог бы использовать свое имя, чтобы непосредственно назвать им конкретную личность, с которой он знаком. В этом случае, если бы он высказал какое-либо суждение относительно себя самого, то он сам был бы составной частью этого суждения. Здесь собственное имя имеет то непосредственное употребление, которое оно и должно иметь, заменяя определенный объект, а не описывая его. Иначе обстояло бы дело, если бы кто-либо из знавших Бисмарка высказал о нем суждение. То, что этому человеку непосредственно знакомо, — это определенные чувственные данные, которые он связывает (и связывает, скажем, правильно) с телом Бисмарка. Его тело как физический объект и еще более его сознание известны лишь как тело и сознание, связанные с этими чувственными данными, т. е. они известны по описанию. И конечно, дело чистого случая, какие черты внешности человека могут быть воспроизведены в уме знакомого человека в то время, когда он думает о нем, и поэтому существование такого реального описания в уме знакомого не существенно. Важно то, что он знает, что все различные описания относятся к одной и той же сущности, несмотря на то что он с ней не знаком.

Если мы, не зная Бисмарка, высказываем о нем суждение, то описание, возникающее тогда у нас в сознании, по всей вероятности, состоит из большего или меньшего числа неопределенных исторических данных (значительно большего, чем это необходимо для его идентификации). Для простоты предположим, что мы думаем о нем, как о "первом канцлере Германской империи". Здесь все слова абстрактны, за исключением "германский". Слово "германский" опять-таки будет иметь различный смысл для разных лиц. Некоторым оно напомнит их путешествие по Германии, другим — вид Германии на географической карте и т. д. Но если мы хотим получить дескрипцию, относительно которой мы бы знали, что она применима, то будем вынуждены в известном отношении сослаться на ту партикулярность*, которая нам знакома. Такая ссылка присутствует при упоминании прошлого, настоящего и будущего (в противоположность определенным датам), при упоминании чего-либо, относящегося к тому или другому месту, или к тому, что сказали нам другие. Таким образом, представляется, что дескрипция, применяемая к партикулярности, так или иначе должна включать в себя и указание на партикулярность, с которой мы знакомы, если только наше знание описываемого предмета не является тем, что логически вытекает из дескрипции. "Самый долгоживущий из людей", например, есть дескрипция, содержащая только универсалии, которые должны быть применимы к некоторому человеку, но относительно этого человека мы не можем высказывать суждения, содержащие знания, выходящие за пределы этой дескрипции. Но если мы говорим, что "первый канцлер Германской империи был хитрым дипломатом", то можем убедиться в истинности нашего суждения лишь на основании того, что нам знакомо, — обычно на основании слышанного или прочитанного. Кроме информации, которую мы передаем другим, кроме конкретного факта относительно реально существующего Бисмарка, — факта, придающего значимость нашему суждению, та мысль, которую мы действительно имеем, состоит из одной или нескольких партикулярностей, а в остальном в нее входят только понятия.

Все названия мест — Лондон, Англия, Европа, земной шар, Солнечная система — также включают в себя при употреблении дескрипции, начинающиеся с одной или нескольких партикулярностей, с которыми мы знакомы.

Я подозреваю, что даже и "Вселенная", как она мыслится метафизиками, предполагает такую связь с партикулярностями. Наоборот, в логике, в которой мы интересуемся не столько тем, что существует, сколько тем, что может или могло бы существовать или быть, не предполагается никакой ссылки на реально существующие партикулярности.

Может показаться, что если мы высказываем утверждение относительно чего-либо, известного лишь по описанию, то мы часто *намереваемся* высказать наше утверждение не в форме, включающей дескрипцию, но в отношении действительной описываемой вещи. Другими словами, если мы высказываем что-либо относительно Бисмарка, то нам хотелось бы по возможности высказать суждение, которое мог бы высказать лишь он один, а именно суждение, в котором он сам является составной частью. В этом, конечно, мы с неизбежностью потерпим неудачу, так как действительный Бисмарк нам неизвестен. Но мы знаем, что существует такой объект В, называемый Бисмарком, и что В был хитрым дипломатом. Мы можем поэтому *описать* предложение, которое мы хотели бы утверждать, а именно: "В был коварным дипломатом", где В является объектом, который был Бисмарком. Но если мы описываем Бисмарка как "первого канцлера Германской империи", предложение, которое нам хотелось бы утверждать, могло бы быть описано как "предложение, утверждающее относительно реально существующего объекта, который был первым канцлером Германской империи, что этот объект был хитрым дипломатом". Что позволяет нам общаться, несмотря на все различие употребляемых нами дескрипций, так это то, что мы знаем, что существует истинное предложение, касающееся действительного Бисмарка, и то, что, хотя мы и можем изменять дескрипцию (до тех пор, пока она остается правильной), описываемое предложение остается тем же самым. Это предложение, которое описывается и о котором мы знаем, что оно истинно, и есть то, что нас интересует, но мы не знакомы с самим этим предложением и не знаем *его*, хотя мы знаем, что оно истинно.

Мы обнаружим, что существуют различные стадии ослабления знакомства с партикулярностями: личное знакомство с Бисмарком; знакомство с Бисмарком только по истории; человек в железной маске; самый долгоживущий из людей. Каждая из этих стадий соответственно

более удалена от знакомства с партикулярностями. Первая находится от непосредственного знакомства так близко, как только это возможно по отношению к другому лицу; во втором случае мы знаем то, "кем был Бисмарк"; в третьем — мы не знаем, кем был человек в железной маске, хотя и знаем несколько предложений относительно него, которые логически не выводимы из того факта, что он носил железную маску; и наконец, в четвертом — мы ничего не знаем сверх того, что логически выводимо из определения человека. Такая же иерархия существует и в области универсалий. Многие универсалии, как и многие партикулярности, известны нам лишь по описанию. Но в случае универсалий, как и в случае партикулярностей, то, что известно по описанию, в конечном счете сводится к знанию того, что известно посредством знакомства.

Основной принцип в анализе предложений, содержащих дескрипции, следующий: *Каждое предложение, которое мы можем понять, должно целиком состоять из частей, нам непосредственно знакомых.*

На данном этапе мы еще не будем пытаться ответить на все возражения, которые можно выставить против этого основного принципа. Пока лишь ограничимся тем, что просто укажем на то, что так или иначе должно нейтрализовать эти возражения, а именно, что трудно представить, что мы можем высказывать суждение или делать предположение, не зная того, относительно чего мы судим или предполагаем. Мы должны придавать *некоторое* значение употребляемым словам, если мы действительно хотим осмысленно говорить, а не просто производить шум, и значение, придаваемое словам, должно быть чем-то, с чем мы знакомы. Таким образом, если мы, например, высказываем утверждение относительно Юлия Цезаря, то очевидно, что в нашем сознании находится не сам Юлий Цезарь, так как он нам незнаком. У нас в сознании присутствует некоторая *дескрипция* Юлия Цезаря: "человек, убитый в Мартовские Иды", "основатель Римской империи" или, возможно, просто "человек, имя которого *Юлий Цезарь*". (В этом последнем случае *Юлий Цезарь* — есть некий шум или знакомая нам форма написания.) И поэтому наше утверждение полностью не означает того, что, кажется, оно должно означать, но означает нечто, включающее вместо Юлия Цезаря некоторую дескрипцию последнего, состоящую лишь из универсалий и партикулярностей, с которыми мы знакомы.

Главное значение знания по описанию заключается в том, что оно позволяет нам выйти за пределы нашего личного опыта. Несмотря на то что мы можем познавать истинные положения, состоящие лишь из терминов, полученных благодаря знакомству, мы можем все же познавать посредством описания и то, что мы никогда и не воспринимали. Принимая во внимание узкие границы нашего непосредственного опыта, мы должны сказать, что этот итог очень важен, но, пока он не будет понят, многое в нашем познании останется таинственным, а следовательно, и сомнительным.

6. ОБ ИНДУКЦИИ

Мы сосредоточивали наше внимание до сих пор главным образом на попытке выяснить, какие данные мы имеем для знания о существующем. Какие во вселенной существуют вещи, которые известны нам благодаря нашему с ними знакомству? До сих пор наш ответ состоял в том, что мы знакомы с чувственными данными и, вероятно, с нашим "Я". Мы знаем про существование как того, так и другого. И мы знаем, что прошлые чувственные данные, воспроизводимые памятью, существовали в прошлом. Это знание и составляет все те данные, которыми мы располагаем.

Но если мы хотим сделать выводы из этих данных, если мы хотим познать существование материи, других людей, прошлого, выходящего за границы нашей личной памяти, или же будущего, то мы должны знать определенные общие принципы, при помощи которых можно было бы сделать эти выводы. Мы должны знать, что существование одного определенного явления, А, является знаком существования другого явления, В, одновременно с ним, или раньше, или позже, как, например, удар грома является знаком предшествовавшей ему молнии. Если это нам неизвестно, то мы не можем расширить наше знание за пределы нашего частного опыта; и область, ограниченная этими пределами, как мы видели, очень мала. Вопрос, который нам теперь предстоит рассмотреть: возможно ли такое расширение, и если да, то каким образом?

Приведем для выяснения этого вопроса пример, не вызывающий ни у кого сомнения. Мы все убеждены, что солнце взойдет завтра утром. Почему? Является ли это убеждение слепым выводом из прошлого опыта или оно может быть оправдано как разумное убеждение? Довольно трудно найти текст, основываясь на котором можно было бы сказать, разумно или нет убеждение такого

рода, но мы можем, по крайней мере, установить, каковы те общие соображения, которые признаются достаточными, чтобы оправдать как суждение о том, что завтра утром взойдет солнце, так и ряд аналогичных суждений, лежащих в основе нашей повседневной жизни.

Само собой понятно, что если нас спросят, почему мы уверены, что солнце взойдет завтра, то мы ответим: "Потому что оно всегда всходило каждый день". Мы твердо убеждены, что оно будет всходить в будущем, потому что оно всходило в прошлом. Но если бы от нас потребовали ответить, почему же мы верим, что оно будет продолжать всходить, как и до сих пор, мы бы сослались на законы движения. "Земля, — сказали бы мы, — свободно вращающееся тело, а такие тела не прекращают своего вращательного движения, пока им что-то не помешает извне, и нет ничего внешнего, что помешало бы земле вращаться в промежутке времени между сегодня и завтра". Конечно, мы можем усомниться в том, вполне ли мы убеждены, что нет внешних сил, которые могут помешать земле вращаться, но это сомнение для нас теперь не существенно. Существенно же сомнение, будут ли и завтра действовать законы движения. И по отношению к этому сомнению мы находимся в таком же положении, в котором были, когда впервые усомнились относительно того, взойдет ли завтра солнце.

Единственным основанием убеждения, что законы движения будут действовать, является то, что они действовали до сих пор, насколько наше знание прошлого дает возможность судить об этом. Конечно, у нас значительно больше доказательств из прошлого, свидетельствующих в пользу законов движения, чем в пользу восхода солнца, так как восход солнца является просто частным случаем проявления законов движения, и существует бесчисленное множество других частных случаев. Но интересующий нас вопрос гласит: может ли *какое бы то ни было* число случаев выполнения закона в прошлом служить доказательством, что этот закон будет выполняться в будущем? Если нет, то ясно, что мы не имеем оснований ни ожидать завтрашнего восхода солнца, ни думать, что хлеб, который мы съедим за обедом, не отравит нас, ни быть уверенными ни в каких других, почти не осознаваемых ожиданиях, лежащих в основе нашей повседневной жизни. Необходимо отметить, что все эти ожидания лишь *возможны*; и поэтому мы должны искать не доказательств, что они *должны* осуществиться, но лишь

основания в пользу того взгляда, что *по всей вероятности* они осуществляются.

Однако прежде, чем мы обратимся к рассмотрению этого вопроса, нам нужно провести важное различие, без которого мы рискуем запутаться в неразрешимых противоречиях. Опыт показал нам, что до сих пор частое повторение однообразной последовательности или сосуществования явлений было *причиной* нашего ожидания той же самой последовательности или сосуществования в следующем случае. Пища, имеющая определенный внешний вид, имеет, вообще говоря, и определенный вкус, и для нас будет крайней неожиданностью, если обычный вид окажется связанным с необычным вкусом. Вещи, которые мы видим, по привычке связываются с определенными осязательными ощущениями, которые мы ожидаем при прикосновении к ним. Один из ужасов, связанных с привидением (во многих рассказах о привидениях), заключается в том, что привидение не дает нам осязательных ощущений. А необразованные люди, в первый раз выехавшие в другую страну, крайне удивляются и не верят, что там не понимают их родного языка.

И этот род ассоциации свойствен не только людям: он сильно развит и у животных. Так, лошадь, на которой часто ездили по определенной дороге, противится стремлению отправить ее в другом направлении. Домашние животные ожидают пищу, когда они видят того, кто их обычно кормит. Мы знаем, что все эти довольно простые ожидания единообразия могут быть ошибочными. Человек, каждый день кормящий курицу в течение всей ее жизни, в конце концов свертывает ей шею, показывая тем самым, что для нее были бы полезны более тонченные взгляды на единообразие природы.

Но, несмотря на ошибочность таких ожиданий, они все же существуют. Простой факт, что что-либо случилось определенное количество раз, заставляет животных и людей ожидать, что это вновь случится. Таким образом, мы инстинктивно верим, что солнце взойдет завтра утром, но мы можем находиться не в лучшем положении, чем курица, которой неожиданно для нее свернули шею. Поэтому мы и должны отличать тот факт, что прошлые единообразия *заставляют* нас ожидать их повторения в будущем, от вопроса, есть ли разумные основания придавать значение таким ожиданиям и после того, как был поднят вопрос об их правомерности.

Проблема, которую мы должны обсудить, заключается в том, есть ли основания верить в то, что называется

"единообразием природы"* . Вера в единообразие природы есть вера в то, что все, что случилось или случится, является проявлением некоторых общих законов, которые не терпят *никаких* исключений. Элементарные ожидания, которые мы рассматривали раньше, все подвержены исключениям, и, следовательно, все они могут разочаровать тех, кто их придерживается. Но в науке обычно принимается, по крайней мере, как рабочая гипотеза, что общие правила, подверженные исключениям, могут быть заменены общими правилами, у которых нет никаких исключений. "Не поддерживаемые в воздухе тела падают" есть общее правило, по отношению к которому воздушные шары и аэропланы — исключения. Но законы движения и закон тяготения считаются как с тем фактом, что большинство тел падает, так и с тем, что аэропланы и воздушные шары могут подниматься; и таким образом, законы движения и закон тяготения не подвержены этим исключениям.

Убеждение, что солнце взойдет завтра, может оказаться ошибочным, если земля столкнется с достаточно большим телом, которое нарушит ее вращательное движение, но законы движения и закон тяготения не будут нарушены подобным событием. Дело науки — устанавливать единообразия, такие, как законы движения и закон тяготения, которые в границах нашего опыта не имеют исключений. Эти поиски науки до сих пор были удивительно успешны; и мы должны признать, что до сих пор такие единообразия оказывались истинными. Это опять приводит нас к вопросу: имеем ли мы основания, признавая, что такое единообразие всегда осуществлялось в прошлом, предполагать, что оно будет осуществляться и в будущем?

Высказывалось соображение, что мы имеем основание считать, что будущее схоже с прошлым, так как то, что было будущим, непрерывно обращается в прошлое и до сих пор всегда было схоже с прошедшим, так что мы действительно имеем опыт будущего, то есть опыт времени, которое было раньше будущим и которое можно было бы назвать "прошлым будущим". Но это соображение на самом деле не решает обсуждаемого вопроса. У нас есть опыт "прошлых будущих", но нет опыта "будущих будущих", а наш вопрос состоит в следующем: "Будут ли "будущие будущие" походять на "прошлые будущие"? На этот вопрос нельзя ответить аргументом, исходящим лишь из "прошлых будущих". И мы поэтому

должны еще искать принципы, позволяющие нам утверждать, что будущее будет следовать тем же законам, что и прошлое.

Но ссылка на будущее в этом вопросе не играет существенной роли. Тот же вопрос возникает, если мы попытаемся приложить законы, действующие в нашем опыте, к прошлому, относительно которого у нас нет никакого опыта, как, например, в геологии или в теориях, объясняющих происхождение Солнечной системы. Вопрос, который действительно стоит перед нами, гласит: "Если мы устанавливаем, что два явления часто связаны друг с другом, и нам не известен ни один факт, когда бы одно из них имело место без другого, то дает ли новое появление одного из них основание ожидать другого?" От нашего ответа на этот вопрос зависит обоснованность всех наших ожиданий по отношению к будущему, все выводы, достигнутые индукцией, и фактически все те убеждения, на которых практически основывается наша повседневная жизнь.

Прежде всего необходимо признать: сам по себе факт, что *два явления* часто обнаруживаются вместе и никогда порознь, не достаточен для убедительного *доказательства* того, что они будут обнаружены вместе и в следующем исследуемом нами случае. Самое большее, на что мы можем надеяться, это то, что, чем чаще находили вместе определенные явления, тем больше вероятность, что они будут найдены вместе и в другое время и что если они будут найдены вместе достаточное число раз, то эта вероятность будет *почти* равна достоверности. Но она никогда ее не достигнет, так как мы знаем, что, несмотря на частые повторения, иногда возможна и неудача, как мы это видели в случае с курицей, которой свернули шею. И таким образом, мы можем добиваться только вероятности.

Против защищаемых здесь взглядов можно возразить, что мы знаем о том, что все естественные явления подчинены власти закона, и что иногда на основании наших наблюдений мы можем увидеть, что лишь один закон может быть применен в данном случае. Но на это можно дать два ответа. Во-первых, если даже *какой-либо* закон, не имеющий исключения, применим к нашему случаю, то мы все же никогда на практике не можем быть убеждены, что мы открыли именно этот закон, а не тот, который допускает исключения. А во-вторых, и эта власть закона сама по себе лишь вероятна, и наше убеж-

дение, что она будет сохраняться по отношению к будущему или же к не исследованным случаям в прошлом, само основано на том принципе, который мы разбираем.

Принцип, разбираемый нами, может быть назван *принципом индукции*, и два его основных положения могут быть сформулированы следующим образом:

а) Если установлено, что явление определенного вида A связано с определенным явлением другого вида B и оно никогда не было найдено не связанным с явлением вида B , то, чем больше число случаев связанности A и B , тем больше вероятность того, что они будут связаны и в новых случаях, в которых одно из них присутствует.

б) При тех же обстоятельствах достаточное число установленных случаев связи сделает вероятность повторения этой связи в новых случаях почти достоверностью и позволит ей бесконечно приближаться к достоверности.

Как мы установили, принцип индукции применим лишь к верификации наших ожиданий в каждом отдельном новом случае. Но нам также важно знать, какая существует вероятность в пользу общего закона, что явления вида A всегда связаны с явлениями вида B , если известно достаточное число случаев этой связи и не известен ни один случай ее отсутствия. Вероятность общего закона, конечно, меньше вероятности отдельного случая, так как если верен общий закон, то должен быть верен и отдельный случай, в то время как отдельный случай может быть верен и без того, чтобы был верен общий закон. Тем не менее вероятность общего закона увеличивается с повторениями так же, как и вероятность отдельного случая. И таким образом, мы можем повторить два основных положения принципа индукции, применяя их к общему закону в таком виде:

а) Если установлено, что явление вида A связано с явлением вида B , то, чем больше число установленных случаев этой связи (при условии, что неизвестно ни одного случая отсутствия связи), тем более вероятно, что A всегда связано с B .

б) При тех же обстоятельствах достаточное число случаев связи A и B сделает почти достоверной постоянную связь A с B и заставит вероятность этого общего закона бесконечно приближаться к достоверности.

Надо отметить, что вероятность всегда находится в зависимости от известных данных. В нашем случае данные составляют лишь известные нам случаи сосуществования A и B . Могут быть и другие данные, которые,

если принять их во внимание, значительно изменяют вероятность. Например, человек, издавший много белых лебедей, может на основании нашего принципа сделать вывод, что, *вероятно*, все лебеди белые, и этот вывод вполне обоснован. Обоснование не опровергается тем фактом, что некоторые лебеди черные, так как это явление вполне может иметь место, несмотря на то что некоторые данные делают его маловероятным. В случае с лебедями, однако, можно еще принять в расчет, что окраска очень изменчива у многих птиц и что, следовательно, индуктивный вывод относительно цвета особенно подвержен ошибке. Но это соображение будет новым данным, несколько не указывающим, что вероятность, основанная на рассмотрении наших предшествующих данных, была неправильно установлена. Поэтому то обстоятельство, что явление часто не оправдывало наших ожиданий, не доказывает, что наши ожидания были не *вероятны* для данного случая или для данного класса случаев. Таким образом, наш индуктивный принцип в любом случае не может быть *опровергнут* ссылкой на опыт.

Однако индуктивный принцип также не может быть и *доказан* ссылкой на опыт. Опыт может, конечно, подтвердить индуктивный принцип в отношении исследованных случаев, но в отношении неисследованных лишь принцип индукции может оправдать вывод из того, что было исследовано, к тому, что не было исследовано. Всякое доказательство, которое, основываясь на опыте, делает заключение относительно будущего или неисследованных отрезков прошлого и настоящего, предполагает принцип индукции; и поэтому мы не можем при помощи опыта доказать принцип индукции, не пользуясь им как доказанным. Таким образом, мы должны или принять индуктивный принцип на основе его внутренней очевидности, или же отказаться от всякого оправдания наших ожиданий осуществления чего-либо в будущем. Если принцип неправилен, то мы не имеем никаких оснований ожидать завтра восхода солнца, ожидать, что хлеб более питателен, чем камень, или ожидать, что если мы бросимся с крыши, то упадем. Когда мы видим приближение кого-то очень похожего на нашего лучшего друга, то мы не имеем никаких оснований быть уверенными, что в его тело не вселился дух нашего злейшего врага или не знакомого нам человека. Все наше поведение основано на ассоциациях, которые действовали в прошлом и которые, как мы полагаем, скорее всего будут

действовать и в будущем, но обоснованность этой вероятности находится в зависимости от принципа индукции.

Общие принципы науки, такие, как убеждение во власти закона, убеждение, что всякое событие должно иметь свою причину, находятся в столь же полной зависимости от индуктивного принципа, как и верования нашей повседневной жизни. Все эти общие принципы признаются потому, что человечество имело бесконечное число случаев убедиться в их истинности и ни одного, убеждающего в их ложности. Но это не дает основания признать их истинными и в будущем, пока не будет принят принцип индукции.

Таким образом, все наше знание, которое, на основе опыта, говорит нам что-то о том, что недоступно опыту, основано на убеждении, которое не может быть ни подтверждено, ни опровергнуто опытом, но которое, по крайней мере в своих конкретных применениях, так же твердо укоренилось в нас, как и многие опытные факты. Существование и оправдание таких убеждений — а мы увидим, что принцип индукции является не единственным примером, — поднимает самые трудные и самые спорные философские проблемы. В следующей главе мы кратко рассмотрим, что можно сказать для объяснения такого знания, каковы его пределы и степень достоверности.

7. О НАШЕМ ПОЗНАНИИ ОБЩИХ ПРИНЦИПОВ

Мы видели в предыдущей главе, что принцип индукции, необходимый для правильности выводов, основанных на опыте, не может сам быть доказан на опыте, и все же он без колебаний признается всеми, по крайней мере в своих конкретных применениях. В этом отношении принцип индукции не одинок. Есть целый ряд других принципов, которые не могут быть ни доказаны, ни опровергнуты опытом, но которыми пользуются в доказательствах, исходящих из опыта.

Некоторые из этих принципов даже более убедительны, чем принцип индукции, и знание их обладает такой же степенью достоверности, как и знание существования чувственных данных. Они дают возможность делать выводы из того, что дано в ощущении; и если то, что выводится, является истинным, необходимо, чтобы наши принципы выводов были так же верны, как и наши данные. Принципы выводов легко проглядеть вследствие их явной очевидности — это допущения, которые мы принимаем, не осознавая, что они допущения. Но весьма важно, если мы хотим обрести правильную теорию познания, отдавать себе отчет в применении этих принципов, так как познание их поднимает интересные и трудные вопросы.

В нашем познании общих принципов обычно происходит то, что мы прежде всего признаём какое-нибудь частное их применение, а затем мы видим, что частные особенности не существенны и что эти принципы также верны и в своей общей форме. Это обычно происходит при усвоении арифметики: "два плюс два равняется четырем" усваивается прежде всего на одном частном примере, потом на другом и т. д., пока не станет возможным увидеть, что это истинно по отношению к *любым* парам двоек. То же и с логическими принципами. Предположим, что возник спор о том, какое сегодня число. Один из

спорящих убеждает другого: "Во всяком случае вы признаёте, что *если* вчера было 15-е, то сегодня 16-е". "Да, — отвечает другой, — я признаю это". "И вы знаете, — продолжает первый, — что вчера было 15-е, потому что вы обедали с Джонсом, и в вашей записной книжке вы можете справиться, что это происходило именно 15-го". "Да, — отвечает второй. — Следовательно, сегодня и *есть* 16-е".

Не трудно следовать за подобным доказательством; и если признать истинность исходных посылок, то никто не будет отрицать, что и заключение должно быть правильным. Но истинность его зависит еще и от общего логического принципа. Этот логический принцип гласит: "Предположим, известно, что *если* это истинно, то истинно и то. Предположим далее, что известно также, что это *истинно*; из этого следует, что и то истинно". И когда действительно мы знаем, что, если одно истинно, истинно и другое, то мы говорим, что одно "предполагает" другое и что другое "вытекает из" первого. Таким образом, наш принцип устанавливает, что если одно предполагает другое и первое истинно, то истинно и второе. Другими словами: "всё, предполагаемое истинным предложением — истинно", или "всё, вытекающее из истинного предложения — истинно".

Этот принцип действительно применяется — в своем конкретном виде — во всяком доказательстве. Мы применяем этот принцип, когда что-либо, в чем мы убеждены, применяется для доказательства чего-либо иного, в чем мы в результате оказываемся убеждены. И если нас спросят: "Почему я должен принимать выводы правильного доказательства, исходящего из истинных посылок?" — мы можем только сослаться на наш принцип. И действительно, нельзя сомневаться в его истинности, и его очевидность так велика, что, на первый взгляд, он кажется даже тривиальным. Но подобные принципы не тривиальны для философа, ибо они свидетельствуют о том, что мы можем иметь неоспоримое знание, не выводимое из чувственного опыта.

Мы отметили лишь один принцип из целого ряда самоочевидных логических принципов. По крайней мере некоторые из них должны быть приняты как нечто само собой разумеющееся, прежде чем станет возможной любая аргументация или доказательство. Если некоторые из них приняты без доказательства, то другие могут быть доказаны, хотя и эти другие, по существу, так же щ осты

и очевидны, как и принятые без доказательств. Традиция выделила, не слишком хорошо обосновав это, три из них, назвав их "законами мышления". Вот они:

(1) *Закон тождества*: То, что есть, есть.

(2) *Закон противоречия*: Ничто не может одновременно быть и не быть.

(3) *Закон исключенного третьего*: Всё должно либо быть, либо не быть.

Эти три закона — образцы самоочевидных логических принципов, но на самом деле они не более фундаментальные и не более самоочевидные, чем другие подобные принципы, — чем тот, например, который мы только что рассматривали и который устанавливает, что то, что вытекает из истинной посылки, — истинно. Название "законы мышления" вводит также в заблуждение, ибо важно не то, что мы мыслим согласно этим законам, но то, что вещи происходят в соответствии с ними; иными словами, важно то, что, когда мы мыслим согласно законам, мы мыслим *истинно*. Но это сложный вопрос, к которому мы должны будем еще возвратиться.

В дополнение к логическим принципам, позволяющим нам, исходя из данных посылок, доказать, что что-либо *безусловно* истинно, можно указать на другие логические принципы, которые позволяют нам, исходя из данных посылок, доказать большую или меньшую вероятность истинности чего-либо. Примером такого принципа — и самым важным примером — является принцип индукции, рассмотренный нами в предыдущей главе.

В истории философии большую роль играет спор между двумя школами: "эмпириками" и "рационалистами". Эмпирики — они были лучше всего представлены британскими философами Локком, Беркли и Юмом — утверждали, что все знание выводится из опыта; рационалисты, представленные континентальными* философами XVII в., в частности Декартом и Лейбницем, говорили, что кроме того, что мы знаем из опыта, есть еще "врожденные идеи" или "врожденные принципы", которые мы знаем независимо от опыта. Теперь мы можем с достаточной определенностью выяснить, в чем были правы и в чем заблуждались эти противоположные школы. Мы должны признать, по уже приведенным выше основаниям, что нам известны логические принципы и что они не могут быть доказаны опытом, так как всякое доказательство их предполагает. И в этом — а это самый важный пункт спора — рационалисты были правы.

