

А.С.БОГОМОЛОВ

•

БУРЖУАЗНАЯ

ФИЛОСОФИЯ

США

XX ВЕКА

А. С. БОГОМОЛОВ

БУРЖУАЗНАЯ  
ФИЛОСОФИЯ  
США  
XX ВЕКА



ИЗДАТЕЛЬСТВО

«МЫСЛЬ»

МОСКВА

1974

1 ФБ  
Б 74

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ  
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Б  $\frac{155-024}{004 (01)-74}$  32-74

© Издательство «Мысль». 1974

## ПРЕДИСЛОВИЕ

За те без малого десять лет, что прошли со времени выхода в свет моей монографии «Англо-американская буржуазная философия эпохи империализма» (1964), советская историко-философская наука шагнула далеко вперед. Появились новые книги и статьи, расширились курсы истории философии в советских университетах, повысился интерес к этому предмету в самых широких слоях общества. Просматривая теперь книгу, изданную несколько лет назад, неизбежно убеждаешься, как много нужно в ней написать заново, переосмыслить, развернуть подробнее. Неизбежно отходят на второй план некоторые из проблем, которые лет десять назад казались первостепенными; другие выдвигаются на авансцену. Таковы внутренние причины того, что вслед за книгой по английской философии XX в. появляется и настоящая работа.

Вместе с тем приближение 200-летия американской буржуазной революции неизбежно оживляет интерес ко всему, что связано с историей и идеологией крупнейшей империалистической державы современности. Мы прожили уже почти три четверти нашего столетия, и это были годы, насыщенные столь бурными событиями во всех областях жизни общества, что в другую эпоху их хватило бы на тысячелетие. И хотя философия не принадлежит к числу наиболее мобильных идейных образований, отражение в ней этих событий несомненно налицо. Если попытаться в одной фразе охарактеризовать смысл социальной истории XX в. и его отражения в буржуазной философии, то мы скажем об общем кризисе капитализма и причинно связанном с ним кризисе всей системы общественного сознания капиталистического общества. В философии этот кризис находит свое наиболее глубокое выражение.

В Программе КПСС говорится: «Виды и формы буржуазной идеологии, методы и средства обмана трудящих-



ся многообразны. Но суть их одна — защита отживающего капиталистического строя» (4, стр. 53) \*. Это относится и к философии, выступающей в качестве теоретической основы идеологии, ее наиболее фундаментального обоснования. Но социальная сущность философских доктрин не лежит на поверхности. Философы, защищающие интересы господствующих классов, всегда стремились скрыть свои «охранительные» догмы под покровом «независимого» исследования, «объективного» и «незаинтересованного» искания истины. И если в буржуазной социологии и «политической науке» еще можно говорить о том, будто современный капитализм представляет собой «общество благосостояния», то философ, как правило, видит глубину противоречий, антагонизмов, трагизма человеческого существования в современном обществе, где царит капитал. Поэтому в философии на первый план все больше выступает *косвенная* апология существующего строя, фиксирующая социальные противоречия и конфликты, но переносящая их источник в само человеческое существование, в «природу» человека. Тем самым снимается обвинение с действительного виновника — современного капитализма, а бедствия, им порожденные, списываются на счет «человеческого существования», как такового, или в лучшем случае на счет «века» — «атомного века», «века страха» и пр. Отсюда распространение в буржуазной идеологии мысли об «отчуждении человека» как универсальной его судьбе во *всяком* обществе.

Однако даже отдельные представители этой идеологии признают источником отчуждения человека в современном мире ту «замкнутую систему», в которой царит «постоянная конкуренция», которая рождает «духовную клаустрофобию», это дополнение к глубочайшему чувству беспокойства, чувству, «что мы находимся в опасности» (см. 245, стр. 18—20).

В американской философии особенно сложны и запутанны пути формирования различных апологетических идейных образований. В этой стране, как нигде, долго держались иллюзии свободного предпринимательства, буржуазной демократии, буржуазных «свобод», поро-

---

\* Здесь и далее первая цифра означает номер цитируемой работы в списке литературы, помещенном в конце книги. Для много- томных изданий указывается также том.

жденные спецификой исторического развития Соединенных Штатов. Свобода от феодального экономического гнета, своеобразие классового состава американского общества, заключающееся в наличии многочисленных промежуточных слоев между пролетариатом и крупной буржуазией, многочисленная рабочая аристократия, направляющая деятельность профсоюзов, наличие даже в периоды жестоких экономических спадов и кризисов устойчивого спроса на некоторые категории квалифицированных рабочих, наконец, огромные массивы «свободных земель» на Западе составляют основу этой специфики. Однако, оказав огромное влияние на американскую буржуазную идеологию, в первую очередь на ее социально-политические и экономические доктрины, эти особенности не могли ни кардинально изменить общих законов развития капитализма, ни наложить на американскую философию печати несравнимости с философией Европы.

В самом деле. Сравнение капиталистического развития США и, скажем, Англии во второй половине XIX и XX вв. показывает, что экономическая основа феодализма была разрушена в последней еще в XVI в., и уже «славная революция» 1688 г., говоря словами Маркса, поставила у власти «наживал из землевладельцев и капиталистов», политически закрепив экономические преобразования. И вряд ли последствия феодализма давали в конце XIX в. значительно больше о себе знать в Англии, чем в США. Вряд ли существенно отличны способы привлечения буржуазией верхушки рабочего класса на свою сторону. Различны лишь источники подкупа «рабочей аристократии»: английский капитал осуществлял его главным образом за счет колониального грабежа, американский — первоначально за счет масс иммигрантов из стран Восточной Европы и Азии, а также негров. В связи с этим У. Фостер справедливо отмечал существенные сходства в эволюции английского и американского рабочего класса в направлении социалистических идей (см. 97, стр. 78—79).

Правда, в США этот процесс замедлен в силу большей устойчивости капиталистического «процветания», связанного с войной и послевоенными успехами в завоевании приоритета в экономической жизни капиталистического мира. Но и США также оказались затронутыми экономическим кризисом. Неспособность монополистического

капитала использовать наличные производительные силы, хроническая безработица, медленный рост производства, жестокий валютный кризис свидетельствуют о том, что путь развития капитализма в США тот же, что и в других капиталистических странах. Хотя экономический и политический центр империализма переместился из Европы в США, претензии США на мировое господство и роль единственного вершителя судеб мира не оправдались. «США не смогли сохранить достигнутый удельный вес в экономике капиталистического мира, хотя они и остаются его главной экономической, финансовой и военной силой. США — самая сильная капиталистическая держава — прошли точку своего зенита и вступили в полосу заката», — указывается в Программе КПСС (4, стр. 31).

Последние годы показали, что этот процесс продолжается. На XXIV съезде КПСС (1971) отмечалось, что капиталистический мир не достиг стабилизации, что *«общий кризис капитализма продолжает углубляться»* (5, стр. 15). Этот кризис привел к образованию основных центров империалистического соперничества — «это США — Западная Европа (прежде всего шестерка стран «Общего рынка») — Япония. Между ними все острее разворачивается экономическая и политическая конкурентная борьба» (5, стр. 15). В этой борьбе Соединенные Штаты начинают терпеть поражения, что не может не сказаться на их внутреннем положении, а затем и на идеологии.

Огромные массивы «свободных земель», сосредоточенные в руках правителей США, создали благоприятные условия для развития капитализма в стране, послужив на долгое время «чем-то вроде предохранительного клапана и ограничителя классовой борьбы и роста классового самосознания» (168, стр. 543). Введенное в 1862 г. законодательство о гомстедах, согласно которому каждый гражданин США имел право за номинальную плату приобрести участок земли размером до 160 акров, через пять лет переходивший в его собственность, до самого конца XIX в. представляло отдушину для смягчения относительного перенаселения промышленных штатов. Однако уже Маркс указывал в «Капитале», что отток населения на Запад существенно отставал от притока иммигрантов из Европы, так что вскоре после гражданской войны «великая республика перестала быть обетованной землей

для эмигрирующих рабочих. Капиталистическое производство развивается там исполинскими шагами, хотя понижение заработной платы и зависимость наемного рабочего еще не достигли европейской нормы» (1, т. 23, стр. 783).

Процесс раздачи свободных земель В. И. Ленин назвал «колонизацией», поставленной на «демократически-капиталистические рельсы» (3, т. 27, стр. 225). Закончив «внутреннюю» колонизацию, в конце прошлого века США осуществляют захват Самоа, Гуама, Филиппин, Гавайских островов, Пуэрто-Рико, превративший их «в мировую империалистическую державу, экспансия которой была направлена в сторону Латинской Америки и Дальнего Востока» (98, стр. 314). Наряду с этим США выступают одним из инициаторов новой формы колониализма — экономического подчинения слаборазвитых стран путем вывоза капиталов. К 1900 г. капиталовложения США за границей составили 500 млн. долл.; к 1912 г. они учетверились, а к началу первой мировой войны возросли в 5 раз. Так началось превращение США в главный оплот современного капитализма.

В самих же США уже в начале XX в. начинается процесс экспроприации мелкого землевладения, типичный для капиталистического развития сельского хозяйства вообще. Это тот самый процесс, который столь бурно и в таких отвратительных формах, как «огораживания» и «clearing of estates», протекал в свое время в Англии. Он быстро разрушал иллюзии «самостоятельных» мелких землевладельцев-фермеров. И хотя наличие в США районов с самыми разнообразными типами сельскохозяйственного производства и капиталистических отношений в сельском хозяйстве долго еще питало надежды значительной части рабочих, а в особенности массы иммигрантов, относительно возможности обзавестись собственной землей и фермой, то со временем для наиболее наблюдательных из них уже становится очевидно, что это иллюзии\*.

---

\* В американской художественной литературе, быстро откликавшейся на важные социальные явления, в 90-х годах появляется ряд произведений, отражавших крах этих иллюзий. Так, на проблеме разорения фермеров и вытеснения их крупным капиталом фиксирует внимание Гемлин Гарленд («Проезжие дороги»), Фрэнк Норрис («Сделка с пшеницей», «Спрут», «Пропасть») и др.

Тем не менее в силу естественного отставания общественного сознания иллюзии эти оказались в США довольно живучими, обусловив важные черты американской мысли.

Но, может быть, одним из важнейших факторов, обуславливавших развитие идеологии в США, как и в Англии (см. 11), было изменение политических тенденций, и прежде всего тенденций в развитии империалистического государства. Англия и США, крупнейшие представители «англосаксонской свободы», долгое время характеризовались отсутствием военной и сравнительно слабым развитием бюрократии. В XX в. новые экономические и политические тенденции, порожденные вступлением капиталистического общества в эпоху империализма, положили конец этой «идиллии» (см. подробнее 11, стр. 8—9).

Эта тенденция к усилению роли империалистического государства вновь возобладала в США после второй мировой войны, поддержанная к тому же «холодной войной», антикоммунистической истерией, гонкой вооружений. В этот период государство окончательно стало «комитетом по управлению делами монополистической буржуазии. Резко усиливается бюрократизация всей хозяйственной жизни. Государственно-монополистический капитализм соединяет силу монополий с силой государства в единый механизм в целях обогащения монополий, подавления рабочего движения и национально-освободительной борьбы, спасения капиталистического строя, развязывания агрессивных войн» (4, стр. 26—27).

В Программе КПСС глубоко раскрыта диалектика государственно-монополистического капитализма. Возникнув в качестве важного средства укрепления капиталистической системы, «он еще более обостряет противоречия капитализма, расшатывает его до основания. Государственно-монополистический капитализм есть полнейшая материальная подготовка социализма» (4, стр. 27). Реакция на эту диалектику со стороны буржуазной идеологии весьма показательна. С одной стороны, в ней не прекращают существовать иллюзорные представления об «американской демократии», принципы которой сформулированы раз и навсегда в Декларации независимости. С этих позиций критикуются «крайности» государственно-монополистической политики. С другой — все более нарастают тенденции к оправданию вмешатель-

ства государства в экономическую, политическую и даже личную жизнь граждан в целях создания «всеобщего благосостояния».

Но отсюда рождается и *антикоммунизм*, «основным содержанием которого является клевета на социалистический строй, фальсификация политики и целей коммунистических партий, учения марксизма-ленинизма» (4, стр. 51). Ибо крайне правые политики и идеологи, «бешеные» начинают усматривать опасность «коммунизма» в самом государственно-монополистическом капитализме, в политических установках таких его представителей, как Ф. Рузвельт и деятели его администрации.

Однако это лишь одна сторона дела. Антикоммунизм в идеологии США — давнее явление, используемое господствующим классом в целях запугивания «среднего американца» и отвлечения его от защиты своих действительных экономических и политических интересов. Характерно, что в истории Соединенных Штатов волна антикоммунизма, переходящая иной раз в массовую истерию, поднималась всякий раз, когда — изнутри или извне — возникала угроза капиталистическому строю и прибылям капиталистов. Так было в период «антитрестовского законодательства» в 90-х годах прошлого века, когда Акт Шермана 1890 г. (см. 6, стр. 355—356) был применен прежде всего против «монополистических устремлений» американских профсоюзов, развернувших борьбу за экономические интересы рабочих; так было сразу после первой мировой войны, когда «антибольшевистская» кампания, направленная против рабочего класса США в первую очередь, нашла выражение в принятых во многих штатах «законах о мятежах» и «законах об анархии». Своего апогея антикоммунистическая истерия достигла в период «холодной войны», когда маккартизм, по словам Л. Гурко, воплотил в себе «интеллектуальный нигилизм, присущий противникам коммунизма, одержимым единственной идеей — антикоммунизмом» (27, стр. 18).

Эта политическая установка наложила глубокий отпечаток на идеологическую жизнь Соединенных Штатов, выразившись в принципиальной враждебности всей буржуазной идеологии США марксизму. С начала XX в. и до сего дня буржуазные идеологи пытаются «опровергнуть» марксизм, противопоставив ему различные экономические, социологические, философские доктрины. Характер-



но, что открытые выступления непосредственно против марксизма начинаются с попыток опровергнуть марксистскую политическую экономию и научный социализм, предпринятых на XIV съезде Американской экономической ассоциации (см. 6, стр. 249—252). Лишь постепенно в буржуазной философии осознается действительное единство всех составных частей марксизма и начинается реакция против марксистской мысли по всем направлениям, сопровождаемая попытками ее фальсификации и искажения\*.

Вот почему исследование современной американской философии сталкивается с необходимостью выявления этой реакции во всех основных проблемах, но прежде всего в трактовке соотношения теории и практики, в понимании практической деятельности людей, в содержании представлений о роли, функциях, сущности научного познания. В XX в., когда торжество научного познания стало очевидным для всех, буржуазная идеология Соединенных Штатов по-прежнему пронизана странным на первый взгляд парадоксом, уходящим в глубь американской истории. Говоря словами М. Коэна, «можно утверждать, что науку в Америке и слишком почитают, и слишком мало ценят» (60, стр. 70). Немалую роль в создании этой ситуации сыграла и философия, которая «либо открыто враждебно относится к науке, советуя ученым держаться в рамках своей области, либо признает ее лишь по видимости, по существу отрицая науку» (60, стр. 78). В многочисленных работах по истории философии этот парадокс выводится из своеобразного соотношения науки, философии и религии, сложившегося в США, сводящегося к подчинению философии религиозному мировоззрению и религиозной администрации. Но за этим стоит и тот глубокий антагонизм научной истины и классового интереса современной буржуазии, который заставляет большинство идеологов XX в. признать, будто наука и мировоззрение — в Америке это пошло дальше, будучи распространено на соотношение науки и жизни вообще, — не имеют между собой ничего общего. Отсюда тот специфический иррационализм, который господствует в обыденной жизни и приводит к тому, что «наряду с изображением мыслителя как скучного, непрактичного человека

---

\* См. подробнее 43, стр. 72 и след.

его представляют также опасным соблазнителем умов» (27, стр. 56). Автор приведенных слов американский публицист Л. Гурко приводит массу примеров такого «обыденного иррационализма».