С другой стороны, даже та часть нашего знания, которая логически независима от опыта (в том смысле, что опыт не может ее доказать), все же вызывается и обуславливается опытом. Только по конкретным проявлениям опыта мы узнаём об общих законах, связи которых они демонстрируют. И, конечно, нелепо предполагать, что существуют врожденные принципы, в том смысле, что дети рождаются со знанием всего того, что знают люди и что не может быть выведено из опыта. Поэтому мы и не будем употреблять слово "врожденный" для описания нашего знания логических принципов. Понятие "a priori" (независимое от опыта) вызывает меньшее возражение и более употребительно у современных авторов. И, таким образом, допуская, что все наше знание вызывается и обуславливается опытом, мы тем не менее признаём, что есть и знание a priori, в том смысле, что опыт, заставляющий нас думать о нем, не достаточен для его обоснования, но просто направляет на него наше внимание, чтобы мы признали его истинность, не прибегая к опытным доказательствам.

Есть еще одно очень важное обстоятельство, относительно которого эмпирики были правы в противостоянии рационалистам. Ничто не может быть известным как *существующее* без помощи опыта. Другими словами, если мы хотим доказать, что что-либо — относительно чего у нас нет прямого опыта — существует, то среди наших посылок должно быть утверждение о существовании одного или нескольких явлений, подтвержденных прямым опытом. Наше убеждение, например, в существовании китайского императора основывается на свидетельстве как доказательстве, а свидетельство в конечном счете состоит из чувственных данных, извлеченных при чтении книги или услышанных в разговоре. Рационалисты полагают, что из общих соображений о том, что *должно* быть, они могут вывести действительное существование того или иного реального явления. В этом они, по-видимому, ошибаются. Все наше знание, касающееся существования, знание, которое мы можем приобрести a priori, по-видимому, гипотетично. Оно говорит нам, что *если* одна вещь существует, то другая должна существовать; или в более общей форме: *если* одно утверждение истинно, то должно быть истинным и другое. В виде примеров мы можем привести принципы, которые мы рассматривали, такие, как: "Если это истинно и это предполагает то, то истинно и то", или "Если это и то были

обнаружены неоднократно связанными, то они будут, вероятно, связаны и в следующем случае, когда одно из них будет иметь место. Таким образом, пределы применения и власть априорных принципов строго ограничены. Всякое знание о существовании чего-либо должно отчасти зависеть от опыта. Если что-либо познано непосредственно, то и его существование познано только опытом; если существование чего-либо доказывается, а не познается непосредственно, то при доказательстве необходимы как опыт, так и априорные принципы. Познание называется *эмпирическим*, если оно всецело или частично основывается на опыте. Следовательно, всякое знание, устанавливающее существование, эмпирично, и только априорное знание, касающееся существования, гипотетично; оно вскрывает связь явлений, которые существуют или могут существовать, но не вскрывает действительного существования.

Мы пока рассматривали априорное логическое знание, но не всякое априорное знание — логическое. И, быть может, наиболее важным примером не-логического априорного знания является знание этических ценностей. Я не имею в виду суждения о том, что полезно или что добродетельно, так как эти суждения нуждаются в эмпирических предпосылках; я говорю о суждениях, касающихся подлинной желательности (*desirability*) вещей. Если что-нибудь полезно, то оно полезно вследствие того, что оно выполняет какую-нибудь цель; но эта цель, если мы продвинулись достаточно далеко на пути к ней, должна быть ценна сама по себе, а не просто потому, что она полезна для достижения дальнейшей цели. И таким образом, всякое суждение о полезности находится в зависимости от суждения относительно ценности чего-либо самого по себе*.

Мы утверждаем, например, что счастье более желательно, чем несчастье, знание — чем невежество, добродетельность — чем ненависть, и т. д. Эти суждения, по крайней мере отчасти, должны быть непосредственными и априорными. Как и наши прежние априорные суждения, они могут быть *вызваны* опытом — и даже должны быть им вызваны, так как кажется невозможным судить, имеет ли что-либо подлинную ценность, пока мы не испытали на опыте то, о чем мы говорим. Но совершенно очевидно, что эти суждения не могут быть *доказаны* опытом, так как тот факт, что вещь существует или не существует, не может доказать ни того, что хоро-

шо, что она существует, ни того, что это плохо. Исследование этого вопроса принадлежит этике, которая и должна установить невозможность выведения того, что должно быть, из того, что есть*. В данный момент важно лишь отметить, что знание того, что действительно является ценностью, априорно в том же смысле, в каком априорны и логические суждения, т. е. в том смысле, что истинность такого знания не может быть ни доказана, ни опровергнута опытом.

Вся чистая математика, как и логика, априорна. Это энергично отрицается философами-эмпириками, считающими, что опыт является источником нашего знания арифметики в той же степени, как и географии. Они утверждают, что неоднократный опыт видения одних двух вещей и других двух вещей и нахождение того, что вместе они составляют четыре вещи, приводит нас посредством индукции к выводу, что одни две вещи и две другие вещи всегда составляют четыре вещи вместе. Но если бы таков был источник нашего знания, что два плюс два будет четыре, то мы должны были бы убеждаться в истинности этого положения иначе, чем мы это делаем на самом деле. Конечно, определенное число конкретных случаев необходимо, чтобы позволить нам мыслить "два" абстрактно, а не мыслить две монеты, или двух людей, или же вообще пару каких-нибудь конкретных вещей. Но лишь только мы приобретаем способность освободить нашу мысль от несущественных особенностей, мы становимся способными и увидеть общий принцип, что два плюс два равно четырем; при этом каждый отдельный случай рассматривается, как *типичный*, и разбор других случаев становится излишним¹.

О том же свидетельствует и геометрия. Если мы хотим доказать определенные свойства *всех* треугольников, то мы чертим какой-нибудь один треугольник и исследуем его; но мы можем исключить из рассмотрения то его свойство, которое он не разделяет со всеми другими треугольниками; таким образом, на основе исследования частного случая мы получаем общий вывод. И действительно, наша уверенность в том, что два плюс два равно четырем, не увеличивается с каждым новым случаем, потому что, когда мы убедились в истинности этого положения, наша уверенность стала такой большой, что

¹Ср.: Whitehead A. N. Introduction to Mathematics (Home University Library).

сделалась не способной еще увеличиваться. Более того: мы чувствуем в положении "два плюс два равно четырем" такую *необходимость*, которой нет даже в наиболее признанных эмпирических обобщениях. Такие обобщения всегда остаются лишь фактами: мы сознаем возможность другого мира, где они ошибочны, хотя в нашей действительности они, по-видимому, истинны. В противоположность этому, мы сознаем, что два и два во всяком из возможных миров составляют четыре; и это не просто факт, но *необходимость*, которой должно подчиниться все действительное и возможное.

Это можно прояснить, если мы рассмотрим какое-нибудь подлинное эмпирическое обобщение, например: "Все люди смертны". Очевидно, мы убеждены в этом положении прежде всего потому, что не знаем ни одного случая, когда люди жили за пределами определенного возраста, а также потому, что есть ряд физиологических оснований считать, что такой организм, как человеческое тело, должен раньше или позже износиться. Оставляя в стороне второе основание и останавливаясь исключительно на нашем опыте, касающемся человеческой смертности, мы, очевидно, не удовольствовались бы одним точно установленным случаем смерти человека, в то время как в положении "два плюс два равно четырем" одного случая, тщательно рассмотренного, достаточно, чтобы убедить нас, что это же должно случиться и во всех других случаях. И таким образом, мы вынуждены по размышлению признать, что возможно хотя бы слабое сомнение в том, что *все* люди смертны. Это может сделаться ясным, если мы попытаемся представить себе два различных мира: один, в котором люди не умирают, а другой, в котором два и два составляют пять. И когда Свифт просит нас представить себе племя Стрэлдбрэгов, в котором никто не умирает, то мы воображаем себе это племя без особых затруднений. Но совсем в другом положении находится мир, в котором два плюс два составляют пять. Мы чувствуем, что такой мир, если он существует, должен разрушить все здание нашего знания и ввергнуть нас в крайнее сомнение.

Конечно, в простых математических суждениях, таких, как "два плюс два составляют четыре", и в некоторых логических суждениях мы можем познать общее утверждение, не выводя его из частных случаев, хотя частные случаи и необходимы, чтобы выяснить смысл общего положения. Этим объясняется, почему действи-

тельно полезна *дедукция*, идущая от общего к общему или от общего к частному, так же как и *индукция*, идущая от частного к частному или же от частного к общему. Философы давно спорят о том, может ли дедукция дать *новое* знание. Мы можем установить теперь, что по крайней мере в некоторых случаях это так и происходит. Если мы уже знаем, что два плюс два составляет четыре, и знаем, что Браун и Джонс — двое, а также двое — Робинсон и Смит, мы можем дедуцировать, что Браун, Джонс, Робинсон и Смит — четверо. Это — новое знание, не заключающееся в наших посылках, так как наше общее утверждение "два плюс два равно четырем" совсем не касается существования Брауна, Джонса, Робинсона и Смита, а частные посылки не говорят нам, что их четверо; дедуцированное же частное утверждение сообщает нам как то, так и другое.

Но новизна знания становится гораздо менее достоверной, если мы возьмем типичный пример дедукций, всегда приводимый в книгах по логике: "Все люди смертны, Сократ человек, следовательно, Сократ смертен". В этом случае мы действительно знаем без основательных сомнений лишь то, что определенные люди — *A, B, C* — смертны, так как они действительно умерли. Если Сократ один из этих людей, то нелепо таким окольным путем — через положение: "все люди смертны" — прийти к заключению, что, *вероятно*, и Сократ смертен. Если же Сократ не относится к тем людям, на примере которых основана наша индукция, то лучше, конечно, идти прямым путем — непосредственно от *A, B, C* к Сократу, чем окольным — через общее положение, что "все люди смертны". Ибо вероятность того, что Сократ смертен, по нашему мнению, больше вероятности того, что все люди смертны. (Это очевидно, так как если все люди смертны, то и Сократ смертен, но из того, что Сократ смертен, еще не следует, что все люди смертны.) И таким образом, мы придем к утверждению, что Сократ смертен, с большим приближением к достоверности, если наше доказательство будет чисто индуктивным, чем тогда, когда мы дедуцируем его из общего утверждения "все люди смертны".

Это показывает разницу между общими положениями, известными а priori, такими, как "два плюс два равно четырем", и эмпирическими обобщениями, такими, как "все люди смертны". В первом случае дедукция — истинный способ доказательства, тогда как во втором

— индукция теоретически всегда предпочтительнее и обеспечивает большую достоверность вывода, так как все эмпирические обобщения более сомнительны, чем отдельные частные случаи, на которых они основываются.

Мы увидели, таким образом, что есть положения, известные а priori, и что среди них мы встречаем положения логики и чистой математики, а также и фундаментальные положения этики. Вопрос, который теперь нам предстоит разобрать, гласит: "Как возможно такое знание?" Или в более частном виде: "Как возможно знание общих положений в том случае, когда мы не рассмотрели всех отдельных случаев и даже никогда не можем их рассмотреть, так как их бесконечное множество?" Эти вопросы, которые впервые стали известными благодаря их выдвижению немецким философом Кантом (1724—1804), очень трудны и в историческом отношении очень важны.

8. КАК ВОЗМОЖНО АПРИОРНОЕ ЗНАНИЕ

Иммануил Кант обычно признается величайшим из современных философов. Хотя он и жил в эпоху Семилетней войны и Французской революции, он никогда не прерывал своего преподавания философии в Кенигсберге в Восточной Пруссии. Его главная заслуга заключается в изобретении того, что он назвал "критической" философией, которая, признавая за данное знание различного рода, исследовала, каким образом это знание возможно, и выводила из ответа на этот вопрос ряд метафизических положений о природе мира. Можно усомниться в убедительности этих выводов, но Кант, несомненно, заслуживает признания за две вещи: во-первых, он установил, что есть априорное знание, не являющееся чисто "аналитическим", т. е. таким, противоположность чего была бы самопротиворечива; и во-вторых, он ясно показал значение для философии теории познания.

До Канта обычно признавалось, что всякое априорное знание по необходимости "аналитично". Что это слово обозначает, может быть лучше всего проиллюстрировано на примерах. Если я говорю: "Лысый человек — человек", "Плоская фигура — фигура", "Плохой поэт — поэт", — то я высказываю чисто аналитическое суждение: предмет, о котором говорится (субъект), имеет, по крайней мере, два свойства, одно из которых выделяется, чтобы быть утвержденным. Приведенные выше положения — тривиальны, и в реальной жизни ими никто не пользуется, за исключением разве лишь оратора, подготавливающего очередную порцию софистики. Они называются "аналитическими" потому, что предикат получается в результате простого анализа субъекта. До Канта считали, что все суждения, достоверность которых несомненна а priori, подобного рода, то есть что во всех них предикат является лишь частью субъекта, относительно которого он утверждается. Если бы дело

обстояло так, то всякая попытка отрицать априорное положение приводила бы к явному противоречию. Предложение "Лысый человек не лыс" утверждало бы и отрицало лысость одного и того же человека и поэтому противоречило бы самому себе. Основываясь на этом, философы до Канта считали закон противоречия, утверждающий, что ничто не может в одно и то же время иметь и не иметь определенное качество, достаточным для установления истинности априорного знания.

Предшественник Канта Юм (1711—1776), признавая общий взгляд на сущность знания а priori, установил, что во многих случаях, которые считались до него аналитическими — особенно в случае установления причины и следствия, — связь на самом деле синтетична. До Юма рационалисты, по крайней мере, предполагали, что при наличии достаточного знания следствие может быть логически выведено из причины. Юм утверждал — и это теперь всеми признано правильным, — что этого не может быть. Но отсюда он делал гораздо более сомнительный вывод, что мы ничего не можем знать а priori относительно связи причины со следствием. Кант, воспитанный в рационалистических традициях, был очень обеспокоен юмовским скептицизмом и пытался найти ответ на него. Он установил, что не только связь причины со следствием, но и все положения арифметики и геометрии "синтетичны", т. е. не аналитичны: во всех этих положениях нельзя посредством анализа обнаружить предикат в субъекте. Его постоянным примером является положение: $7 + 5 = 12$. Он отмечает — и совершенно правильно, — что если 7 и 5 должны вместе составить 12, то понятие "12" не *заключается* ни в цифрах 5 и 7, ни в понятии их сложения вместе. Отсюда он пришел к выводу, что вся чистая математика — хотя она и априорна, синтетична; и этот вывод поднял новую проблему, решение которой он пытался найти.

Вопрос, поставленный Кантом в начале изложения своей философии, а именно: "Как возможна чистая математика?" — интересный и трудный вопрос, на который должна найти какой-то ответ любая философия, не являющаяся чисто скептической. Ответ чистых эмпириков, состоящий в том, что наше математическое знание посредством индукции выводится из отдельных частных случаев, как мы видели, неправилен по двум основаниям: во-первых, потому, что обоснованность самого принципа индукции не может быть доказана индукцией, а во-вто-

рых, потому, что общие положения математики, такие, как "два плюс два всегда равно четырем", могут быть с несомненностью установлены при рассмотрении одного частного случая, и к этому ничего не прибавляет количество других достоверных случаев. Таким образом, наше знание общих положений математики (а также и логики) должно быть объяснено иначе, чем наше (лишь вероятное) знание эмпирических обобщений, таких, как "все люди смертны".

Проблема возникает из-за того, что подобное знание — общее, в то время как наш опыт всегда частный. Кажется странным, как это мы можем знать нечто заранее об отдельных явлениях, которые еще нами не пережиты в опыте, хотя нельзя и сомневаться, что логика и арифметика применимы к таким явлениям. Мы не знаем, кто будет населять Лондон через сто лет, но мы знаем, что каждая пара этих будущих жителей вместе с другой парой составят четыре. Это кажущаяся способность предвосхищения фактов относительно вещей, неизвестных нам из опыта, конечно, поразительна. И кантовское решение этой проблемы, хотя оно с моей точки зрения и неубедительно, заслуживает внимания. Оно очень сложно и различно понимается разными философами. Мы можем поэтому дать лишь его упрощенный очерк, но даже и он будет признан неправильным некоторыми толкователями кантовской системы.

Кант утверждал, что во всем нашем опыте необходимо различать два элемента: один, относящийся к объекту (т. е. к тому, что мы назвали "физическим объектом"), другой — к нашей собственной природе. Мы видели — при обсуждении вопроса о материи и чувственных данных, что физический объект отличен от связанных с ним чувственных данных и что эти чувственные данные являются результатом взаимодействия физического объекта и нас самих. Пока мы находимся в полном согласии с Кантом. Но то, что является отличительной чертой Канта, так это способ, которым он распределяет доли участия в опыте нас и физического объекта. Он считает, что сырой материал, данный в ощущении — цвет, твердость и т. д., — поставляется объектом, а то, что мы добавляем, — это распределение во времени и пространстве и все те отношения между чувственными данными, которые являются результатом сравнения или установления одного причиной другого и т. д. Главным обоснованием в пользу этого взгляда для Канта явилось то, что

мы обладаем априорным знанием времени, пространства, причины и следствия, но не реальным сырым материалом ощущений. Мы можем быть уверены, говорит он, что все, что когда-либо мы испытаем в опыте, должно продемонстрировать все свойства, установленные априорным познанием, так как эти свойства обязаны своим возникновением нашей природе, и поэтому ничто не может сделаться частью нашего опыта, не приобретая этих свойств.

Физический объект, который Кант называет "вещью в себе"¹, он считает в основном непознаваемым; то, что может быть познано, — это объект, как мы его переживаем в опыте, который он называет "феноменом". Феномен, будучи общим продуктом нас и вещи в себе, несомненно должен иметь все те свойства, которые связаны с нами, и поэтому несомненно должен соответствовать нашему априорному знанию. Следовательно, это знание, хотя и является истиной о действительном и возможном опыте, не может быть применяемо вне опыта. Таким образом, несмотря на существование априорного знания, мы не можем ничего знать о вещи в себе или о том, что не является объектом действительного или возможного опыта. Этим путем Кант пытается примирить и гармонизировать утверждения рационалистов с доводами эмпириков.

Не говоря о различных мелких основаниях, с точки зрения которых можно критиковать кантовскую философию, есть одно главное возражение, которое представляется решающим по отношению ко всякой попытке справиться с проблемой априорного знания посредством метода Канта. То, что нам необходимо объяснить, так это нашу уверенность, что факты всегда должны согласовываться с логикой и арифметикой. Утверждение, что логика и арифметика создаются нами, еще не решает вопроса. Наша природа — такой же факт в существующем мире, как и все остальное, и поэтому у нас нет уверенности в том, что она останется неизменной. Может случиться, если Кант прав, что завтра наша природа так изменится, что заставит утверждать, будто два плюс два равняется

¹ Кантовская "вещь в себе" идентична по определению с физическим объектом, а именно: она является причиной ощущений. В отношении же свойств, выводимых из определения, она не идентична с физическим объектом, так как Кант утверждает (несмотря на некоторое противоречие в отношении причины), что ни одна из категорий не применима к "вещи в себе".

пяти. Кант, по-видимому, совсем не предполагал этой возможности, а между тем она совершенно разрушает несомненность и универсальность арифметических положений, которые он так хочет обосновать. Конечно, эта возможность формально не совместима с кантовским взглядом, что само время — форма, налагаемая субъектом на феномены, так что наше реальное "Я" — вне времени и не знает завтрашнего дня. Но он все же должен будет допустить, что временной порядок явлений обусловлен особенностями того, что находится за явлениями, а этого вполне достаточно для нашей аргументации.

Более того, после размышления становится ясным, что если наши арифметические представления истинны, то они должны применяться к вещам независимо от того, думаем ли мы о них или нет. Два физических объекта вместе с двумя другими физическими объектами составляют четыре физических объекта, даже если они и не могут быть восприняты опытным путем. Доказывать это — значит находиться в пределах того, что мы имеем в виду, когда утверждаем, что два плюс два равно четырем. И истинность этого утверждения так же не подлежит сомнению, как и истинность того утверждения, что два явления вместе с двумя другими явлениями составляют четыре явления. Таким образом, кантовское решение, безуспешно пытающееся объяснить несомненность априорных положений, чрезмерно ограничивает область их применения.

Не говоря об особых концепциях, отстаиваемых Кантом, среди философов принято считать то, что априорно, в известном смысле духовным, т. е. относящимся скорее к тому способу, которым мы должны мыслить, чем к факту внешнего мира. Мы отметили в предыдущей главе три принципа, обычно называемых "законами мышления". Взгляд, приведший к такому названию, вполне естествен, но есть, однако, веские основания, заставляющие признать его ошибочным. Возьмем для примера закон противоречия. Он обыкновенно утверждается в следующей форме: "Ничто не может одновременно быть и не быть" и должен выразить то обстоятельство, что ничто не может в одно и то же время обладать и не обладать данным качеством. Поэтому, например, если какое-нибудь дерево — бук, то оно не может также быть и не-бук; если мой стол прямоуголен, то он не может быть и не-прямоугольным, и т. д.

Но что делает естественным название этого принципа законом *мышления*, так это то, что мы именно мышлением, а не внешним наблюдением убеждаемся в его необходимой истинности. Если мы видим, что дерево — бук, то нам не нужно смотреть на него опять, чтобы убедиться, не является ли оно также не-буком; только мышление позволяет нам узнать, что это невозможно. Тем не менее заключение, что закон противоречия — закон *мышления*, ошибочно. Вера в закон противоречия, мы верим не в то, что наше сознание так устроено, что оно должно верить в этот закон. *Эта* вера является последующим результатом психологической рефлексии, которая предполагает веру в закон противоречия. Вера в закон противоречия означает веру относительно вещей, а не только мыслей. Она заключается не в убеждении, что если мы *думаем* об определенном дереве как о буке, то мы не можем в то же время *думать* о нем как о не-буке, но в убеждении, что если дерево есть бук, то оно не может в то же самое время *быть* не-буком. Таким образом, закон противоречия касается вещей, а не только мыслей, и хотя вера в закон противоречия — мысль, сам закон не мысль, но факт, касающийся действительных вещей. Если то, во что мы верим, когда верим в закон противоречия, не было бы истинно по отношению к действительным вещам, тогда то обстоятельство, что мы вынуждены *думать* о нем как об истинном, не спасло бы закон противоречия от ошибочности; и это показывает, что данный закон не есть закон *мышления*.

Аналогичное рассуждение может быть применено ко всем другим априорным суждениям. Наше суждение, что два плюс два составляют четыре, высказывается нами не как суждение о наших мыслях, но как суждение о всех действительных и возможных парах. И то обстоятельство, что наш ум так устроен, что он убежден, что два плюс два равняется четырем, хотя это и верно, явно не то, что мы утверждаем, когда говорим, что два плюс два равно четырем. Ничто в структуре нашего ума не может сделать *истинным* положение, что два плюс два равно четырем. Таким образом, наше априорное знание, если оно не ошибочно, не есть просто знание структуры нашего ума, но применимо ко всему, что имеется в мире, как к духовному, так и к недуховному.

Дело, как представляется, заключается в том, что все наше априорное знание касается сущностей, которые, собственно говоря, не могут *существовать* ни в духов-

ном, ни в физическом мире. Эти сущности таковы, что могут быть обозначены лишь теми частями речи, которые не являются существительными; эти сущности являются качествами и отношениями. Предположим, например, что я нахожусь в своей комнате. Я существую, и моя комната существует, но существует ли "в"? Однако очевидно, что слово "в" имеет смысл; оно обозначает отношение, в котором нахожусь я и моя комната. Это отношение есть нечто, хотя мы не можем сказать, что оно существует *в том же смысле*, в котором существую я и моя комната. Отношение "в" есть нечто, о чем мы можем мыслить и что мы можем понимать, ибо, если бы мы не понимали его, мы не могли бы понять предложение "я нахожусь в своей комнате". Многие философы, вслед за Кантом, утверждали, что отношения представляют собой результат деятельности нашего разума, что вещи сами по себе не имеют никаких отношений, но что разум объединяет их вместе в одном акте мышления и, таким образом, устанавливает отношения, которые он считает присущими им.

Однако этот взгляд, кажется, не защищен против возражений, аналогичных тем, которые выдвигались нами прежде против Канта. Представляется очевидным, что отнюдь не мышление делает истинным положение: "Я нахожусь в своей комнате". То, что муха находится в моей комнате, может быть истинным, если даже ни я, ни муха, ни кто-либо другой и не осознает этой истины, ибо она касается лишь мухи и комнаты и не зависит ни от чего больше. Эти отношения, которые будут рассмотрены более полно в следующей главе, должны быть помещены в мир, не являющийся ни духовным, ни физическим. Этот мир имеет огромное значение для философии, а особенно для проблем априорного познания. В следующей главе мы попытаемся выяснить его природу и его значение для разбираемых нами вопросов.

9. МИР УНИВЕРСАЛИЙ

В конце предыдущей главы мы установили, что такие сущности, как отношения, обладают, по-видимому, бытием, отличным в известном смысле от физических объектов, а также отличным от сознаний и чувственных данных. В настоящей главе мы должны выяснить, какова природа этого рода бытия и какие предметы обладают таким бытием. Мы начнем со второго вопроса.

Проблема, которую мы теперь разбираем, очень древняя; она была поставлена в философии Платоном. Платоновская "теория идей" — попытка разрешить именно эту проблему и, по моему мнению, одна из самых удачных среди всех до сих пор предпринятых попыток. Теория, которую мы теперь будем отстаивать, является в общих чертах повторением теории Платона лишь с теми изменениями, которые, как показало время, сделались необходимыми.

Эта проблема для Платона возникла приблизительно следующим путем. Рассмотрим, говорит он, такое понятие, как "справедливость". Если мы спросим сами себя, что такое справедливость, то естественно приступить к выяснению этого, рассматривая несколько справедливых поступков и стремясь установить, что у них общего. Все эти поступки должны обладать, в известном смысле, одной и той же природой, которую можно найти во всем том, что справедливо, и ни в чем другом. Эта общая природа, в силу которой они все справедливы, будет самой справедливостью, чистой сущностью, смешение которой с фактами повседневной жизни приводит к многообразию справедливых поступков. Так же обстоит дело с любым другим словом, которое используется для обозначения общих фактов, например, словом "белизна". Это слово применимо к целому ряду отдельных вещей, так как они все разделяют общую природу, или сущность. Эта чистая сущность является тем, что Платон называет "идеей" или "формой". (Было бы ошибочным предполагать, что "идеи" в платоновском смысле сущест-

вуют в умах, хотя они и могут восприниматься умами.) "Идея" справедливости не идентична всему тому, что справедливо: она есть нечто другое, нежели отдельные вещи, то, в чем отдельные вещи соучаствуют. Не будучи частной, идея сама не может существовать в чувственном мире. Кроме того, она, в отличие от воспринимаемых чувствами вещей, непреходяща и неизменяема; она вечна, неизменна и неразрушима.

Таким образом, Платон пришел к сверхчувственному миру, более реальному, чем обычный мир чувств, к неизменяемому миру идей, который и придает чувственному миру тот слабый отблеск реальности, который у него есть. Истинно реален для Платона лишь мир идей, ибо все, что мы можем пытаться сказать о вещах в чувственном мире, заключается в том, что эти вещи участвуют в той или иной идее, которая, таким образом, конституирует их отличительные черты. Отсюда легко перейти к мистицизму. Мы можем надеяться в мистическом озарении *увидеть* идеи, как видим чувственные предметы; и мы можем представить себе, что идеи существуют на небесах. Подобные мистические выводы вполне естественны, но основы этой теории относятся к логике, и с точки зрения логики нам надо ее рассмотреть.

Слово "идея" приобрело с течением времени много ассоциативных значений, совершенно не совместимых со смыслом, придаваемым Платоном "идеям". Поэтому мы предпочитаем пользоваться словом "универсалия" ("universal") вместо слова "идея" для обозначения того, что Платон имел в виду. Сущность идей для Платона состоит в том, что они противоположны отдельным частным вещам, данным в ощущениях. Мы говорим обо всем том, что дано в ощущении или имеет ту же природу, что и явления, данные в ощущении, как о *частном*. В противоположность этому универсалия — это то, что может разделяться многими партикулярностями и обладает теми отличительными признаками, которые, как мы видели, отличают справедливость и белизну от справедливых поступков и белых вещей.

Когда мы рассматриваем обычные слова, то находим, говоря в целом, что собственные имена обозначают партикулярности, в то время как имена существительные, прилагательные, предлоги и глаголы обозначают универсалии. Местоимения обозначают партикулярности, но они неопределенны, так как только из общего контекста или из обстоятельств мы узнаем, какие партикулярности они обозначают. Слово "теперь" обозначает партикулярность, а именно: настоящее мгновение; но, подобно мес-

тоимениям, оно обозначает неопределенную партикулярность, потому что настоящее постоянно изменяется.

Легко увидеть, что не может быть высказано ни одного предложения, в котором не содержалось бы, по крайней мере, слово, обозначающее универсалию. Самым близким приближением было бы утверждение типа: "Мне нравится это". Но даже здесь слово "нравится" обозначает универсалию, потому что мне могут нравиться другие вещи, и другим людям могут нравиться вещи. Таким образом, любая истина содержит универсалии, и всякое знание истин предполагает знакомство с универсалиями.

Установив, что почти все наши слова обозначают универсалии, странно видеть, что вряд ли кто-нибудь, кроме изучающих философию, отдает себе отчет в существовании таких вещей, как универсалии. Мы, конечно, не останавливаемся подробно на тех словах в предложении, которые не обозначают партикулярности; и если мы бываем вынуждены останавливаться на слове, обозначающем универсалию, то мы, естественно, думаем о нем, как об обозначающем одну из входящих в него партикулярностей. Если, например, мы слышим предложение "Карлу I отрубили голову", то вполне естественно думаем о Карле I, голове Карла I и об операции отрубания *его* головы — все это партикулярности; но мы, естественно, не останавливаемся на том, что обозначает слово "голова" или слово "рубить", которое является универсалией. Мы чувствуем, что эти слова неполны и несубстанциональны: кажется, что они требуют какого-то контекста, прежде чем с ними можно что-либо сделать. Поэтому-то мы и избегаем иметь дело с универсалиями как таковыми, пока изучение философии не заставляет обратить на них внимание.

Но можно сказать, что даже среди философов обычно признавались лишь те универсалии, которые называются прилагательными и существительными, а те, что назывались глаголами и предлогами, обычно не замечались. Этот пропуск оказал огромное воздействие на философию; вряд ли будет преувеличением сказать, что большинство метафизических систем, начиная с системы Спинозы, в значительной степени им обусловлены. Схематически это произошло таким образом: прилагательные и существительные, в общем, выражают качества или свойства отдельных вещей, в то время как предлоги и глаголы предназначены для выражения отношений между двумя или более вещами. Таким образом, пренебрежение предлогами и глаголами приводит к убежде-

нию, что каждое предложение может рассматриваться как приписывающее свойство отдельной вещи, а не как выражение отношения между двумя или более вещами. Отсюда предполагали, что в последнем счете не может быть таких сущностей, как отношения между вещами. Поэтому или во вселенной может быть только одна вещь, или же, если их много, то невозможно никакое их взаимодействие, так как всякое взаимодействие было бы отношением, а отношения невозможны.

Первый из этих взглядов, отстаиваемый Спинозой, а в наше время высказываемый Брэдли и многими другими философами, называется *монизмом*; второй, защищаемый Лейбницем, но мало распространенный в настоящее время, называется *монадизмом**, так как каждая отдельная вещь носит название *монады*. Обе эти противоположные философии, представляющие определенный интерес, являются, с моей точки зрения, следствием односторонней концентрации внимания лишь на одном виде универсалий, который представлен прилагательными и существительными, а не глаголами и предлогами.

Важно отметить, что если бы кто-либо попытался вообще отрицать существование универсалий, то мы должны были бы признать, что не можем строго доказать существование таких сущностей, как *качества*, т. е. универсалий, представляемых прилагательными и существительными, в то время как мы можем доказать, что должны быть *отношения*, т. е. вид универсалий, представляемых обычно глаголами и предлогами. Поясним это на примере универсалии "белизна". Если мы убеждены, что есть такая универсалия, то скажем, что вещи — белые, потому что у них есть это качество белизны. Однако этот взгляд энергично отрицался Беркли и Юмом, за которыми в этом отношении шли последующие эмпирики. Их позиция принимала форму отрицания существования "абстрактных идей". Если нам нужно представить себе белизну, говорили они, то мы формируем образ какой-нибудь конкретной белой вещи и рассуждаем применительно к этой партикулярности, заботясь о том, чтобы не делать какие-либо выводы относительно нее, которые не были бы также справедливы и по отношению к любой другой белой вещи. Как описание реально происходящего в нас умственного процесса это, несомненно, истинно. В геометрии, например, когда мы хотим что-либо доказать относительно всех треугольников, мы чертим некоторый отдельный треугольник и рассуждаем о нем,

заботясь о том, чтобы не использовать ни одного его свойства, которое он не разделяет с другими треугольниками. И начинающему полезно для избежания ошибки начертить несколько треугольников, как можно более отличающихся друг от друга, дабы убедиться, что его рассуждение одинаково применимо ко всем этим треугольникам. Но трудность возникает, лишь только мы спросим себя, каким образом мы знаем, что эта вещь белая или что она треугольник. Если мы хотим избежать универсалий *белизны* и *треугольности*, то должны выбрать какое-нибудь белоспяно или какой-нибудь частный треугольник и сказать, что все является белым или треугольником, если оно достаточно похоже на выбранную нами партикулярность. Но в этом случае требуемое сходство должно быть универсалией. Так как есть много белых вещей, то сходство должно обнаруживаться между многими парами отдельных белых предметов, а это и есть отличительное свойство универсалий. Было бы бесполезно говорить, что сходство различно для каждой пары, потому что в этом случае мы должны сказать, что эти сходства походят друг на друга, и в конечном счете мы вынуждены будем признать сходство универсалий. Отношение сходства, таким образом, должно быть истинной универсалией. Вынужденные признать эту универсалию, мы видим, что бессмысленно далее выдумывать сложные и невероятные теории, дабы избежать признания таких универсалий, как "белизна" и "треугольность".

Беркли и Юм проглядели это опровержение их отрицания "абстрактных идей", потому что, подобно своим противникам, они признавали лишь *качества*, проигнорировав *отношения* как универсалии. Поэтому здесь проявляется другой аспект правоты рационалистов в споре с эмпириками, хотя вследствие пренебрежения отношениями или даже их отрицания рассуждения рационалистов, пожалуй, чаще ведут к заблуждениям, чем рассуждения эмпириков.

После установления существования таких сущностей, как универсалии, следующий шаг состоит в доказательстве того, что их бытие не просто духовное. Под этим подразумевается, что, каково бы ни было их бытие, оно не зависит от того, мыслится ли оно, или от способа, которым оно постигается умом. Мы уже затрагивали этот вопрос в конце предыдущей главы, но теперь должны более полно рассмотреть, какова природа бытия универсалий.

Рассмотрим такое утверждение: "Эдинбург лежит к северу от Лондона". Мы имеем здесь дело с отношени

см между двумя местами, и очевидно, что оно существует (subsists) независимо от нашего знания о нем. Когда мы узнаём, что Эдинбург находится к северу от Лондона, мы узнаём лишь то, что касается Эдинбурга и Лондона; мы сами не обуславливаем истинность этого утверждения, познавая его; наоборот, мы лишь постигаем факт, который существовал и до того, как мы его узнали. Часть земной поверхности, на которой расположен Эдинбург, будет находиться к северу от той части, на которой расположен Лондон, даже если бы не было ни одного человека, способного отличить север от юга, и даже если бы во вселенной вообще не было ни одного разумного существа. Конечно, это отрицается многими философами, пользующимися аргументами либо Беркли, либо Канта. Но мы уже рассмотрели эти аргументы и признали их неудовлетворительными. И мы можем поэтому утверждать теперь, что ничего духовного не предполагается в том факте, что Эдинбург лежит к северу от Лондона. Но этот факт включает в себя отношение "к северу от", т. е. универсалию; и было бы невозможно утверждать, что в этом факте нет ничего духовного, если бы отношение "к северу от", составляющее часть этого факта, содержало нечто духовное. Следовательно, мы должны признать, что как само отношение, так и термины, между которыми это отношение устанавливается, не зависят от мышления, но относятся к независимому миру, который мышлением воспринимается, но не создается.

Этот вывод, однако, встречается с той трудностью, что отношение "к северу от" *существует*, как представляется, не в том же смысле, в котором существуют Эдинбург и Лондон. Если мы спросим: "Когда и где существует это отношение?", то ответ должен гласить: "Нигде и никогда". Нет ни такого места, ни такого времени, где мы можем найти отношение "к северу от". Оно не существует ни в Эдинбурге, ни в Лондоне, потому что соотносит два места и занимает промежуточное положение между ними. Мы также не можем сказать, что это отношение существует в каком-то определенном времени. Но все, воспринимаемое чувствами или интроспекцией, существует в некотором определенном времени. И таким образом, отношение "к северу от" радикально отличается от подобных вещей. Оно не во времени и не в пространстве, оно не материально и не духовно; и все же оно есть нечто.

Именно этот особый характер бытия, присущий универсалиям, заставил многих предположить, что универса-

лии в действительности духовны. Мы можем думать об универсалии, и наша мысль существует тогда в совершенно обычном смысле слова, как и всякий другой ментальный процесс. Предположим, например, что мы думаем о белизне. Тогда *в известном смысле* можно сказать, что эта белизна существует "в нашем сознании". Мы имеем здесь дело с той же определенностью, которую отмечали, обсуждая взгляды Беркли в главе 4. В строгом смысле не белизна находится в нашем сознании, но акт мышления о белизне. Сходная неопределенность слова "идея", отмеченная нами там же, и здесь вызывает путаницу. В определенном смысле этого слова, в котором оно обозначает объект акта мышления, "белизна" есть "идея". Следовательно, если против подобной неопределенности не принимать меры предосторожности, мы можем подумать, что "белизна" есть "идея" в другом смысле, то есть что это акт мышления, и таким образом прийти к выводу, будто "белизна" духовна. Но, считая так, мы лишаем ее существенного качества — универсальности. Акт мышления одного человека всегда отличен от акта мышления другого, и акты мышления одного и того же человека в различное время необходимо различны. Следовательно, если белизна есть мысль в противоположность ее объекту, то ее не могут мыслить два различных человека, и один и тот же человек не может ее дважды мыслить. То, что общее различным мыслям о белизне, — объект этих мыслей, и этот объект отличен от всех этих отдельных мыслей. Таким образом, универсалии — это не мысли, хотя, когда они известны, они являются объектами мыслей.

Удобнее говорить о вещах *существующих* (*existing*) только тогда, когда они длятся во времени, т. е. если мы можем отметить определенное время, в котором они существуют (не исключая возможности их существования во все времена). Так, *существуют* (*exist*) мысли и чувства, сознания и физические объекты. Но в этом смысле универсалии не существуют; мы можем сказать, что они *существуют идеально* (*subsist*) или *обладают бытием* (*have being*), где это вневременное "бытие" противопоставляется "существованию". Мир универсалий, таким образом, также может быть описан, как мир бытия. Мир бытия — неизменный, строгий, точный, увлекательный для математика, логика, творца метафизических систем и для всех, кто любит совершенство больше жизни. Мир существования изменчив, неопределенен, без точных границ, без всякого ясного плана и организации, но он

содержит все чувства и мысли, все чувственные данные, все физические объекты, все, что может вызывать или добро, или зло, все, что изменяет ценности жизни и мира. В зависимости от нашего темперамента мы предпочитаем созерцать или тот, или другой мир. И тот из них, который не заслужит нашего предпочтения, вероятно покажется нам слабым отражением мира, который мы предпочли, и едва ли заслуживающим названия реального — в каком бы то ни было смысле. Но истина в том, что оба мира имеют право притязать на наше беспристрастное внимание, оба они реальны и оба важны для метафизика. И в самом деле, как только мы различили эти два мира, возникла необходимость выяснить их отношения друг с другом.

Но прежде всего мы должны рассмотреть наше знание универсалий. Этим мы займемся в следующей главе, в которой попытаемся решить проблему априорного знания, проблему, приведшую нас к вопросу об универсалиях.

10. О ПОЗНАНИИ УНИВЕРСАЛИЙ

В отношении человеческого познания в данный момент времени универсалии, как и партикулярности, могут быть разделены на те, которые познаны посредством знакомства, на те, которые познаны лишь посредством описания, и на те, которые не познаны ни тем, ни другим способом.

Рассмотрим прежде всего познание универсалий посредством знакомства. Несомненно, что нам знакомы такие универсалии, как белый, красный, черный, сладкий, кислый, громкий, твердый и т. д., т. е. качества, представленные в чувственных данных. Когда мы видим белое пятно, то знакомимся в первый момент с этим конкретным пятном; но, увидев много белых пятен, мы легко учимся абстрагировать из них общую им всем белизну и, обучившись делать это, учимся знакомиться с белизной. Подобным образом мы знакомимся с другими универсалиями такого же рода. Универсалии подобного рода могут быть названы "чувственными качествами". Для их постижения требуется меньшее усилие абстракции, чем для каких-либо других универсалий, и они кажутся менее других удаленными от партикулярностей.

Переходим теперь к отношениям. Простейшие для понимания отношения — это те, в которых находятся различные части отдельного сложного чувственного данного. Например, я могу одним взглядом увидеть всю страницу, на которой я пишу; таким образом, вся страница входит в одно чувственно данное. Но я воспринимаю, что некоторые части страницы находятся слева от других, а некоторые — выше других. Происходящий в этом случае процесс абстрагирования протекает, по-видимому, следующим образом: я вижу последовательно некоторый ряд чувственных данных, в которых одна часть находится слева от другой; я замечаю — как и в случае с разными белыми пятнами, — что все эти

чувственные данные имеют нечто общее, и абстракцией устанавливаю, что это общее есть определенное отношение между их частями, отношение, которое я называю "нахождением слева от". Таким путем я знакоплюсь с универсальным отношением.

Таким же образом я знакоплюсь с временным отношением "прежде и после". Предположим, я слышу перезвон колоколов; когда последний колокол прозвучал, я могу сохранить в сознании весь перезвон и могу заметить, что первые колокола прозвучали раньше последних. Также и в воспоминании я замечаю, что то, что я вспоминаю, произошло раньше настоящего времени. Из обоих этих источников я могу абстрагировать универсальное отношение "прежде и после", так же как я абстрагировал универсальное отношение "нахождение слева от". Таким образом, временные отношения, подобно пространственным, находятся среди знакомых нам отношений.

Приблизительно этим же путем мы знакомимся с отношением сходства. Если я одновременно вижу два оттенка зеленого цвета, то я могу увидеть, что они похожи друг на друга; если в то же время я вижу и оттенок красного цвета, то могу увидеть, что два оттенка зеленого более сходны между собой, чем каждый из них похож на красный. Этим путем я знакоплюсь с универсальной *сходства* или *подобия*.

Между универсалиями, как и между партикуляристами, возможны отношения, которые могут быть нам непосредственно известны. Как только что мы установили, мы можем заметить, что сходство между различными оттенками зеленого цвета больше, чем сходство между отдельным оттенком зеленого и оттенком красного цвета. Здесь мы имеем дело с отношением двух отношений, а именно — "больше, чем". Наше знание таких отношений, хотя оно и требует большей силы абстракции, чем та, которая необходима для восприятия качеств чувственных данных, — представляется таким же непосредственным и (по крайней мере в некоторых случаях) таким же несомненным. Таким образом, существует непосредственное знание как универсалий, так и чувственных данных.

Возвращаясь теперь к проблеме априорного знания, оставшейся не разрешенной, когда мы приступили к рассмотрению универсалий, мы найдем, что в настоящее время наше положение гораздо более благоприятно для

решения данного вопроса, чем было раньше. Возвратимся к утверждению: "два плюс два равняется четырем". Совершенно ясно на основании вышесказанного, что это утверждение устанавливает отношение между универсалиями "два" и "четыре". Это наводит нас на мысль, которую мы теперь попытаемся обосновать: *"Всякое априорное познание имеет дело исключительно с отношениями универсалий"*. Это положение чрезвычайно важно и помогает нам справиться с трудностями, возникающими при рассмотрении априорного познания.

Единственный случай, который на первый взгляд, кажется, противоречит нашему утверждению, — это случай, когда априорное утверждение устанавливает, что *все* партикулярности определенного рода относятся и к другому роду или же (что одно и то же) что *все* партикулярности, обладающие каким-либо свойством, имеют также и некоторое другое качество. В этом случае может показаться, что мы имеем дело с партикулярностями, обладающими определенными свойствами, а не с самими этими свойствами. Утверждение "два плюс два равняется четырем" как раз и относится к этому случаю, так как оно может быть сформулировано в виде "любые два и любые другие два составляют четыре" или "всякая совокупность двух двоек есть совокупность четырех". Если мы способны показать, что подобные утверждения в действительности имеют дело лишь с универсалиями, то наше утверждение может считаться доказанным.

Один из способов узнать, о чем говорится в утверждении, это спросить себя, какие слова мы должны понимать, или иначе, с какими предметами мы должны быть знакомы, чтобы понять смысл утверждения. Если мы понимаем смысл утверждения, даже если не знаем, верно оно или ложно, то очевидно, что мы знакомы с тем, о чем действительно идет речь в этом утверждении. При применении этого способа проверки оказывается, что многие из утверждений, в которых на первый взгляд идет речь о партикулярностях, на самом деле касаются универсалий. В особом случае: "два плюс два равняется четырем", даже если мы и толкуем это утверждение как "всякая совокупность двух двоек есть совокупность четырех", ясно, что мы можем *понять* это утверждение, т. е. можем увидеть то, что оно утверждает, поскольку знаем, что обозначают слова "совокупность", "два" и "четыре". Совершенно излишне знать все пары в мире; а если это было

бы необходимо, то мы, конечно, никогда бы не имели этого утверждения, так как пар бесконечное множество, и поэтому они не могут быть все нам знакомы. Таким образом, хотя наше общее утверждение *предполагает* утверждение относительно отдельных пар, *поскольку мы знаем, что есть такие отдельные пары*, все же оно само по себе не утверждает и не предполагает существование таких отдельных пар и поэтому не касается какой-либо действительно существующей отдельной пары. Утверждение содержит высказывание о "паре" как универсалии, а не о той или иной определенной "паре".

Таким образом, утверждение "два плюс два равняется четырем" имеет дело исключительно с универсалиями и поэтому может быть известно каждому, знакомому с этими универсалиями и могущему постигать отношение этих универсалий, утверждаемое в данном положении. Мы должны признать фактом, вскрываемым размышлением над нашим познанием, что иногда мы обладаем способностью постигать такие отношения между универсалиями, а следовательно, и познавать общие априорные положения, такие, как утверждения арифметики и логики*. Когда мы раньше рассматривали подобное знание, казалось непостижимым и таинственным, что оно как бы предваряло опыт и руководило опытом. Однако теперь мы видим, что это ошибка. *Никакой* факт, способный быть данным в опыте, не может быть познан независимо от него. Мы знаем а priori, что две вещи вместе с двумя другими составляют четыре вещи, но *не* знаем а priori, что если Браун и Джонс — двое людей и Робинсон и Смит — двое людей, то тогда Браун, Джонс, Робинсон и Смит — четверо людей. Причина этого состоит в том, что данное утверждение вообще не может быть понято, если мы не знаем, что есть такие люди, как Браун и Робинсон, Джонс и Смит, — а это мы можем узнать лишь из опыта. Следовательно, хотя наше общее утверждение и априорно, но всякое его применение к действительно существующим явлениям предполагает опыт и, значит, содержит эмпирический элемент. И то, что казалось таинственным в нашем априорном знании, основано, как выясняется, на ошибке.

Это обстоятельство делается яснее, если мы сопоставим подлинное априорное суждение с эмпирическим общением, например, таким, как "все люди смертны". В этом случае, как и раньше, мы тогда можем *понять*,

что обозначает это утверждение, когда станем понимать используемые универсалии, а именно — *человек и смертный*. Совершенно излишне быть знакомым в отдельности с каждым представителем человеческого рода для того, чтобы понять, что значит наше утверждение. Таким образом, различие между априорным общим утверждением и эмпирическим обобщением не касается *смысла* утверждения: оно имеет отношение к природе *свидетельств в его пользу*. В эмпирическом обобщении свидетельство заключается в отдельных случаях. Мы верим, что все люди смертны, потому что знаем бесчисленное количество случаев смерти людей и ни одного случая их жизни за пределами определенного возраста. И мы действительно не верим в последнее, потому что видим связь между универсалиями *человек и смертный*. Конечно, если физиология может доказать на основании общих законов, управляющих живыми существами, что ни один живой организм не может жить вечно, то это устанавливает связь между *человеком и смертностью*, — связь, которая позволяла бы нам высказывать наше положение, не прибегая к помощи особого свидетельства о смерти людей. Но это только означает, что наше обобщение было подведено под более широкое обобщение, свидетельство в пользу которого, хотя и обширнее, но такого же рода. В своем развитии наука постоянно подводит более узкие обобщения под более широкие и создает все более широкую индуктивную основу для научных обобщений. И хотя этим увеличивается *степень* ее достоверности, но не изменяется ее *характер*: ее конечное основание остается индуктивным, т. е. основанным на отдельных случаях, а не на априорной связи универсалий, как это имеет место в логике и арифметике.

Нам нужно еще остановиться на двух противоположных моментах априорных общих суждений. Прежде всего, если известны некоторые частные случаи, то к общему суждению можно прийти сначала при помощи индукции, и связь универсалий может быть установлена лишь впоследствии. Известно, например, что если мы опустим перпендикуляры из вершин треугольника на противоположные стороны, то все три перпендикуляра пересекутся в одной точке. Весьма возможно прийти первоначально к этому утверждению, действительно проведя перпендикуляры в ряде отдельных треугольников и найдя, что они всегда пересекаются в одной точке; этот опыт может заставить

нас искать общее доказательство и найти его. Такие случаи встречаются в деятельности каждого математика.

Другой момент более интересен и имеет большее философское значение. Он состоит в том, что иногда мы знаем общее утверждение, не зная отдельных частных его применений. Возьмем следующий пример. Мы знаем, что каждые два числа могут быть перемножены и дать третье, которое мы называем их *произведением*. Мы знаем, что все пары целых чисел, произведения которых менее 100, действительно были перемножены и значения их произведений составляют таблицу умножения. Но мы также знаем, что число целых чисел бесконечно и что только конечное число пар целых чисел было когда-либо или же когда-либо будет содержаться в мышлении людей. Отсюда следует, что есть пары целых чисел, которые никогда не были и никогда не будут в мышлении человека, и что значения их произведений каждой из них свыше 100. Следовательно, мы пришли к утверждению: "Всякое произведение двух целых чисел, которые никогда не были и не будут содержаться в мышлении человека, превосходит 100". Перед нами общее утверждение, истинность которого неоспорима, и все же в силу самого характера примера мы никогда не сможем привести ни одного его частного случая, потому что всякие два числа, которые мы бы избрали, исключены условиями нашего суждения.

Эта возможность общих утверждений, в подтверждение которых не может быть приведен ни один случай, часто отрицалась, потому что не видели, что знание таких утверждений требует лишь знания отношений универсалий и не требует знания частных случаев проявления этих универсалий. Однако знание таких общих утверждений весьма существенно для значительной части того, что обычно признается известным. Мы видели, например, в первых главах этой книги, что знание о физических предметах, в противоположность чувственным данным, может быть получено лишь с помощью выводов, и эти предметы не являются тем, что известно нам непосредственно. Мы, следовательно, никогда не сможем знать какое-либо утверждение в форме: "Это — физический предмет", где "это" — нечто непосредственно известное. Отсюда следует, что все наше знание, касающееся физических предметов, таково, что нельзя привести ни одного реального примера. Мы можем указать на случаи связан-

ных с ними чувственных данных, но не можем привести примера реальных физических предметов. Поэтому наше знание физических предметов всецело зависит от этой возможности общего познания, в котором нет ни одного частного случая. Это же рассуждение применимо к нашему знанию сознания других людей или знанию любого другого класса вещей, в отношении которых нельзя привести ни одного случая, известного нам посредством знакомства.

Мы можем теперь обозреть источники нашего знания, как они выявились в ходе нашего анализа. Мы должны прежде всего различать знание вещей и знание истин. В каждом из них существуют два вида: непосредственное и выводное знание. Наше непосредственное знание вещей, которое мы называли *знакомством*, состоит из двух родов — в зависимости от того, являются ли познанные вещи партикулярностями или универсалиями. Среди партикулярностей мы знакомы с чувственными данными и (вероятно) с нашими "Я". В отношении универсалий мы, по-видимому, не имеем принципа, пользуясь которым могли бы решить, какие из них могут быть познаны посредством знакомства, но ясно, что в их число входят чувственные качества, пространственные и временные отношения, подобие и некоторые абстрактные логические универсалии. Наше выводное знание о вещах, которое мы называли знанием по *описанию*, необходимо предполагает как знакомство с чем-либо, так и знание *истин*. Наше непосредственное знание *истин* может быть названо *интуитивным*, а истины, таким образом познанные, — *самоочевидными*. В число таких истин входят те, которые лишь устанавливают то, что дано в ощущении, а также некоторые абстрактные логические и арифметические принципы и (с меньшей очевидностью) некоторые этические суждения. Наше выводное знание истин состоит из всего того, что мы можем дедуцировать из самоочевидных истин при помощи самоочевидных принципов дедукции.

Если предыдущее объяснение правильно, то все наше знание истин зависит от нашего интуитивного познания. Поэтому необходимо рассмотреть природу и границы интуитивного познания таким же образом, каким мы раньше рассматривали природу и границы знания-знакомства. Но знание истин поднимает дальнейшую проблему, которая не возникает по отношению к познанию вещей, а именно — проблему *ошибки*. Некоторые из

наших взглядов оказываются ошибочными, и поэтому необходимо рассмотреть, каким образом вообще мы можем отличать знание от ошибки. Эта проблема не возникает по отношению к нашему знанию-знакомству, так как, каков бы ни был знакомый нам предмет, даже в сновидениях и галлюцинациях, ошибка невозможна, пока мы не выходим непосредственно за пределы непосредственного объекта: ошибка возможна лишь тогда, когда мы рассматриваем непосредственный предмет, т. е. чувственно данное, как знак некоторого физического объекта. Таким образом, проблемы, связанные с познанием истин, более трудны, чем проблемы, связанные с познанием вещей. Среди проблем, связанных с познанием истин, мы рассмотрим прежде всего природу и границы интуитивных суждений.

11. ИНТУИТИВНОЕ ПОЗНАНИЕ

Существует общее впечатление, что все то, во что мы верим, может быть доказанным или же, по крайней мере, может быть показано как нечто весьма вероятное. Многие понимают, что вера, которую нельзя обосновать, является неразумной верой. В основном этот взгляд правилен. Почти все наши обычные убеждения выводятся или могут быть выведены из других убеждений, которые могут рассматриваться в качестве их основы. Как правило, эта основа или забыта, или никогда не осознавалась. Немногие из нас спрашивают себя, например, какое существует основание предполагать, что пища, которую мы как раз собираемся съесть, не окажется ядом. Но все же мы чувствуем, когда сомневаемся, что для этого может быть найдено совершенно достаточное основание, если даже мы и не можем сделать этого сейчас. И такая вера обычно оправдывается.

Но представим себе настойчивого Сократа, который, не удовлетворяясь никаким основанием, что мы ему представляем, продолжает требовать основание для основания. Мы должны рано или поздно, и по всей вероятности довольно скоро, прийти до положения, которое мы не можем больше обосновывать и относительно которого почти несомненно, что дальнейшее обоснование даже и теоретически невозможно. Идя от обычных повседневных взглядов, мы можем идти назад, переходя от пункта к пункту, пока не достигнем некоторого общего принципа или отдельного случая его применения, который кажется явно очевидным и не способным быть выведенным из чего-либо более очевидного. В большинстве вопросов повседневной жизни, как, например, в вопросе, вероятно ли, что наша пища питательна, а не ядовита, мы приходим к принципу индукции, который мы обсуждали в главе 6. Но идти глубже этого принципа не означает двигаться к истокам. Этим принципом мы — иногда сознательно,

иногда бессознательно — постоянно пользуемся в наших рассуждениях; но нет такого рассуждения, которое, исходя из более простого самоочевидного принципа, привело бы к принципу индукции как выводу из него. Это же относится и к другим логическим принципам. Их истинность для нас очевидна, и мы пользуемся ими в наших доказательствах, но сами они — или же, по крайней мере, некоторые из них — не могут быть доказаны.

Однако самоочевидность не ограничена теми общими принципами, которые не могут быть доказаны. Если мы допускаем известное число логических принципов, то остальные могут быть выведены из них, но и выведенные утверждения часто так же очевидны, как и те, которые мы признали без доказательств. Более того, вся арифметика может быть выведена из общих принципов логики*, и все же простое арифметическое утверждение, такое, как "два плюс два равняется четырем", так же самоочевидно, как и принципы логики.