Чаще всего связывают этот иррационализм с узким практицизмом, свойственным «американскому духу», с тем, что американцы после Гражданской войны «стали нацией предприимчивых дельцов, практиков, а не теоретиков, сторонников близкого, а не дальнего прицела, которые создавали горы достижений рядом с горами напрасно затраченного труда» (27, стр. 32); с предпочтением непосредственного действия, которому только мешает резонирование. «По самому своему названию мыслитель сначала думает, а потом действует, оказываясь в резком противоречии с более распространенной американской тенденцией — сначала действовать, а потом думать» (27, стр. 31). Однако эта «практическая» ориентация американского образа жизни лишь в известной степени обостряется специфическими американскими условиями. Немецкий историк философии Л. Маркузе писал как-то: «Оборот «этот человек стоит миллион» диагностируется ныне всеми учеными и неучеными социальными психологами, без размышлений и с полным основанием, как характерно американский. И все же в восемнадцатом веке Кант, а в девятнадцатом Гейне обозначали его как специфический английский... То, что некогда называлось «британским», а позже «американским», указывает не на какую-то национальную черту, а на характер определенной ступени развития в сверхнациональном общем процессе» (198, стр. 7). Этот процесс — процесс развития мировой системы *капитализма* (о чем ни словом не обмолвился автор приведенных строк, сводящий все дело к «психологии народов»), и выражение того факта, что и духовная жизнь подчиняется тому закону, о котором применительно к промышленности говорил Маркс: страна более развитая показывает менее развитой стране картину ее собственного будущего.

Более того, наше время побуждает к мышлению, к тщательному критическому анализу и всестороннему учету факторов общественной жизни и общественного развития. И немало американских политических деятелей, ученых, философов, социологов приходит к той мысли, что «миссурийский довод» — «ты мне не рассказывай,

а покажи!» — оказывается не столь уж непогрешимым, как казалось прежде. Отсюда достаточно глубокий интерес к науке, к ее философским проблемам, к методологии анализа общественных явлений. Но отсюда и парадокс, застенчиво, но определенно отмеченный С. Хуком: «Как бы то ни было, господствующей чертой американской философии нужно считать ее углубленный интерес к философии науки. Весьма возможно, что в близком будущем появятся в Америке философские синтезы, созданные на основе научного мировоззрения. Однако в каком направлении эти обобщения будут развиваться, предсказать трудно, так как те черты, которые Токвиль подметил в прошлом у философов не искушенных американцев\*, в меньшей степени характеризуют и теоретически подкованных философов сегодняшнего дня» (103, стр. 30).

История американской философии характерна и тем, что вплоть до конца XIX в. в ней отсутствует собственно *американская* традиция. Об этом говорит, может быть, несколько слишком радикальная, но в общем верная оценка ее одним из влиятельных историков американской мысли Г. Шнейдером: «Америка была интеллектуальной колонией долгое время после того, как она перестала быть колонией политически, и была интеллектуальной провинцией долгое время после того, как она перестала быть интеллектуальной колонией» (259, стр. VII—VIII). Этот первоначальный характер американской мысли придал ей специфический оттенок, в какой-то степени сохранившийся до наших дней. И тем логичнее выделить американскую философию XX в. в качестве предмета специального исследования.

\* \* \*

Следует отметить, что всестороннее рассмотрение философии XX в. даже в отдельной стране, например в США, сталкивается с трудностью, сформулированной Козьмой Прутковым: «Нельзя объять необъятное!» Тот

---

\* Речь идет о книге А. де Токвиля «О демократии в Америке» (1835), где автор характеризовал США как страну, где меньше, чем где бы то ни было в цивилизованном мире, уделяется внимания философии, в результате чего мышление американца направлено на отыскание его индивидуальной применимости на практике и для собственного понимания вещей (см. А. де Токвиль. О демократии в Америке. М., 1897, стр. 343—345).

угол зрения, под которым она здесь рассматривается, — это вопросы теории познания, логики и онтологии («метафизики»), причем в той их органической связи, которая превращает их в *философские* концепции, а не психологию, чистую логику, обобщенные выводы естествознания и т. д. Социальные и этические теории — осветить их в рамках одной работы не представляется возможным — будут рассматриваться лишь в связи с выяснением некоторых сторон социального содержания и классовой ориентации философских учений.

Многие из проблем, выходящих за сферу исследования, результаты которого представлены в книге, освещаются в работах большой группы советских и зарубежных философов-марксистов, на выводы которых автор имел возможность опираться. Это обобщающие труды Д. Ю. Квитко, Б. Э. Быховского и Д. Ю. Ермоленко об американской философии в целом, работы Ю. К. Мельвиля, Г. А. Курсанова, Г. Уэллса о прагматизме, М. Корнфорта, И. С. Нарского, Г. А. Брутяна о неопозитивизме и многие другие. Автор использовал также ценный фактический материал и отдельные выводы, содержащиеся в трудах историков философии, не разделяющих марксистского мировоззрения.

Необходимым условием и элементом исследования было также чтение в течение ряда лет курса истории буржуазной философии эпохи империализма на философском факультете Московского университета. Возможность обсуждения теоретического содержания курса и постоянное сочувственное внимание со стороны коллектива кафедры истории зарубежной философии всегда были стимулом для дальнейшей работы. Неоценимую помощь в получении нужной литературы оказали Научная библиотека МГУ и Книжный отдел АН СССР и лично Н. Х. Иванова и А. Д. Гейко, которым автор выражает искреннюю признательность.

АМЕРИКАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ  
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В.  
И ДЖОСАЯ РОЙС

«Я считаю, что для Америки настало время объявить свою независимость в философии» — эти слова президента Принстонского университета Джемса Мак-Коша, написанные в 1887 г., выразили носившуюся в воздухе идею (цит. по 259, стр. 219). Правда, под «подлинной американской философией» принстонский философ имел в виду все тот же «реализм здравого смысла» Шотландской школы, несколько видоизмененный отражением «гения народа», сведенного к тому, что «янки отличаются от большинства остальных своей практической наблюдательностью и изобретательностью» (там же). Отражившись, без сомнения, в философии, этот «гений народа» не мог, однако, полностью определить собой философию, которая требовалась Соединенными Штатами и была в конце концов создана. И не Мак-Кош явился ее провозвестником. Можно без преувеличения сказать, что философом, еще в конце XIX в. создавшим философский синтез, в котором соединились важнейшие стороны и тенденции буржуазной мысли США на рубеже нового столетия, был Джосая Ройс. Именно в его учении слились «традиции» (насколько о них можно говорить) американской философии XVIII — XIX вв. и «новизна», рождающаяся в это время.

1. ФИЛОСОФИЯ США ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В.

В отличие от Англии, где вторая половина прошлого столетия характеризуется сложным взаимодействием естественнонаучного материализма, позитивизма и тен-

стической философии (см. 11, гл. 1), а затем и включающегося в идейную борьбу абсолютного идеализма, философская ситуация в США была гораздо более стабильной. Эту стабильность придавало ей господство в идейной жизни *религиозных* установок, почти бесспорно принимавшихся не только философами, но даже и естествоиспытателями. «Мертвящая десница богословской семинарии», которая, по словам Морриса Р. Кэна, до сих пор давит на американское образование, в прошлом веке давала о себе знать гораздо сильнее. Религиозное воздействие начиналось в низшей школе, закрепляясь средней школой и колледжем. В американских университетах в течение долгого времени «считалось совершенно нормальным подчинение всех наук богословским догмам до такой степени, что университет вынужден в открытой или замаскированной форме развивать сектантское учение» (60, стр. 35). Следствия этого положения станут самоочевидными, если учесть, что университет или колледж были тем единственным местом, где мог работать и откуда мог получить средства для своих исследований теоретик.

Естественно, что вдвойне влияло это подчинение науки религиозным и даже сектантским устремлениям на философию; последняя по существу представляла собой «симбиоз» философских и религиозных установок.

Мак-Кош не случайно счел «реализм здравого здравого смысла» наиболее подходящим выражением для «подлинной американской философии». Сформулированные в XVIII в. Томасом Ридом, Джемсом Битти, Джемсом Освальдом принципы Шотландской школы были провозглашены «непосредственным результатом» человеческой природы и инстинктивных убеждений всякого человека. Вера в существование предметов внешнего мира и возможность правильного их восприятия, вера в постоянство настоящего хода природных явлений, в существование нашего собственного Я связывалась Шотландской школой с верой в бытие бога и «самоочевидные» религиозные и моральные принципы, коренящиеся в религиозном и моральном чувствах. Наибольшее воздействие на американскую мысль Шотландская школа оказала через таких своих представителей, как Д. Стюарт и Т. Браун, несколько смягчивших враждебность Шотландской школы рационализму, выраженную в самой идее «здрoвoгo



смысла», долженствующего заменить размысленные инстинктом, а на деле — религиозной догматикой и общепринятыми нормами морали\*.

Философия Шотландской школы не могла дать сколько-нибудь серьезный импульс критическому мышлению. И ее функция была иной. Как справедливо отмечал Г. Шнайдер, протестантская церковь основывает в XIX в. огромное количество колледжей и школ, для которых больше всего подходили «педагоги, подобные Мак-Кошу, которые могли излагать в качестве разумной философии «исходные основные истины» ортодоксальной теологии и в то же время обнаруживали некоторую симпатию к науке, даже к эволюции, и которые пытались дать отпор позитивизму и агностицизму на их собственной почве» (259, стр. 219). И Шнайдер не случайно упоминает в приведенном месте эволюцию. Эволюционизм выступает существенным элементом в философской жизни США второй половины XIX в.

*«Теистический  
эволюционизм»*

В Европе эволюционизм — в форме дарвинизма, а затем и спенсеровской «синтетической философии» — встретил сугубо критическое отношение со стороны церкви и теологов. Причиной тому была теснейшая связь, быстро установившаяся между доктриной эволюции и естественнонаучным материализмом. Аналогичная ситуация наблюдалась в США лишь частично. С принципиальным осуждением эволюционизма выступают католическая церковь, значительные слои англиканского духовенства. Но объектом их нападок было главным образом то отношение к проблеме «откровения», которое было порождено «Происхождением видов» и особенно «Происхождением человека». «Дело не просто в том, что человеческое достоинство как будто бы было затронуто дарвиновской теорией происхождения человека... Хуже того, вся доктрина инспирации, успокоительно вещавшая, что все, что следует знать о происхождении, обязанностях и судьбе

---

\* Г. Шнайдер писал, что Браун, сочетавший основные идеи Шотландской школы с ассоцианизмом и увлекавшийся идеями Эразма и Дарвина, вызывал оппозицию со стороны теологов, видевших в нем человека, тяготеющего к материализму. Рид же вызывал отчужденное отношение ученых. Но в целом Шотландская школа дала основу того «Просвещения» в США, суть которого Шнайдер видел в «браке естествознания с моралью и религией» (259, стр. 217).

человека, было сообщено самим богом, была потрясена до оснований. Великие теологические доктрины творения и грехопадения, греха и искупления со всеми держащимися на них моральными предписаниями были поставлены под угрозу ни с чем не сообразной теорией, будто человек — кузен, если не еще более близкая родня, обезьянам» (172а, стр. 20).

Положение усугублялось еще и тем, что традиционная доктрина религии откровения практически в том же плане ставилась под сомнение и сравнительным религиоведением, и критической библистикой, результаты которых трудно было игнорировать. В США проблема откровения стояла в центре полемики между фундаменталистами и модернистами. Взгляд модернистов был выражен словами Ф. Эббота: Библия — это «собрание литературы, содержащее большей частью рост сознания о боге в человеческой душе, интерпретированный выдающимися религиозными лидерами выдающегося религиозного народа» (цит. по 172а, стр. 30). Отношение авторов Библии к богу Эббот уподоблял отношению студента к профессору, который не провозглашает научных истин с кафедры, но вдохновляет его на самостоятельное достижение их с помощью наблюдения и эксперимента. Тем самым «откровение» превращается в эволюционный процесс, постепенное постижение бога.

Иной вариант выдвинул Г. У. Бичер, выступив с тезисом, что бог создал Вселенную, но наука должна определить, какими естественными законами определялось осуществление его замысла. «Так что мы имеем два откровения: мысль бога в эволюции материи и мысль бога в эволюции духа; такковы Старый и Новый завет — не в обычном смысле этих слов, но в надлежащем научном словоупотреблении» (цит. по 172а, стр. 45—46).

Таким образом модернисты пытались обосновать новый тип «естественной теологии». В отличие от старой версии, выводившей бытие бога из фиксированного *порядка* природных явлений, они исходили из *прогресса* в природе и истории, понимаемого как свидетельство благотворного воздействия «провидения» на сотворенный мир.

Как ни странно, этот ход мысли был во многом подсказан теологам. . . американскими учеными, главным образом биологами, среди которых иллюзия относительно

возможности примирить науку и религию имела глубокие корни. Если крупнейший американский биолог середины века Луи Агассиз опирался на «план творения» органического мира и отстаивал традиционную естественную теологию, утверждая, что наука — это изучение творений бога, то его ученик палеонтолог Э. Д. Коп использовал ламаркизм с целью обосновать процесс эволюции как происходящий под воздействием идеальной, в конечном счете божественной силы, сознательным усилием творящей приспособительные изменения. На основе геологической теории эволюции строил свои теистические заключения А. Уинчелл. С восторгом приняв дарвинизм, известный биолог Аза Грей всячески отстаивал в то же время теизм, усматривая «привилегию» науки в том, что она может относить явления к божественной воле не непосредственно, а лишь в «конечном счете» (см. 259, стр. 329).

От естествознания пришел к теистическому эволюционизму и известный американский геолог Джозеф Леконт. В работах «Корреляция физических, химических и жизненных сил» (1859), «Эволюция в отношении к материализму» (1881), а особенно в книге «Эволюция. Ее природа, ее доказательства и ее отношение к религиозной мысли» (1888) он сформулировал эволюционную теорию, в которой развитие выступает как процесс постоянного творения нового имманентной природе божественной силой.

Признание идеальной движущей силы развития выводится Леконтом из иерархической структуры развивающегося мира, в котором мы наблюдаем элементы, химические соединения, растения, животных и человека. На каждой из этих ступеней «к прежним силам прибавляется новая, в результате чего появляется особая группа явлений» (цит. по 89, стр. 65). В процессе эволюции изменение, образующее более высокую ступень, «не постепенный переход по скользящей шкале, но происходит одним скачком. Когда налицо необходимые условия, сразу возникает новая и более высокая форма силы» (194, стр. 315). И поскольку «естественная» эволюция выступает как «закон непрерывности, как универсальный закон становления», выражая «связь между *последовательными событиями во времени* (причинение)», она представляет собой «необходимую истину» (см. 194, стр. 65—66). Прерывность же общего мирового процесса, скачки в нем требуют призна-

ния в качестве источника развития идеальной силы — божества.

Интересно, что совершенно аналогичным был ход мысли А. Грея. В книге «Естествознание и религия» он писал: «Дело науки — заниматься процессом Природы, а не перерывами в ней, которые должны основываться на своей специфической очевидности... Как бы ни рассматривать эти величайшие проблемы, то, что касается нас, то итог огромной и лишь частью постижимой системы, которую в одном аспекте мы называем Природой, в другом — Провидением, а частично — творением, обнаруживается в возникновении свободной и самоопределяющейся личности» (цит. по 259, стр. 329). Более последовательный теист, А. Грей рассматривал бога как творца, который «время от времени, и только время от времени... непосредственно прилагает руку к делу и таким образом творит *во* времени» (259, стр. 329). Тяготеющий к пантеизму Леконт видит в мировом процессе, с одной стороны, emanацию божественной энергии в природу, а с другой — эволюционное возвышение от природы к божеству. «Таким образом, истечение божественной личности стремится вниз, в природу, чтобы вновь подняться путем эволюции до признания своего собственного Источника и объединения с ним» (цит. по 12, стр. 158).

Взгляды Леконта оказали значительное воздействие на развитие религиозной философии в Соединенных Штатах; наряду с персонализмом его концепцию считают одной из господствующих донныне форм «идеалистической (в отличие от «натуралистической») философии религии» (см. 12, стр. 158—159).