Кажется также, хотя это и более спорно, что есть самоочевидные этические принципы, подобные принципу: "Мы обязаны стремиться к добру".

Легко заметить, что частные случаи общих принципов, отдельные примеры, касающиеся обычных вещей, более очевидны, чем сами общие принципы. Закон противоречия, например, устанавливает, что ничто не может иметь и не иметь определенного качества. Этот закон становится очевидным для нас, лишь только он понят нами, но он не так очевиден, как то, что данная роза, которую мы видим, не может быть и красной, и не красной. (Конечно, возможно, что часть розы — красная, а часть — не красная, или же она может быть такого розоватого оттенка, что мы не в состоянии решить, красная она или нет; но в первом случае ясно, что роза как целое — не красная, а во втором — ответ теоретически определен, лишь только мы установили точное определение "красного".) Обычно с помощью частных примеров мы приходим к тому, что способны увидеть общий принцип. И лишь привыкшие иметь дело с абстракциями могут непосредственно постигнуть общий принцип, не прибегая к помощи частных примеров.

Другой вид самоочевидных истин, кроме общих принципов, — это истины, непосредственно выводимые из ощущений. Мы назовем их "истинами восприятия", а суждения, их выражающие, — "суждениями восприятия". Но здесь необходима определенная осторожность

в установлении точной природы этих самоочевидных истин. Действительные чувственные данные не истинны и не ложны. Определенное пятно какого-либо цвета, которое я вижу, просто существует, оно не относится к тому роду вещей, которые могут быть истинными или ложными. Истина в том, что такое пятно существует, истина — что оно имеет определенную форму и определенную яркость, истина — что оно окружено другими определенными цветами. Но пятно само по себе — как и все другое в мире чувств — коренным образом отличается от вещей, которые истинны или ложны, и поэтому, собственно говоря, оно не может быть названо *истинным*. Таким образом, каковы бы ни были те самоочевидные истины, которые мы можем получить, пользуясь нашими чувствами, они должны отличаться от тех чувственных данных, из которых они получены.

Может показаться, что есть два вида самоочевидных истин восприятия, хотя в конечном счете они могут слиться в один. Первый вид истин просто утверждает *существование* чувственных данных, нисколько не анализируя его. Мы видим красное пятно и высказываем суждение: "существует такое-то пятно красного цвета", или более строго: "имеет место то-то"; это один вид интуитивного суждения восприятия. Второй вид истин возникает, когда чувственный объект сложен, и мы подвергаем его, до определенной степени, анализу. Если, например, мы видим *круглое* пятно красного цвета, то мы можем высказать суждение: "то красное пятно — круглое". Это опять суждение восприятия, но оно отличается от суждения первого рода. В этом случае единственное чувственное данное имеет как цвет, так и форму: цвет красный, форма круглая. Наше суждение анализирует чувственное данное по цвету и форме и затем перекомбинирует их, утверждая, что данный красный цвет имеет круглую форму; другим примером этого вида суждений является следующее: "это находится влево от того", где "это" и "то" воспринимаются зрением одновременно. В этом виде суждений чувственные данные содержат части, находящиеся в определенном отношении друг к другу, и суждение утверждает, что эти части находятся в этом отношении.

Другой класс интуитивных суждений, аналогичных суждениям чувства и все же резко отличающихся от них, составляют суждения *памяти*. Здесь возможна путаница относительно природы памяти, происходящая от того,

что воспоминание предмета может сопровождаться его образом, и все же образ не может быть тем, что составляет воспоминание. В этом легко убедиться, отмечая, что образ — в настоящем, в то время как то, что вспоминается, известно как бывшее в прошлом. Более того, мы, несомненно, можем в известных границах сравнивать наш образ с вспоминаемым объектом, так что, в достаточно широких пределах, мы зачастую знаем, насколько точен наш образ; но это было бы невозможно, если бы сам объект, в противоположность образу, не был бы как-то перед сознанием. Отсюда, сущность воспоминаний определяется не образом, а наличием непосредственно перед сознанием объекта, признаваемого в качестве прошлого. В этом смысле, если бы не факт воспоминания, мы не могли бы знать, что вообще было какое-либо прошлое, а также мы не более могли бы понять слово "прошлое", чем слепой от рождения может понять слово "свет". Следовательно, должны существовать интуитивные суждения памяти, от которых в конечном счете зависит все наше знание прошлого.

Однако пример с воспоминанием выдвигает одну трудность, заключающуюся в том, что оно явно недостоверно, и это возбуждает сомнение в общей достоверности интуитивных суждений. С этой трудностью нелегко справиться. Попробуем прежде всего насколько возможно ограничить ее пределы. Говоря в целом, воспоминание достоверно в зависимости от яркости полученного опыта и его близости во времени. Если в ближайший дом полминуты тому назад ударила молния, то память о том, что я видел и слышал, столь убедительна, что кажется излишним сомневаться, была ли вообще вспышка молнии. Это же применимо к менее ярким переживаниям, если они были недавними. Я совершенно убежден, что полминуты тому назад я сидел в том же кресле, в котором я сижу теперь. Перебирая события сегодняшнего дня, я нахожу события, в которых я совершенно уверен, в других — я почти уверен, в третьих моя уверенность зависит от размышления и воспоминания привходящих обстоятельств; наконец, есть и такие, в которых я совсем не уверен. Я совершенно уверен, что съел свой завтрак сегодня утром, но был ли я к нему так же равнодушен, как должен быть философ, в этом я сомневаюсь. Что касается разговора за завтраком, то кое-что из него я вспоминаю легко, другое — с усилием, третье — с большой долей сомнения и, наконец, четвертое совсем не могу

вспомнить. Таким образом, выясняется непрерывная градация степеней самоочевидности того, что я вспоминаю, и соответствующая градация достоверности памяти.

И первый ответ на трудность, связанную со способностью памяти ошибаться, заключается в том, что память обладает различными степенями самоочевидности, которые соответствуют степеням ее достоверности; эти степени достигают предела совершенной самоочевидности и совершенной достоверности при воспоминании ярких и недавних событий.

Однако представляется, что есть случаи очень сильной веры в воспоминание, которое целиком ложно. Вероятно, в этих случаях то, что действительно вспоминается в смысле нахождения непосредственно перед сознанием, есть нечто другое, в чем мы ложно убеждены, хотя и нечто в целом связанное с последним. Говорят, что Георг IV так часто повторял, что он принимал участие в битве при Ватерлоо, что, в конце концов, поверил в это. В данном случае он непосредственно вспоминал свои неоднократные утверждения, а вера в то, что он утверждал (если она существовала), возникала у него по ассоциации с вспоминаемым утверждением, и поэтому она не является подлинным случаем воспоминания. Кажется, что все случаи ошибочного воспоминания могут быть рассмотрены таким образом, т. е. можно показать, что они не являются случаями воспоминания в строгом смысле этого слова.

Одно важное обстоятельство, касающееся самоочевидности, выяснено анализом того, что связано с памятью, а именно что в самоочевидности есть степени и она не свойство, которое просто присутствует или отсутствует, но свойство, которое может присутствовать в большей или меньшей степени в постепенной градации от абсолютной достоверности до почти не воспринимаемой неясности. Истины восприятия и некоторые из принципов логики обладают наивысшей степенью самоочевидности; истины непосредственного воспоминания имеют почти такую же степень самоочевидности. Принцип индукции менее самоочевиден, чем некоторые другие логические принципы, как, например: "то, что вытекает из истинных посылок, должно быть истинно". Воспоминания становятся все менее самоочевидными, по мере того как они удаляются во времени и бледнеют, а логические и математические истины (в широком смысле) становятся тем менее самоочевидны, чем они более сложны. Суждения о подлинной этической или эстетической ценности склон-

ны к определенной самоочевидности, но не в значительной степени.

Степени самоочевидности важны в теории познания, поскольку если утверждения, как представляется, могут быть в известной степени самоочевидными, не будучи истинными, то нет необходимости порывать все нити между самоочевидностью и истиной, а следует просто сказать, что в случае столкновения более самоочевидное утверждение должно быть сохранено, а менее самоочевидное — отвергнуто.

Однако все же кажется весьма вероятным, что, как мы это объяснили выше, в понятии "самоочевидности" объединены два разных понятия; одно из них, соответствующее высшей степени самоочевидности, действительно является безусловной гарантией истины, в то время как другое, соответствующее всем другим степеням, не является безусловной гарантией, но лишь в бóльшей или меньшей степени предположением. Но это, конечно, лишь указание, которое мы не можем теперь развивать. После того как мы выясним природу истины, мы вернемся к вопросу о самоочевидности, чтобы рассмотреть ее вновь в связи с различием между знанием и заблуждением.

12. ИСТИНА И ЛОЖЬ

Наше познание истин, в отличие от познания вещей, имеет свою противоположность — заблуждение. Когда речь идет о вещах, мы можем знать их или не знать, но при этом невозможно положительное состояние сознания, которое может быть названо ошибочным знанием, — невозможно, во всяком случае, пока мы ограничиваемся знанием посредством знакомства. Все то, что нам знакомо, должно быть чем-то: мы можем делать неправильные выводы из нашего знакомства, но само знакомство не может быть обманчивым. И поэтому по отношению к знакомству невозможен дуализм. Но в познании истин есть дуализм. Мы можем верить в то, что ложно, так же как и в то, что истинно. Мы знаем, что по очень многим вопросам различные люди придерживаются различных и несовместимых мнений, и, следовательно, некоторые убеждения должны быть ошибочными. А так как ошибочные убеждения отстаиваются так же активно, как и истинные, то возникает трудный вопрос, как их можно отличить от истинных. Как нам узнать, в отдельном случае, не ошибочно ли наше убеждение? Это вопрос величайшей трудности, на который невозможно дать совершенно удовлетворительный ответ. Однако существует гораздо менее трудный предварительный вопрос: "Что мы понимаем под истиной и ложью?" Рассмотрением этого предварительного вопроса мы и займемся в настоящей главе.

Мы не спрашиваем в этой главе, каким образом мы можем знать, истинно или ложно данное мнение (belief); мы спрашиваем, что означает вопрос: "Истинно или ложно данное мнение?" Можно надеяться, что ясный ответ на этот вопрос поможет нам добиться и ответа на вопрос, какие убеждения истинны, но пока мы спрашиваем только: "Что есть истина?" и "Что есть ложь?", а не "Какие мнения истинны?" и "Какие мнения ложны?"

Очень важно рассматривать отдельно эти различные вопросы, так как всякое их смешение обязательно приведет к ответу, который в действительности не применим ни к одному из них.

Пытаясь обнаружить природу истины, необходимо соблюдать три условия, которым должна удовлетворять всякая теория.

(1) Наша теория истины должна допускать ее противоположность — ложь. Значительное число философов не удовлетворяют вполне этому условию; они строили теории, согласно которым все наше мышление должно быть истинным, а затем испытывали большие затруднения в нахождении места для лжи. В этом отношении наша теория мнений должна отличаться от нашей теории знакомства, так как в отношении знакомства нет необходимости учитывать какую-либо противоположность.

(2) Кажется совершенно очевидным, что если бы не было убеждений (beliefs), то не могло бы быть ни лжи, ни истины — в том смысле, в котором истина коррелятивна лжи. Если мы представим себе мир, состоящий лишь из материи, то в этом мире нет места для лжи, и хотя он содержит то, что называется "фактами", он не содержит истины в том смысле, в котором истины относятся к той же категории вещей, к которой относится и ложь. На самом деле истина и ложь — свойства убеждений и утверждений; поэтому просто материальный мир, так как он не содержит ни убеждений, ни утверждений, не может включать в себя ни истины, ни лжи.

(3) Однако по сравнению с тем, что мы только что сказали, необходимо отметить, что истинность и ложность убеждений зависит всегда от того, что лежит вне самих убеждений. Если я полагаю, что Карл I умер на плахе, то мое мнение верно, но не в силу какого-либо внутреннего свойства этого мнения, которое я могу установить простым его анализом, а в силу исторического события, случившегося два с половиной столетия тому назад. Если я полагаю, что Карл I умер в своей постели, то мое мнение ложно; и никакая степень яркости моего мнения или осторожности, с какой оно достигается, не предотвратит его от его ложности, и в этом случае в силу того, что произошло давным-давно, а не в силу внутреннего свойства моего мнения. Таким образом, хотя истинность и ложность — свойства мнений, эти свойства зависят от отношения мнений к другим вещам, а не от какого-то качества, внутренне присущего мнениям.

Третье из перечисленных условий ведет нас к признаку взгляда, который в общем был наиболее распространен среди философов, а именно, что истина заключается в известной форме соответствия между мнениями и фактами. Но все же нелегко открыть вид соответствия, способного выдержать все возражения. Отчасти благодаря этому, а отчасти и потому, что если истина заключается в соответствии мысли с чем-то лежащим вне мысли, то мышление никогда не может знать, достигли ли мы истины, — многие философы пытались найти определение истины, не включающее в себя отношения к чему-то лежащему совершенно вне мнения. Самая важная попытка подобного определения — это теория, что истина заключается в *согласованности* (coherence). Полагают, что признаком лжи является ее неспособность связать наши мнения в одно целое и что сущность истины заключается в том, что она способна быть частью полностью законченной системы определенной Истины*.

Однако этот взгляд встречает большую трудность при своем проведении, вернее даже две трудности. Первая из них заключается в том, что нет оснований предполагать, что лишь *одна* совокупность согласованных мнений возможна. При достаточной силе воображения писатель мог бы изобрести прошлый мир, совершенно соответствующий тому, что мы знаем, и все же резко отличающийся от действительного прошлого мира. В области более научных вопросов несомненно часто встречаются две или более гипотезы, принимающие во внимание все факты, относящиеся к какой-либо теме, и хотя в таких случаях ученые пытаются найти факты, противоречащие всем гипотезам, кроме одной, все же нет оснований предполагать, что они всегда должны достигать успеха.

В философии также, по-видимому, обычное явление, когда две соперничающие друг с другом гипотезы способны учитывать все факты. Так, например, возможно, что жизнь лишь один долгий сон и что внешний мир имеет лишь степень реальности, присущую нашим сновидениям; и хотя этот взгляд, кажется, не противоречит известным фактам, все же нет оснований предпочитать его взгляду здравого смысла, согласно которому другие люди и вещи действительно существуют. И таким образом, понятие согласованности как определение истины недостаточно, так как нельзя доказать, что может существовать лишь одна согласованная система.

Другое возражение против этого определения истины заключается в том, что оно предполагает значение слова

"согласованность" известным, в то время как фактически "согласованность" предполагает истинность законов логики. Если два положения не противоречат друг другу, то они оба могут быть истинными, а если противоречат, то, по крайней мере, одно из них должно быть ошибочным. Но для того, чтобы узнать, истинны ли оба положения, мы должны знать такие истины, как закон противоречия. Например, два утверждения — "это дерево — бук" и "это дерево — не бук" — несовместимы, потому что они противоречат закону противоречия. Но если сам закон противоречия мы подвергнем проверке на согласованность, то найдем, что если мы предположим его ложным, то все окажется согласованным с чем бы то ни было. Таким образом, законы логики дают основу, или скелет, внутри которого применяется проверка на согласованность, но сами эти законы не могут быть подтверждены подобной проверкой.

В силу указанных двух причин согласованность не может рассматриваться как то, что дает значение истины, хотя она часто и является наиболее важной проверкой истины, после того как истина в определенной степени стала известной.

Таким образом, мы должны вернуться к *соответствию с фактом* как к тому, что составляет природу истины. Остается точно определить, что мы понимаем под "фактом" и какова природа соответствия, существующего между мнением и фактом, необходимого для признания истинности мнения.

Согласно нашим трем требованиям мы должны сформулировать теорию истины, которая (1) допускает существование противоположности по отношению к истине — лжи, (2) считает истину свойством мнений и (3) считает это свойство всецело зависящим от отношения мнений к внешним вещам.

Необходимость найти место для лжи делает невозможным рассматривать мнение как отношение сознания к отдельному объекту, о котором можно было бы сказать, что он является тем, в чем мы убеждены. Если мы будем так рассматривать убеждение, то найдем, что оно — подобно знакомству — не допускает противоположности истины и лжи, но должно быть всегда истинным. Это можно пояснить на примерах. Отелло ошибочно полагает (*believes*)*, что Дездемона любит Кассио. Мы не можем сказать, что это мнение заключается в отношении к единственному объекту: "любви Дездемоны к Кассио",

ибо если бы существовал такой объект, то это мнение было бы истинным. На самом деле такого объекта не существует, и поэтому Отелло не может находиться к нему в каком бы то ни было отношении. Следовательно, его мнение не может заключаться в его отношении к этому объекту.

Можно было бы сказать, что его убеждение есть отношение к другому объекту, а именно то, что "Дездемона любит Кассио". Но почти так же трудно предположить, что существует такой объект, как этот, если Дездемона не любит Кассио, как и предположить, что существует объект "любовь Дездемоны к Кассио". Следовательно, надо постараться найти такую теорию мнения, которая не рассматривает его как отношение сознания к единственному предмету.

Обычно считают, что отношения всегда существуют между двумя терминами, но на самом деле это не всегда так. Некоторые отношения требуют наличия трех терминов, некоторые — четырех и т. д. Возьмем для примера отношение "между" (*between*). Это отношение невозможно для двух терминов: лишь три термина делают его возможным. Йорк находится между Лондоном и Эдинбургом; но если бы в мире существовали лишь Лондон и Эдинбург, то ничего не могло бы быть такого, что было бы между тем и другим. Аналогичным образом *ревность* требует трех лиц; отношение ревности невозможно, если не существуют, по крайней мере, три лица. А такое утверждение, как "А желает, чтобы В содействовал браку С с D", включает отношение четырех терминов, т. е. А, В, С и D входят в это отношение, и оно не может быть выражено иначе, как в форме, включающей все эти четыре термина. Можно бесконечно множить подобные примеры, но из уже сказанного достаточно ясно, что есть такие отношения, которые для своего осуществления требуют большего числа терминов, чем два.

Отношение, существующее в суждении или убеждении, должно, если мы хотим найти место и для лжи, иметь место между несколькими терминами, а не между двумя. Если Отелло верит, что Дездемона любит Кассио, то перед его сознанием не единственный предмет — "любовь Дездемоны к Кассио" или "то, что Дездемона любит Кассио", — ибо это требовало бы, чтобы была объективная ложь, существующая независимо от какого-либо сознания; а подобной теории, хотя она и не

может быть логически опровергнута, необходимо по возможности избегать. Таким образом, легче объяснить ложь, если мы признаем суждение отношением, в котором отдельно принимают участие как сознание, так и различные объекты. Другими словами, Дездемона, любовь, Кассио — все это должно быть терминами отношения, которое существует, если Отелло верит, что Дездемона любит Кассио. Таким образом, это отношение является отношением четырех терминов, так как и Отелло является одним из терминов отношения. Когда мы говорим, что это отношение четырех терминов, то мы не хотим этим сказать, что Отелло находится в определенном отношении к Дездемоне и в таком же отношении к любви и к Кассио. Это может быть скорее применимым к некоторым другим отношениям, чем к убеждению; но убеждение, очевидно, не есть отношение, в котором Отелло находится к *каждому* из этих трех терминов, но отношение ко *всем* им вместе: в убеждении предполагается лишь одно отношение, но это отношение спаивает воедино четыре термина. И что действительно происходит в тот момент, когда Отелло придерживается своего убеждения, так это то, что отношение, названное "убеждением" (believing), связывает вместе в единое сложное целое четыре термина — Отелло, Дездемону, любовь и Кассио. То, что называется убеждением или суждением, является не чем иным, как этим отношением "убеждения" или "суждения", которое соотносит сознание с несколькими другими вещами, помимо него самого. *Акт* убеждения или акт суждения — это то, что происходит между определенными терминами в некоторый момент времени, это акт отношения "убеждения" или "суждения".

Мы теперь в состоянии понять, что отличает истинное суждение от ложного. Для этой цели примем несколько определений. В каждом акте суждения есть некое сознание, которое судит, и есть термины, относительно которых высказывается суждение. Мы будем называть сознание *субъектом* суждения, а остальные термины — *объектами*. Таким образом, когда Отелло считает, что Дездемона любит Кассио, Отелло является субъектом, в то время как объектами являются Дездемона, любовь и Кассио. Субъект и объекты называются *составными частями* (constituents) суждения. Следует отметить, что отношение "суждения" имеет то, что называется "смыслом", или "направлением". Мы можем сказать метафорически, что оно приводит объекты в определенный *поря-*

док, который выражается посредством порядка слов в предложении. (Во флективных языках* то же достигается с помощью флексий, например, путем различения именительного и винительного падежа.) Суждение Отелло, что "Кассио любит Дездемону", отличается от его суждения, что "Дездемона любит Кассио", несмотря на то что оба эти суждения состоят из трех составных частей, и только потому, что отношение "суждение" в этих двух случаях располагает составные части в различном порядке. Равным образом, если Кассио считает, что Дездемона любит Отелло, то составные части данного суждения остаются теми же, но их порядок другой. Это свойство обладать "значением", или "направлением", — одно из свойств, которое отношение "суждения" разделяет со всеми остальными отношениями. "Смысл" отношений является главным источником порядка, последовательностей и множества математических понятий, но нам нет необходимости разбирать далее этот вопрос.

Мы сказали, что отношение, названное "суждением", или "убеждением", связывает в одно сложное целое субъект и объекты. С этой стороны "суждение" совершенно схоже со всяким другим отношением. Любое отношение двух или более терминов объединяет термины в сложное целое. Если Отелло любит Дездемону, то имеет место такое сложное целое, как "любовь Отелло к Дездемоне". Термины, объединенные отношением, могут быть сами простыми или сложными, но целое, возникающее от их объединения, должно быть сложным. И если есть отношение, которое соотносит определенные термины, то есть и сложный объект, образованный единством этих терминов, и наоборот, — где есть сложный объект, там есть и отношение, соотносящее его составные части. Если имеет место акт "убеждения", то возникает комплекс, в котором "убеждение" является объединяющим отношением и в котором субъект и объекты организованы в определенном порядке "смыслом" отношения "убеждения". Среди объектов, как мы это видели, рассматривая суждение: "Отелло полагает, что Дездемона любит Кассио", один из них должен быть отношением — в данном случае это отношение "любовь". Но это отношение, как оно проявляется в акте "убеждения", не то, которое создает единство сложного целого, состоящего из субъекта и объектов. Отношение "любовь", как оно проявляется в акте "убеждения", является одним из объектов — кирпичиком в структуре, а не связующим веществом. Связующим

веществом является отношение "убеждения". Если мнение *истинно*, то существует еще одно сложное единство, в котором отношение, бывшее одним из объектов мнения, связывает остальные объекты. Таким образом, если Отелло истинно полагает, что Дездемона любит Кассио, то существует сложное единство — "любовь Дездемоны к Кассио", состоящее исключительно из *объектов* мнения, в том же порядке, в каком они были и в мнении, с отношением, которое было раньше одним из объектов, выступающим теперь в роли связующего вещества, скрепляющего воедино остальные объекты данного мнения. С другой стороны, если мнение *ложно*, то нет этого сложного единства, состоящего лишь из объектов мнения. Если Отелло *ложно* убежден в том, что Дездемона любит Кассио, то нет тогда сложного единства "любви Дездемоны к Кассио".

Таким образом, мнение *истинно*, если оно *соответствует* определенному связному комплексу, и *ложно*, если оно ему не соответствует. Предположив для ясности, что объектами мнения являются два термина и одно отношение и что эти термины расположены в определенном порядке благодаря "смыслу" акта "убеждения", мы получим *истинное* мнение в том случае, если два термина в этом порядке объединяются этим отношением в сложное целое; в противном случае мнение *ложно**. Это формирует определение истины и лжи, которое мы искали. Акт "суждения" или "убеждения" есть определенное сложное единство, в которое входит сознание в качестве одной из составных частей; если остальные составные части, взятые в том порядке, в котором они находятся в мнении, образуют сложное единство, то тогда мнение истинно, если нет, оно ложно.

Таким образом, хотя истина и ложь — свойства убеждения, однако они в некотором смысле являются внешними свойствами, так как условием истинности убеждения является нечто независимое от убеждения или в целом вообще от сознания, но зависящее только от *объектов* убеждения. Сознание, которое во что-то верит, верит истинно, если существует *соответствующий* комплекс, включающий лишь объекты сознания, а не его самого. Это соответствие обеспечивает истину, а его отсутствие порождает ложь. Следовательно, мы одновременно учитываем два факта: что убеждения а) зависят в своем *существовании* от сознания и б) не зависят от него в своей *истинности*.

Мы можем следующим образом переформулировать нашу теорию. Если мы возьмем такое мнение, как "Отелло полагает, что Дездемона любит Кассио", то мы назовем Дездемону и Кассио *объектными терминами*, а любовь — *объектным отношением*. Если есть сложное единство "любовь Дездемоны к Кассио", состоящее из объектных терминов, связанных объектным отношением в том же порядке, в каком они находятся в мнении, то это сложное единство называется *фактом, соответствующим мнению*. Таким образом, мнение истинно, если есть соответствующий факт, и ложно, если его нет.

Отсюда ясно, что сознание не *творит* истины и лжи. Оно творит мнения, но как только мнения созданы, сознание не может сделать их истинными или ложными, за исключением особого случая, когда они касаются будущих вещей, зависящих от власти человека, обладающего убеждением, например, о том, как успеть на поезд. То, что делает мнение истинным, есть некоторый *факт*, и этот факт (за исключением особых случаев) никак не зависит от сознания того, кто думает.

Установив теперь, что мы *подразумеваем* под истиной и ложью, мы должны прежде всего рассмотреть, каковы могут быть способы узнать, истинно или ложно данное мнение. Этим рассмотрением мы и займемся в ближайшей главе.

13. ЗНАНИЕ, ЗАБЛУЖДЕНИЕ И ВЕРОЯТНОЕ МНЕНИЕ (*opinion*)

Вопрос о том, что мы понимаем под истиной и ложью, рассмотренный нами в предыдущей главе, гораздо менее важен, чем вопрос о том, как мы можем знать, что истинно и что ложно. Этому вопросу мы посвятим настоящую главу. Не может быть никакого сомнения, что *некоторые* из наших убеждений ошибочны. Это подводит нас к необходимости выяснить, как мы можем быть уверены, что какое-нибудь из наших убеждений не ошибочно. Другими словами, можем ли мы что-либо вообще *познать* или же должны ограничиться тем, что нам приблизительно кажется верным? Но прежде чем мы приступим к рассмотрению этого вопроса, мы должны решить, что мы понимаем под словом "познание", — и этот последний вопрос совсем не такой легкий, как можно предположить.

На первый взгляд мы могли бы представить, что знание могло бы быть определено, как "истинное мнение". Если то, в чем мы убеждены, истинно, то можно предположить, что мы получили знание того, в чем мы убеждены (*believe*). Но такое понимание расходится с обычным употреблением этого слова. Возьмем тривиальный случай: если кто-либо думает, что фамилия покойного премьер-министра начиналась с буквы Б, то он думает о том, что является истинным, так как покойный премьер-министр назывался сэром Генри Кэмбеллом Баннерманом. Но если он думает, что Бальфур был покойным премьер-министром, то он опять будет думать, что фамилия премьер-министра начинается с буквы Б; и это его мнение, хотя оно и истинно, не будет мыслью, составляющей знание. Если газета, опережая информацию, объявляет результат сражения до получения телеграммы, сообщающей об этом результате, то она, возможно, по счастливой случайности, объявит то, что впоследствии окажется правильным результатом, и это мо-

жет сформировать определенное мнение у некоторых неопытных читателей. Но, несмотря на истинность их мнения, нельзя сказать, что у них есть знание. Таким образом, ясно, что истинное убеждение не является знанием, если оно выведено из ложного убеждения.

Не должны ли мы сказать, что знанием является лишь то, что обоснованно выводится из истинных предпосылок? Конечно нет. Это определение одновременно и слишком широко, и слишком узко. Прежде всего оно слишком широко, потому что недостаточно того, что наши посылки *истинны*, они должны быть также *известными*. Человек, полагающий, что покойный премьер-министр был Бальфуrom, может сделать правильные выводы из правильной посылки, что фамилия покойного премьер-министра начиналась с буквы Б, но о нем нельзя сказать, что он *знает* заключения, полученные с помощью этих выводов. Таким образом, мы должны исправить наше определение, говоря, что знанием является то, что правильно выведено из известных посылок. Но это определение круговое, оно предполагает, что мы уже знаем, что означают "известные посылки". Поэтому оно может в лучшем случае определить один вид знания — вид, который мы называем производным, в противоположность интуитивному. Мы можем сказать: "*Производное* знание — это знание, правильно выведенное из интуитивно известных посылок". В этом утверждении нет формальных упущений, но необходимо найти еще определение *интуитивного* знания.