«Космическая  
философия»  
Джона Фиске

Эволюционизм XIX в. в философии был связан не только с именем и влиянием Ч. Дарвина. Не меньший энтузиазм как в положительном, так

и в критическом плане вызвало в США появление «синтетической философии» Г. Спенсера, центральной идеей которой был как раз механистический эволюционизм, сопровождавшийся гносеологическим и религиозным агностицизмом (см. 12, гл. 2). В условиях засилья религиозной идеологии последний был попросту отброшен. Если Спенсер выдвигал идею «Непознаваемого», которая в религии выступает основой для признания бога, то его американский последователь и интерпретатор Джон Фиске

(1842—1901) недвусмысленно переходит от агностицизма к теизму. «Та бесконечная и вечная сила, которая проявляется в каждой пульсации Вселенной, — писал он, — есть не что иное, как живой бог» (164, стр. 167). «Инкогнито» спенсеровского «Непознаваемого» было раскрыто здесь с полной очевидностью.

Однако здесь должна идти речь не просто о «возрождении старого деизма», как считает М. Коэн (см. 60, стр. 281). Фиске обращает серьезное внимание на невозможность ныне мыслить материю как нечто неподвижное и инертное.

«Понятие материи как мертвой или инертной, — утверждает он, — принадлежит, конечно, тому порядку мысли, который современное знание совершенно переросло. Если изучение физики чему-либо нас научило, то это тому, что нигде в природе нельзя найти инертности или покоя» (164, стр. 166). Вместе с тем мысль о *самодвижении* материи совершенно чужда американскому философу, и единственным выходом для него оказывается подновленный теизм. Восприняв от Спенсера идею эволюции как простого роста, увеличения и уменьшения, Фиске повторяет, несмотря на некоторые находки, его ошибку, перенося источник развития *во вне* природы — в бога.

От трансцендентализма к гегельянству

В первой половине XIX в. влиятельной традицией американской философской мысли стал трансцендентализм.

Он никогда не пользовался успехом в академических кругах, будучи враждебен всякой формализации и институционализму в философии и религии, столь свойственным для американского колледжа XIX в. С другой стороны, трансцендентализм решительно противостоял натурализму и материализму, разрушающим, с его точки зрения, мораль. И формально можно констатировать, что «центральный пункт его исповедания веры — это автономная и творческая активность индивидуальной души, которая стоит в центре вещей как источник всех ценностей и пробный камень всякой истины» (240, стр. 213). Но лишь *формально*, поскольку расплывчатый этический идеализм, выраженный в этой фразе, сочетается с практическим здравым смыслом\*.

\* Характерный пример — книга Генри Дэвида Торо «Уолден, или Жизнь в лесу», в которой руссонетский идеал опрощения, выдвинутый в качестве противовеса капиталистической цивилизации, где

Что же касается теоретической стороны философии трансцендентализма, то она как нельзя лучше отражает тот провинциальный характер американской философии первой половины прошлого века, о котором говорилось выше. Сам термин «трансцендентализм» заставляет вспомнить немецкую классическую философию — Канта, Шеллинга. Но их взгляды были опосредованы воздействием Кольриджа и Карлейля, Руссо и Фурье, немецкого романтизма. Отсюда замена научного мышления интуицией, осуществляемой с помощью «трансцендентальных форм» духа, истолкование мира как феномена, в котором проявляется «сверхдуша» (Over-Soul), расплывчатые «регулятивные» идеалы просвещенного индивидуализма\*. А с другой стороны, страстный протест против человеческого рабства, выраженный в активном участии трансценденталистов в демократическом и аболиционистском движении. Только неустоявшаяся, противоречивая природа американского общества той поры может объяснить, как сочетались столь несовместимые элементы: ведь Кант не признавал интуиции и «сверхдуши», Шеллинг не организовал бы Брук-Фарм, Фурье не поселился бы у Уолденского пруда, тогда как Карлейль не стал бы аболиционистом, а Кузен — демократом.

И тем не менее трансцендентализм — факт не только американской философии, но и американской культуры, и американской жизни. Достаточно указать на то воздействие, которое оказали трансценденталисты на становление великого поэта Америки — Уолта Уитмена\*\*. Что же

---

«роскошь одного класса уравновешивается нищетой другого», подкрепляется тщательным, даже мелочным подсчетом своих доходов и расходов (см. Г. Д. Торо. Уолден, или Жизнь в лесу. М., Изд-во АН СССР, гл. «Хозяйство»). Не менее парадоксально звучит фраза, не случайно брошенная Эмерсоном в «Трактате о природе»: «Работай и приобретай... и колесо Случая тобою остановлено» (Сочинения Эмерсона, т. 1. СПб., 1902, стр. 100).

\* Видимо, не без иронии по своему собственному и своих друзей адресу Эмерсон замечает в своем дневнике: «Трансцендентализм, — говорит, делая ручкой, наша превосходная миссис Б., — означает *чуть-чуть потустороннее* (a little beyond)» (см. 271, стр. 99).

\*\* См. К. Чуковский. Мой Уитмен. М., 1966, стр. 77—84. Воздействие трансценденталистов на Уитмена было столь же противоречиво, как сама их философия. К. Чуковский справедливо отмечает, что Уитмен «пошел дальше трансценденталистов». Показателен в этой связи отзыв Уитмена о книгах Эмерсона (см. там же, стр. 231—235). Не менее интересен энтузиазм Уитмена, вызванный его (довольно



касается философии, то трансцендентализм проложил путь для немецкой классической философии, которая во второй половине века начинает получать уже весьма квалифицированное отражение в американской мысли, причем влияние Канта и Шеллинга постепенно уступает место воздействию идей Гегеля.

В 60-х годах в Сент-Луи возникает философское общество, известное как Сент-Луиская школа, во главе с У. Т. Гаррисом, Д. Снайдером и Г. Брокмайером. Начав с изучения, перевода и распространения произведений и взглядов Гегеля, они в 1867 г. создали первый американский философский журнал — «Журнал спекулятивной философии» (1867—1893). Показательно, что их привлекают прежде всего идеи гегелевской философии права, в триадах которой они пытались найти ответ на мучившие их вопросы политической жизни Америки. Так, Г. Брокмайер достаточно наивно искал в ней ключ к проблеме послевоенного политического устройства: «В гегелевской диалектике, примененной к государству, «абстрактному праву» противостоит равно «абстрактная мораль», а они примиряются в «этическом государстве», составляющем их кульминацию. Для Брокмайера и его последователей южные сепаратисты представляли «абстрактное право», северные аболиционисты — «абстрактную мораль», а новый союз, который должен был возникнуть из трагического конфликта, — «этическое государство» (см. 259, стр. 164). Аналогичным образом Д. Снайдер рассматривал «диалектическую структуру» американской конституции, «диалектику американской истории», «экономическую диалектику» американского общества, в ходе которой противоречие индивидуальной собственности и «коммунального богатства» (Community's wealth) опосредуется «монархической демократией», в которой Г. Шнайдер усматривает «государственный социализм», а мы скорее увидели бы предвосхищение государственно-монополистического капитализма (см. 259, стр. 166—167).

Таким образом, Гегель оказался совершенно уникально воспринят в Америке, став «вдохновителем» своеобразной версии буржуазной демократии. Гегельянце из

---

поверхностным) знакомством со взглядами Гегеля (см. 259, стр. 162—163).

Сент-Луи как бы заняли промежуточную позицию между консерватизмом старогегельянства и либерализмом младогегельянцев. Что же касается собственно философии, то они довольно точно воспроизводили вариант гегельянства, представленный К. Розенкранцем. Соответственно из философии Гегеля выхолащивалась та живая диалектика, которая и составляет реальное содержание гегелевского метода. Достаточно сказать, что У. Гаррис сближает идеализм Гегеля с аристотелевским, видя «их великую мысль» в том, что деятельность «Абсолюта» и ее объект — одно и то же.

По замечанию Джона Мюирхеда, Гаррис и его товарищи надеялись найти в философии Гегеля меч, которым они хотели «поразить трехголовое чудовище анархии в политике, традиционализма в религии и натурализма в науке» (цит. по 259, стр. 388). Это куда более широкая программа, чем то возрождение веры в религию откровения, с которым связывал введение гегельянства в английскую философию Джеймс Х. Стёрлинг. Тем менее успешна была эта программа. Пожалуй, единственное, чего добилась Сент-Луиская школа, — это определенное повышение теоретического уровня американского философствования, связанное с распространением идей Гегеля. Собрания и лекции, организуемые Сент-Луиским философским обществом, издаваемый им журнал, посвященный философии, как и другой журнал — «Западник. Обзорение образования, науки, литературы и искусства», издававшийся той же группой, привлекли внимание довольно широких кругов интеллигенции — учителей, юристов, журналистов и т. д. По образцу Сент-Луиской школы возникают Конкордская летняя школа философии и литературы, Летняя школа наук о культуре в Гленморе и др.\* Американское гегельянство сыграло свою роль в становлении взглядов абсолютного идеализма в США, крупнейшим представителем которого стал Джосайя Ройс.

---

\* Г. Шнайдер приводит (259, стр. 394—395) программу лекций в одной из этих школ, включающую курсы по философии Т. Х. Грина, об отношениях церкви и государства, греческих моралистах и исходных понятиях экономической науки. В числе лекторов были У. Гаррис, Джон Дьюи, Т. Дэвидсон и другие известные философы, педагоги и экономисты.

## 2. «МИР И ИНДИВИДУУМ». ФИЛОСОФИЯ ДЖОСАИИ РОЙСА

Джосайя Ройс (1855—1916) начал свою деятельность философа «Религиозным аспектом философии» (1885), а закончил «Проблемой христианства» (1913), невольно передавая читателю мысль, что его философия разворачивается в рамках религиозной проблематики. Это и неудивительно: как мы видели, исторические особенности американской жизни сложились таким образом, что никто из мыслителей Соединенных Штатов второй половины XIX в. не мог за эти рамки выйти. Ройс примыкает к широкому движению «абсолютного идеализма», получившему с 60-х годов прошлого века распространение в Англии (см. II, гл. 2), а затем перебросившемуся и в США. Получив философское образование в Германии, где он учился у Лотце в Геттингене, Ройс развивался под воздействием идей немецкой классической философии — этики «доброй воли» Канта, но особенно «Феноменологии духа» Гегеля. Не «технический Гегель» «Логики» (242, стр. X), но «Феноменология духа» привлекает его внимание. И в этом отношении Ройс представляет звено в истории неогегельянства в целом, осуществляющего попятное движение от «Философии права» через «Логикку» к «Феноменологии духа», а от нее — к молодому Гегелю, «теологические рукописи» которого были в конце концов провозглашены искомым «подлинным» гегельянством\*.

Если Стерлинг нашел «секрет Гегеля» в теории «конкретного понятия», сведенной к утверждению о тождестве бытия и мышления, то Ройс обнаруживает его в том, что «гегелевская доктрина выступает как анализ фундаментального парадокса нашего сознания» (243, стр. 203), состоящего в том, что человеческое сознание может осознать себя, только обратившись к *другому* сознанию. Для того чтобы познать свое Я, необходимо посмотреть на него извне, глазами другого. Важнейшее выражение этого парадокса Ройс видит в общественной жизни, где человек без своих собратьев — ничто, пустая абстракция.

\* Такую схему развития гегельянства дает Г. Глокнер в своей программной статье «Кризисы и преобразования в истории гегельянства» («Krisen und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus». Logos, 1924/25) (см. 13, стр. 169—170).

Собственно, американский философ принимает здесь гегелевскую концепцию самосознания, выраженную в известном положении «Феноменологии духа»: «Самосознание есть *в себе* и *для себя* потому и благодаря тому, что оно есть в себе и для себя для некоторого другого [самосознания], т. е. оно есть только как нечто признанное» (24, т. IV, стр. 99). Однако там, где Гегель обнаруживает глубокую диалектику становления личности, проходящей на пути к «признанию» через противоречия социального процесса — равенство и неравенство, господство и рабство, самостоятельность и несамостоятельность, власть и богатство, Ройс не идет далее констатации вышеуказанного парадокса индивидуального и общего в человеке. Разрешение парадокса он находит в учении об обществе как «союзе духов» и последующем превращении всего мира в «мир соотносящихся душ». Отсюда начинается его путь к «Абсолюту».

*Два аспекта  
идеализма  
и обоснование  
«Абсолюта»*

Ройс считал, что идеализм как философия подразумевает два аспекта: доктрину, согласно которой мир состоит из того же материала, из которого созданы идеи, и что он —

«мир универсального духа», который «бесконечно простирается за пределы нашего частного сознания» (243, стр. 380).

Собственно, Ройс хотел этим рассуждением устранить ивний порок берклианства — логически вытекающий из него агностицизм. В своем развитии, полагал Ройс, берклианство пришло, в лице Дж. Ст. Милля, к мысли о том, что реальность, материя — это «постоянная возможность ощущений». Но что это за «возможность»? Это или совокупность наших идей, или нечто бессмысленное, абракадабра, «снарк» — помесь змеи и акулы, — за которым тщетно охотятся герои Льюиса Кэррола. Или идеализм, или Непознаваемое — такова, по Ройсу, альтернатива. Поскольку же абсолютно непознаваемое немислимо, абсурдно, остается принять идеализм, но уже в форме объективного идеализма, смыкающегося с религией.

Подытоживая свою аргументацию, Ройс писал: «Как моя мысль в любое время... объединяет несколько фрагментарных мыслей в единство одного сознательного момента, так, утверждаем мы, Универсальная мысль объединяет наши мысли в абсолютное единство со всеми

объектами и всеми мыслями об этих объектах, которые есть, были или будут во Вселенной. Эта Универсальная мысль есть то, что мы отважились... назвать богом» (242, стр. 475—476).

Таким образом, Ройс повторяет тот путь, каким приходит к абсолютному идеализму английское неогегельянство. Однако Ройс не смог удержаться на этой позиции. Из философского понятия Абсолюта логически вытекает политическая доктрина, приносящая индивида в жертву «всеобщему», т. е. в конечном счете государству. Ройс пришел к такому политическому выводу в своей книге «Калифорния: исследование американского характера» (1886). Она завершается поразительным пассажем: «Божественно именно Государство, Социальный порядок. Мы — просто прах, если только этот социальный порядок не одаряет нас жизнью. Когда мы воображаем его нашим инструментом, нашей игрушкой и делаем нашу личную удачу единственной целью, этот социальный порядок быстро становится для нас обманом; мы называем его корыстным, выродившимся, продажным, бездушным и спрашиваем, как нам навсегда от него избавиться. Но если мы вновь обращаемся к нему и служим социальному порядку, а не просто себе самим, то мы скоро находим, что то, чему мы служим, — это просто наша собственная высшая духовная судьба в телесной форме. Она никогда не корыстна, продажна или бездушна; только мы таковы, когда мы пренебрегаем нашим долгом» (цит. по 259, стр. 416).

В условиях Соединенных Штатов, где буржуазная демократия далеко еще не исчерпала в то время своих возможностей, эта откровенная апология государства, подчиняющего себе человека как ничего не значащую пылинку, не могла встретить понимания и сочувствия. Персоналистская реакция, причем гораздо более жесткая, чем та, которую встретил абсолютный идеализм в Англии, не замедлила последовать. Во главе группы персоналистов, начавших атаку на Ройса, встал Джордж Холмс Хаунсон, возражавший абсолютному идеализму, что схема «Универсальной мысли», фрагментами которой являются индивиды, не оставляет места для индивидуальной свободы. Завязалась длительная полемика\*.

\* Полемика быстро переросла в дискуссию по вопросу о понятии божества. Для Ройса это было, пожалуй, удобно, поскольку вы-

к которой присоединился У. Джемс, охарактеризовавший доктрину абсолютного идеализма как взгляд «незлобивых и хорошо откормленных философов», выражающих «дух философов и частных собственников», игнорирующих судьбу индивидов. И хотя Джемс пользуется фразами, принадлежащими литератору-анархисту М. Свифту, он выражает полное согласие с ними (см. 37, стр. 24—26).

Перед лицом этой критики Ройс вынужден был поступиться некоторыми из своих идей и в своей главной работе — двухтомном произведении «Мир и индивидуум» (1899—1901) пересмотреть прежде всего обозначенную в названии проблему.

Будучи в Германии, Ройс познакомился с двумя важными идеями, одна из которых развивалась в философии, другая — в математике. Это были неокантианская идея «вещи в себе» как предельного понятия (*Grenzbegriff*) и определение актуально бесконечного Г. Кантором. В неокантианстве была выдвинута *методологическая* идея о том, что наука — это постоянное и никогда не удовлетворяемое стремление осуществить в своих конструкциях «вещь в себе», т. е. предельное понятие, регулирующее в качестве задачи ход познания. Переводя эту мысль в *онтологический* («метафизический») план, Ройс начинает истолковывать «реальность», т. е. объект идеи, как *предел* (недостижимый!) воплощения воли, намерения. Он недостижим потому, что всякая идея — это общее, тогда как реальность индивидуальна. «Сущность действительного состоит в том, чтобы быть индивидуальным или не допускать ничего иного, что было бы тем же самым, и этой чертой оно обладает только в качестве единственного осуществления намерения» (244, т. I, стр. 348). Ясно, что такое понимание действительности резко отличается и от первоначального взгляда Ройса, и от концепции Ф. Брэдли, считавшего индивидуальность «видимостью». Теперь Ройс пытается избежать крайно-

---

водило его концепцию из-под удара в *политическом* аспекте, который привлек внимание У. Джемса. Памятник этой полемики — сборник «Понятие бога; философская дискуссия о природе божественной идеи как доказуемой реальности» (*J. Royce and others. The Conception of God; a Philosophical Discussion concerning the Nature of the Divine Idea as a Demonstrable Reality. New York, 1897*).



стей абсолютного идеализма и атомистического индивидуализма на основе математической теории множеств.

В приложении к первому тому «Мира и индивидуума» Ройс проводит аналогию между отношением единого и многого и математическим определением актуальной бесконечности, данным Кантором. Последний определял актуально бесконечное как множество, равномошное с одной из своих частей, т. е. множество, каждый из элементов которого может быть поставлен в однозначное соответствие с некоторым элементом *части* этого множества. Таковы ряд натуральных чисел, равномошный ряду четных чисел, хотя первый явно обширнее второго, совокупность дней и совокупность лет в вечности, совокупность точек отрезка и совокупность точек его части и т. д. Ройс использует пример карты Англии, занимающей часть поверхности Англии и точно представляющей всю Англию, включая и часть, занятую самой картой. Очевидно, что в таком случае каждой точке поверхности Англии соответствует одна, и только одна, точка на карте, но и каждой точке нашей карты должна соответствовать точка на изображении той части поверхности Англии, которая занята картой, и т. д. И хотя такая карта не может быть исполнена конечными средствами, она может быть задана строго математически.

Системы подобного рода Ройс назвал «самопредставительствующими» (self-representative). Именно такова, утверждает он, структура всего мира мысли, а следовательно, и реального мира. «Вселенная как Субъект-Объект содержит полный и совершенный образ или вид самой себя. Следовательно, она по своей структуре есть одновременно Одно, как единая система, а также бесконечная *цепь*. Ее форма есть форма Я... Логика бытия имеет в качестве центральной теоремы утверждение: *все, что есть, есть часть самоподобной системы* описанного типа... А следовательно, наша тривиальная иллюстрация совершенной карты Англии в пределах Англии оказывается в конечном счете типом и образом универсальной конституции вещей... Это закон не только Мысли, но также и Реальности» (244, т. I, стр. 553—554) \*.

Чего же достиг Ройс с помощью этой доктрины? Во-

---

\* В этом учении Ройса сильно сказывается влияние статьи Ч. С. Пирса «Закон духа» (1892) (см. 217, стр. 202—237).

первых, он преодолел одну из трудностей, стоявших перед Брэдли, считавшим бесконечное невыразимым, а следовательно, иррациональным. Но иррациональность бесконечного — это иррациональность *многого*, т. е. самих индивидуумов, составляющих в своей совокупности Абсолютное. Отсюда невозможность воспроизвести тот способ, каким явления (индивидуумы) находят свое единство в мировом целом. Идея актуально бесконечного позволила Ройсу выйти из этого затруднения и представить Абсолют как «совершенный порядок» индивидуумов. Во-вторых, он выразил в своей доктрине Абсолюта факт всеобщей взаимосвязи явлений, их воздействия друг на друга, их взаимного «отражения» в самых различных формах — от механического до сознательного. Наконец, он решает свою центральную проблему — как совместить единичное и общее, Индивидуум и мир. Ройс представил их таким образом, что «Абсолютное Я для того, чтобы вообще быть Я, должно выражать себя в бесконечном ряду индивидуальных актов, так что оно представляет собой явно выраженное Индивидуальное Целое Индивидуальных Элементов» (244, т. I, стр. 588). И тем не менее и нарисованной Ройсом картине далеко не все благополучно. Прежде всего сведение универсальной космической (или, что то же, божественной) закономерности к математическому понятию актуальной бесконечности в ее соотношении с ее элементами существенно упрощает богатство мировых явлений, и прежде всего снимает проблему *развития*, возникновения нового. Это в лучшем случае статическая картина мира. И для того чтобы внести в нее динамику, Ройс прибегает к понятию *воли*, реализуемой в бесконечном ряду индивидуумов. «Удовлетворенная воля, — пишет он, — есть единственный принцип индивидуальности» (244, т. I, стр. 586).

Но здесь мы сталкиваемся с явным противоречием. Если мир — это совокупность «самопредставляющих систем», то связь единого и множества превращается на деле в *самоповторение* единого в его элементах. В чем же тогда «уникальность» этих элементов? И в чем же тогда состоит *свобода*, этот неотъемлемый признак воли по Ройсу? Философ вынужден был расписаться в неспособности решить эту задачу: «...индивидуальность всех вещей остается постулатом, составляет для нас центральную тайну бытия и является скорее целью, которой ищут

наши высшие чувства, которой требует наше этическое сознание, которую предпочитает любовь, чем объектом, которого мы когда-либо достигаем в нашей конечности. . . Индивидуальное реально; но в наших конечных условиях неудовлетворенного стремления индивидуальное никогда не обнаруживается» (244, т. II, стр. 433).

Хотя Ройс и не сумел, таким образом, обосновать реальность и уникальность индивидуума, он смело постулировал его личностный характер, и «мир» оказался у него «абсолютной личностью», представленной в бесконечно разнообразных конечных личностях. Так рождается из «абсолютного идеализма» Ройса «абсолютный персонализм», явившийся и уступкой раннему персонализму со стороны абсолютного идеалиста, и источником его влияния на это течение американской мысли.

*«Мир и индивидуум»: проблема познания*

Уже в онтологии Ройса начало сказываться влияние основателя прагматизма Чарльза Пирса. Можно думать, что именно он подсказал Ройсу мысль о необходимости обратиться к математике, в частности к теории бесконечных рядов, для обоснования его «метафизики». Но наибольшее влияние оказал Пирс на Ройсову концепцию познания, представляющую, в связи с ее волюнтаристической направленностью, прекрасные возможности для прагматических применений. Мир не только мысль, но и воля — с этого начинал Ройс. В «Мире и индивидууме» он пишет, что мыслительный процесс сам есть процесс волевой и целенаправленный. «. . .Идея есть любое состояние духа или комплекс его состояний, который, когда он налицо, сознательно рассматривается как относительно завершенное воплощение, а потому и как уже частичное осуществление намерения» (244, стр. 24—25).

Исходя из этого, Ройс различал два значения «идеи»: собственно назначение идеи, входящее в ее содержание и форму («внутреннее значение»), и то, что она представляет посредством этого внутреннего значения, то, к чему относится идея («внешнее значение»). Так, если я напеваю мелодию, то она представляет собой факт моей жизни, осуществление какого-то моего намерения; для моего сознания мотив выступает как «внутреннее значение» музыкальной идеи. Но если я отнесу этот мотив к оригиналу, например к «Фиделио» Бетховена, то я получу «внешнее значение» этой идеи, факт, который не

дан мне непосредственно. На первый взгляд Ройс хочет здесь различить идею и ее объект, внешний, независимый от идеи факт. Однако он тут же уточняет, что «внешнее значение только по видимости внешне, а на деле лишь аспект полностью развитого внутреннего значения» (144, т. I, стр. 36). Всякая идея указывает за свои пределы; но čím она лишь проявляет и реализует свою сущность, ибо «объект», «бытие» — это воплощение воли, намерения субъекта, частное в случае отдельных идей, всеобщее как воплощение абсолютной, законченной их системы.

Усиливая собственно прагматистский элемент своего философского воззрения, Ройс подчеркивает, что объект определяется тем, что выбирает идея в качестве объекта. *«Ища свой объект, любая идея не ищет ничего, кроме своего собственного выявления... Полное содержание собственного назначения идеи есть единственный объект, который идея вообще может заметить, — курсивом пишет Ройс. — Только оно есть то Иное, что ищется»* (244, т. I, стр. 329).

Положение это — мы не говорим уже о том, что «идея» сама ничего не может выбирать, выбирает только человек, — основано на неверном истолковании практики и ее роли в познании. Ройс иллюстрирует свою мысль примером: я считаю корабли, находящиеся в гавани; и здравый смысл говорит нам, что они, как и их число, независимы от того, считаю я их или нет. Они внешни нашей идее, составляя ее «внешнее значение». Но почему, спрашивает Ройс, мы считаем именно эти находящиеся в гавани, а не все видимые нами суда, в том числе и вышедшие из нее или только в нее направляющиеся? Да потому, что таково наше намерение, сформировавшее наш объект. Однако здесь очевидная подмена тезиса. Начав с рассуждения о действительном объекте, Ройс подменяет его «объектом счета» — тем аспектом, в котором мы рассматриваем действительность в соответствии с нашими планами. А этот аспект не создается нами, а вычленяется на основе практических целей: человек, решивший отправиться в путешествие, будет искать пассажирские суда, коммерсант — торговые и т. д. Но эти цели и намерения наблюдателя (или, по Ройсу, «внутреннее значение идеи») не изменяют объективного положения вещей и не воплотятся в иное число объектов, нежели их есть на деле. К тому же мы сразу получаем и тот факт, что «внутреннее зна-

чение идеи» вовсе не самопроизвольно, а определено объективными условиями.

Абсолютизируя субъективный момент в познании, всегда присутствующий в его результатах, Ройс сравнивает идеи с орудиями, предназначенными для определенной цели и приемлемыми как раз в силу их приспособленности для ее осуществления. Игнорируя материальный характер практики, в которой осуществляется и проверяется идея, он встает на позиции волюнтаристического субъективного идеализма — фиктеанства, опосредованного влиянием неокантианства Марбургской школы. Объект, как мы видели уже раньше, превращается в «предельное понятие», в предел, находящийся вне сферы нашего конечного опыта, тщетно пытающегося полностью определить «внутреннее значение» идеи.

*«Мир описания»  
и «мир оценки»*

Еще в «Духе современной философии» Ройс ввел различие «мира описания» и «мира оценки». Первый — это мир, как он изображается естествознанием согласно позитивистской концепции «чистого описания». Это мир абстрактных, для всех одинаковых фактов и законов; мир «всех и каждого». Второй — мир внутренних, коренящихся в самом индивиде ценностей. «Мир описания» — неполное, частичное и несовершенное раскрытие «идеи», воплощающее лишь общее, а потому наименее интересное в индивидуальном опыте. Выступая картиной природы, наука не замечает, что «материальное» и «духовное» — это абстракции, созданные «человеческим» способом рассмотрения фактов опыта. Но контраст материального и духовного — только кажущийся. «Имея дело с природой, вы имеете дело с обширной сферой конечного сознания, по отношению к которой наше собственное сознание является в одно и то же время и частью, и примером» (244, т. II, стр. 226). «Бессознательная» природа на деле есть лишь «необщительная» (incommunicative) природа, духовные процессы в которой разворачиваются с несравнимо малой скоростью, так что мы не можем приспособиться к ним и воспринять их, хотя и смутно осведомлены об их существовании (см. там же, стр. 225—226).

Так признание социального характера познания — а речь идет именно о том, что мир раскрывается человеку как «социальный порядок», — вырождается в идеалисти-

ческое представление о мире как насквозь пронизанном сознанием, в основе своей идеальном. Это в то же время *моральный* порядок, определенное место в котором занимает каждый человек. Однако, будучи ограниченным, человеческий индивидуум не в состоянии удовлетворить свои стремления к идеалу. Моя воля не полностью выражается в своей сознательной жизни, и потому я вынужден искать идеал своего самовыражения в «потустороннем» (Beyond). «Мое истинное благо никогда не может лежать во временном достижении моей цели. Ибо моим первым делом как нравственного деятеля и слуги божия является постановка перед собой цели, которая просто не может быть достигнута во времени. . . Наше благо лежит в знании Вечного» (244, т. II, стр. 407, 411).

Отсюда вытекает двоякое заключение. Одно — малоинтересная теодицея, сводимая к тому, что бог — это вечная и бесконечная сущность, в которой объединяется конечный опыт индивидуумов, подобно тому как в мелодии сливаются отдельные ноты. Значит, человек причастен «абсолютному», богу, и этот отблеск «божественности», лежащий на всем существующем, должен освятить все пороки, противоречия и несообразности существующего общества. . .

Второе заключение связано с тем, что познание — и это была другая мысль, сообщенная Ройсу Ч. Пирсом, — не следует понимать диадически, в виде отношения субъекта и объекта. Оно — триада, включающая еще и «интерпретатора», так что индивидуумы соединяются триадически, в «сообщества интерпретации»: А интерпретирует В для С. И это уже не математическая, а реальная социальная структура и в то же время основная структура реальности. Иными словами, в дуалистическую картину (идея — объект, цель — осуществление) Ройс включил элемент их связи. Гносеологически — это язык и социальное использование символов; онтологически — социальное отношение людей. Противоречие двух идей, или «двух самостей» (Selves), опосредуется, говорит Ройс, «интерпретацией», т. е. истолкованием каждой из них для другой. «Эти самости, во всем их многообразии, составляют жизнь единого Сообщества Интерпретации, центральным членом которого является тот дух сообщества, существенная функция которого нам теперь известна. Конкретно, следовательно, Вселенная есть сообщество интерпрета-

ции, жизнь которого охватывает и объединяет все социальные многообразия и все социальные сообщества, которые на каком-либо основании известны нам в качестве реальностей того эмпирического мира, который изучают наши социальные и исторические науки. История Вселенной, весь порядок времени есть история, порядок и выражение этого Универсального Сообщества» (141, стр. 232—233).

В реальной жизни «сообщества интерпретации» обнаруживаются «на рынках современного социального мира», они «лежат в основе дипломатических отношений современной нации». Пирс передал Ройсу мысль о том, что такие «сообщества» образуются учеными в поисках истины. Сам Ройс видит высшую форму их в церковных общинах, прежде всего кальвинистского типа. Но подлинное «Великое Сообщество» может мыслиться только как «царство божие».

«Великое Сообщество, — писал редактор посвященной Ройсу части известной антологии американской философии, — это возвышенная мечта Ройса о том конечном единстве цели, которое достигается, когда лояльность и любовь торжествуют над конфликтом и войной, когда конкуренция и несогласие тают под действием благотворного тепла кооперации и гармонии» (141, стр. 196). «Практические» средства для осуществления этих кооперации и гармонии он видел в... страховании, трактуемом как триадическое отношение страхователя, застрахованного и наследника (beneficiary), связывающее их в устойчивую группу.