Оставляя в стороне на данный момент вопрос об интуитивном знании, рассмотрим только что выдвинутое определение производного знания. Главным возражением против него может быть то, что оно незаслуженно сужает границы знания. Постоянно случается, что люди придерживаются истинных взглядов, возникших у них на основании какого-либо интуитивного знания, из которого они могли бы быть обоснованно выведены, но из которого фактически они не были выведены с помощью логического рассуждения.

Возьмем, для примера, некоторые мнения, возникшие в процессе чтения. Если газета сообщает о смерти короля, то наше убеждение в его смерти конечно вполне справедливо, так как такого рода сообщение не было бы сделано, если бы оно было ложным. И мы вполне обоснованны в своем мнении, что газета утверждает, что король умер. Но в этом случае интуитивное знание, на котором ос-

новано наше мнение, есть знание о существовании чувственных данных, полученных на основе рассматривания печатных строк, сообщающих нам это известие. Это знание, за исключением случаев, когда мы имеем дело с человеком, с трудом читающим, почти не осознается. Ребенок может быть осведомленным о форме букв и постепенно и с трудом переходить к пониманию их значения. Но кто-либо, привыкший читать, схватывает моментально значение букв и не осознает, если не задумается над этим, что свое знание он получил из чувственных данных, называемых видением печатных букв. Таким образом, хотя и возможен правильный вывод от букв к их значению, который *мог бы* быть осуществлен читателем, фактически он этого не делает, так как на деле не совершает ничего такого, что может быть названо логическим выводом. И все же было бы нелепым сказать, что читатель не *знает*, что газета извещает о смерти короля.

Мы должны, таким образом, признать любое производное знание результатом интуитивного знания, даже если оно достигнуто лишь с помощью ассоциаций, при условии, что *существует* правильная логическая связь и что данное лицо может осознать эту связь размышлением. Действительно, есть целый ряд путей, кроме логического вывода, пользуясь которыми мы переходим от одного убеждения к другому: переход от печатного текста к его смыслу дает пример этих путей. Они могут быть названы "психологическим выводом". И мы должны признать такой психологический вывод одним из способов получения производного знания при условии наличия поддающегося обнаружению логического вывода, который существует наряду с психологическим выводом. Но это делает наше определение производного знания менее точным, чем мы этого хотели бы, так как слово "поддающийся обнаружению" (discoverable) неопределенно: оно не говорит нам, сколько надо размышлять, чтобы сделать это открытие. Но фактически понятие "знание" не является точным: оно переходит в "вероятное мнение", как мы это увидим еще в настоящей главе. Поэтому мы и не должны искать очень точного определения, так как всякое такое определение будет более или менее вводящим в заблуждение.

Однако в отношении знания главная трудность возникает не в сфере производного знания, а в сфере знания интуитивного. Если мы имеем дело с производным знанием, то мы используем интуитивное знание в качестве

проверки. Но в отношении интуитивных убеждений нелегко найти какой-либо критерий, позволяющий определить, какие из них истинны, а какие ошибочны. В этом вопросе вряд ли возможно достичь какого-либо точного результата: любому нашему познанию истин присуща *некоторая* доля сомнения, и теория, не считающаяся с этим фактом, будет явно неправильной. Кое-что, однако, может быть сделано, чтобы уменьшить трудности вопроса.

Прежде всего наша теория истины дает возможность выделять определенные истины как *самоочевидные* в смысле установления их безошибочности. Если мнение истинно, говорили мы, то существует соответствующий факт, который есть единое сложное целое, образованное из нескольких объектов мнения. И мы утверждали, что мнение представляет собой *знание* этого факта, если оно выполняет те несколько неопределенные условия, которые мы рассматривали в настоящей главе. Но в отношении какого-либо факта мы можем обладать, кроме знания, представленного мнением, также некоторым видом знания, представленного *восприятием* (употребляя это слово в самом широком возможном смысле). Например, если вы знаете час захода солнца, вы в этот час можете знать тот факт, что солнце заходит; это есть знание факта посредством познания *истин*, но вы можете также, если погода прекрасная, взглянуть на запад и действительно увидеть заход солнца: и тогда вы знаете тот же самый факт посредством познания *вещей*.

Таким образом, каждый сложный факт теоретически может быть познан двумя путями: 1) путем суждения, в котором его отдельные части утверждаются в такой связи, в какой они фактически находятся; 2) путем непосредственного *знакомства* с самим сложным фактом, которое может быть названо восприятием (в широком смысле), хотя оно ни в коем случае не ограничено объектами чувств*. Надо отметить, что второй путь познания сложного факта — путь знакомства — возможен лишь тогда, когда этот факт действительно существует, в то время как первый путь, как и всякое суждение, подвержен ошибкам. Второй путь познания дает нам сложное целое и поэтому возможен только тогда, когда части его действительно находятся в таком отношении друг к другу, которое заставляет их соединяться, чтобы образовать такое целое. Первый путь познания, наоборот, дает нам части отдельно от отношения и требует только реальнос-

ти отношения и частей: отношение может и не связывать эти части таким путем, и все же это суждение может возникнуть.

Вспомним, что в конце главы 11 мы предположили возможность существования двух видов самоочевидности, первый из которых дает абсолютную гарантию истинности, а второй — лишь частичную гарантию. Между этими двумя видами самоочевидности теперь может быть проведено различие.

Мы можем сказать, что истина самоочевидна в явном и самом абсолютном смысле слова, если мы знакомы с фактом, соответствующим этой истине. Когда Отелло полагает, что Дездемона любит Кассио, то соответствующим фактом, если его мнение истинно, будет "любовь Дездемоны к Кассио". Но с этим фактом никто не может быть непосредственно знаком, кроме Дездемоны, следовательно, в том смысле самоочевидности, который мы теперь рассматриваем, истина, что Дездемона любит Кассио (если это действительно истинно), может быть самоочевидна только Дездемоне. Все ментальные факты и все факты, касающиеся чувственных данных, имеют один и тот же частный характер: они могут быть самоочевидны, в настоящем смысле этого слова, только для одного человека, так как только один человек может быть непосредственно знаком с этими ментальными вещами и чувственными данными. Таким образом, нет ни одного факта, касающегося существования конкретной вещи, который может быть самоочевиден более чем одному человеку. С другой стороны, фактам, касающимся универсалий, не присущ этот частный характер. Многие люди могут быть непосредственно знакомы с одними и теми же универсалиями; следовательно, отношение между универсалиями может быть известно путем непосредственного знакомства различным людям. Во всех случаях, когда мы познаем путем непосредственного знакомства сложный факт, состоящий из определенных терминов, находящихся в определенном отношении, мы говорим, что истина подобной связи этих терминов имеет явный или абсолютный вид самоочевидности, и в таких случаях суждение о том, что эти термины находятся в подобной связи, должно быть истинным. Таким образом, этот род самоочевидности есть абсолютная гарантия истины.

Но хотя этот род самоочевидности и является абсолютной гарантией истины, он все же не дает нам

возможности быть *абсолютно* уверенными, что какое-либо данное суждение истинно. Предположим, мы впервые воспринимаем такой сложный факт, как солнечный свет, и поэтому высказываем суждение: "солнце светит". Переходя от восприятия к суждению, необходимо проанализировать данный сложный факт: мы должны разделить "солнце" и "светит" как составные части этого факта. При этой операции можно совершить ошибку; следовательно, если даже *факт* явно и абсолютно самоочевиден, суждение, которое мы считаем соответствующим факту, не абсолютно безошибочно, потому что оно может в действительности не соответствовать этому факту. Но если оно ему соответствует (в том смысле этого слова, который был объяснен в предыдущей главе), то тогда оно *должно* быть истинным.

Второй род самоочевидности — это тот, который свойствен прежде всего суждениям, и он не выводится из непосредственного восприятия факта как отдельного сложного целого. Этот второй род самоочевидности имеет степени — от самой высокой вниз до простой склонности в пользу данного мнения. Возьмем, к примеру, случай с лошадью, удаляющейся от нас рысью по тяжелой дороге. Вначале у нас есть полная уверенность, что мы слышим удары копыт; постепенно, если мы внимательно прислушиваемся, наступает мгновение, когда мы начинаем думать, что, быть может, это просто воображение, неясные звуки в воздухе или же биение сердца; и наконец мы начинаем сомневаться, слышим ли мы еще какой бы то ни было шум; мы *думаем* тогда, что ничего больше не слышим, и в конце концов *знаем*, что мы больше ничего не слышим. Мы имеем здесь дело с постепенной градацией самоочевидности — от самой высокой до наименьшей, и эта градация не в самих чувственных данных, но в суждениях, основанных на них.

Или еще: предположим, что мы сравниваем два цвета — зеленый и синий. Мы можем быть вполне убеждены, что это различные цвета; но если зеленый цвет постепенно изменяется, становится все более и более похожим на синий, превращаясь сначала в сине-зеленый, затем в зеленовато-синий и потом в синий, тогда наступит момент, когда мы засомневаемся, можем ли мы увидеть какое-либо различие, а затем момент, когда будем знать, что мы не видим никакого различия. То же случается при настройке инструмента или в каком-либо ином случае, где мы имеем дело с постепенной градацией. Таким

образом, у самоочевидности этого рода есть различные степени; и ясно, что мы должны больше доверять более высокой степени, чем более низкой.

В производном знании наши исходные посылки должны иметь некоторую степень самоочевидности; определенной степенью самоочевидности должна обладать и связь этих посылок с выведенными из них заключениями. Возьмем, к примеру, какое-нибудь геометрическое доказательство. Недостаточно, чтобы аксиомы, из которых мы исходим, были самоочевидны: необходимо также, чтобы каждый шаг в доказательстве, связь посылок с заключениями была бы самоочевидна. В трудных доказательствах у этой связи часто очень малая степень самоочевидности; поэтому в весьма трудных доказательствах возможность ошибок вполне вероятна.

Из сказанного ясно, что как в отношении интуитивного знания, так и в отношении производного знания если мы признаем, что интуитивное знание заслуживает доверия в пропорции, соответствующей степени его самоочевидности, то этим мы признаем градацию достоверности — от наличия заслуживающих внимания чувственных данных и простых положений логики и арифметики, которые могут считаться совершенно несомненными, до суждений, которые кажутся лишь более вероятными, чем их противоположности. То, в чем мы твердо убеждены и что истинно, называется *знанием*, при условии, что оно или интуитивно, или выведено (логически или психологически) из интуитивного знания, из которого оно логически и вытекает. То, в чем мы твердо убеждены, но что не истинно, называется *заблуждением*. То, в чем мы твердо убеждены, но что не является ни знанием, ни заблуждением, а также то, в чем мы не твердо убеждены, потому что оно является тем, или выведено из того, что не обладает высшей степенью самоочевидности, можно назвать *вероятным мнением*. Таким образом, большая часть того, что обычно признается знанием, является более или менее вероятным мнением.

В отношении вероятного мнения большую помощь может нам оказать понятие *согласованности*, которое мы отвергли как *определение* истины, но которым часто пользуются, как *критерием*. Совокупность индивидуальных вероятных мнений, если они взаимно согласованны, становится более вероятной, чем каждое из них в отдельности. Именно таким путем многие научные гипотезы приобретают свою вероятность. Они входят в согласован-

ную систему вероятных мнений и, таким образом, становятся более вероятными, чем когда они были в отдельности. Это положение применимо и к общим философским гипотезам. Часто в отдельном случае такие гипотезы могут показаться весьма сомнительными, но если учесть порядок и согласованность, которые они придают массе вероятных мнений, то они становятся почти что достоверными. Это применимо, в частности, к таким вопросам, как различие между сном и жизнью наяву. Если бы наши сновидения ночь за ночью были так же согласованы одно с другим, события нашей жизни днем, то мы едва ли могли бы решить, чему верить, сновидениям или жизни наяву. В действительности же проверка на согласованность подрывает веру в реальность сновидений и подтверждает реальность жизни наяву. Но эта проверка, хотя она и увеличивает вероятность там, где она удачна, не способна дать абсолютной достоверности, если ее нет уже в отдельном пункте согласованной системы. Таким образом, простое приведение в систему вероятного мнения само по себе никогда не преобразует его в несомненное знание.

14. ПРЕДЕЛЫ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Во всем том, что мы обсуждали до сих пор относительно философии, мы едва коснулись всех тех вопросов, которые занимают значительное место в произведениях большинства философов. Большая часть из них или, по крайней мере, очень многие считают, что они могут доказать путем метафизического рассуждения такие вещи, как фундаментальные догматы религии, сущностная рациональность вселенной, иллюзорность материи, нереальность всякого зла и т. п. И не может быть никакого сомнения, что именно надежда найти обоснования этих положений вдохновляла многих на то, чтобы всю жизнь заниматься изучением философии. Но эта надежда, по моему мнению, тщетная. Видимо, знания, касающегося вселенной как целого, нельзя достичь при помощи метафизики, и предлагаемые доказательства, согласно которым в силу законов логики то-то и то-то *должно* существовать, а другое не может существовать, — эти доказательства не выдерживают критического рассмотрения. В этой главе мы кратко рассмотрим те пути, с помощью которых предпринимались подобные попытки доказательства, и попытаемся установить, можно ли считать эти попытки основательными.

Великим представителем в новое время той системы взглядов, которую мы хотим рассмотреть, был Гегель (1770—1831). Философия Гегеля очень трудна, и интерпретаторы ее дают самое различное ее истолкование. Я принимаю интерпретацию, которую разделяют многие, если не большинство, и которая вскрывает самое интересное и важное в философии. Основное положение философии Гегеля заключается в том, что все находящееся вне целого — явно отрывочно и, очевидно, не может существовать без дополняющих его частей мира. Как специалист по сравнительной анатомии по одной какой-либо кости может определить вид животного, так

и метафизик, по мнению Гегеля, по одной части реальности может делать заключения о всей реальности, по крайней мере в ее общих чертах. Каждая кажущаяся самостоятельной часть реальности имеет, так сказать, крючки, сцепляющие ее с ближайшей частью, которая в свою очередь имеет свои крючки, и так далее, пока не реконструируется весь мир. Эта существенная неполнота проявляется, согласно Гегелю, как в мире вещей, так и в мире мысли. В мире мысли, если мы возьмем какую-нибудь абстрактную или несовершенную идею, то при ее изучении найдем, что если мы забудем ее неполноту, то запутаемся в противоречиях: эти противоречия превращают данную идею в свою противоположность, или в антитезис, и чтобы избежать этого, мы должны найти новую, не столь неполную идею, которая являлась бы синтезом нашей исходной идеи и ее антитезиса. Эта новая идея, хотя и не столь неполная, как наша исходная идея, все же, как это обнаруживается в дальнейшем, сама не полна, но переходит в свой антитезис, в сочетании с которым она должна образовать новый синтез. Этим путем идет Гегель, пока он не достигает "Абсолютной Идеи", которая, согласно ему, совершенна, не имеет противоположности и не нуждается в дальнейшем развитии. Абсолютная Идея, таким образом, адекватна для описания Абсолютной Реальности, но все низшие идеи описывают реальность лишь такой, какой она является неполному взгляду, неспособному разом охватить Целое. Таким образом, Гегель приходит к выводу, что Абсолютная Реальность образует единую гармоничную систему — вне времени и пространства, не содержащую зла, всецело разумную и духовную. Всякая видимость противоположного в известном нам мире является результатом нашего фрагментарного, частичного взгляда на мир, и это может быть доказано логически, считает он. Если бы мы увидели вселенную целиком, как ее, вероятно, видит Бог, то время, пространство, материя, зло и всякая борьба и сопротивление исчезли бы, и мы бы видели вместо этого вечное, совершенное, неизменяемое духовное единство*.

В этой концепции, несомненно, есть что-то величественное, что-то возвышенное. Тем не менее, если тщательно рассмотреть аргументы в ее пользу, то станет ясно, что они, по-видимому, содержат много путаницы и ничем не гарантированных допущений. Основное положение, на котором держится данная система, заключается в том, что все неполное не может обладать самостоятельным

существованием, но испытывает потребность для своего существования в других вещах. По этому положению, все, что находится в отношениях с внешними по отношению к себе вещами, должно и в своей *природе* содержать некоторую зависимость от этих внешних вещей и не может, следовательно, быть тем, что оно есть, если эти внешние вещи не существуют. Человеческая природа, например, определяется воспоминаниями и прочими знаниями, чувствами любви и ненависти и т. д.; следовательно, без тех предметов, которые человек знает, любит или ненавидит, он не может быть тем, что он есть. Он явно и в главном фрагментарен: рассматриваемый как целостная реальность, он самопротиворечив.

Однако эта точка зрения включает понятие "природы" вещи, которая, по-видимому, обозначает "совокупность всех истин о данной вещи". Конечно, верно, что истина, связывающая одну вещь с другой, не могла бы существовать, если бы не существовала эта вторая вещь. Но истинное суждение о вещи не является частью самой вещи, хотя оно должно, согласно упомянутому словоупотреблению, быть частью "природы" вещи. Если мы понимаем под "природой" вещи совокупность всех истин о ней, то тогда, очевидно, мы не можем знать ее "природы", если не знаем всех отношений этой вещи со всеми другими вещами во вселенной. Но если слово "природа" употребляется в этом смысле, то мы можем утверждать, что вещь может быть познана, если "природа" ее и не познана, или же, по крайней мере, если она не познана полностью. Употребление слова "природа" в этом смысле вызывает смешение знания вещей со знанием истин. Мы можем познать вещь путем знакомства даже и тогда, когда знаем чрезвычайно малое количество предложений о ней, — теоретически мы не нуждаемся даже ни в одном предложении. Таким образом, знакомство с вещью не предполагает знания ее "природы" в вышеуказанном смысле. И хотя знакомство с вещью содержится в знании каждого касающегося ее предложения, но знание ее "природы" в вышеуказанном смысле не предполагается. Следовательно, (1) знакомство с вещью логически не содержит знания ее отношений и (2) знание некоторых ее отношений не содержит ни знания всех ее отношений, ни знания ее "природы" в вышеуказанном смысле. Я могу, например, знать свою зубную боль, — и это знание может обладать такой полнотой, какой только может обладать знание посредством знакомства, — не зная при

этом всего того, что мне может сообщить о ее причине зубной врач (незнакомый с ней), и поэтому не зная ее "природы" в вышеуказанном смысле. Таким образом, то обстоятельство, что данная вещь находится в определенных отношениях, не доказывает еще, что эти отношения логически необходимы. Иными словами, из того простого факта, что данная вещь есть то, что она есть, мы не можем вывести, что она должна иметь те различные отношения, которые она в действительности имеет. Это только *кажется* вытекающим, поскольку мы заранее знаем об этом.

Отсюда следует, что мы не можем доказать, что вселенная как целое образует единую гармоничную систему, как полагал Гегель. А если мы этого не можем доказать, то мы также не можем доказать нереальность пространства, времени, материи, зла, как это выводится Гегелем из их фрагментарного и относительного характера*. Мы, таким образом, ограничиваемся частичным рассмотрением мира и не способны познать отличительные признаки тех его частей, которые не доступны нашему опыту. Этот вывод, как таковой, разочаровывающий тех, чьи надежды порождены системами философов, находится в гармонии с индуктивным и научным характером нашей эпохи и подтверждается всем исследованием человеческого познания, которое было рассмотрено в предыдущих главах.

Большинство великих честолюбивых притязаний метафизиков проистекает из попытки доказать, что отдельные очевидные черты действительного мира самопротиворечивы и поэтому не могут быть реальными. Однако основное направление современной мысли все более и более стремится к раскрытию того, что предполагаемые противоречия иллюзорны и что очень мало может быть доказано а priori на основе рассмотрения того, что *должно* быть. Это положение можно хорошо проиллюстрировать на примере пространства и времени. Пространство и время кажутся бесконечными по своим размерам и бесконечно делимыми. Если мы движемся по прямой линии в любом направлении, то трудно себе представить, что мы в конце концов достигнем конечной точки, за которой не было бы ничего, даже пустого пространства. Равным образом, если мы в воображении движемся вперед или назад во времени, то трудно представить достижение первого или последнего момента времени, за границами которого не было бы даже пустого времени. Таким об-

разом, время и пространство кажутся бесконечными по размерам.

При этом, если мы возьмем какие-нибудь две точки на прямой, то представляется очевидным, что между ними должны быть другие точки, как бы мало ни было расстояние между ними: каждый отрезок может быть разделен на два, и каждая половина опять разделена, и так *ad infinitum*¹. Равным образом, это относится и ко времени: как бы мало времени ни протекло между двумя моментами, кажется очевидным, что между ними есть еще и другие моменты. Таким образом, время и пространство кажутся бесконечно делимыми. Но против этих очевидных фактов — бесконечной протяженности и бесконечной делимости — философы выдвинули аргументы, направленные на то, чтобы показать, что бесконечная совокупность вещей невозможна и что, следовательно, число точек в пространстве и число моментов времени должно быть конечным. Таким образом, возникает противоречие между очевидной природой пространства и времени и предполагаемой невозможностью бесконечных совокупностей.

Кант, первый обративший внимание на это противоречие*, выводил из него невозможность существования пространства и времени, которые были признаны им просто субъективными; и вслед за Кантом очень многие философы были убеждены, что пространство и время — просто видимость, а не свойства реального мира. Однако теперь благодаря работам математиков, главным образом Георга Кантора, выяснилось, что невозможность бесконечных совокупностей — заблуждение. Фактически они не являются самопротиворечивыми, а противоречат лишь некоторым весьма упорно сохраняемым предрассудкам. Следовательно, основания считать время и пространство нереальными сделались неэффективными, и тем самым метафизические построения лишились важного питающего их источника.

Однако математики не удовлетворились, показав, что пространство в том своем виде, в котором оно обычно предполагается, возможно; они показали также, что многие другие формы пространства равно возможны, насколько это доступно логике. Некоторые из Евклидовых аксиом, которые кажутся необходимыми для здравого смысла и которые раньше и философами предполагались

¹ до бесконечности (*лат.*). — *Ред.*

необходимыми, теперь, как известно, выводят свою внешнюю необходимость не из каких-либо априорных основ, но из нашего близкого знакомства с реальным пространством. Вообразив миры, в которых эти аксиомы ложны, математики воспользовались логикой, чтобы сломить предрассудки здравого смысла, и показали возможность пространства, более или менее отличающегося от того, в котором мы живем. При этом, если дело идет о расстояниях, доступных нашему измерению, некоторые из этих пространств так мало отличаются от Евклидова, что невозможно наблюдением установить, является ли наше действительное пространство Евклидовым или же одним из этих других пространств. Таким образом, положение стало полностью противоположным. Раньше казалось, что опыт оставлял логике лишь один вид пространства, и логика показывала, что этот один вид невозможен. Теперь логика, независимо от опыта, устанавливает много видов возможных пространств, и опыт производит лишь частичный выбор между ними. И хотя наше знание того, что есть, сделалось меньше, чем раньше предполагали, но наше знание о том, что может быть, увеличилось в огромной степени. Вместо того чтобы быть ограниченным в узких стенах, в которых мы можем изучить каждый угол и каждую трещину, мы очутились в открытом мире свободных возможностей, где многое остается непознанным, потому что в нем слишком много такого, что можно познать.

То, что произошло в отношении пространства и времени, в определенной степени произошло и в других случаях. Попытка предписывать вселенной а priori принципы окончилась неудачей. Логика, вместо того чтобы быть, как раньше, ограничением возможностей, сделалась великим освободителем воображения, давая несчетное число альтернатив, недоступных закостенелому здравому смыслу, и оставляя за опытом задачу выбирать — где этот выбор возможен — между различными мирами, признаваемыми ею возможными. Таким образом, знание того, что существует, свелось к тому, чему мы можем научиться из опыта, но не к тому, что мы действительно реально воспринимаем, ибо, как мы видели, есть много знания посредством описания, касающегося вещей, о которых мы не имеем прямого опыта. Но во всех случаях знания по описанию необходима определенная связь универсалий, позволяющая нам из таких-то и таких-то данных сделать вывод о предмете некоторого

вида, который подразумевается этими данными. Таким образом, например принцип, что чувственные данные являются знаками физических предметов, сам по себе является связью универсалий; и только в силу этого принципа опыт позволяет нам приобретать знания, касающиеся физических предметов. Это же относится и к закону причинности, или же, если обратиться к тому, что является менее общим, к таким принципам, как закон тяготения.

Принципы, подобные закону тяготения, доказываются или, скорее, оказываются весьма вероятными посредством сочетания опыта и некоторого всецело априорного принципа, такого, как принцип индукции. Следовательно, наше интуитивное знание, являющееся источником всякого другого знания истин, бывает двух родов: чистое эмпирическое знание, сообщающее нам о существовании и о некоторых свойствах отдельных вещей, с которыми мы знакомы, и чистое априорное знание, дающее нам связи между универсалиями и позволяющее делать выводы из частных фактов, данных в эмпирическом знании. Наше производное знание всегда зависит от чистого априорного знания, а также обычно и от чистого эмпирического знания.

Философское знание, если верно то, что было сказано раньше, не отличается существенно от научного знания; нет особого источника мудрости, открытого философии, но не открытого науке, и результаты, полученные философией, не отличаются коренным образом от результатов, полученных наукой. Важной характеристикой философии, отличающей ее от других наук, является *критицизм*. Философия критически рассматривает принципы, используемые в науке и в повседневной жизни; она выискивает возможные противоречия в этих принципах и признает их лишь тогда, когда после критического рассмотрения не обнаруживаются основания для отказа от них. Если бы, как считали многие философы, принципы, лежащие в основе науки, освобожденные от несущественных подробностей, могли бы дать нам знание о вселенной как о целом, то это знание имело бы такое же притязание на наше признание, как и научное знание; но наше рассмотрение не обнаружило никакого такого знания, и поэтому в отношении специальных учений смелых метафизиков оно пришло скорее к отрицательным выводам. Но что касается того, что обычно признается знанием, наши выводы, в основном, положительны; мы редко

находили основания отказаться на основе нашей критики от такого знания и не видели оснований предположить человека неспособным к тому роду знания, которым он, по общему мнению, владеет.

Однако, когда мы говорим о философии как о *критике* знания, нам необходимо известным образом ограничить это определение. Если мы займем позицию непримиримого скептика, располагаясь всецело над знанием и спрашивая, находясь в такой внешней позиции, что может вынудить нас вернуться в круг знания, мы требуем невозможного, и наш скептицизм не может быть никогда опровергнут. Ведь всякое опровержение должно исходить из некоторой части знания, разделяемого обеими спорящими сторонами; ни одна аргументация не может начинаться с пустого сомнения. Поэтому критика знания, используемая философией, не должна быть такой разрушительной, если философия хочет чего-либо добиться. Против этого абсолютного скептицизма нельзя выдвинуть ни одного *логического* аргумента. Но не трудно увидеть, что такого рода скептицизм неразумен. "Методическое сомнение" Декарта, с которого начинается современная философия, не таково: оно скорее напоминает тот вид критики, который мы признали сущностью философии. Его "методическое сомнение" заключалось в сомнении во всем том, что казалось сомнительным. Останавливаясь на каждом очевидном куске знания, он спрашивал себя, чувствует ли он себя по размышлению уверенным, что действительно знает это. Критика этого рода и составляет философию. Некоторое знание, такое, как знание существования наших чувственных данных, представляется достаточно несомненным, как бы спокойно и основательно мы ни размышляли относительно него. По отношению к такому знанию философская критика не требует, чтобы мы отказывались от убеждения. Но есть мнения — как, например, мнение, что физические предметы точно подходят на наши чувственные данные, — которых мы придерживаемся до тех пор, пока не начнем размышлять о них, и которые исчезают при ближайшем рассмотрении. От таких мнений философия вынуждает нас отказаться, если мы не найдем в их поддержку новые аргументы. Но отказываться от убеждений, которые не открыты никаким возражениям, как бы тщательно мы их ни рассматривали, — это неразумно, и это не то, что отстаивает философия.

Одним словом, критика направлена не на то, чтобы заставлять нас отвергать без достаточных оснований, а на то, чтобы рассмотреть каждую часть кажущегося знания по его достоинствам и сохранить все то, что будет казаться знанием, по завершении этого рассмотрения. Конечно, необходимо допустить и некоторый риск ошибки, ибо человеческим существам свойственно ошибаться. Философия может справедливо утверждать, что она уменьшает риск ошибки и что в некоторых случаях она низводит этот риск до столь малых размеров, что им можно практически пренебречь. Сделать большее не представляется возможным в мире, где должны случаться ошибки; и на большее не будет притязать ни один благоразумный защитник философии.