Однако вместо осуществления «Великого Сообщества» Ройс перед смертью увидел ужасы первой мировой войны, обнажившей античеловеческую сущность империализма. Он осудил мировую бойню и даже предложил утопическую систему «страховки от войны». Но это лишь подчеркнуло утопизм его идеи «сообщества». И ему остается, как то часто бывает с философами-идеалистами, мимо пророчеств и мечтаний которых проходит жизнь, вздыхать об идеале такого «Сообщества», где «Истолкователь истолковывает все всем, и каждый индивидуум — миру, и мир духов — каждому индивиду» (141, стр. 226). А в действительности? «Один я потерял, я хуже, чем ничто. Я нуждаюсь в советнике, я нуждаюсь в моем сообществе. Истолкуй меня. Позволь мне присоединиться

к этому истолкованию. Пусть будет это сообщество. Лишь оно — жизнь. Лишь оно — спасение» (141, стр. 234). Что это? Отчаяние человека перед лицом распадающейся «толпы одиночек» (the lonely crowd) Рисмена? Предвестие экзистенциалистской заброшенности и отчуждения личности, сопровождаемое тоской по «соборности»? Тоска по «лидеру», который «истолковал» бы меня и определил мое место в строю? Пожалуй, все это, но лишь в тенденции. Ройс еще полон иллюзий в отношении капиталистического общества, призывает к «лояльности» ему. В его формуле *«Будь лоялен по отношению к своему собственному делу, чтобы посредством этого служить успеху дела универсальной лояльности»* (141, стр. 254) звучит еще голос либерализма XIX в. с его упованиями на всеислие принципов справедливости, верности, мудрого самоутверждения и осторожного самоограничения, терпения и т. д. Но за нею неизбежно вырисовывается, в фарисейском облачении поповской проповеди, принцип «лояльности» существующему общественному порядку, апологетически возведенный в основоположение морали и религии.

\* \* \*

Философия Ройса несет на себе отпечаток того переломного периода развития Соединенных Штатов, когда патриархальная Америка уступает место Америке «грюндерства», монополий, империализма; периода, когда церковь уступает место «страховой компании» в жизни Америки и американца, с тем чтобы стать идеологическим гарантом этой компании. К прошлому относятся наивная религиозность концепции Ройса, единство в ней религии, этики и философии, кстати так и не достигнутое, представление о мире как связном и рациональном целом. «Абсолютный персонализм» онтологии Ройса, «абсолютный прагматизм» его гносеологии, упование на математику как верное средство для создания «метафизики» предвещают развертывание в XX в. персонализма, прагматизма, «реализма» как типичных для Соединенных Штатов идейных образований. Поэтому Ройса с полным правом можно назвать последним американским философом прошлого века и первым — века нынешнего.



ВОЗНИКНОВЕНИЕ ПРАГМАТИЗМА.  
ЧАРЛЗ САНДЕРС ПИРС

*Что такое  
«прагматизм»?*

В 70-х годах прошлого века возникло, а к началу XX столетия оформилось и стало значительной силой течение, получившее название «прагматизм». Это был философский «товар», с которым Соединенные Штаты впервые выходят на международный рынок идей. Именно в этой доктрине нашли воплощение те требования, с которыми Мак-Кош подходил к «подлинно американской» философии: никаких «систем Вселенной», от которых нас «уже тошнит»; «практическая наблюдательность и изобретательность» янки; его целевая установка — «довольно ясное понятие о том, чем вещь является, а если она имеет ценность, то следует предпринять меры к тому, чтобы овладеть ею» (см. 259, стр. 219). В течение уже ста лет это «философское предприятие» сохраняет свои ведущие основоположения, выступая не просто как концепция, но и прежде всего как популярное «жизневоззрение», оправдание и пропаганда того, что именуется «американским образом жизни».

Льюис Фейер, увидевший в превращении американской философии в «академическую бюрократию» симптом ее отмирания, писал, что сила прагматизма Джемса и Дьюи состояла в том, что они «старались говорить для американского народа и американскому народу, они постоянно стремились также писать на языке своих сограждан... Кто из современных философов набрался бы смелости вместе с Джемсом написать, что бог науки владеет «оптовым торговым предприятием, а не мелочной

ляпочкой?» (163). Не язык и стиль привлекают нас, однако, в этом утверждении. «Бог науки» как владелец «оптового торгового предприятия» — в этих словах как нельзя отчетливее выступают перед нами основные тенденции прагматизма: анелляция к богу, науке и оптовому торговцу одновременно. На языке традиционной философии это и было выражено в центральном тезисе, с которым выступил прагматизм: значение и истинность любого понятия определяются тем, какие практические последствия из него вытекают.

Влияние прагматизма в ХХ в. вышло за пределы Соединенных Штатов, распространившись на Англию (см. II, гл. 3), Италию (Дж. Папини, Дж. Преццолини), позже пропаганду прагматизма вели К. Чапек в Чехословакии, Ху Ши в Китае. Идеи, близкие прагматизму, встречались в немецкой философии жизни (Ницше), в «фикционализме» Г. Файхингера, у Бергсона, Блонделя, Леруа и Пуанкаре во Франции\*. И это не удивительно. Прагматизм стал поветрием потому, что в нем отразилось то *субъективное* сведение истины к полезности, которое коренится в *объективном* сведении капиталистическим обществом всех общественных отношений к товарно-денежным. Эту «тайну» прагматизма задолго до его возникновения раскрыл Карл Маркс. «Представляющееся совершенно нелепым сведение всех многообразных человеческих взаимоотношений к *единственному* отношению полезности — эта по видимости метафизическая абстракция происходит из того, что в современном буржуазном обществе все отношения практически подчинены только одному абстрактному денежно-торгашескому отношению» (I, т. 3, стр. 409). То, что в утилитаризме было прикрыто еще «*принципом наибольшего счастья* или *наибольшего благоденствия*» для «всех тех, о чьем интересе идет речь» (см. 7, т. 3, стр. 587—588), в прагматизме выступает с максимально возможной для идеолога откровенностью... Поистине, если бы прагматизма не было, его стоило бы выдумать.

Материнским лоном прагматизма был «Метафизический клуб», созданный в 1871 г. в Кэмбридже (Массачус-

\* Основополагающая статья Ч. Пирса «Как сделать ясными наши идеи» (Popular Science Monthly, январь, 1878) была в том же году перепечатана во французском журнале «Revue philosophique», декабрь 1878 г.

сетс) группой сходно мысливших лиц. И хотя не все они примкнули к прагматизму как философскому учению, в их теоретической и практической деятельности находят широкое отражение принципы прагматизма. Философ и историк Джон Фиске применял их в исторической области, юрист Оливер Холмс («судья Холмс» — так попросту именуют его в американской литературе) — в области права, Фрэнсис Эббот — в теологии и т. д. (см. 90, гл. 1). Но в собственно философской области пальма первенства принадлежит, несомненно, Чарльзу Сандерсу Пирсу (1839—1914).

## 1. ПРАГМАТИЗМ: «ТЕОРИЯ ВЕРОВАНИЯ»

*Проблема  
интерпретации  
философии Пирса*

В обширной литературе о прагматизме не раз поднималась проблема интерпретации философских взглядов Пирса. И не случайно. После издания в 1931—1935 гг. его обширного философского наследия (публикация сочинений Пирса закончилась лишь в 1958 г.) исследователи обнаружили, что в нем содержались идеи, предвосхищавшие пути развития целого ряда иной раз несовместимых философских концепций XX в.: логического позитивизма и семантики, феноменологии и неореалистической «космологии», прагматизма и религиозной «метафизики». В связи с этим в произведениях Пирса возникает целый комплекс *противоречий*, требующих своего объяснения.

Суммируя эти противоречия, канадский историк философии Т. Гоудж писал: «В шести его (Пирса. — А. Б.) томах разбросаны высказывания, которые чрезвычайно трудно примирить друг с другом. Многие из них представляют противоположные точки зрения на один и тот же предмет. Так... научный метод объявляется единственным надежным методом установления верования [5. 377 и след.]\*. Однако чувство является окончательным авторитетом в этике, религии и практических жизненных делах [1. 634 и след.]. Далее утверждается, что философия — это позитивная наука, основанная на наблюдении

\* Гоудж дает ссылки на (216) по принятой в Англии и США системе: первая цифра означает том, вторая — параграф. В дальнейшем такие ссылки будут даваться в квадратных скобках, а обычные — в круглых.

[т. 126], понятия которой бессмысленны, если они не определены в терминах их экспериментальных последствий [5. 126], но в своей метафизике Пирс приходит к заключениям, которые не основаны на наблюдениях и спекулятивны в прямом смысле этого слова» (172, стр. 2—3). Действительно, противоречия в философии Пирса буквально бросаются в глаза. Различные попытки буржуазных исследователей объяснить их обычно не идут далее констатации «раздвоенной философской индивидуальности» мыслителя (см. 71, стр. 28—31).

Ю. К. Мельвиль, опубликовавший в 1968 г. обширную монографию о Пирсе (71), показал, что глубинным источником всех противоречий этого несомненно крупного мыслителя был *конфликт науки и религии* — он «фокус и исток противоречий и ключ ко всей философии Пирса» (71, стр. 33). И это так. Однако существенные противоречия и изнутри разъедали философию Пирса. Во-первых, это противоречие между ярко выраженной *позитивистской* тенденцией, восходящей через Милля и Бэна к Юму и Беркли, с одной стороны, и заимствованной у немецкого классического идеализма *спекулятивной* объективно-идеалистической тенденцией, своеобразно преломившейся в «климате мнений», созданном американским трансцендентализмом и абсолютным идеализмом Ройса, — с другой. Во-вторых, в теории познания Пирса столкнулись два противоположных взгляда на логику, в Европе породивших конфликт психологизма и антипсихологизма (формализма).

В своей логике Пирс развивал идеи Буля, Девонса и де Моргана (см. 11, гл. 1, § 3; 84, стр. 441—446). В соответствии с этим он рассматривал логику как науку о связях знаков (символов), науку чисто формальную и независимую от психологии. Но в то же время логика занимается лишь знаками, которые имеют значение. А выяснение значения символов, как и самих методов их формирования, не может не зависеть от психологии. Вместе с тем, если мы хотим иметь научную «метафизику», она должна основываться на логике, ибо ее законы — законы бытия, и мысли.

С точки зрения теории отражения единство законов мысли и законов бытия есть результат закрепления в сознании людей миллиарды раз повторявшихся в практических действиях объективных связей материального

мира. С точки зрения идеализма оно необъяснимо, или, что то же самое, предполагает божество, своим «мудрым усмотрением» установившее гармонию бытия и мышления. И если в объяснении к тому же сталкиваются противоречащие тенденции самого идеализма, неизбежны вопиющие противоречия.

Именно поэтому Пирс, утверждающий в одном месте, что «мои принципы абсолютно исключают использование мною психологии в логике» (216, т. V, стр. 97), в другом пишет: «Формальная логика не должна быть слишком уж формальной; она должна представлять факты психологии, иначе ей грозит опасность выродиться в математическое развлечение» (216, т. II, стр. 477). Когда же речь заходит об объективном значении логики, Пирс чередует утверждения о чисто формальном характере ее принципов с радикально отличными, типа: «Метафизика состоит в результатах абсолютного принятия логических принципов не только как регулятивно значимых, но и как истин бытия» (216, т. V, стр. 259).

Два следствия характеризуют общий тип прагматического философствования в связи с этой исходной ситуацией. Во-первых, принципиальная неясность, расплывчатость словоупотребления, распространяющаяся с самого начала на философские понятия. Они приобретают «какие-то необычные, неуловимые и к тому же непрерывно изменяющиеся значения, которые расплываются и рассеиваются, как только вы собираетесь их схватить...» (71, стр. 43). По справедливому замечанию Ю. К. Мельвиля, это особенно характерно для Джона Дьюи, но начало было положено Пирсом. Во-вторых, попытка избежать слишком уж явных расхождений осуществляется в прагматизме за счет «разведения» противоречащих тезисов, насколько это возможно, по разным частям доктрины. Так, у Пирса можно довольно отчетливо различить доктрину «прагматицизма» (достаточно уродливое слово, чтобы не бояться похитителей детей, говаривал философ), пронизанную психологизмом, родственную позитивизму, и «метафизику», основанную на объективно-идеалистическом спекулятивном использовании логики.

Сомнение и «прагматическая вера» Само слово «прагматизм» традиционно производят от древнегреческого «прагма» — дело, действие. Прагматизм, следовательно, есть «философия дела», противо-

стоящая установке на чистое знание, теорию. Однако правильное было бы производить название этого философского течения от кантовского термина «прагматическая вера». В «Критике чистого разума» Кант поставил вопрос о соотношении мнения, знания и веры. Мы действуем на основе знания, считает Кант. Но бывают ситуации, когда подлинное знание нам недоступно, а мнения недостаточно, поскольку вопрос слишком ответственный. Так, врач обязан что-то сделать для больного, даже если он не знает, чем болен пациент. На основе симптомов он принимает решение и начинает лечение так, как будто он обладает верным диагнозом. «Такую случайную веру, которая, однако, лежит в основе действительного применения средств для тех или иных действий, я называю *прагматической верой*», — писал Кант (51, т. 3, стр. 675). Критерий ее правильности может быть только один — практический *успех* лечения.

Мысль эту принимает прагматизм. Однако там, где Кант видел возможность подлинного знания, знания всеобщего и необходимого, хотя и ограниченного сферой явлений, прагматизм сводит всякое знание к «прагматической вере» или просто «верованию» (belief). И вопрос о сущности знания оказывается в таком случае просто вопросом о том, каким образом *закрепить* верование, сделать его надежным орудием действия. Этому посвящена первая из статей, в которых Пирс закладывает основы теории познания прагматизма, — «Закрепление верования» (The Fixation of Belief, 1877).

Сомнение и вера, пишет Пирс в этой статье, — это состояния сознания, отличающиеся друг от друга специфическим чувством — неуверенностью в первом случае, уверенностью во втором. Однако в отличие от Д. Юма Пирса интересует не «живоость», «стойкость» и «прочность» верования, непосредственно связанного с впечатлением. Ему важно подчеркнуть, что на основе веры мы уверенно действуем, тогда как сомнение не может устойчиво определять наше поведение. В сознании человека постоянно происходит борьба за достижение и закрепление верования: «...с сомнения начинается эта борьба, с прекращением его она заканчивается» (216, т. V, стр. 232). Ее-то Пирс и называет *исследованием*.

Но что такое вера (верование, belief)? На чем она основывается и какова ее объективная ценность? Под-

черкивая практическое значение веры, Пирс усиливает субъективизм этого понятия, имевшийся уже в юмистской его трактовке. Если для Юма вера представляет собой «живую идею, связанную отношением или ассоциированную с наличным впечатлением» (см. 111, т. 1, стр. 194), то американский философ отказывается даже от такого слабого критерия истинности. «Мы можем вообразить, — писал Пирс, — что ищем не просто мнения, но мнения истинного. Но подвергните эту выдумку испытанию, и она окажется беспочвенной; ибо, как только твердая вера достигнута, мы совершенно удовлетворены, будь эта вера истинна или ложна» (216, т. V, стр. 232) \*. Замкнутый в узкой сфере своего сознания, человек не может руководствоваться объективными обстоятельствами, поскольку то, что не входит в сферу сознания, не может быть мотивом поведения [см. 5. 375].

Закрепление верования может происходить, думает Пирс, по-разному. Есть три способа закрепления верования. Первый из них — «метод упорства» (method of tenacity): желаемой цели можно достигнуть, если принять какое-то произвольное положение и постоянно повторять его, задерживая внимание на всем благоприятствующем принятому убеждению и отстраняясь от всего того, что могло бы его поколебать. Этот метод «совершенно иррациональный», но зато простой и удобный. Он ликвидирует сомнение, приносит «полный покой уму» и пр. Однако «против него социальный импульс». Человек, пользующийся методом упорства, быстро обнаруживает, что другие люди мыслят иначе, и ему может прийти на ум, что их мнения столь же хороши, как и его собственное, а это неизбежно потрясет его уверенность в своей правоте. «Если мы не превратимся в отшельников, то мы необходимо будем воздействовать на мнения друг друга, так что возникнет следующая проблема: как закрепить веру не просто в одном только индивидууме, но и в обществе» (216, т. V, стр. 235).

\* Поневолле напрашивается сравнение с Ф. Ницше: «Чем доказывается истина? Чувством повышенной власти — полезностью — неизбежностью — *короче, выгодами* (именно предпосылками, какую истину *следует* создать, чтобы она была нами признана) ... Для чего познавать: почему бы не обманываться? .. Чего всегда желали, так это не истины, а *веры*... Вера же создается с помощью иных, *противоположных* методики исследования средств — она даже *исключает последнюю*» (Ф. Ницше. Воля к власти, афор. 455).

В обществе критерием удовлетворительности верования становится, таким образом, общее согласие. Формирование же «общего» мнения осуществляется вторым методом — «методом авторитета» (method of authority). «Пусть действует тогда воля государства, а не воля индивида. Пусть будет создано учреждение, предназначенное излагать народу правильные доктрины, постоянно повторять их и преподавать их молодежи, обладая в то же время властью предотвращать преподавание, защиту или изложение противоположных доктрин. Пусть будут устранены все причины изменения мнений людей. Пусть они коснеют в невежестве, чтобы они не имели оснований думать иначе, чем они думают. Пусть будут мобилизованы их страсти, чтобы они принимали частные и необычные мнения с ненавистью и ужасом. Затем с помощью устрашения заставьте всех людей, которые отвергают установленные мнения, хранить молчание... Когда полное согласие не может быть достигнуто иначе, поголовное избивание всех тех, кто не мыслит определенным образом, оказывается весьма эффективным средством для установления общего мнения в стране» (216, т. V, стр. 235—236).

Разновидностью «метода авторитета» является «априорный метод», кладущий в основу веры предпосылки, «согласные с разумом», т. е. такие положения, которые мы склонны принять в качестве всеобщих истин. Пирс констатирует, что этот метод более подходит интеллектуально развитым людям.

Наконец, существует «научный метод», основанный на той гипотезе, что «существуют реальные вещи, свойства которых совершенно независимы от наших мнений о них; эти реальности законосообразно воздействуют на наши чувства» (216, т. V, стр. 243).

Иногда встречается мнение, что признание Пирсом научного метода свидетельствует о кардинальном отличии его «прагматизма» от «критикуемого им прагматизма Джемса», а собственная методология Пирса «не является субъективистской, а в отдельных пунктах даже приближается к осознанному материализму (например, по вопросу о роли практики в процессе познания объективной реальности)» (84, стр. 437, 439). Эти соображения не основаны на пустом месте и заслуживают серьезного внимания. Однако согласиться с ними, на наш взгляд,



никак нельзя. И прежде всего в свете решения Чарлзом Пирсом вопроса о соотношении этих трех методов закрепления верования.

*Сравнительная  
ценность методов  
закрепления  
верования*

В трактовке методов закрепления верования мы сталкиваемся с теми же противоречиями, о которых шла речь в начале главы. Пирс как будто хочет сказать, что «научный метод», будучи безличным и максимально объективным, является единственно правомерным. Однако он стремится отдать должное и всем другим. «Метод упорства» восхищает Пирса своей «силой, простотой и непосредственностью»; люди, следующие ему, не тратят времени на раздумья, а, ухватившись за первое попавшееся решение, держатся за него до конца, что бы ни случилось, не поддаваясь колебаниям. «Это — одно из великолепных качеств, которому обычно сопутствует блестящий немедленный успех» (216, т. I, стр. 246). В пользу этого метода говорят психологические соображения, поскольку настойчивость, упорство в отстаивании своего мнения или в осуществлении решения совершенно необходимы. Но в его пользу говорят, устами Пирса, и некоторые иные, имплицитные соображения. Можно сказать, что «метод упорства» — это лишь иная формулировка все того же «миссурийского довода», который не случайно выдвигается в качестве принципа мышления «среднего американца». Пирс не только не может отвергнуть или принизить его — он его формулирует, развивает и приветствует.

«Метод авторитета» рассматривается Пирсом как совершенно необходимый для управления массами. И не случайно избрано им само название: «*authority*», что означает по-английски не только авторитет, но и *власть*; поэтому «метод авторитета» можно было бы назвать «методом, основанным на авторитете и власти». Пирс специально отмечает, что для огромного большинства людей вообще нет лучшего метода управления. «Если их высшие стремления состоят в том, чтобы быть духовными рабами, то они и должны оставаться рабами» (216, т. V, стр. 237). Свою апологию насильственного «закрепления верования» Пирс заключает утверждением, будто оно коренится в душе «миролюбивого и сочувствующего человека», который «находит трудным сопротивляться искушению подчинить свои мнения авторитету» (216,

т. V, стр. 246). Априорный же метод привлекал Пирса своими удобными последствиями, вытекающими из склонности человека принять взгляд, которому он симпатизирует.

Но как быть с научным методом Пирса? Прежде всего выбор человеком этого метода Пирс уподобляет выбору невесты: «Он избрал ее одну из всего мира. Ему не нужно осуждать других; наоборот, он может глубоко их почитать, и, делая так, он тем более оказывает ей почести. Но она — единственная, которую он избрал, и он знает, что он был прав, сделав свой выбор» (216, т. V, стр. 247).

Мы уже говорили о том, что внутренняя противоречивость прагматизма Пирса приводит к тому, что привычные и понятные термины получают в нем необычное и расплывчатое значение. Не избежало этой судьбы и понятие «научного метода». Высказавшись как будто бы в пользу материалистического признания внешнего мира, независимого от сознания, подчеркнув, что, согласно научному методу, знание законов восприятия позволяет нам вносить поправки в показания органов чувств и тем самым судить о вещах, как они существуют на самом деле, прагматист тут же оговаривается, что это лишь *гипотеза*. Она основывается на понятии «реальности». Но что такое «реальность»? Научное исследование не доказывает, что реальные вещи не существуют, но оно и не опровергает этого. И живи Пирс в XX в., он полностью согласился бы с неопозитивистами в их утверждении, что проблема реальности — *псевдопроблема*, не имеющая смысла в науке.

На вопрос о том, что такое реальность, Пирс отвечает в своей статье «Как сделать ясными наши идеи» (1878), где называет «реальным» объект, в мнении о котором должны сойтись все люди [см. 5. 407]. Но ведь это ставит реальность в зависимость от того, что о ней мыслят, а следовательно, противоречит исходной установке «научного метода». Уходя от этого возражения, Пирс обращается к объективному идеализму. «...Реальность, с одной стороны, не необходимо независима от мысли вообще, она независима только от того, что вы, или я, или какое-либо конечное число людей могут о ней думать... С другой стороны, хотя объект окончательного мнения зависит от того, в чем это мнение состоит, все же оно не

зависит от того, что думаю о нем я, или вы, или любой другой человек» (216, т. V, стр. 268—269).

«С одной стороны», Пирс, следовательно, прибегает к обычной уловке идеалиста, уличенного в том, что рассуждения его ведут к солипсизму, — он ссылается на «мысль вообще», т. е. на бога. «С другой стороны», он выдвигает явный софизм, подменяя объект мнения (а таковым является реальный мир) мнением об объекте. Мы скажем, что в конечном счете объект мнения никак не зависит от чьего бы то ни было мнения; земля, например, была кругла до того, как было сформулировано такое «мнение», и независимо от того, существовало ли такое «мнение». Апеллируя к мысли вообще, независимой от того, что думают отдельные люди, Пирс лишь абсолютизировал тот факт, что «окончательное» (а лучше сказать, истинное, правильное) мнение действительно не зависит от того, что думает об его объекте каждый отдельный человек; по своему объективному содержанию оно зависит от того, каков сам объект.

Но нельзя не остановиться еще на одной существенной трудности, которая встает перед Пирсом. Вспомним его определение научного метода: он покоится на гипотезе, что существует объективная реальность. Однако в таком случае окажется, что надо с помощью научного метода обосновать существование реальности, на признании которой покоится сам научный метод. Очевидный логический круг. . . Выйти из него Пирс не может, и как раз потому, что для выхода нужно обладать чем-то таким, что не сводится ни к познанию, ни к реальности, как таковой, и в то же время имеет достоинства всеобщности и непосредственной действительности. *Диалектический материализм* нашел выход в *практике*, материальной деятельности человека, преобразующего внешний мир и на основе этой деятельности познающего его. *Прагматизм* в лице Пирса тоже увидел, что без опоры на практику познание бессмысленно. Но он принес действительность и мощь, посюсторонность (Маркс) человеческого мышления в жертву догмам субъективного идеализма.

Прежде чем перейти к проблеме практики в прагматизме, рассмотрим еще одну сторону «научного метода». Основатель прагматизма связал его с вероятностью. Используя бурное развитие в XIX в. теории веро-

«Научный метод»  
и вероятность

ности и открытие статистических законов, он утверждает, что в мире царит случайность и потому все наши заключения могут быть только вероятными. Поэтому он резко критикует учение о *необходимости* и подчеркивает принципиальную «погрешимость» всякой теории. Эта концепция получила у него специальное название «фаллибилизма» (fallibilism).

Надо сказать, что проблема вероятности имеет весьма существенное значение в теории познания и логике. Пирс уловил ту действительную связь, которая существует между вероятностью и индукцией. По существу философ предвосхитил современное развитие индуктивной логики, выступающей как ветвь логики вероятностной. Однако в гносеологическом отношении его фаллибилизм выступает не только отрицанием метафизического истолкования необходимости, исключающего случайность, но и отрицанием необходимости вообще. «Попытайтесь верифицировать любой закон природы, — пишет Пирс, — и вы обнаружите, что, чем более точны ваши наблюдения, тем определеннее будут они показывать беспорядочные отклонения от закона... Проследите их причины достаточно глубоко, и вы вынуждены будете допустить, что они всегда вызваны произвольной детерминацией или случаем» (216, т. VI, стр. 37).

Следовательно, Пирс не видит диалектического соотношения необходимости и случайности; в соответствии с традициями метафизического мышления он принимает *или* необходимость, *или* случайность.

Как и вся философия Пирса, его фаллибилизм имеет двойственную, противоречивую природу. С одной стороны, он открывает путь скептическому релятивизму, уравнивающему в правах науку, религию и здравый смысл. В результате приравниваются друг другу по достоверности математическое утверждение «дважды два четыре» и утверждение о существовании призраков [см. 5. 577], ставится под сомнение закон сохранения материи [см. 5. 587] и т. д. В этой связи фаллибилизм оказывается антитезой *материализму*. Ведь признание непогрешимости научного знания ведет к представлению о том, что Вселенная — это механизм, действующий по законам механики и в котором... нет места для бога. Более того, даже «утверждать, что какое-либо положение достоверно, — значит преисполниться тщеславным убеждением в

евершенном знании. А это не оставляет места для Веры (Faith)» (218, стр. 400).

Однако, с другой стороны, фаллибилизм Пирса выражает требование антидогматического мышления, свободы исследования, критики и самокритики в науке. Тот факт, что мы никогда не можем достигнуть абсолютной достоверности, абсолютной точности и абсолютной универсальности, что все экспериментальные исследования, формулировки законов, индуктивные выводы неточны, оставляет, по Пирсу, простор для дальнейших уточнений. Да и логико-математическое исследование не исключает ошибок. *Необходимость* дедуктивных заключений не означает еще их *непогрешимости*, говорит Пирс [см. 4. 531]. Именно эту сторону дела подчеркивают те из исследователей философии Пирса, которые склонны видеть в нем философа науки по преимуществу. Так, желая похвалить Пирса, этого «пионера современного эмпиризма», Э. Нагель рассматривает фаллибилизм как «следствие рассмотрения метода науки как наиболее успешного, однако предназначенного для достижения устойчивых убеждений (beliefs) и достоверных (reliable) заключений» (207, стр. 97). Но ведь как раз эта функция — выработка устойчивых убеждений и достоверных (точнее, вероятных) заключений, — приписываемая Пирсом науке, оставляет простор для «злостного скептицизма», отгородить от которого его пытается Нагель.

Спасти науку от угрозы скептицизма Пирс пытался при помощи своего учения о «практической достоверности», которой обладает научное знание, моральные принципы, некоторые высказывания о фактах. Но практическая достоверность — это уже категория не теоретического знания, а *поведения*: она означает, что человек «должен повиноваться ей, а не своему индивидуальному разуму» [I. 633]. Оценка его переносится в сферу практической пригодности, а фаллибилизм вновь смыкается с прагматизмом (см. 71, стр. 419—421).

По своим гносеологическим источникам фаллибилизм Пирса восходит к метафизическому представлению о соотношении абсолютной и относительной истин в человеческом познании. *Относительность* знания исключает, с его точки зрения, *абсолютное* в нем; процесс развития знания оказывается в этой связи плаванием «в континууме недостоверности и неопределенности» [см. I. 171].

При такой постановке вопроса неизбежны колебания в оценке роли и значения научного знания, все возможные варианты которой встречаются в работах Пирса.

*Прагматическая  
теория значения*

В своем исследовании о философии Пирса (71) Ю. К. Мельвиль показал, что в различные периоды дея-

тельности Пирс по-разному ставил проблему научного знания. Учение о его принципиальной погрешности, в частности, характерно для 1897—1898 гг., когда Пирс «дальше всего отошел от прагматизма и почти совершенно оставил теорию сомнения — веры, когда «реалистическая» тенденция его философии стала особенно сильной» (71, стр. 422). В это время фаллибилизм оказывается наилучшим средством для отрицания объективной значимости научной теории, вырабатываемым на основе реальных проблем и трудностей научного познания. Поэтому может показаться, что фаллибилизм независим от прагматизма. Однако они глубоко родственны в том отношении, что и то, и другое — выражение исходной агностической установки Пирса.

В раннем прагматизме Пирса, выраженном в статьях 70-х годов, эта установка вырастает из теории сомнения и веры, углубляясь в концепции «закрепления верования». Но окончательное закрепление получает она в прагматической теории значения, сформулированной в статье «Как сделать ясными наши идеи».

Чем отличаются друг от друга верования? Если исходить из «научного метода» в формулировке Пирса, то теми реальными объектами, которые независимы от нашего мнения о них и закономерно воздействуют на наши чувства. Однако убеждение в том, что познание дает нам лишь «прагматическую веру», пересиливает преданность философа научному мышлению и научному методу. Критерий состоятельности этой «веры» — успешность наших действий: «...рассмотрите, какие последствия, могущие иметь, предположительно, практическое значение, имеет в нашем понимании объект нашего понятия. Тогда наше понятие этих последствий есть все наше понятие об этом объекте» (216, т. V, стр. 258). Это и есть «принцип прагматизма».

Первое, что следует здесь выяснить, это как понимает Пирс «практические последствия». Абсолютной ясности у основателя прагматизма в этом вопросе не существует.

Но основная линия его аргументации сводится к тому, что это *чувственные* последствия, ощущения, получаемые нами в попытке реализовать нашу идею. Ведь «наша идея чего-либо *есть* наша идея его чувственных следствий» (216, т. V, стр. 258). Пирс не случайно назвал «принцип прагматизма» «родом логического евангелия, представляющего несформулированный метод, которому следовал Беркли» (216, т. VI, стр. 328). Действительно, подлинным автором его был епископ Клойнский. Пирс лишь переводит его «*esse est percipi*» в термины «практических последствий», больше интересующих «практично-го» янки, чем просто «ощущения».

Пирс приводит пример: что мы имеем в виду, говоря, что вещь *тверда*? Очевидно, что ее нельзя поцарапать многими другими телами. «Все понятие этого качества, как и любого другого, лежит в его постижимых следствиях (*effects*). Нет абсолютно никакого различия между твердой вещью и мягкой вещью, пока их не подвергли испытанию» (216, т. V, стр. 259—260). Но ведь это несколько видоизмененная иллюстрация берклианского принципа, согласно которому: «Я говорю, что стол, на котором я пишу, существует, то есть я вижу и ощущаю его; и если бы я был вне моего кабинета, я сказал бы, что он существует, имея в виду, что, если бы я был в моем кабинете, я мог бы его воспринимать, или что некоторый другой дух действительно его воспринимает» (122, стр. 125). Пирс только в определенной степени преодолевает *созерцательность* субъективного идеализма Беркли.