15. ЦЕННОСТЬ ФИЛОСОФИИ

Подойдя к концу нашего краткого и очень неполного обзора проблем философии, хорошо было бы в заключение выяснить, в чем ценность философии и почему она должна изучаться. Рассмотреть этот вопрос тем более необходимо, что многие люди под влиянием науки или практической деятельности склонны сомневаться, является ли философия чем-то лучшим, нежели невинной, но бесполезной тратой времени, рассмотрением пустяковых различий и спорами по вопросам, относительно которых знание невозможно.

Этот взгляд на философию является результатом отчасти неправильного представления о целях в жизни, а отчасти и неправильного представления о тех благах, которых философия стремится достигнуть. Физика, благодаря ряду открытий, полезна огромному числу людей, совершенно не знающих ее; и поэтому изучение физики оправдывается не только тем, что она дает изучающему, но главным образом тем, что она дает человечеству в целом. Этого нельзя сказать про философию. Если изучение философии и имеет какое-нибудь значение для тех, кто ее не изучает, то лишь косвенное, через то влияние, которое она оказывает на жизнь изучающих ее. И потому именно в этом влиянии мы должны прежде всего искать ценность философии.

Но, если мы не хотим, чтобы наша попытка определить ценность философии окончилась неудачей, мы должны прежде всего освободиться от предрассудков тех, кого неправильно называют "практическими" людьми. "Практический" человек в часто употребляемом смысле этого слова — это человек, признающий только материальные нужды, человек, понимающий, что необходима пища для тела, но забывающий о необходимости для человека духовной пищи. Если бы всем людям жилось хорошо, если бы бедность и болезни были низведены до самых малых размеров, то все же оставалось бы еще

многое, что нужно было бы сделать, дабы создать ценное общество; но и при существующих условиях блага для духа, по крайней мере, так же важны, как и блага для тела. Только среди духовных благ можно найти ценность философии; и только тех, которые не безразличны к этим благам, можно убедить, что изучение философии — не простая трата времени.

Философия, подобно всем другим наукам, стремится прежде всего к знанию. Это — знание, которое дает единство и систему совокупности наук, знание, являющееся результатом критического рассмотрения основ наших убеждений, предрассудков и мнений. Но нельзя утверждать, что философия успешно справилась со своей задачей, дав определенные ответы на свои вопросы. Если вы спросите математика, минералога, историка или какого-нибудь иного ученого, совокупность каких определенных истин была установлена его наукой, то ответ будет длиться столько времени, сколько вы захотите его слушать. Но если вы зададите этот же вопрос философу, то он должен будет сознаться, если он искренен, что его наука не достигла таких позитивных результатов, как другие науки. Конечно, отчасти это объясняется тем обстоятельством, что, лишь только становится возможным определенное знание, касающееся какого бы то ни было вопроса, такое знание перестает называться философией и становится отдельной наукой. Целостное изучение неба, принадлежащее теперь астрономии, входило когда-то в философию; великое произведение Ньютона носило название: "Математические начала натуральной философии". Равным образом изучение человеческого сознания, которое до самого последнего времени составляло часть философии, отделилось теперь от нее и сделалось предметом психологии. Таким образом, в значительной своей части неопределенность философии является более кажущейся, чем действительной: те вопросы, на которые мы можем дать определенные ответы, включены в отдельные науки, и лишь те, на которые еще нельзя дать точного ответа, составляют тот остаток, который называется философией.

Однако это лишь отчасти объясняет неопределенность философии. Есть много вопросов — и среди них представляющие глубочайший интерес для нашей духовной жизни, — которые, насколько нам известно, останутся неразрешимыми для человеческого разума, если его мощь не изменится коренным образом. Есть ли во все-

ленной какое-либо единство плана или цель или же она представляет собой просто случайное скопление атомов? Является ли сознание постоянной составляющей вселенной, позволяющей надеяться на беспредельный рост мудрости, или же это просто преходящая случайность на крошечной планете, на которой в конце концов жизнь сделается невозможной? Имеет ли добро и зло какое-нибудь значение для мира, или они важны только для человека? Такие вопросы ставятся философией, и на них различные философы дают разные ответы. По-видимому, независимо от того, поддаются ли проверке ответы на эти вопросы или нет, ответы, даваемые философией, не являются доказательно истинными. Тем не менее, как ни мала надежда получить ответы, дело философии продолжать рассмотрение таких вопросов, выяснять их значение, исследовать все подходы к ним и поддерживать спекулятивный интерес ко вселенной, который может быть подавлен нашим стремлением к определенно установленному знанию.

Конечно, многие философы считали, что философия может дать определенные истинные ответы на эти фундаментальные вопросы. Они предполагали, что истинность самых важных религиозных убеждений может быть строго доказана. Чтобы оценить эти попытки, необходимо обозреть человеческое знание и составить мнение о его методах и границах. Но по этому вопросу было бы неразумно высказаться догматически; и если рассуждения предыдущих глав не сбили нас с пути, то мы вынуждены отказаться от надежды найти философские доказательства религиозных убеждений. Мы не можем, следовательно, видеть ценность философии в каких бы то ни было определенных ответах на такие вопросы. Таким образом, лишний раз выясняется, что ценность философии не зависит от предполагаемой совокупности определенного установленного знания, которое усваивается теми, кто ее изучает.

Ценность философии в действительности во многом необходимо искать в самой ее недостоверности. Человек, не обладающий философским складом ума, проходит сквозь жизнь, скованный предрассудками, проистекающими из здравого смысла, привычными взглядами своего века, своего народа и убеждениями, выросшими в его сознании без участия или согласия осмотрительного разума. Для такого человека мир представляется определенным, конечным, очевидным, обычные объекты не вы-

зывают никаких вопросов, а необычные возможности презрительно отбрасываются. И наоборот, как только мы начинаем философствовать, мы сейчас же обнаруживаем — и это было показано в первых главах, — что даже самые обычные вещи порождают проблемы, на которые можно дать очень неполные ответы. Философия, хотя она не может сказать уверенно, в чем истинный ответ на поднятые ею сомнения, способна предложить ряд возможных ответов, расширяющих нашу мысль и освобождающих ее от тирании обычая. Таким образом, уменьшая наше чувство уверенности относительно того, чем вещи являются, философия значительно увеличивает наши знания относительно того, чем они могут быть: она устраняет слишком притязательный догматизм тех, кто никогда не странствовал в царстве освобождающего сомнения, и оживляет наше чувство удивления, показывая обычные вещи в необычном свете.

Но кроме ее полезности в выявлении неожиданных возможностей ценность философии — быть может, даже ее главная ценность — состоит в величии тех объектов, о которых она размышляет, и в освобождении от узких и личных целей, являющемся следствием такого размышления. Жизнь человека, живущего инстинктивно, ограничена кругом его личных интересов: в этот круг могут входить его семья и друзья, но весь внешний мир входит лишь постольку, поскольку он помогает или препятствует тому, что входит в круг его инстинктивных желаний. В такой жизни есть нечто лихорадочное и ограниченное, и по сравнению с ней философская жизнь спокойна и свободна. Частный мир инстинктивных интересов узок и находится посредине великого и могучего мира, который рано или поздно должен разрушить наш частный мир. И если мы не можем так расширить наши интересы, чтобы включить в них весь внешний мир, то мы находимся в положении гарнизона осажденной крепости, зная, что враг не даст нам уйти и что капитуляция неизбежна. В такой жизни нет мира, но есть постоянная борьба между настойчивостью желаний и бессилием воли. Так или иначе мы обязаны, если хотим, чтобы наша жизнь была значительной и свободной, вырваться из этой тюрьмы и этой борьбы.

Один из путей освобождения — это философское размышление. Философское размышление в своих самых широких границах не делит мир на два враждебных лагеря, на друзей и врагов, на полезное и вредное, на

хорошее и плохое, оно смотрит на мир бесстрастно. Чистое философское размышление не стремится доказать, что вселенная по своей природе родственна человеку. Всякое приобретение знания есть развитие нашего "Я", но это развитие достигается лучше всего, когда к нему непосредственно не стремятся. Оно обретается, когда действует лишь стремление к познанию; при этом исследование не хочет заранее предписывать своим объектам определенные свойства, но приспособливает "Я" к тем свойствам объектов, которые оно находит. И мы не достигнем этого развития "Я", если, отправляясь от реального "Я", попытаемся показать, что мир так подобен этому "Я", что его познание возможно без признания того, что кажется ему чуждым. Стремление к такому доказательству является формой самоутверждения, и, как всякое самоутверждение, оно препятствует тому росту "Я", которого оно желает и на которое, как это знает "Я", оно способно. Самоутверждение в философской спекуляции, как и в других областях, рассматривает мир как способ достижения собственных целей; и, таким образом, оно принижает мир перед "Я", и "Я" устанавливает пределы величию его благ. В размышлении, наоборот, мы начинаем с "не-Я", и через его величие "Я" расширяет свои границы; через бесконечность вселенной разум, созерцающий ее, становится участником бесконечности.

Поэтому те философии, которые уподобляли вселенную человеку, не лелеяли величие духа. Знание есть форма союза "Я" и "не-Я", и, как всякий союз, он ослабляется суверенитетом, следовательно, любой попыткой навязать миру то, что мы находим в нас самих. Существует широко распространенное философское воззрение, что человек — мера всех вещей, что истина — это человеческое создание, что пространство, время и мир универсалий — свойства мышления, что если что-либо и есть не созданное разумом, то это непознаваемо и не имеет для нас значения. Это воззрение, если наши предыдущие рассуждения правильны, неверно; но, кроме того, что оно неверно, оно лишает философское размышление всего того, что придает ему ценность, так как оно ограничивает размышление одним лишь "Я". То, что это воззрение называет знанием, — это не союз с "не-Я", но ряд предрассудков, обычаев и стремлений, составляющих непроходимую завесу между нами и миром вне нас. Человек, удовлетворяющийся такой теорией познания, подо-

бен человеку, никогда не покидающему свой домашний очаг из боязни, что за его пределами его слово не будет законом.

Истинное философское размышление, в противоположность этому, находит удовлетворение в каждом развитии "не-Я", во всем, возвеличивающем созерцаемые предметы, а следовательно, и созерцающего субъекта. Все личное или частное в размышлении, все зависящее от привычки, эгоистического интереса или желания, искажает объект размышления и, следовательно, ослабляет союз, который ищет интеллект. Создавая барьер между субъектом и объектом, такие личные и частные вещи создают для интеллекта тюрьму. Свободный интеллект будет видеть так же, как мог бы видеть Бог, — без "*здесь и теперь*", без надежд и страхов, без пут привычных взглядов и традиционных предрассудков, спокойно, бесстрастно, и руководствоваться одним и исключительным стремлением к познанию — познанию безличному, чисто размышляющему, которое только доступно человеку. И поэтому свободный интеллект больше ценит абстрактное и универсальное знание, в которое не входят случайности частной истории, чем знание, доставляемое чувствами и по необходимости зависящее от исключительной и личной точки зрения и от нашего тела, органы чувств которого искажают то, что воспринимают.

Сознание, привыкшее к свободе и беспристрастию философского размышления, сохранит кое-что из этой свободы и беспристрастия и в мире поступков и эмоций. Оно будет смотреть без упрямства на свои цели и желания, как на части целого, как на бесконечно малые фрагменты мира, значительнейшая часть которого не затрагивается человеческими поступками. Беспристрастие в созерцании, являющееся чистым стремлением к истине, есть то же самое качество разума, которое в отношении поступков носит название справедливости, а в сфере эмоций является универсальным чувством любви, которое проявляется ко всему, а не только к тому, что признается полезным или восхитительным. Таким образом, размышление расширяет не только сферу нашей мысли, но также и сферу наших поступков и чувств: оно делает нас гражданами мира, а не только гражданами одного укрепленного города, воюющего со всеми другими. В этом вселенском гражданстве заключается истинная свобода человека и его освобождение от рабства узких надежд и страхов.

Подведем теперь итог всему тому, что мы сказали о ценности философии. Философию надо изучать не ради каких-либо определенных ответов на поставленные ею вопросы, ибо, как правило, ни об одном определенном ответе нельзя сказать, что он истинен, но скорее ради самих этих вопросов, ибо они расширяют наше представление о том, что возможно, обогащают наше интеллектуальное воображение и уменьшают догматическую уверенность, закрывающую разуму дорогу к размышлению; но прежде всего философию надо изучать потому, что через величие мира, о котором философия размышляет, разум также становится великим и способным к тому союзу со вселенной, который является высшим благом.

БИБЛИОГРАФИЯ

Для того, кто желал бы ознакомиться с основами философии, легче и полезнее обратиться к некоторым произведениям великих философов, чем пытаться усвоить общераспространенные взгляды из учебников. Особенно советовал бы я следующие произведения:

Платон. Государство (особенно книги VI и VII).

Декарт. Метафизические размышления.

Спиноза. Этика.

Лейбниц. Монадология.

Беркли. Три разговора между Гиласом и Филонусом.

Юм. Исследование о человеческом разумении.

Кант. Пролегомены ко всякой будущей метафизике.

**ПРЕДИСЛОВИЕ
К НЕМЕЦКОМУ
ПЕРЕВОДУ¹**

Эта книга написана в 1911 г., но с того времени мои взгляды по некоторым обсуждаемым здесь вопросам претерпели значительное развитие. Это развитие почти всецело связано с применением принципа, который мой друг Уайтхед и я использовали в "Principia Mathematica". В этой работе мы изложили основы воззрения, согласно которому такие объекты, как классы и числа, являются просто логическими конструкциями. Другими словами, символы подобных объектов не имеют своих собственных объемов понятий, существует лишь правило для их употребления. Мы можем определить смысл высказывания, в котором эти символы встречаются, но то, что оно означает, не включает ни одного элемента, который соответствует этим символам. Таким образом мы пришли к новому применению принципа, называемого "бритвой Оккама", согласно которому число сущностей не должно множиться без необходимости. Уайтхед убедил меня, что понятие материи является логической фикцией подобного избыточного типа, то есть кусок материи может рассматриваться как некая система связанных событий в различных частях пространственно-временного континуума. Существуют различные методы применения этого принципа, между которыми до сих пор было трудно сделать выбор. Уайтхед выбрал один в работах "Принципы естественного познания" и "Понятие природы", я выбрал другой в своей книге "Наше познание внешнего мира". В силу этих соображений, то, что говорится о материи в главах 1 и 2, нуждается в изменениях, хотя и не в той

¹ Перевод сделан Паулем Герцем (Erlangen, 1926). Английский оригинал этого предисловия, если он вообще существовал, утерян. Настоящий вариант основывается на переводе Ибрагима Наджера и Хитера Кирковнела, который появился в журнале "Russell" (журнал архивов Бертрана Рассела), № 17, весна 1975, с. 27—29. Он был слегка отредактирован Дж. О. Урмсоном для включения в это издание.

степени, в какой может показаться. Тот же самый метод и тот же самый принцип привели меня к дальнейшему изменению моих взглядов. При рассмотрении познания в "Проблемах философии" я исходил из существования субъекта и трактовал понятие "знакомство" как отношение субъекта и объекта. Теперь я рассматриваю субъект также как логическую конструкцию. Следствием этого является то, что необходимо отказаться от различия между ощущениями и чувственными данными. По этому вопросу я теперь согласен с Уильямом Джеймсом и школой американских реалистов*. Изменения, которые в результате должны быть внесены в мою теорию познания, можно найти в работе "Анализ сознания"***. В то время, когда писались "Проблемы философии", общая теория относительности еще не была известна и я еще недостаточно понимал значение специальной теории относительности. Я выбрал бы некоторые другие выражения, если бы принимал во внимание теорию относительности¹. Но проблемы, которые затрагивает эта книга, в значительной своей части не зависят от этой теории и в целом коренным образом не испытывают воздействие со стороны ее. Если бы я писал эту книгу сейчас, я был бы менее склонен рассматривать определенные этические утверждения как априорные. Я смог бы больше сказать об индукции, так как использовал бы "Трактат о вероятности" Кейнса, который появился позже***. По-видимому, для меня невозможно внести эти изменения в данный текст, потому что воззрения, упомянутые выше, всецело зависят от математической логики и едва ли могут быть понятно изложены. Кроме того, они более понятны как изменения в рамках представленной здесь теории, чем если бы они были объяснены на своей собственной основе. Поэтому я посчитал, что лучше оставить книгу в том виде, в каком я написал ее в 1911 г., но с предварительными замечаниями о дальнейших исследованиях, указывающих на ее несовершенства.

Ноябрь 1924 г.

¹ В письме от 20 сентября 1966 г. своему редактору в издательство "Оксфорд юниверсити пресс", отвечая на вопрос об оформлении обложки книги, Рассел написал: "Самой подходящей обложкой для этой книги, по-моему, было бы изображение обезьяны, кувыркающейся над пропастью и восклицающей: "Боже мой, лучше бы я не читала Эйнштейна!" Он добавил в виде P. S.: "Ни в коем случае обезьяна не должна походить на меня".

Ноябрь 1924 г.

**ДВА
"ВВЕДЕНИЯ
В ФИЛОСОФИЮ"
(англо-американский
вариант)**

Отношение широкой публики к философии всегда было отмечено своеобразной двойственностью ее внешнего восприятия и оценки. С одной стороны, достаточно распространено мнение, что философское знание чрезвычайно сложно, абстрактно и мало доступно "непосвященным"; оно далеко от жизненных потребностей и ничтожно с утилитарной точки зрения. С другой стороны, не менее распространено представление о том, что в философию может "войти" каждый нормальный человек, необходимо размышляющий о своем бытии и окружающем мире. Сторонники подобной точки зрения убеждены, что для этого не требуется какой-то специальной подготовки, нужной для овладения конкретными науками, и что от "профессиональных" (в любой трактовке значения этого слова) философов следует ожидать предельной ясности и понятности утверждений, доступного разъяснения употребляемых ими терминов.

Указанные представления о философии удивительно стойко сохранялись в нефилософском сознании на протяжении веков. И это создавало почву для разнонаправленных настроений в среде самих философов, всегда интересовавшихся внешними оценками своей деятельности. В данной связи нужно подчеркнуть, что такое, казалось бы, непостоянное и мимолетное человеческое состояние, как *настроение*, не следует недооценивать. Настроения, что прекрасно показал еще В. Дильтей¹, могут давать начало в культуре разнообразным духовным феноменам, включая и наиболее рационализированные из них. В фундаментах самых изощренных философских конструкций можно в конечном итоге обнаружить влияние переживаний, настроений, жизненных установок и предпочтений их создателей.

¹ См.: Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Новые идеи в философии. Сб. 1. СПб., 1912.

Поэтому в глазах "внешнего наблюдателя" философское знание всегда было представлено либо в *эзотерической*, либо в своей *экзотерической* форме. Первая удовлетворяла запросы людей, серьезно посвятивших себя философии, и вызывала при этом гневное осуждение у дилетантов — сторонников доступности философии¹. Вторая, естественно, вызывала у "профессионалов" и "любителей" прямо противоположные чувства и оценки.

Мы не случайно упомянули здесь так называемого внешнего наблюдателя, ибо в рамках самой философии обе установки (в трансформированном виде, конечно же) переплетались, образуя различные сочетания поверхностных (отнюдь не в негативном значении этого слова) и глубинных концептуальных структур. Крупнейшие мыслители полагали задачу популяризации не менее важной и трудной, чем задачу имманентного теоретического совершенствования своих систем. Отсюда еще в древности возникают зачатки особого жанра "введения в философию"², в котором написано множество замечательных произведений. Причем подобные произведения создавались не только "на злобу дня", но и "на века".

Французский философ А. Бергсон в докладе "Философская интуиция"³ выдвинул гипотезу, что в основании любого великого философского учения лежит одна простая, ясная и интуитивно постигаемая мысль. Такие мысли могут появиться в любую историческую эпоху, и все зависит от степени сопротивления, которое они встречают со стороны философских представлений, уже сложившихся в системы. Громко заявившая о себе принципиально новая философская идея сама затем обрастает "надстройкой", которая, по Бергсону, мешает адекватному постижению ее первоначального смысла.

Разумеется, далеко не все философы приняли мнение французского коллеги⁴, высказанное им в 1911 г. на Всемирном философском конгрессе в Болонье, тем не менее многие стремились выявить исходные посылки и прин-

¹ В британской просветительской литературе 18 века для обозначения тех, кто не был посвящен в тонкости философии, даже использовался специальный термин — "the vulgar".

² Одной из прямых предшественниц этого жанра была книжечка диатрибы, направленная на популяризацию философско-морального содержания (3 в. до н. э.).

³ См.: Новые идеи в философии. СПб., 1912. Сб. 1. С. 1—28.

⁴ Перу самого Бергсона в жанре "введения" принадлежит работа "Введение в метафизику" (1903).

ципы своих теоретических построений, ориентируясь на идеал простоты и очевидности. Поэтому на рубеже 19—20 веков классический жанр введения в философию не только не прекратил своего существования, но и, наоборот, получил новые стимулы для развития¹.

Кроме того, известную роль сыграло в этом плане то обстоятельство, что к началу 20 в. западная философия — прежде всего ее терминология — весьма усложнилась, становясь все более "технической" и потому труднодоступной. Данное обстоятельство одними из первых поняли американский философ-психолог Уильям Джеймс и английский философ-логик Бертран Рассел. Работы последнего по эпистемологии и философии логики, написанные в первое десятилетие нашего века, в особенности требовали от читателей специальной подготовки. Отсюда и желание написать простое и понятное широкой публике введение в философскую проблематику. Следует, правда, заметить, что мотивацией для написания Расселом и Джеймсом введений в философию послужило не только стремление к популяризации усложнившегося инструментария философии, но и внутренняя потребность прояснения и уточнения своих собственных исследовательских принципов и подходов, а также некоторые полемические моменты.

Содержательные введения в философию обычно отличаются ясностью и доступностью изложения обширного материала *в сочетании* с оригинальностью авторской позиции (нечто вроде бергсоновской "первоначальной интуиции"). Они — отнюдь не учебники. Лишенные индивидуальности и, так сказать, усредненные введения сохраняют лишь форму этого жанра, но теряют его суть, не оставляя никакого следа в развитии философской мысли. Многие известные введения в философию содержали крайние, экстремальные положения, которые не разделялись философским сообществом той или иной эпохи или культуры. Но зачастую именно такие положения позволяли гармонично соединить излагаемый материал, придавали ему целостность, композиционное единство и оригинальность, а в конечном итоге помогали пониманию широкой публикой целей и специфики философствования. Лучшие образцы данного жанра способствовали усилению интереса к философии и вовлечению в философские исследования новых умов.

¹ См., например, классическую работу В. Вундта "Введение в философию" (СПб., 1902), а также "Введение в философию" Ф. Паульсена (М., 1908).

Сказанное в полной мере относится и к публикуемым в настоящем издании текстам Джеймса и Рассела, сыгравшим подобную роль в философии и культуре 20 века. Рассмотренные в них основные философские проблемы анализируются в широком историко-философском контексте, так что их одновременно можно считать и краткими введениями в историю философии.

* * *

Тексты американского и английского авторов отличаются по ряду важных теоретических моментов, как, впрочем, и само их многогранное творчество. Немаловажен и тот факт, что данные работы написаны людьми разного эмоционального склада, занимавшими диаметрально противоположные позиции в отношении религиозной веры. Если обратиться к внешней стороне вопроса, то следует выделить то обстоятельство, что работа Джеймса не была окончена им при жизни и потому неизбежно несет на себе отпечаток незавершенности¹. Расселовская книга, опубликованная два года спустя после смерти Джеймса, представляет собой текст, в котором автор достиг максимальной ясности и лаконичности. Не случайно, что "Проблемы философии" до сих пор не только постоянно переиздаются в англоязычных странах, но и служат во многих университетах официально рекомендуемым учебным пособием.

Вместе с тем многое и объединяет публикуемые введения в философию. Прежде всего это близкое понимание целей и задач философского знания. И Джеймс, и Рассел исходят из того, что нерешенные вопросы науки остаются на долю философии, которая подвергает их концептуальной обработке, дабы сделать доступными для научного знания (Рассел), она также помогает в решении смысло-жизненных вопросов (Джеймс).

Последний аспект особенно важен для американского автора, книга которого полемически заострена против "врагов философии" как таковой. Джеймс убежден, что философия служит оплодотворяющим началом не только для науки, но и для поэзии и религии. Расширяя духовные перспективы людей, она полезна как гуманитариям, так и представителям естествознания. Прогресс же в самой

¹Об этом говорится в предисловии к книге, написанном братом философа, известным писателем Генри Джеймсом (1843—1916).

философии осуществляется благодаря отдельным гениальным личностям. Поэтому Джеймс образно называет философию "мыслящим человеком". Ее область — универсальное, в котором наиболее полно воплощается дух широкого университетского образования. Но это не отменяет того, что философской мысли помимо элементов "логического реализма", подчеркивающего неизменность и уникальность понятий, присущ эмпирический характер. Ибо философия должна сохранить к себе "человеческое уважение" и уделять внимание реальным свойствам мира. Она возникла значительно раньше науки, которая, согласно мнению американского автора, начинается лишь после 1600 года (речь, конечно, идет о современной, "галилеевской" науке). Именно с этого времени специальное знание окончательно отделяется от философии. В нашу эпоху философия должна быть в тесном контакте с реальной жизнью, что и будет мерилем ее прогресса, который напрочь отрицают "враги философии". Вместе с тем не отягощенная догмами философия установит новые взаимоотношения с наукой, став чем-то вроде гипотетической науки. Как методология, философия не должна придерживаться какого-то единого метода, она впитывает самые различные методы, в том числе и методы многих конкретных наук.

Джеймс ставит своей целью разъяснить роль философии в качестве метафизики. При этом он высказывается против попыток однозначного определения метафизики (типа: наука о наиболее общих началах реальности), полагая, что все они имеют лишь декларативную ценность. Стремление все на свете определять, подчеркивает американский философ, является источником одностороннего интеллектуализма, зачастую оторванного от жизни. Поэтому в публикуемом тексте читатель вместо определений встретит перечисление основных проблем метафизики (см. наст. изд., с. 22—25). К одной из главных из них ("мировых загадок") Джеймс справедливо относит проблему бытия: почему вообще что-либо существует? Для многих людей непонятно, почему "существует вот именно эта вещь", они не видят *логического* моста от небытия к бытию. Проблема бытия порождает разные ответы у философов, одни из них продвигаются в своих рассуждениях от сформулированных ими универсальных принципов к объяснению частных (рационалисты), а другие — "люди фактов" — идут в обратном направлении.

Размышления Джеймса в данном пункте касаются главного вопроса, который он подробно рассмотрел в своей неоконченной рукописи. Речь идет о соотношении *концептуального* (понятийного) и *перцептуального* (чувственного) в познании, да и в жизни в целом. Уяснение этого соотношения он считает принципиально важной темой введения в философию. В соответствии с прагматистской ориентацией на "примирение" различных философских подходов¹, следует показывать взаимопроникновение концептов и перцептов в ходе познания, ибо в умственной жизни перцепты замещаются концептами, т. е. на почве "чувственных данных" возникают целые "миры мысли"; "априорные науки", построенные на внутренних связях понятий, осуществляют рационализацию чувственного опыта. Отношения между перцептами — динамические, а между концептами — статичные, прерывные. Перцепты сообщают познанию интенсивность, а концепты — экстенсивность. Объяснение мира при помощи одних лишь понятий, категорий, характерное для спекулятивного идеализма, — доказывает Джеймс, — несовместимо с ощущением подлинной реальности нового.

Однако концептуальная составляющая опыта не сводится только к универсальности и абстрактности. Вслед за Чарльзом Пирсом Джеймс принимает прагматическое правило для концептов, в основе которого лежит выявление функциональной роли понятия, практических последствий его применения. Более того, он показывает, что концептуальное мышление играет важную приспособительную роль, что понятия необходимы для *переоценки жизни*.

В то же время перцептуальная составляющая не может быть исключена из познания. Как и Бергсон, с которым Джеймса связывали добрые личные отношения и идейная близость, американский философ отмечает определенную ограниченность созданных человеком интеллектуальных орудий. Так, при переводе перцептов на язык концептов в познании возникают всевозможные "головоломки", одна из которых — причинно-следственная связь. Подобные вещи происходят не только в философии, но и в специальных науках, например в физике, где понятия "материя", "масса", "эфир" и прочие не являются верными отображениями реальности, а служат лишь

¹Эта точка зрения была всесторонне обоснована Джеймсом еще в 1907 году в программной книге "Прагматизм" (см. Джеймс У. Воля к вере. М.: "Республика", 1997).

интеллектуальными орудиями исследователя. А ведь "реальное" для прагматизма — это то, с чем мы так или иначе должны считаться в своей повседневной практике. Изначально нам дается "поток" перцептов, в котором мы выделяем различные элементы и их отношения. В целом исключение перцептуального элемента нарушает взаимное проникновение "многого" и "единого", присущее нашему "незамутненному" опыту¹.