Если взять приводимый Пирсом пример, то он, во-первых, противоречит той гипотезе о существовании внешних объектов, на которой построен его «научный метод». Во-вторых, он представляет собой воплощение узкого эмпиризма, сводящего качества объектов к непосредственно воспринимаемым. Между тем наука как раз направляет свои усилия на раскрытие существенных *внутренних* качеств вещей, которые могли бы объяснить природу чувственно воспринимаемых качеств. Твердость алмаза, например, выводится из характера его кристаллической структуры. И когда она раскрыта, нелепо говорить о том, будто твердость алмаза сводится к тому, что его нельзя поцарапать.

Пирс, предчувствуя это возражение, попытался разли-

читать *фактическое* и *логическое* (философское) словоупотребление. Фактически было бы нелепо сказать, что алмаз был мягок до тех пор, пока мы его не касались, и стал твердым, когда мы стали его царапать. Логически же здесь нет ничего невозможного; такое словоупотребление «касалось бы модификации нашего использования речи в отношении слов «твердый» и «мягкий», но не их значений. Ибо оно (такое словоупотребление. — А. Б.) не представляет никакого факта, отличного от того, каков он есть; оно только подразумевает упорядочение фактов, которое было бы чрезвычайно неудачным» (216, т. V, стр. 261). И вообще, вопрос, игнорирующий практические последствия, есть вопрос о том, что было бы, если бы что-то произошло при обстоятельствах, которые не имели места. Но «это вопрос не о факте, а только о наиболее понятном расположении фактов» (там же). Источник очень многих вопросов, заводящих в тупик философа, думает Пирс, это как раз неудачное упорядочение фактов, прикрывающее от нас действительный смысл проблемы. Так, вопрос о свободе воли заводит в тупик, если мы ставим его в форме: «Я совершил поступок, которого стыжусь; мог ли бы я, усилием воли, оказать сопротивление искушению совершить данный поступок и поступить иначе?». Правильная его постановка сводилась бы к следующему: (1) если я должен стыдиться своего поступка, то совершенно правильно было бы сказать, что если бы я пожелал иначе, то иначе бы и поступил; (2) если же я позволил искушению действовать, то оно, будучи достаточно сильным, окажет свое действие, как бы я ни сопротивлялся. И решение дается не какими-то фактами, но их упорядочением, формой их выражения в языке.

Таким образом, начав с прагматистской установки — содержанием понятия являются практические следствия его осуществления — Пирс приходит к установкам, родственным современному позитивизму. А его понимание познавательного процесса, выраженное в «принципе прагматизма», приходит в противоречие с его же пониманием логики: будучи *логическим* принципом, он не должен иметь ничего общего с психологией; будучи *гносеологическим* принципом, он насквозь психологичен. В 90-е годы Пирс пытается выйти из этого противоречия за счет отказа от сведения науки к вере (belief), подчеркивая



в своих лекциях 1898 г., что вера вообще не имеет места в науке. Вера — это готовность действовать; наука не имеет отношения к действию. «Таким образом, — писал он, — в науке вообще нет предложений, которые отвечали бы понятию верования» [см. 1. 635]. Но на практике, в жизни мы обращаемся к *вере*.

И все же на этих позициях, в целом позитивистских, Пирс не смог удержаться. В начале XX в. прагматизм становится философской модой; все ссылаются на Пирса как его основоположника. Пирс пишет несколько статей о прагматизме, читает лекции. Но его интересы лежат уже больше в области математической логики, семиотики, «метафизики» (в частности, учения о категориях). Он вынужден отмежеваться от ряда логических выводов из принципа прагматизма, сделанных У. Джемсом и Ферд. Шиллером, особенно от их алогизма и иррационализма. В первых произведениях Дьюи и его учеников он усматривает «дебосш неряшливого мышления» и «дух интеллектуальной распушенности» [см. 8. 240; 8. 241]. Но ничего уже нельзя сделать: джин выпущен из бутылки... \*

## 2. СЛУЧАИ, ЛЮБОВЬ И ЛОГИКА: «МЕТАФИЗИКА» Ч. ПИРСА

В 1923 г. вышел в свет сборник статей Пирса под необычным заглавием: «Chance, Love and Logic». Заглавие это при всей его необычности выражает практически все основные идеи «метафизики» американского философа — онтологического учения, во многом выходящего за рамки прагматизма, как такового. В своем субъективизме и психологизме прагматизм продолжает линию позитивизма XIX в. Отойдя от последнего в направлении, совпадающем с неопозитивистской тенденцией, Ч. Пирс в то же время покинул «антиметафизическую» традицию позитивизма. Но он отказывается от нее не без колеба-

---

\* В работах первого десятилетия XX в. Пирс вносит в понимание «принципа прагматизма» целый ряд корректив. Наряду с традиционной он формулирует бихевиористскую, интеллектуалистическую, эксперименталистическую его версии. В результате налицо колебания «в диапазоне от самой крайней, едва ли не солипсистской ее (прагматистской максимы. — А. Б.) трактовки до почти полного ее отрицания» (см. 71, стр. 347—375).

ний и противоречий. Опыт естествоиспытателя, постоянно убеждающегося в бесплодности спекулятивного философствования, убедительность позитивистской критики традиционных метафизических построений, прагматистское стремление судить о вещах и идеях «по плодам их» побуждают Пирса критически отнестись к спекулятивной философии. «...Метафизика как предмет гораздо более забавна, чем полезна, и знание ее, подобно знанию подводных камней, служит главным образом для того, чтобы избегать ее», — пишет он (216, т. V, стр. 270). Более того, метафизика — путь к интеллектуальному разврату. Она — «Париж для интеллекта: не успеет даже самый добросовестный и строгий мыслитель только вступить на эту почву, как он совершенно распускает вожжи» (цит. по 71, стр. 435). Пирс иронизирует, негодует... и приступает к построению собственной метафизической доктрины.

Пирс прекрасно видел противоречивость своей позиции. Прагматизм — это «почти-позитивизм» (*prope-positivism*). Но от других видов позитивизма его отличает: «во-первых, сохранение очищенной философии; во-вторых, полное принятие основного ядра наших инстинктивных убеждений; и, в-третьих, упорное отстаивание истины схоластического реализма... Так что, вместо того чтобы просто глумиться над метафизикой... прагматист извлекает из нее драгоценную суть, которая послужит тому, чтобы дать жизнь и свет космологии и физике» (216, т. V, стр. 282). Поэтому для того, чтобы создать новую метафизику, необходимо поставить ее на почву науки, применить к ней «универсальные методы» науки [см. 6. 5], т. е. новую логику.

Мы уже говорили о том, что, следуя традиции немецкой классической философии, Пирс видел в логике не только «регулятивные принципы» мышления, но и конститутивные принципы бытия. Здесь он следует Гегелю. У Канта он заимствует идею «архитектоники» системы философии. У Дунса Скота он берет своеобразный «реализм», помещавший общее, с помощью принципа индивидуации, в индивидуум, а потому стоявший «на волосок от номинализма» (218, стр. 79). Из новейших достижений науки он воспринимает и применяет при разработке своей метафизики основные идеи математической логики, теории вероятности («случайность»), а также идею

развития, переработанную в духе креационизма «творческой эволюции».

*Система категорий* Выполнение этой программы натолкнулось на ряд трудностей. Простейший, казалось бы, путь — включение в систему онтологии общих принципов науки, таких, как законы сохранения, атомизм, теория развития, с одной стороны, угрожал торжеством материализма, с другой — вел к превращению физики в метафизику, с третьей — исключался фаллибилизмом Пирса. Поэтому оставался иной путь — принять в качестве «модели» онтологии не физику (естествознание), а логику. Это тот путь, каким в начале XX в. пошел логический атомизм (см. II, гл. 5, § 2), попытавшийся вывести из структуры математической логики возможную структуру мира. Однако у Пирса формалистическая тенденция, которая восторжествовала в логическом атомизме, сочетается еще с тенденцией содержательной, своеобразно преломившей в себе основную идею гегелевской логики — тождество бытия и мышления. Пирс стремился вывести структуру бытия из структуры отношений, раскрываемой в «логике отношений», важный вклад в которую сам он внес (см. 84, стр. 438, 444—445). Он разделил все отношения на монадические, диадические и триадические; из триадических возникают путем конъюнкции все прочие производные отношения, тогда как конъюнкции первых двух дают лишь диадические. Таким образом, в основу «объективной логики» должны быть положены триадические отношения [см. I. 363]\*.

Сама эта идея в рамках логики отношений еще не вызывает возражения: здесь просто формулируются правила конъюнкции различных типов отношений. Но Пирс идет гораздо дальше и, истолковывая триадическое отношение, делает неожиданный вывод: «Если вы возьмете любое обычное триадическое отношение, то вы всегда найдете в нем *психический* (mental) элемент» (218, стр. 388) — элемент «закона». Обосновывая это положение

\* Эта мысль поясняется такой схемой: если диаду изобразить как — x —, то конъюнкция диад, — x — x —, также будет диадой. Триада, изображаемая как — x —, дает в результате конъюнкции с другой триадой — x — x — (тетрада), — x — x — x — (пентада) и т. д.

ние, Пирс пускается в явную софистику. Возьмем, говорит он, отношение «*A* дает *C* предмет *B*». В данном случае совсем не обязательно, чтобы действительно передавался какой-то материальный предмет. Акт передачи состоит в том, чтобы *A* сделал *C* обладателем предмета *B*. Простая же передача, состоящая в том, что *A* кладет предмет *B*, а затем *C* его поднимает, приводит к деградации триады в диаду. «Но если вы скажете, что эти два акта составляют единую операцию в силу тождества *B*, то вы выходите за пределы грубого факта и вносите психический элемент» (218, стр. 388). Таким образом, присутствие идеального элемента в триадическом отношении выводится не из действительного анализа этого отношения, но из предвзятой идеи закона как чего-то мысленного, идеального.

На основе логики отношений Пирс строит систему «экзистенциальных граф», в необычайно вычурных выражениях и надуманной терминологии изображающую структуру Вселенной как совокупность отношений.

Уже в анализе триадического отношения Пирсом мы встречаемся с содержательным элементом «объективной логики» — триаде отвечает понятие закона. Аналогичным образом им формулируется содержательная сторона и других отношений. Монадическому отношению соответствует качество, диадическому — факт. В то же время категории качества, факта и закона оказываются производными от наиболее общих онтологических характеристик сущего, которым Пирс дает названия «Первичности» (случайность, многообразие, непредвидимость), «Вторичности» (сопротивление, сила, «грубое существование») и «Третичности» (закономерность, целесообразность, всеобщность).

Построение системы категорий осуществляется с помощью «феноменологии» (или «фанероскопии» — от древнегреч. «фанерос» — открыто, явно и «скопео» — смотрю), т. е. интуитивного постижения явлений сознания «всего того, что тем или иным способом или в любом смысле дано душе совершенно безотносительно к тому, соответствует ли оно какой-либо реальной вещи или нет» (216, т. I, стр. 141) \*. Наблюдение и классификация

\* Идея «фанероскопии» поразительно сходна с основной идеей феноменологии Гуссерля, но выдвинута гораздо раньше и Гуссерлю не была известна (см. 13, гл. 9).

явлений сознания, специфицированных в соответствии со структурой научного знания, выступает основой системы категорий метафизики Пирса, которую можно выразить таблицей:

	Первичность	Вторичность	Третичность
Феноменология	Качество	Факт	Закон Мысль Вера
Психология	Чувство или ощущение	Действие и противодействие Восприятие	
Физиология	Возбуждение клетки	Передача нервного импульса	Привычка
Биология	Случайные изменения	Наследование способностей	Устранение неблагоприятных особенностей
Физика	Неопределенность	Сила	Статистические законы

По поводу этой системы можно сделать два основных замечания. Во-первых, это ее антидиалектичность. Случайность, существование и закономерность в ней сосуществуют, будучи отнесены к трем различным «царствам реальности» или «Вселенным опыта». Это «Вселенная идей или возможностей», аналогичная платоновскому миру идей, «Вселенная существующего» и «Вселенная необходимости» (см. 218, стр. 404—405). Во-вторых, уже она подводит Пирса к идеализму. Психологизируя категории феноменологии, а затем и всех других наук, он приходит к убеждению, что в начале всего — как логики, так и действительности — лежит *ничто*. «Начало» не может быть бытием, даже «чистым абстрактным бытием» гегелевской логики. «Наоборот, это было состояние абсолютного ничто, даже не состояние пустоты, ибо пустота уже есть нечто» (216, т. VI, стр. 147). Это «нуль вероятности», «возможность», «свобода». Но за этими определениями постепенно вырисовывается сама суть дела: «ничто» есть... «потенциальное сознание» [см. 6. 219 — 6. 221].

«Тихизм» —  
«синехизм» —  
«агапизм»

Другая основа идеалистических исходных установок онтологии Пирса — это признание случайности бытия. Восприняв статистическое понимание закономерности, абсолютизовав его применимость к объяснению природных процессов, Пирс идеалистически истолковал понятие случайности. Он видел в нем средство для опровержения материализма, тесно связанного с понятием закона и детерминизмом. Уже у стоиков, подчеркивал философ, «учение о необходимости (necessitarianism) и материализм шли рука об руку, как и следовало в силу их сродства» (216, т. VI, стр. 29). И вот, легко «расправившись» с лапласовским детерминизмом, который определял причинность как такую связь, что «положение вещей, существующее в некоторое время, вместе с неизменными законами, полностью определяет положение вещей во всякое иное время» (216, т. VI, стр. 30), Пирс считает, что вместе с ним опровергнут и материализм. Ибо, по его мнению, как справедливо отмечал М. Коэн, «доктрина первичности случайности естественно предполагает и первичность духа (mind). Подобно тому, как закон есть случайная привычка, материя есть инертный дух» (217, стр. XIII). В этом и состоит центральный тезис «тихизма» (от древнегреч. «tyche» — случай) Пирса.

Однако нельзя понимать случайность как элемент произвола, абсолютной прерывности в мире явлений. Вслед за плоским эволюционизмом, господствовавшим в буржуазной философии XIX в., Пирс считает необходимым ввести в свою онтологию принцип непрерывности, или «синехизма» (древнегреч. «syneches» — непрерывное). Причем данный принцип выступает в двойном плане. С одной стороны, это «не конечная абсолютная метафизическая доктрина, но регулятивный принцип логики» (цит. по 217, стр. XVII), согласно которому следует искать тождество в многообразии и избегать гипотез, объявляющих то или иное явление необъяснимым в силу его окончательности. Примером таких гипотез Пирс считает признание абсолютно точных или единообразных законов природы, вечность и абсолютное подобие атомов и т. д. (см. там же). С другой стороны, это и неотъемлемый метафизический принцип, говорящий, что всякий индивидуум должен пониматься как выражение некото-

рой общности. «Форма, под которой только и может быть нечто понято, есть форма общности, которая есть то же самое, что непрерывность» (цит. по 217, стр. XVII—XVIII). Но общность — это «Третичность», закон, *мысль*.

Развивая эту идею в статье «Закон духа» (1892), Пирс писал: «Приложение логического анализа к явлениям духа показывает, что есть только один закон духа, а именно: идеи имеют тенденцию непрерывно распространяться и воздействовать на определенные другие [идеи], которые находятся к ним в специфическом отношении сочувствования (*affectibility*). Распространяясь таким образом, они теряют интенсивность, а особенно способность воздействовать на другие, но приобретают всеобщность и становятся слитными с другими идеями» (217, стр. 203—204). Отношение «сочувствования» (*affectibility* — слово может обозначать и способность любить, и привязанность) и становится выражением третьего момента «метафизики» Пирса — «агапизма» (от древнегреч. «агаре» — любовь). Будучи выражением «закона духа», она становится и принципом «объективной логики», и принципом *бытия*.

Наконец, Пирс завершает свою систему онтологии принципом *эволюции*. Подобно большинству американских философов конца XIX в., он настаивает на совместности эволюционизма и религии. Учение о развитии, считает он, не может быть отождествлено с дарвинизмом; нельзя видеть его смысл и в ламаркизме. Если Дарвин подчеркивал случайность и устранение неприспособленных, то Ламарк — привычку и усилие. Наиболее развитая философская концепция эволюционизма в XIX в. — это «синтетическая философия» Г. Спенсера. Но и ее Пирс отвергает, поскольку в ней делается попытка объяснить эволюцию с помощью механистических принципов, т. е. «материалистически». Отвергнув его на этом основании, Пирс объединяет дарвиновскую концепцию эволюции (случайность вариаций) с ламаркизмом (привычка) и кювье-агассизовской теорией катаклизмов. Пирс отверг и теорию естественного отбора: ведь она подразумевает пословицу: «Каждый за себя, и черт побери остальных». Между тем «Иисус в своей Нагорной проповеди выразил иное мнение» (217, стр. 275).