Из языка понятий, продолжает Джеймс, ускользает конкретная новизна постоянно видоизменяющегося мира. Понятия — лишь "углы зрения" на реальность, а не ее "куски". Перевод всего на концептуальный язык, свойственный одностороннему рационализму, приводит к отрицанию новизны в мире, превращает причинность в статическое отношение тождества. На самом деле мы *переживаем* каузальную активность в чувственной перцепции и главным образом в тех ситуациях, в которых проявляется наша собственная активность. Дело в том, что причина заключает в себе действие в качестве намеченной к осуществлению *цели*. Поэтому личная активность человека содержит в себе и действующую, и конечную причину. Но цель выступает лишь как общее намерение действий, которое корректируется. Исходными в процессе деятельности являются наши желания, зарождающиеся в мозгу.

Прагматизм Джеймс относит к эмпиристской традиции, подчеркивая при этом *радикальный* характер своего эмпиризма, в отличие от эмпиризма и номинализма британских позитивистов во главе с Д. С. Миллем. Дело в том, что, по мнению Джеймса, только радикальная прагматистская доктрина может дать ответ на главное возражение, выдвинутое против британских эмпиристов их оппонентами (например, представителями школы абсолютного идеализма — Т. Х. Грином, Ф. Брэдли, Б. Бозанкетом, Г. Иоахимом, Дж. Мактаггартом и др.). Это возражение касалось того, что позитивисты-эмпиристы не могут объяснить возникновение и установление *отношений* между дискретными элементами чувственного опыта, принимаемыми в качестве исходных "атомов" познания. Откуда берутся отношения и каков их онтоло-

¹ Джеймс, как и Э. Мах, а также Рассел в 20-е годы (теория "нейтрального монизма"), был наиболее известным сторонником феноменалистской теории "чистого опыта" (см. его статью "Мир чистого опыта" в издании: *Джеймс У. Воля к вере*. М., 1997).

гический статус? На это в британских эмпиристских учениях не было дано вразумительного ответа. И именно данную слабую сторону эмпиристских построений использовали британские идеалисты, обратившиеся к отдельным идеям немецкого классического идеализма и на их основе развивавшие доктрину "внутренних (сущностных) отношений", в основе которых лежала посредствующая деятельность "Абсолюта". Аргументация британских идеалистов по данному вопросу была хорошо известна в Северной Америке, где у них в конце 19 — начале 20 века появились последователи (например, Сент-Луисская школа; в Гарварде оригинальную объективно-идеалистическую доктрину развивал Джосайя Ройс, коллега и современник Джеймса).

В своем "радикальном эмпиризме" Джеймс пришел к выводу о наличии *трех* компонентов в рамках человеческого опыта: самого потока ощущений, отношений (как "внешних", т. е. отношений между элементами чувственности, так и "внутренних", т. е. сущностных отношений, сфера действия которых ограничивается областью логико-математического знания) и "совокупности прежних истин". Последний элемент опыта обеспечивает его непрерывность, а также преемственность знания. Именно таким, с точки зрения американского философа, должен быть ответ последовательного эмпиризма на критику со стороны идеалистов.

Среди метафизических (онтологических) проблем Джеймс специально выделяет проблему единства и множественности мира и соответственно взаимосвязи *монизма* и *плюрализма*, в основе которых лежат "собирательный" и "разделительный" взгляды на мир. По этому вопросу он также продолжает полемизировать с идеалистами, которые занимали крайнюю монистическую позицию. С помощью изоощренных диалектических аргументов они доказывали, будто единство самопротиворечивого "мира видимости" достигается благодаря Абсолюту, представляющему собой универсальную гармонию и совпадение всех противоположностей¹.

Прагматист Джеймс, не отвергая идею всеединства, как таковую, исходил из того, что единство мира есть *сумма* его частных единств. Причем, в одних отношениях

¹ В наиболее систематической форме данная точка зрения спекулятивной метафизики была выражена в фундаментальной работе Ф. Брэдли "Видимость и реальность" (1893).

мир представляет собой единство, а в других — множественность. Следует обратить внимание на то, что критика американским философом объективно-идеалистической позиции носит не отстраненный, а практически ориентированный характер. Джеймс, например, подчеркивает, что идея монизма, занимающая центральное место в доктринах идеализма, плохо согласуется с реальным человеческим мышлением, которое, конечно, и тесно связано с чувственностью. Крайний монизм ставит перед человеком неразрешимую проблему зла, а также ведет к фатализму. Напротив, прагматический плюрализм, как представляется Джеймсу, способен разрешить эти трудности. С плюралистической позицией связано важное для человека переживание нового, идея свободы воли. Плюрализм становится другим названием для *мелиоризма*, то есть жизненной установки, согласно которой "спасение мира" и не неизбежно, и не невозможно: все в руках самого действующего человека. В этом смысле плюрализм оказывается не только онтологической, но и экзистенциальной позицией, предупреждающей от крайностей оптимизма и пессимизма. И хотя, по Джеймсу, монистический идеализм, как правило, религиозен, он не способен, подобно плюрализму, сочетать в себе научный дух и высокую моральность. Верования практически действующих людей служат формирующим началом во Вселенной¹.

Интересно, что, несмотря на широко известную оппозицию Рассела по отношению к идеалистическому монизму, "радикальный эмпирист" Джеймс не принимает логицистской установки своего английского коллеги, в особенности всего, что связано с логической формализацией математической теории множеств. В публикуемом тексте американский философ ратует за сохранение старой аксиомы "часть меньше целого", которая, как известно, переосмысливается в теории множеств. По его мнению, проблеме бесконечного нельзя дать чисто концептуального решения, совершенно отвлекаясь от чувственного опыта. А чувственная интуиция не должна подменяться арифметизацией. Эта критика своего единомышленника-плюралиста связана с тем, что Джеймс опасался, как бы распространение расселовского логицизма не привело к полному отрицанию философами реальнос-

¹ Доктрине плюрализма посвящена специальная работа Джеймса "Вселенная с плюралистической точки зрения" (М., 1911).

ти перемен в мире. Впрочем, он полагает, что Рассел отрицает изменения лишь в отношении мира чистой математики. Будучи философом иного склада и стиля, Джеймс не смог адекватно оценить революционного значения разработок Рассела (и некоторых других логиков того времени) в данной предметной области.

Приведенные критические замечания американского философа не исключают факта значительного интеллектуального влияния творчества Джеймса на Рассела, которое в начале 20-х годов достигло апогея. Причем, это касалось не только плюралистического взгляда на мир, но и рассуждений по поводу "нейтрального вещества" Вселенной, а также критики "традиционных" (интроспекционистских и дуалистических) представлений философии и психологии о сознании. Вместе с тем Рассел до конца жизни сохранял логицистскую окраску всего своего учения, некоторые положения которого были представлены им еще в "Проблемах философии".

Первая глава этой книги Рассела не случайно называется "Видимость и реальность". Данное название повторяет упоминавшееся название главного произведения британского абсолютного идеализма. Рассел неявно полемизирует с современниками-идеалистами, а в четвертой главе предлагает читателю и свое понимание сути всякого идеализма. В то же время он убежден, что различие видимости и реальности, того, какими вещи представляются и каковы они на самом деле, является одной из главных проблем философии. На простых и доступных примерах он стремится показать, что с помощью ощущений (например, ощущений осязания или слуха) нам непосредственно не даются материальные объекты, представляющие собой результат вывода из некоторых данных органов восприятия. Но тогда встает законный — для философа — вопрос относительно существования этих объектов. Ответ на него предполагает анализ самого чувственного восприятия, да и других проблем познания в целом. Поэтому Рассел в Предисловии к книге признает, что в ней теория познания занимает значительно больше места, чем онтология. Эта особенность также отличает его вариант введения в философию от варианта Джеймса. И совсем не случайно английский философ оказался одним из зачинателей *аналитического движения* в философии 20 века.

Для Рассела очевидно, что в ощущении мы имеем лишь "чувственные данные" (sense-data), то есть цвета,

звуки, запахи, твердость, неровность и т. п. Само же ощущение представляет собой опыт непосредственной осведомленности об этих вещах. К примеру, цвет является "чувственным данным", но не ощущением. О цвете мы непосредственно осведомлены (aware) с помощью ощущения. Отсюда главная проблема трансформируется в вопрос об отношении "чувственных данных" к реальным вещам, если таковые существуют. Вещи Рассел в соответствии со своей установкой, предполагающей опору на современную ему науку, называет "физическими объектами" (а их совокупность — "материей"). Это обозначение выводит его на рассмотрение известных им-материалистических аргументов Д. Беркли, которые Рассел отвергает, подчеркивая, однако, значимость самой проблемы существования внешних вещей и материи для философии.

Изобретенный Р. Декартом метод сомнения, на взгляд английского философа, способен в известной мере помочь в решении отмеченной проблемы. В то же время он отвергает конкретное решение самого Декарта, признавшего наиболее несомненным все субъективное, внутреннее. Расселовская постановка вопроса предполагает прояснение того, являются ли "чувственные данные" знаками реальных объектов. Здравый смысл дает однозначно позитивный ответ относительно физических объектов (типа столов и стульев), ибо постоянные и самоидентифицируемые объекты могут быть одинаково восприняты разными людьми. Однако, справедливо замечает Рассел свидетельства других людей в отношении внешних предметов не способны быть решающим доказательством поскольку сами эти свидетельства построены на "чувственных данных". А такие данные могут различаться порой и весьма существенно. Поэтому надо искать решение проблемы существования реальных вещей в нашем индивидуальном опыте, убеждает английский философ.

Он признает, что всю жизнь можно представить как сплошной и достаточно последовательный сон, и тогда не окажется аргументов в пользу объективного существования вещей. Нет ничего логически невозможного в такой гипотезе, но все же нет оснований считать ее единственно истинной. Гипотеза здравого смысла имеет то преимущество, что она значительно проще и лучше объясняет факты нашей повседневной жизни. Вообще убеждение в существовании внешнего мира приходит к нам еще до всяких размышлений на этот счет, поскольку

в основе его лежат наши *инстинктивные верования*. Вслед за Д. Юмом Рассел считал важным подчеркивать роль таких верований для решения сложнейших познавательных проблем. Отрицание инстинктивных верований, по его мнению, подрывает корни всякого познания вообще. Причем среди самих верований одни являются более сильными, чем другие; многие из них выступают в ассоциации с иными верованиями, являющимися не инстинктивными, а приобретенными. И специальная задача философии, по Расселу, заключается в экспликации того иерархического порядка, в котором располагаются эти верования.

Природа материи, продолжает английский философ, поскольку она изучается наукой, является *нейтральной* по отношению к нашим чувствам, например к зрению или осязанию. Те же зрительные ощущения она сводит к действию определенных электромагнитных волн на глаза и мозг того, кто воспринимает свет. Физическое пространство науки принимает объективно существующие физические объекты как *причины* наших ощущений. Оно интерсубъективно, в отличие от индивидуальных пространств зрения или осязания каждого из нас. В то же время относительное положение вещей в физическом пространстве должно более или менее соответствовать положению вещей в индивидуальных пространствах "чувственных данных". Именно последние даны непосредственно, и потому отношения физических объектов друг к другу выводятся из их соответствия отношениям между "чувственными данными". Однако сама проблематичность перехода от утверждения реальности материи к пониманию ее природы привела ряд философов к идее о том, что реальное, или по крайней мере то, что познаваемо, должно быть духовным. Таких философов, констатирует Рассел, называют "идеалистами".

И хотя английский философ признает, что слово "идеализм" по-разному трактовалось в истории мировой философии, он в дальнейшем рассмотрении собирает придерживаться именно своей трактовки. Дело в том, что основания идеализма Рассел находит прежде всего в теории познания: в обсуждении философами тех *условий*, которым должны удовлетворять вещи, чтобы мы были способны их познавать.

Первой современной попыткой построить систему идеализма на эпистемическом основании была философия Беркли с его знаменитым тезисом "Быть — значит

быть воспринимаемым". Рассел доказывает, что Беркли, основываясь на своем анализе понятия цвета, строит аргументацию в пользу полной субъективности цветовых качеств на смешении воспринимаемой вещи с самим актом восприятия. На деле подобное различие крайне необходимо для эпистемологии, ибо сознание (*mind*) характеризуется именно способностью быть "знакомым" с вещами, не зависимыми от него в плане существования. Такое знание он и предлагает называть "знанием-знакомством", отличая его от знания истин, то есть знания того, что выражается в суждениях. Последний вид знания дает знание о некоторой вещи по ее *описанию* с помощью слов и словосочетаний. Но вопрос об объективном существовании вещи может быть решен только при обращении к непосредственному "знанию-знакомству", которое является фундаментом всякого познания.

Различение "знания-знакомства" и "знания по описанию" является основополагающим для расселовской философии на всем протяжении ее эволюции. Это главная посылка его варианта эмпиризма, позволяющая ему одновременно сохранить некоторые элементы реализма в понимании онтологического статуса качеств и отношений. Если мы, к примеру, разъясняет Рассел, непосредственно воспринимаем стол, то в восприятии нам дан не сам физический объект, а совокупность чувственных данных. И мы не сомневаемся в существовании этих данных, но имеем основания сомневаться в существовании стола, знание о котором нам дается "по описанию", то есть является *выводным*.

Особенность ранней расселовской позиции заключается в том, что для него объективным существованием обладают не только чувственные данные, но и универсалии, то есть общие идеи или понятия о качествах и отношениях. В этом смысле его эмпиризм достаточно своеобразно включает в себя элементы реализма (в средневековом значении данного термина) и не является однозначно связанным с номинализмом, как это было, к примеру, у младшего Милля.

Но больше всего Рассела интересует знание по описанию, которое использует фразы типа "то-то и то-то", в особенности подобные фразы с английским определенным артиклем "the", которые он называет "определенными дескрипциями". Такие фразы ценны тем, что они позволяют нам преодолевать пределы нашего индивидуального опыта. С ними, однако, связаны большие фило-

софские проблемы, например проблема существования объектов, обозначаемых дескрипциями. Сложность представляет и то обстоятельство, что многие собственные имена, употребляемые нами, на деле являются скрытыми дескрипциями. Сами имена в целом оказываются весьма различными, им либо соответствует нечто существующее, либо не соответствует (например, в логике нас часто интересует то, что *могло бы существовать*). Кроме того, дескрипции варьируются от человека к человеку и сама возможность межличностной коммуникации объясняется тем, что за различными дескрипциями могут стоять одни и те же истинные мысли ("пропозиции"). В целом английский философ формулирует правило для предложений с дескрипциями, которое заключается в том, что все понятные нам предложения должны состоять из частей, подтверждаемых знанием-знакомством. Тогда слова, из которых составлены предложения, будут обладать *значением*. Так Рассел обосновывал главный эмпиристский принцип теории познания. Корни этой точки зрения следует искать еще у Д. Юма, который, в терминах своей философии, подчеркивал зависимость идей (понятий) от "впечатлений" (то есть непосредственных и наиболее ярких чувственных восприятий)¹.

Другой важной проблемой для Рассела является проблема *индукции*, точнее, проблема обоснования наших индуктивных выводов. И здесь он также учитывает опыт рассмотрения данной проблемы Юмом, а также Д. С. Миллем. Она, по его мнению, приводит нас к вопросу о единстве природы, поскольку убеждение в наличии такого единства есть убеждение в том, что все, что происходило или будет происходить, охватывается некоторыми *общими законами*. Задача науки и заключается в поиске таких закономерностей, для которых не бывает исключений. Но это не отменяет вопроса, есть ли у нас разумные основания считать, что то, что появится в будущем, станет напоминать нечто, имевшее место в прошлом. Постоянная ассоциация отдельных событий, как это показал еще Юм, увеличивает *вероятность* знания о наступлении того или иного события на основе знания о прошлом. Этот "принцип индукции", считает Рассел, не может быть ни опровергнут, ни подтвержден в опыте. Помимо данного принципа есть еще немало других, которые используются в нашей аргументации и которые не

¹ См.: Юм Д. Соч.: В 2 т. М., 1996. Т. 1. С. 62.

могут быть доказаны или опровергнуты опытным путем, например, таковы самоочевидные принципы логики. Для философов подобные принципы представляют особый интерес. Философы-рационалисты, в частности, строили свою априористскую аргументацию именно на основе их наличия.

Рассел признает лишь ограниченную правоту рационалистов в данном вопросе, подчеркивая преимущества эмпиристской точки зрения на проблему в целом. Знание о существовании чего-либо, замечает он, можно получить только из опыта. И это сильно ограничивает возможности априорных принципов, которые английский философ находит не только в логике, но и в этике (этические ценности и отношения между ними), и в чистой математике. В последней доказательства строятся *дедуктивно*, то есть от общих положений к другим общим положениям или же от общих положений к частным. Причем в отдельных случаях дедукция может давать нам *новое* знание, а не только разъяснять имеющееся знание.

По Расселу, априорные принципы, в отличие от эмпирических обобщений, связанных с процессом индукции, употребляются именно в дедуктивных рассуждениях. Таким образом, английский философ одним из первых сформулировал ставшее характерным для аналитической философии различие опытного и внеопытного знания. Но в этой связи перед ним возникла необходимость объяснить свое отношение к влиятельной точке зрения И. Канта по данному вопросу. Речь идет прежде всего об оценке кантовского учения об априорном синтетическом знании, то есть знании, которое всеобще и необходимо и одновременно включает в себя элементы чувственного опыта ("созерцания"). Немецкий философ обнаруживал подобное знание прежде всего в математике, а также в "чистом естествознании". Но это, на взгляд Рассела, слишком ограничивает сферу применения априорных принципов. К тому же он не удовлетворен кантовским обоснованием их достоверности, полагая, что чувственная интуиция не должна играть в этом никакой роли. Английский философ подчеркивает, что априорное знание не является знанием о строении нашего ума, как это якобы вытекает из позиции Канта, но что оно применимо к несубстантивированным сущностям, объективно присутствующим в мире. Сам мир для Рассела не является ни ментальным, ни физическим, и он включает в себя подобного рода сущности — качества и отношения.

Рассел признает, что одной из наиболее удачных попыток объяснения подобных сущностей явился идеализм Платона, и он присоединяется к древнегреческому философу в этом вопросе. Стремясь дать наиболее ясное истолкование смысла платоновского учения, он предлагает (с целью избежания ненужных ассоциаций, связанных с термином "идея") использовать термин "универсалия". Этим термином в "Проблемах философии" обозначается сущность, противостоящая отдельным вещам, данным нам в опыте. Всякое истинное знание предполагает "знакомство" с универсалиями.

Как философ-аналитик, Рассел обращает внимание на лингвистические средства, с помощью которых универсалии выражаются в языке. По его мнению, переоценка тех универсалий, которые обозначаются существительными и прилагательными, и игнорирование тех, что обозначаются глаголами и предлогами, ведет к идеализму. Например, эмпиристы Беркли и Юм в своей критике "абстрактных идей" имели в виду только такие универсалии, как качества, но совершенно проигнорировали отношения. И хотя рационалисты понимали важность отношений, они находили отношения лишь в мышлении, в то время как отношения являются важными составляющими не зависящего от мышления мира.

Ранний Рассел был убежден, что за любыми логико-лингвистическими различиями обязательно должны стоять определенные онтологические различия. Эта позиция к началу 20-х годов будет развернута им в учение "логического атомизма"¹. Сочетание онтологического и логико-эпистемического подходов отличает расселовский вариант аналитической философии от некоторых других ее вариантов, например от позиции логических позитивистов Венского кружка (20—30-е годы), напрочь отвергавших всякую "метафизику". В "Проблемах философии" Рассел неоднократно повторяет, что универсалии не являются разновидностями наших мыслей, но могут становиться объектами мысли, если будут познаваться. Однако о них не следует говорить, что они существуют в обычном смысле слова (they exist), но что они обладают вневременным, идеальным бытием (they subsist). Мир универсалий "греет душу" математиков, логиков и метафизиков, любящих совершенство больше, чем жизнь. Та-

¹ См. его статью "Логический атомизм" в кн.: Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998. С. 17—37.

ким совершенством не обладает реальный мир, который включает в себя чувственные ощущения и физические объекты. Но многим людям этот мир значительно ближе и понятнее.

Для Рассела принципиально важно, что мир универсалий, как и мир единичных сущностей, может быть дан и в знании-знакомстве, и в знании по описанию; возможны и комбинации обоих типов знания. При этом всякое априорное знание имеет дело с отношениями между универсалиями. Знание о физических объектах или знание о сознаниях других людей также во многом зависит от знания общих истин. В знании-знакомстве нам даются чувственные данные и универсалии (пространственно-временные отношения, чувственные качества, сходства, логические абстракции и пр.). Знание же о физических объектах является выводным, предполагающим предварительное знакомство и непосредственное (интуитивное) знание общих истин.

Рассел привлекает внимание читателя к тому факту, что мы привыкли считать, будто все, во что мы верим, может быть доказано, или, по крайней мере, может быть показана вероятность всего. На самом деле есть немало самоочевидных истин, для которых нельзя найти доказательства. Причем это могут быть не только общие принципы, но и так называемые истины восприятия, выражаемые в суждениях и непосредственно базирующиеся на ощущениях. В них либо фиксируется наличие тех или иных чувственных данных, либо вспоминается нечто. Истины восприятия, как и некоторые принципы логики, имеют наивысшую степень самоочевидности, полагает английский философ.

Наше знание истин, в отличие от знания вещей, имеет свою противоположность, а именно *заблуждение*. Поэтому Рассел и переходит к рассмотрению вопроса о том, что означает, что некоторое убеждение (верование, мнение) истинно или ложно. Любая теория истины, на его взгляд, должна удовлетворять следующим *трем* условиям. Во-первых, в ней истина должна быть дополнена ложью (это, кстати, отличает теорию убеждений от теории знакомства). Во-вторых, следует иметь в виду, что поскольку в мире материи нет никаких убеждений, то в нем нет истины и лжи. Это положение было направлено против метафизической онтологизации истины и лжи (например, в том же абсолютном идеализме). В-третьих, Рассел призывает учитывать, что, хотя истинность и ложность суть свойства наших убеждений, — это свойства,

зависящие от отношения убеждений к вещам и событиям. Поэтому в самом общем виде истина заключается в *соответствии* убеждений фактам. Правда, в каждом конкретном случае установить такое соответствие непросто. И это подвигнуло ряд философов на разработку иной концепции истины, например, истины как *внутренней согласованности* наших мыслей и убеждений.

Во многих работах Рассел критиковал такие представления об истине, которые были характерны для гегельянцев и их британских последователей. Он считал, что в познании у нас нет основания полагать наличие какой-либо одной возможной совокупности согласованных истин. Кроме того, само понятие согласованности (*coherence*) уже предполагает истинность законов логики, например закона противоречия. Поэтому идея когеренции не дает нам значения истины, хотя она и может быть важным способом проверки истинности чего-либо. Отсюда следует вернуться к классическому пониманию истины как *корреспонденции*.

Отвергая представление об убеждениях как об отношении сознания к отдельному объекту, Рассел строит свою "многоместную" теорию убеждений (суждений), которая предполагает отношение субъекта (пример в тексте с Отелло, полагающим, что Дездемона любит Кассио) ко всем терминам, входящим в предложение, выражающее суждение. Эта теория была призвана избежать возможной объективизации лжи. Отношение убеждения связывает воедино термины предложения. Предложение обладает смыслом, который заключается в том порядке, в каком расположены объекты суждения. Так, если убеждение Отелло истинно, то существует комплексное единство ("любовь Дездемоны к Кассио"), если нет, то такого комплекса не существует. Поэтому истиной оказывается соответствие некоторому комплексу фактов, а ложью — несоответствие. Наши убеждения зависят от сознания в плане существования, но не зависят от него в отношении своей истинности. Сознание, подчеркивает Рассел, не создает истинности или ложности¹.

Как же мы устанавливаем истинность или ложность нашего знания? Рассел при ответе на данный вопрос

¹ Современные аспекты расселовской семантической теории убеждений рассмотрены в статье: М. Маккинси. Фреге, Рассел и проблема, связанная с понятием "убеждение" (в кн.: Аналитическая философия: становление и развитие. С. 290—301).

обращает внимание на само понятие знания, которое, на его взгляд, не является строгим и зачастую очень напоминает "вероятное мнение". Так, знание о Вселенной в целом не обретается с помощью априорных утверждений метафизики. В качестве примера английский философ приводит современные естественнонаучные представления о пространстве и времени, которые опровергают утверждения некоторых спекулятивных метафизиков о нереальности пространства и времени¹. Новейшая логика, по его мнению, уже больше не является ограничивающим фактором, предоставляя, в противоположность нерефлектирующему здравому смыслу, множество возможных альтернатив. Так что знание о том, что существует, в конечном итоге становится зависимым от опыта или его описаний.

Что же касается собственно философского знания, то оно, по Расселу, существенно *не* отличается от научного, ибо нет особого источника философской мудрости. Отличие можно усмотреть лишь в том, что характерной чертой философии является ее критическая функция. Она критически исследует принципы науки и повседневной практики. Но этот критицизм не должен быть разрушительным и перерастать в абсолютный скептицизм.

Философия, пишет в завершающем разделе книги Рассел, ценна не своей непосредственной пользой, а своими последствиями, тем воздействием, которое она оказывает на жизнь тех, кто общается с ней. Философам прежде всего следует освобождаться от предрассудков, которых много у "людей практики", пекущихся о материальных потребностях и забывающих о потребностях духовных.

Имея своей целью достижение знания, философия общается различные науки и осуществляет критическое рассмотрение наших убеждений, предрассудков и верований. И как только некоторое знание становится возможным, оно перестает относиться к философии и становится наукой. Те вопросы, на которые уже найдены определенные ответы, относятся к конкретным наукам, а те, на которые ответы пока не найдены, остаются на долю философии. Философия, замечает Рассел, должна подчеркивать важность такого рода вопросов. Но она, к примеру, не может дать строгих доказательств религиозных верований.

¹Он вполне мог иметь в виду парадоксальные взгляды своего кембриджского учителя философии — идеалиста Дж. Мактаггарта.

Ценность философии, по Расселу, в ее относительной неопределенности. Философия призвана освободить людей от узости видения проблем и плена сугубо индивидуальных целей. Она открывает самые различные и неожиданные возможности, расширяет наше интеллектуальное воображение и рассеивает догматические предрассудки. Философия не позволяет навязывать Вселенной соответствия тому, что мы находим в самих себе. В более поздних работах Рассел развил представление о философии как своеобразном *посреднике* между наукой и религией (теологией). Его концепция "промежуточного" положения философии была полемична в отношении взглядов идеалистов на философию как верховную "науку наук".

Таким образом, расселовское введение в философию призывает к умеренности в постановке философских целей и задач, что, однако, по его мнению, не принижает роли спекулятивного мышления, абстрактных принципов и рискованных гипотез. Аналогичная установка просматривается и в позиции прагматиста Джеймса, который стремится примирить метафизическое философствование и обращение к конкретным фактам. Эта установка роднит два разных по стилю, терминологии и выраженному в них настроению философских текста, в значительной мере определивших понимание жанра введения в философию в начале 20 столетия и оказавших влияние на последующее развитие мировой философской мысли.

А. Ф. Грязнов

ПРИМЕЧАНИЯ

Уильям Джеймс. Введение в философию

Публикуемый текст Уильяма Джеймса "Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy" представляет собой незаконченную рукопись, над которой автор работал в последний год жизни. Она написана в жанре "введения в философию", причем, учитывая ее незавершенный характер, Джеймс назвал ее "Началом введения в философию". Русский перевод, осуществленный И. И. Лапшиным с 5-го американского издания 1921 г., вышел в свет в 1923 г. (Берлин, изд-во "Обелиск").

Для настоящего издания данный перевод сверен с оригиналом Л. В. Переяславцевой. Примечания составлены А. Ф. Грязновым.

С. 5. *Ренувье, Шарль (1815—1903) — французский философ, представитель неокантианства, предшественник персонализма.

С. 6. *Перри, Ральф Бартон (1876—1957) — американский философ, ученик и биограф Джеймса, профессор Гарвардского университета. По своим философским взглядам примыкал к движению неореалистов.

С. 8. *Дьюи, Джон (1859—1952) — американский философ и педагог, профессор Чикагского университета, создатель инструменталистской версии прагматизма.

С. 11. *"Сумма теологии" (1265—1274) — последнее (неоконченное) произведение Фомы Аквинского (1225—1274).

С. 12. *Суарес, Франсиско (1548—1617) — испанский философ и теолог, представитель "второй схоластики". Его главное произведение — "Метафизические рассуждения" (1597).

С. 13. *Еще в 17 в. в Британии было принято разделение всех наук на область "моральной философии" (все гуманитарное знание, а не

только учение о нравственности) и "естественной философии" (естествознание). По мнению Юма и других философов его эпохи, в основе "моральной философии" должно лежать учение о "человеческой природе". Данного разделения еще в середине 19 века придерживался Д. С. Милль.

С. 15. *"Маиа" — этим словом народы Океании обозначают сверхъестественную силу, присущую отдельным людям, животным и вещам.

**Имеются в виду слова, производные от греческого *мантика* — предсказание, например хиромантия, астромантия; соответственно — хироманты, астроманты и т. д.

С. 23. *Вольф, Христиан (1679—1754) — немецкий философ-просветитель, систематизатор учения Г. Лейбница.

С. 31. *Онтологического доказательства бытия Бога придерживались схоластический теолог Ансельм Кентерберийский (1033—1109) и Р. Декарт; предпосылки данного доказательства можно найти в учении Платона и Августина.

С. 37. *"Но *связь* (*conjunctio*) многообразного вообще никогда не может быть воспринята нами через чувства и, следовательно, не может также содержаться в чистой форме чувственного созерцания, ведь она есть акт спонтанности способности представления, а так как эту способность в отличие от чувственности надо назвать рассудком, то всякая связь... есть действие рассудка..." (*Кант И.* Критика чистого разума // Сочинения в шести томах. М.: "Мысль", 1964. Т. 3. С. 190).

С. 39. *Сантаяна, Джордж (1863—1952). — американский философ, профессор Гарвардского университета, представитель критического реализма.

С. 40. *Эмерсон, Ралф Уолдо (1803—1882) — американский философ и проповедник, главный представитель литературно-философского течения американского трансцендентализма.

С. 42. *Джеймс своими словами передает содержание так называемого "принципа Пирса", лежащего в основе прагматистской философии и впервые сформулированного в статьях Чарльза Пирса "Закрепление верования" и "Как сделать наши идеи ясными?" (1877—1878).

С. 58. *Лотце, Рудольф Герман (1817—1881) — немецкий философ и физиолог.

С. 62. *Перечисленных философов (за исключением Гегеля) обычно рассматривают как представителей линии "негативной диалектики".

С. 73. *У природы нет ни ядра, ни скорлупы;
Она — все разом;
Чаще лишь ты проверяешь сам себя,
Ядро ты или скорлупа.

С. 78. *Аль-Газали (1058—1111) рациональному познанию Бога (которое он считал невозможным) противопоставлял его познание путем мистического озарения и экстаза.

**Порфирий (234—305) — философ-неоплатоник, издатель и биограф Плотина.

С. 80. *См.: Локк Д. Сочинения в трех томах. М.: "Мысль", 1985. Т. 1. С. 145—146.

С. 81. *См.: Беркли Д. Трактат о принципах человеческого знания // Сочинения. М.: "Мысль", 1978. С. 178, 180.

**См.: Юм Д. Сочинения в двух томах. М.: "Мысль", 1996. Т. 1. С. 75—76.

С. 84. *"Нозтический" — от греческого слова "нозис", обозначающего мышление. Под "нозтическим монизмом" Джеймс имеет в виду объективно-идеалистическую метафизику, в основе которой приоритет концептуальности (и "внутренних" — сущностных — отношений) над перцептуальностью. Сторонниками монистической онтологии были, в частности, британские "абсолютные идеалисты".

С. 114. *Кантор, Георг (1845—1918) — немецкий математик, создатель теории множеств и первой формальной теории бесконечности.

С. 120. *Имеется в виду главный персонаж романа английского писателя-сентименталиста Лоренса Стерна "Жизнь и мнения Тристрама Шенди" (1760—1767).

С. 122. *Вейерштрасс, Карл Теодор Вильгельм (1815—1897) — немецкий математик. Дал логическое обоснование математического анализа.

С. 127. *Гамильтон, сэр Уильям (1788—1856) — шотландский философ, в своем учении сочетавший идеи школы "здорового смысла" и кантианства.

С. 135. *Эта фраза принадлежит Исааку Ньютону: "Причину этих свойств силы тяготения я до сих пор не мог вывести из явлений, гипотез

же я не измышляю..." (Математические начала натуральной философии. 1726).

С. 138. *Венн, Джон (1834—1923) — английский логик и философ, создатель метода диаграмм ("кругов Венна") для выражения отношений между объемами понятий.

Бертран Рассел. Проблемы философии

Книга Бертрانا Рассела "The Problems of Philosophy" была впервые опубликована в 1912 г. в лондонском издательстве "Home University Library". На русском языке она была издана в 1914 г. в переводе С. И. Штейна.

Данный перевод, сверенный с оригиналом (изд-во "Oxford University Press", 1978) и существенно исправленный, положен в основу настоящего издания. Сверка перевода осуществлена Л. В. Блишниковым и А. Ф. Грязновым. Помимо основного текста публикация включает расселовское предисловие к первому изданию, примечание к 17-му изданию и предисловие к немецкому переводу 1926 г., в котором автор указывает на некоторые изменения его позиции со времени выхода первого издания. Примечания к тексту написаны А. Ф. Грязновым.

С. 160. *Знаменитые "Три разговора..." Беркли были опубликованы в 1713 г. В них не только разъясняются основные идеи "Трактата о принципах человеческого знания...", опубликованного тремя годами раньше, но и приводятся новые аргументы в пользу имматериалистической позиции.

С. 162. *Расселовская характеристика позиции Лейбница требует уточнения. Для немецкого философа материя является "хорошо обоснованным феноменом", и она не иллюзорна, ибо ее последнее основание находится в субстанциальном мире монад. Поэтому материя выступает объектом точного естественнонаучного знания.

С. 170. *Рассуждения Рассела о роли инстинктивных убеждений показывают, какое влияние на него оказало учение Д. Юма об инстинктивно-эмоциональной природе человека. В "Автобиографии" Рассел писал, что всей его жизнью руководили три сильные страсти: жажда любви, поиск знания и нестерпимая жалость по поводу страданий человечества (см. *B. Russell. Autobiography. L., 1975. P. 9.*)

С. 179. *Сподвижник Рассела Дж. Э. Мур в знаменитой статье "Опровержение идеализма" (1903) также исходит из того, что центральным тезисом идеализма является тезис "реальность имеет духовный характер",

но критикует лишь берклианское положение "esse is percipi". Для них, а также для многих других англо-американских философов в основном не характерно разделение видов идеализма на субъективный и объективный.

С. 183. *Это близко к так называемой диспозиционной трактовке чувственных ("вторичных", по терминологии Р. Бойля и Д. Локка) качеств, согласно которой мы имеем ощущения подобных качеств лишь при наличии определенной ситуации и выполнении некоторых условий. Рассел приводит такие условия для восприятия цвета. В этом плане цветовые качества трактуются как "диспозиционные предикаты" типа растворимости сахара или ломкости стекла.

С. 189. *Позиция, занятая Расселом в начале 20 века, была по-своему уникальна, представляя собой сочетание эмпиризма и сенсуализма, с одной стороны, и "платонизма" в вопросе об универсалиях — с другой (см. также с. 229—231).

С. 191. *Разделение в английском языке на неопределенные ("a so-and-so") и определенные ("the so-and-so") дескриптивные фразы не имеет аналога в грамматике русского языка.

С. 194. *Под "партикулярностью" (a particular) Рассел имеет в виду любую отдельную, конкретную сущность без уточнения ее онтологического статуса (например, материальная она или идеальная). Противоположностью партикулярностям являются универсалии.

С. 201. *Принцип "единообразия природы" был впервые отчетливо сформулирован Д. С. Миллем в "Системе логики" (1843), где он функционирует как неявная посылка индуктивных процедур и установления причинно-следственных связей между явлениями.

С. 208. *"Континентальными" философами британцы, по традиции, называли (и называют до сих пор) представителей западноевропейской философии. Любопытно, что в таком же значении данный термин применяется и североамериканскими философами.

С. 210. *В период написания "Проблем философии" Рассел следовал за Дж. Э. Муром, отдавая предпочтение этическому интуитивизму над утилитаризмом. В публикуемом в настоящем издании предисловии к немецкому переводу 1926 г. Рассел, однако, отметил изменение своей позиции в отношении этических утверждений.

С. 211. *Вопрос о проблематичности выведения должного из сущего, оценочных суждений из фактических ("Is — Ought question") был

впервые поставлен Юмом (см.: *Юм Д. Соч. Т. 1. М., 1996. С. 510—511*). В 20 веке этот вопрос стал одной из излюбленных тем англо-американской аналитической метафизики.

С. 225. *Плурализм Рассела имеет своим источником не только монадизм Лейбница, но и плуралистическую онтологию кембриджского философа Дж. Мактаггарта, являвшегося единственным плуралистом среди британских абсолютных идеалистов. Кроме того, Мактаггарт повлиял на молодого Рассела своим атеизмом.

С. 233. *Как представитель "логицистской" линии в обосновании логико-математического знания, Рассел считал положения логики и формализованной математики априорными в смысле их априорной *аналитичности* и отвергал кантовский подход на основе априорного *синтетического* знания, предполагающего обращение к интуиции.

С. 239. *Рассел и его старший коллега по Тринити-колледжу Кембриджского университета математик (а впоследствии и философ) А. Н. Уайтхед попытались осуществить такую полную формализацию арифметики средствами символической логики в трехтомной "*Principia Mathematica*" (1910—1913). Впоследствии была доказана неосуществимость подобного замысла (теоремы К. Гёделя).

С. 246. *Подобного взгляда придерживались британские абсолютные идеалисты, с которыми Расселу и Муру в начале века приходилось вести постоянную полемику.

С. 247. *Английское слово "belief" (и глагол to believe) весьма многозначно и на русский язык переводится, в зависимости от контекста употребления, как "вера", "верование", "убеждение", "мнение", "полагание". Последние два слова предпочитают те, кто в области интенциональной логики исследуют "контексты мнений" или "контексты полагания", а также логику "пропозициональных установок" (данный термин был введен Расселом и служит для обозначения фраз типа "Он уверен, что...", "Он надеется, что...").

С. 250. *То есть в языках, в которых изменяется форма слова, обычно — окончание слова.

С. 251. *Ранний Рассел придерживался так называемой многоместной теории суждений (предложений) до того, пока не признал правоту своего австрийского ученика Людвиг Витгенштейна, разработавшего "образную" (или "модельную") теорию предложения, которая значительно проще объясняла вопрос о смысле предложений, их способности быть истинными или ложными. Это послужило одной из причин, по

которым Рассел отказался от публикации своей рукописи, получившей название "Теория познания".

С. 256. *К началу 20-х годов данные положения лягут в основу расселовской теории "логического атомизма" (см.: *Рассел Б.* Философия логического атомизма. Томск, 1999).

С. 262. *Рассел воспроизводит не столько позицию самого Гегеля, сколько британских абсолютных идеалистов.

С. 264. *Сказанное относится скорее не к Гегелю, а к британскому неогегельянцу (абсолютному идеалисту) Дж. Мактагарту.

С. 265. *Имеется в виду кантовское учение об антиномиях космологической идеи.

С. 279. *Имеется в виду эпистемологическая позиция шести американских неореалистов, выступивших в 1910 г. с совместным манифестом. В основе этой позиции — логика "внешних отношений" и теория "имманентности трансцендентного", призванная обосновать независимость от сознания объекта непосредственного познания.

***"Анализ сознания" был опубликован в 1921 г.

***Книга Кейнса была опубликована в 1921 г.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Аль-Газали — 78
Анаксагор — 11
Ансельм Кентерберийский — 31
Аристотель — 9, 12, 18, 25, 26, 28, 38, 39, 46, 97, 98, 124, 125
Архимед — 97
- Бальфур А. — 253, 254
Баннерман Г. — 253
Барнет — 103
Бергсон А. — 26, 62—65, 281, 285
Беркли Дж. — 26, 80, 160—163, 179, 181—184, 208, 225—227, 277, 290—292, 295
Бисмарк О. — 193—196
Бозанкет Б. — 286
Бойль Р. — 16, 17
Болдуин Дж. — 42
Боссюз Ж. — 39
Боун Б. — 81, 134
Брэдди Ф. — 58, 62—64, 71, 136, 145, 225, 286, 287
Бэйквелл С. — 39, 77
Бэкс Б. — 68
- Валлис Дж. — 40
Вейерштрасс К. — 122
Венн Дж. — 133, 138
Вильбуа — 61
Вольтер — 16, 20
Вольф Х. — 13, 23
Вундт В. — 282
- Галилей Г. — 16, 17
Гамильтон У. — 36, 127
Гарвей У. — 16
Гегель Г. В. Ф. — 26, 31, 35, 40, 52, 62, 89, 111, 145, 261, 262, 264
- Гейлинкс А. — 128
Гексли Т. — 16
Гельвеций К. — 40
Георг IV — 242
Гераклит — 11
Герц П. — 278
Гёте И. В. — 73
Гиббен — 56
Гратри — 40
Грин Т. — 58, 286
Гюйгенс Х. — 16
- Д'Аламбер Ж. Л. — 76
Дальтон Дж. — 16
Декарт Р. — 12, 13, 16, 17, 26, 31, 97, 98, 128, 165, 208, 268, 277, 290
Дельбёф — 96, 97
Демокрит — 11, 25, 97, 98
Джевонс У. — 133
Джеймс Г. — 6, 283
Джеймс Уильям — 5, 27, 36, 42, 44, 52, 64, 65, 74, 78, 93, 109, 145, 150, 279, 282—289, 299
Джеймс Уорд — 19
Дильтей В. — 280
Дион — 53
Дионисий — 53
Дрессер Г. — 62
Дьюи Дж. — 8, 26
Дюгем П. — 61, 98
- Евклид — 265, 266
- Жане П. — 25
- Зенон Элейский — 30, 60, 102—104, 112, 118, 119, 122
Зигварт Х. — 134
Зильберштейн С. — 79

- Ивановский В. Н. — 71
 Иоаким Г. — 286
- Кайзер — 120
 Каллен Г. — 6
 Кант И. — 13, 23, 26, 31, 37, 57, 58,
 82, 84, 104—106, 109, 112, 119,
 121, 132, 214—219, 221, 227, 265,
 277, 294
 Кантор Г. — 114, 116, 119, 265
 Карл I — 224, 245
 Карпентер Э. — 141
 Кедворт Р. — 40
 Кеплер И. — 16
 Кейнс Дж. — 155, 279
 Квирконел Х. — 278
 Клиффорд — 145, 146
 Кольридж С. — 25
 Кондильяк Э. Б. де — 40
 Конт О. — 14
 Коперник Н. — 16
 Кордемуа — 128
 Коши О. — 121
 Кутюрэ — 120, 134
 Кэлдервуд — 102
 Кэрд Дж. и С. — 58
- Лаас Э. — 38
 Лавров П. Л. — 71
 Ланге Ф. — 26
 Лапшин И. И. — 36
 Ларомиге — 36
 Лебон Г. — 98
 Лейбниц Г. В. — 13, 26, 121, 128,
 162, 163, 179, 208, 225, 277
 Леруа Э. — 61
 Либераторе П. — 79
 Лигтон — 120
 Локк Дж. — 13, 26, 40, 80, 111, 208
 Лотце Р. — 26, 58
 Льюис Дж. — 47
 Льюис Э. — 134
- Максвелл К. — 46
 Маккинси М. — 297
 Мактаггарт Дж. — 286, 298
 Мальбранш Н. — 53
 Марвин У. — 97
 Марриотт Э. — 48
 Маррей Г. — 155
- Мах Э. — 61, 286
 Миллер И. — 44
 Миль Д. — 26, 69, 71, 141
 Миль Дж. С. — 26, 71, 81, 126,
 133, 134, 138, 286, 292, 293
 Мильо — 61
 Михелет К. — 40
 Морган — 76
 Мур Дж. Э. — 155
 Мэнсел Г. — 36
- Наджер И. — 278
 Ньютон И. — 16, 17, 47, 97, 271
- Оккам У. — 278
 Оствальд В. — 49, 61, 98
- Парменид — 11, 30
 Паскаль Б. — 16, 17
 Паульсен Ф. — 13, 147
 Перри Р. — 6
 Пиррон — 62
 Пирс Ч. — 42, 285
 Пирсон К. — 61, 133, 145
 Пифагор — 11
 Платон — 9, 18, 25, 26, 38, 39, 53,
 222, 223, 277, 295
 Плотин — 77, 78
 Плутарх — 53, 108
 Порфирий — 78
 Протагор — 25
 Пуанкаре А. — 61, 114, 121
- Рассел Б. — 68, 114, 118—120,
 122, 123, 278, 279, 282, 283, 286,
 288—299
 Регий — 128
 Ренувье Ш. — 5, 107—109, 113,
 121, 122
 Рибо Т. — 36
 Риккеби Дж. — 12, 79, 126
 Риль А. — 134
 Ройс Дж. — 26, 50, 58, 89, 92,
 145, 287
 Роменс — 36
 Рюйссен Т. — 36
- Сантаяна Дж. — 39
 Свифт Д. — 212
 Сократ — 26, 213, 238

- Спенсер Г. — 13, 20, 24, 30, 45
Спиноза Б. — 26, 30, 79, 89,
224, 225
Стаунт Дж. — 145
Стерн Л. — 120
Стивенсон Р. Л. — 29
Страхов Н. Н. — 42
Стэлло Дж. — 61
Стюарт А. — 39
Суарес Ф. — 12
- Торричелли Э. — 16
Тэйлор А. — 68, 145
Тэн Э. — 42
Тэннери И. — 103
- Уайтхед А. Н. — 211, 278
Уоллес У. — 52
Уорд Дж. — 145
Уотертон С. — 120
Урмсон Дж. — 278
- Фалес — 11
Фихте И. Г. — 89
Фома Аквинский — 11, 12, 31
- Фосетт И. — 68
Фреге Г. — 297
Фулертон У. — 121
- Хантингтон И. — 120
Харпер — 12
Хейманс — 134
Ходжсон Ш. — 37, 144
- Цезарь Гай Юлий — 196
- Шиллер Ф. — 26, 72
Шопенгауэр А. — 20, 28, 36
Штокль А. — 79
- Эвелэн — 121
Эдуард VII — 76
Эйнштейн А. — 279
Эмерсон Р. — 40, 48, 50, 73
Эмпедокл — 11
- Юм Д. — 13, 26, 58, 80, 129—
132, 208, 216, 225, 226, 277,
291, 293, 295

СОДЕРЖАНИЕ

Уильям Джеймс

Введение в философию

Предисловие

Глава первая

Философия и ее критики

Философия и философские писатели

Что есть философия

В чем ценность философии

Враги философии и их возражения против нее

Возражения, согласно которым философия не имеет практического значения

Историческое освещение приведенного возражения

Философия есть лишь "мыслящий человек"

Происхождение современных приемов мышления

Наука — это специализированная философия

Философия есть остаток в виде не разрешенных наукой проблем

Философия не должна быть догматической

Философия не оторвана от реальности

Философия в качестве метафизики

Глава вторая

Проблемы метафизики

Примеры метафизических проблем

Определение метафизики

Природа метафизических проблем

Рационализм и эмпиризм в метафизике

Глава третья

Проблема бытия	28
Шопенгауэр о происхождении этой проблемы	—
Различные трактовки проблемы	29
Рационалистический и эмпирический взгляды	30
Всем философам приходится постулировать то же количество существования	32
Сохранение или творение	—

Глава четвертая

Перцепт и концепт. Значение концептов	34
Различие между перцептами и концептами	—
Сфера концептов	36
Взгляды рационалистов на интеллектуальное познание	39
Эмпирическая точка зрения на интеллектуальное познание	41
Функции и содержание концепта	—
Прагматическое правило	42
Примеры	43
Корни понятий — в их употреблении	44
Теоретическое значение концептов	45
В априорных науках	47
Концепты вносят с собой новые ценности	49
Итоги главы	51

Глава пятая

Перцепт и концепт. Злоупотребление концептами	52
Кредо интеллектуализма	—
Недостатки перевода перцептов на язык концептов	54
Ощущение непреодолимо	—
Почему концепты неадекватны перцептам	55
Происхождение интеллектуализма	57
Неадекватность интеллектуализма	—
Примеры головоломок, возникающих при переводе перцептов на язык концептов	58
Отношение философов к диалектическим трудностям	61
Скептики и Гегель	62
Брэдли о перцепте и концепте	—
Критика взглядов Брэдли	64
Итоги главы	65

Глава шестая

Перцепт и концепт. Некоторые дополнения

- Новизна становится возможной
- Система концептов образует особую сферу бытия
- Самотождественность идеальных объектов
- И концепты, и перцепты имеют в основе своей общий материал
- Возражение и ответ на него

Глава седьмая

Единое и многое

- Плорализм против монизма
- Виды монизма. Мистический монизм
- Монизм субстанциональный
- Прагматический анализ всеединства
- Виды единства
- Единство через сцепление
- Единство цели, смысла
- Единство происхождения
- Итоги

Глава восьмая

Единое и многое (продолжение).

Плюсы и минусы монизма и плюрализма

- Монистическая теория
- Ценность абсолютного единства
- Недостатки абсолютного идеализма
- Плюралистическая теория
- Недостатки плюрализма
- Достоинства плюрализма
- Монизм, плюрализм и новизна

Глава девятая

Проблема новизны

- Новизна в чувственном содержании опыта
- Наука и новизна
- Личный опыт и новизна
- Новизна и бесконечность

Новизна и бесконечное в свете концептов	101
Теория прерывности	—
Теория непрерывности	102
Парадоксы Зенона	—
Антиномии Канта	104
Двусмысленность в Кантовой постановке проблемы . . .	106
Решение проблемы бесконечного у Ренувье	107
Ренувье решает проблему в пользу новизны	—
Глава одиннадцатая	
Новизна и бесконечное в свете перцептов	109
Статическая бесконечность	110
Прагматическое определение статической бесконечности .	—
Растущая бесконечность	112
Растущую бесконечность следует рассматривать как пре- рывную	113
Возражения	—
Числовой континуум	114
Новая бесконечность	—
Новая бесконечность парадоксальна	115
Трансфинитные числа	116
Польза трансфинитных чисел и их недостатки	117
Как Рассел разрешает при их помощи парадокс Зенона .	118
Критика решения Зеноновой проблемы Расселом	119
Заключение	121
1. Перевод чувственных данных опыта на язык концептов ставит перед нами проблему бесконечного	122
2. Он не подвинет нас ни на шаг вперед к проблеме новизны	123
Глава двенадцатая	
Новизна и причинность в свете концептов	124
Принцип причинности	—
Схоластическая философия о действующей причине	125
Окказионализм	128
Лейбниц	—
Юм	129
Критика точки зрения Юма	130
Кант	131

Позитивизм	
Дедуктивные теории причинности	
Подведение итогов и заключение	

Глава тринадцатая

Новизна и причинность в свете перцептов

Недостатки точки зрения перцептов еще не ведут к скептицизму	
Переживание причинной активности в чувственной перцепции	
"Действующая" и "конечная" причины в опыте совпадают	
Новизна становится возможной	
Это и есть проблема отношения духа к телу	
Заключение	

Приложение

Вера и право верить

Как мы действуем, руководясь вероятными предположениями	
Плюралистическая, или мелиористическая, вселенная	

Бертран Рассел

Проблемы философии

Предисловие

Примечания к 17-му изданию

1. Видимость и реальность	
2. Существование материи	
3. Природа материи	
4. Идеализм	
5. Знание-знакомство и знание по описанию	
6. Об индукции	
7. О нашем познании общих принципов	
8. Как возможно априорное знание	
9. Мир универсалий	
10. О познании универсалий	
11. Интуитивное познание	

12. Истина и ложь	244
13. Знание, заблуждение и вероятное мнение (opinion)	253
14. Пределы философского знания	261
15. Ценность философии	270
Библиография	277
Приложение	
Предисловие к немецкому переводу	278
Два "Введения в философию" (англо-американский вариант). <i>А. Ф. Грязнов</i>	280
ПРИМЕЧАНИЯ	300
Именной указатель	307

Уильям
Джеймс

**ВВЕДЕНИЕ
В
ФИЛОСОФИЮ**

Бертран
Рассел

**ПРОБЛЕМЫ
ФИЛОСОФИИ**

Заведующий редакцией *М. М. Беллев*
Ведущий редактор *А. И. Голубев*
Редакторы *Ж. П. Крючкова, Т. В. Исакова*
Оформление художника *Б. Ю. Шварева*
Художественный редактор *Е. А. Андрусенко*
Технический редактор *Е. Ю. Куликова*

ЛР № 010273 от 10.12.97.

Сдано в набор 04.08.00. Подписано в печать 03.10.00.
Формат 84x108¹/₂. Бумага типографская № 2.
Гарнитура "Таймс". Печать офсетная. Усл. печ. л. 16,80.
Уч.-изд. л. 16,83. Тираж 5000 экз. Заказ № 3129.

Электронный оригинал-макет подготовлен в издательстве.

Издательство "Республика"
Министерства Российской Федерации по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.
125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Полиграфическая фирма "Красный пролетарий".
103473, Москва, Краснопролетарская, 16.

ИЗДАТЕЛЬСТВО "РЕСПУБЛИКА"



в серии "МЫСЛИТЕЛИ XX ВЕКА"

ВЫПУСТИЛО В СВЕТ:

- Камю А. Бунтующий человек (1990)
Розанов В. В. Уединенное (1990)
Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура (1991)
Ясперс К. Смысл и назначение истории (1991, 2-е изд. 1994)
Ильенков Э. В. Философия и культура (1991)
Сорокин П. А. Человек, цивилизация и общество (1991)
Фромм Э. Душа человека (1992)
Франк С. Л. Духовные основы жизни (1992)
Ильин И. А. Путь к очевидности (1993)
Хайдеггер М. Время и бытие (1993)
Белый А. Символизм как миропонимание (1994)
Булгаков С. Н. Свет невечерний (1994)
Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности (1994)
Бердяев Н. А. Философия свободного духа (1994)
Трубецкой Е. Н. Смысл жизни (1994)
Левин-Строс К. Первобытное мышление (1994)
Иванов Вяч. И. Родное и вселенское (1994)
Бубер М. Два образа веры (1995)
Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря (1995)
Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция (1995)
Хьюбер К. Истина мифа (1996)
Швейцер А. Жизнь и мысли (1997)
Франк С. Л. Реальность и человек (1997)
Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа (1997)
Струве П. Б. Patriotica. Политика. Культура. Религия. Социализм (1997)

- Джеймс У. Воля к вере (1997)
Ризкерт Г. Наука о природе и наука о культуре (1998)
Лоренц К. Обратная сторона зеркала (1998)
Мунье Э. Манифест персонализма (1999)
Лашин И. И. Философия изобретения и изобретение
в философии (1999)
Райх В. Характероанализ (1999)
Лашер С. Философия в новом ключе (2000)
Левин-Строс К. Путь масок (2000)
Сартр Ж. П. Бытие и ничто (2000)

ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ:

- Поппер К. Логика научного исследования (*пер. с англ.*)
Дьюн Дж. Реконструкция в философии (*пер. с англ.*)

—

в серии
"БИБЛИОТЕКА
ЭТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ"

ВЫПУСТИЛО В СВЕТ:

- Кропоткин П. А. Этика (1991)
- Лосский Н. О. Условия абсолютного добра (1991)
- Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность (1992)
- Бердяев Н. А. О назначении человека (1993)
- Кьеркегор С. Страх и трепет (1993)
- Толстой Л. Н. Путь жизни (1993)
- Фромм Э. Психоанализ и этика (1993)
- Выпеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса (1994)
- Лосский Н. О. Бог и мировое зло (1994)
- Рерих Н. К. О вечном... (1994)
- Карлейль Т. Теперь и прежде (1994)
- Римские стоики: Сенека. Эпиктет. Марк Аврелий (1995)
- Ломброзо Ч. Гениальность и помешательство (1995)
- Соловьев В. С. Оправдание добра (1995)
- Булгаков С. Н. Тихие думы (1996)
- Смит А. Теория нравственных чувств (1997)
- Бубер М. Хасидские предания (1997)
- Прудон П. Ж. Что такое собственность? (1998)
- Мур Дж. Э. Природа моральной философии (1999)
- Кант И. Лекции по этике (2000)
- Адорно Т. Проблемы философии морали (2000)
- Леонарди Дж. Нравственные очерки. Дневник размышлений.
Мысли (2000)

ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ:

- Торо Г. Высшие законы (*пер. с англ.*)
- Конт-Сюонвиль А. Маленький трактат
о больших добродетелях (*пер. с фр.*)
- Яккелевич В. Ирония. Прощение (*пер. с фр.*)
- Кроче Б. Философия практики.
Фрагменты этики (*пер. с итал.*)