Историк прагматизма Ф. Винер справедливо отметил, что Пирс основывался в своей эволюционной концепции,

сочетавшей случай, привычку, катастрофизм («творческое» возникновение нового) и любовь, «не на научных свидетельствах биологии, а на том изяществе, с которым они согласовывались с его метафизикой и теистическим эволюционизмом» (цит. по 12, стр. 155). И не случайно даже такой его поклонник, как М. Коэн, счел ее «несколько мифологической»...

*Философия Пирса  
и «климат мнений»*

Сочетание в философии Пирса позитивистской и объективно-идеалистической тенденций отвечало в целом «духу американской буржуазии с ее гипертрофированной религиозностью, «моральным идеализмом» и узкоутилитарным, грубоэмпирическим практицизмом» (50, т. IV, стр. 381). Но это сочетание было и итогом внутренней, глубоко мучительной для самого философа борьбы, в которой отразились противоречивые тенденции развития буржуазного мировоззрения в Соединенных Штатах на рубеже столетий. По складу ума, по воспитанию, по образу деятельности Пирс — до глубины души ученый, сторонник науки, не раз подчеркивавший ее способность объяснить мир. Но абсолютизация случайности и теории вероятности как основы индукции и научного метода ведут его к признанию принципиальной «погрешимости» науки, а следовательно, к освобождению простора для религиозных построений и «инстинктивных» верований. Приверженность Пирса науке противоречит его прагматизму, считающему «практические последствия», непосредственный результат единственным критерием и значением научного положения. Наука была для Пирса единственно достойным знанием; однако вся его теория сомнения и веры ведет к заключению, что «истинных верований» не бывает, что единственное основание для действия — «прагматическая вера».

Но есть и другая сторона в философии Пирса — социальная. Принимая всерьез христианскую идею любви к ближнему, он видит в словах Иоанна Богослова «Бог есть любовь» (I Иоан. 4, 16) не что иное, как «формулу эволюционной философии, которая учит нас, что рост происходит только из любви... Философия, которую мы извлекаем из Послания Иоанна, состоит в том, что таков путь, каким развивается дух; что же касается космоса, то только поскольку он есть дух и таким образом обладает жизнью, он способен к дальнейшей эволюции» (217,



стр. 269, 270). Однако общество, в котором мы живем, как ясно видит Пирс, отнюдь не соответствует этому. Не Евангелие Христа, а «евангелие Жадности» управляет этим миром. Но где практический выход из этого положения? Где лежат основания для *социальной* эволюции, основанной на «любви»?

Политические высказывания Пирса редки, но вот самое поразительное из них. «Поскольку я убежденный прагматист... естественно и необходимо, что ничто не может казаться мне более глупым, чем рационализм, а безумие в политике не может идти дальше, чем английский либерализм. Люди должны быть порабощены; только рабовладельцы должны практиковать те добродетели, которые могут сохранить их правление. Англия слишком поздно открывает, что она подорвала основания культуры... Что же касается нас, американцев, которые вначале проявили так много политического чутья, то мы всегда стремились поддерживать такую аристократию, которая у нас была. И мы постоянно чувствовали губительные последствия всеобщего освобождения и слабого правительства. Это рабочие организации, в руки которых мы передаем управление, вопиющие сегодня в пользу «права» преследовать и убивать людей, как им заблагорассудится\*. Мы превращаем их в правящий класс; и Англия собирается сделать то же самое... Конечно, это будет означать возвращение вспять, к Темным векам, и создание затем новой цивилизации, на этот раз с надеждой, что правящий класс использует здравый смысл для того, чтобы удержать свою власть» (218, стр. 401—402). Мысль его предельно ясна: только эксплуатация человека человеком, *порабощение* большинства аристократическим меньшинством является условием культуры, условием *sine qua* поп жизни человеческого общества. А как же быть тогда с «любовью»?

Пирс и не думает о преобразовании общества в целях устранения социальной несправедливости. И если можно говорить о том, что он пытался сформулировать идею «справедливого сообщества», то только в одном смыс-

---

\* В этих строках из письма к леди Уэлби, написанного 23 декабря 1908 г., Пирс повторяет провокационные обвинения в адрес профсоюзов, выдвигавшиеся в особенности в 70—80-е годы против «Рыцарей труда» и возобновлявшиеся в моменты обострения рабочего движения.

ле — это сообщество верующих, философов, ученых. Подобно Ройсу (а иногда и раньше его, давая ему импульс), Пирс уловил один важный момент человеческого познания — его *общественный* характер. В противовес картезианству, искавшему критерий истины в индивидуальном сознании с его врожденными идеями, он утверждал, что истина раскрывается только «сообществу ученых» [5. 265]. Исходя из своего «тихизма», он утверждал, что, поскольку деятельность каждого отдельного человека определена случайностью, достижение им намеченных целей лишь вероятно. Поэтому «наши интересы не могут быть ограниченными. Они не должны замыкаться на нашей собственной судьбе, а должны охватывать все сообщество. . . Логика коренится в социальном принципе» (217, стр. 73) \*. Мало того, она требует «идентификации частных интересов с таковыми неограниченного сообщества» (217, стр. 74). И с этим, абстрактно говоря, нельзя не согласиться. Однако если взглянуть с этой точки зрения на *классовое* общество, то мы сразу же обнаружим, что интересы рабовладельцев и рабов, крепостных и помещиков, рабочих и буржуа не могут быть едиными. «Социальный принцип» в классовом обществе противоречив по самой своей сущности: *единство* антагонистического общества существует лишь в форме *противоречий* его основных классов и их интересов. И «социальные чувства», которые Пирс нашел в христианстве, находятся в вопиющем противоречии с социальными воззрениями Пирса, вытекающими из его опыта идеологического защитника господствующего класса.

Показательно, что *личный* жизненный опыт Пирса — философ никогда не пользовался при жизни тем, что в Америке именуется «успехом»; он умер в нищете — буквально вопиет против прагматизма. Дело, стало быть, не в личных качествах и склонностях Пирса: он выражает в своей философии стойкую и насущную, социально обусловленную идеологическую тенденцию. Он не мог обойтись, выражая ее, без вопиющих противоречий. В дальнейшем развитии американского прагматизма часть этих противоречий была снята, что превратило его в апологию «американского образа жизни».

---

\* В другом месте Пирс говорит, наоборот, что «социальный принцип по существу коренится в логике» [5. 354].

ПРАГМАТИЗМ КАК СИСТЕМА.  
 КЛАССИКИ ПРАГМАТИЗМА: УИЛЬЯМ ДЖЕМС  
 И ДЖОН ДЬЮИ

Развитие прагматизма в XX в. представляло собой постепенную ликвидацию части противоречий, которыми была чревата философия основателя этой школы Чарльза Пирса. С социально-классовой точки зрения это означало все большее совпадение теоретических положений прагматизма с сознательной или бессознательной апологией «американского образа жизни». Прежде всего речь идет об обосновании идей американской буржуазной демократии, в защите которой классики прагматизма усматривают свою задачу. Но сама эта демократия глубоко противоречива. Сюзен Стеббинг, характеризуя социальную установку прагматизма, писала по этому поводу: «Основой демократии является признание ценности человека как такового, независимо от социального статуса, занятий или способностей. «Правительство» заслуживает покорности и уважения только в том случае, если оно воплощает «народный выбор»; нет людей столь низких или невежественных, чтобы их можно было лишить голоса в управлении страной. Воля большинства должна торжествовать; если необходимо, то с помощью насилия. Другими словами, борьба за существование должна допускаться, поскольку все, кто «выживает», должны считаться равно «приспособленными», но ее следует осудить, поскольку она подразумевает устранение неприспособленных. Это противоречие, лежащее в сущности (буржуазной! — А. Б.) демократии, любопытным образом воспроизведено и проиллюстрировано в прагматистской философии, которая, частично происходя из

антидемократической философии Ницше, все же является поразительным итогом демократического требования чисто «человеческой» философии жизни — «Гуманизма», основанного на действительных интересах и эмоциях человека» (262, стр. 1).

В период бурного развития американского капитализма «устранение неприспособленных» выглядело итогом естественного хода событий. Перед американским буржуа не вставало *проблем*; самое большее, он сталкивался с *ситуацией* и искал выхода из нее на основе «метода упорства». Не найдя его, погибал, оставаясь в полной уверенности, что разорение было следствием его личного просчета или невезения. Мысль о том, что трагические ситуации вызваны чем-то более основательным, чем ошибка или невезение, кажется «среднему американцу» чуждой и крамольной. Именно поэтому прагматизм возводит отказ от теоретического осмысления действительности — прежде всего социальной — в философский принцип.

Очень удобная для внедрения в самые широкие слои капиталистического общества США, эта идеология переживает, однако, в период после второй мировой войны серьезный кризис. Оставаться на позициях теоретического нигилизма можно лишь до тех пор, пока перед обществом не встанет проблема: как быть дальше, как сложатся судьбы его в меняющемся мире? Перед Соединенными Штатами такой вопрос встал во весь рост только после второй мировой войны, когда возникновение мирового социалистического лагеря и быстрый рост влияния социализма практически поставили вопрос «кто — кого?». Но пока до этой поры почти полвека, прагматизм переживает расцвет. В философии, логике, этике, педагогике идеи прагматизма укореняются все решительнее. Рассмотрим же его развитие с начала XX в.

## 1. УИЛЬЯМ ДЖЕМС. ОТ ПСИХОЛОГИИ К ФИЛОСОФИИ ПРАГМАТИЗМА

Если Ч. Пирс был творцом прагматизма, то Уильям Джемс (1842—1910) — подлинный апостол прагматизма, своим редким талантом популяризатора и распространителя превративший это учение из достояния немногих философов и составителей философских словарей

в любимую тему философских и околофилософских дискуссий, причем не только в США, но и в Европе, которая до тех пор редко интересовалась философскими открытиями Нового Света.

*Психология Джемса* У. Джемс начал свою научную деятельность с психологии. Не боясь впасть в преувеличение, можно сказать, что в ней он дал своего рода итог развития этой науки в XIX в., причем итог, подведенный с вполне определенных позиций — позиций позитивизма. «Психология, — писал он в своей основополагающей работе, — есть просто естественная наука, принимающая определенные условия некритически, как свои данные, и останавливающаяся перед метафизической реконструкцией» (187, т. I, стр. 137). И он действительно приступает к делу вполне в духе позитивизма XIX в.: психологические данные — мысли, чувства и все то, что служит для обозначения изменчивых состояний сознания, а также познание других явлений при посредстве этих состояний сознания, т. е. познание материальных объектов и состояний познающего духа, — выступают функциями мозговой деятельности, изменяясь параллельно последней и относясь к ней как следствие к причине. Вместе с тем *«человеческая мысль выступает как имеющая дело с объектами, независимыми от нее, то есть она познает или имеет функцию познания»* (187, т. I, стр. 271).

Однако эта гипотеза, на которой основывается психологическая наука, не «метафизическая», т. е. философская, теория. Она просто-напросто «рабочая (регулятивная) гипотеза», которой пользуется вся физиологическая психология. Ее нельзя истолковать в качестве философской (материалистической) системы, хотя ее и следует условно принять, подчиняясь общей научной методологии. Устанавливая зависимость психического от физиологического, мы вовсе не объясняем еще природы мысли, убеждает Джемс. Более того, «слившись с философией в ее целом, психологические формулы получают совершенно иное значение сравнительно с тем, какое они имели так долго, изучаясь с точки зрения абстрактной и страдающей неполнотой естественной науки, как бы ни являлось необходимым и неизбежным изучение психических явлений с такой временно-условной точки зрения» (38, стр. 6).

Логика Джемса совпадает здесь с ходом мысли английских позитивистов прошлого века, также стремившихся обойти прямое и недвусмысленное решение основного вопроса философии. Но в отличие от них Джемс имел в виду развить впоследствии свою философскую («метафизическую») точку зрения, которая превзошла бы «абстрактную и страдающую неполнотой» позицию естествознания и стоящего на его точке зрения философского материализма. Разработку ее он начинает уже в психологии.

Первым из подходов к «метафизике» оказалось развитое в «Основаниях психологии» учение о *потоке сознания*. Ассоциативная психология, господствовавшая в середине XIX в., исходила, следуя традиции Локка и Юма, из своеобразного «психологического атомизма». Подобно тому как физика рассматривает материальный мир в качестве совокупности материальных частиц, перемещающихся в пространстве, сочетаниями своими образуя бесчисленные тела, так и духовный мир состоит из строго отграниченных друг от друга атомарных «идей», или «перцепций», комбинирующихся на основе законов ассоциации. Джемс категорически отверг эту точку зрения. Правда, психологический атомизм довольно удобен: «...удобно формулировать психические факты в терминах атомизма и считать высшие состояния сознания как бы построенными из неизменных простых идей. Столь же удобно бывает часто принимать кривые за составленные из маленьких прямых или толковать электричество и нервную силу как жидкости. Но во всех этих случаях мы не должны забывать, что мы выражаемся символами и что в природе нет ничего, что совпадало бы с нашими словами» (187, т. I, стр. 236). Всякая мысль на деле есть нечто текучее, изменчивое, неделимое, непрерывное. «Психолог-атомист» подобен человеку, который, обнаружив, что воду можно мерить бочками, ведрами, квартами и т. д., вообразил бы, что вода состоит из бочкообразных, ведрообразных, квартообразных и т. д. мерок. «Но ведь если бы даже бочки и ведра действительно стояли в потоке, то и тогда между ними продолжала бы течь свободная масса воды. И вот эту-то свободную воду сознания психологи и игнорируют упрямо при анализе сознания» (187, т. I, стр. 255). И заключение Джемса уже напрашивается само собой: сознание есть «поток» —

«поток мысли, сознания, или субъективной жизни» (187, т. I, стр. 239).

Так одностороннее расчленение сознания на неизменные и несвязные «атомы» столь же односторонне замечается релятивистским представлением о «потоке сознания», в котором нет не только никакой устойчивости, даже относительной, но и . . . самого сознания.

Однако, разделавшись с психологическим атомизмом, Джемс вовсе не порывает с той гносеологической установкой, которая лежала в его основе. Уже Юм, представив духовный мир совокупностью «перцепций», чем-то вроде театра, в котором выступают друг за другом различные восприятия, уточнял: «. . . дух состоит из одних только восприятий, следующих друг за другом, и у нас нет ни малейшего представления о том месте, в котором разыгрываются эти сцены, и о том материале, из которого этот театр состоит» (111, т. I, стр. 367). В полном согласии с Юмом Джемс считает, что в философском отношении мы не можем говорить о чем бы то ни было, кроме самого «потока сознания». Он лишь подчеркивает активное отношение человека к этому потоку. Человек как бы высекает из «потока сознания» тот мир, в котором он живет. «Мой мир — это лишь один из миллиона. . . заложенных (в хаосе ощущений. — А. Б.), столь же реальных для тех, кто может извлечь их, иных миров» (187, т. I, стр. 288—289).

Таким образом, именно человеческое сознание высекает из потока сознания «мир», в котором живет человек. Эта доктрина, развитая в психологии Джемса, подводит к прагматизму, специфическим образом истолковывая и само сознание, и его деятельность. Джемс вступает здесь в полемику со Спенсером, который понимал психику как пассивное приспособление внутренних отношений к внешним. Еще в одной из статей 1878 г. он отмечал, что психика не «зеркало», хотя бы и кривое\*, пассивно отражающее внешние отношения; она — средство выживания, подразумевающее инициативу мыслящего существа. Поэтому «соответствие» внутренних отношений

---

\* Джемс намекает здесь на идею «трансформированного реализма» Г. Спенсера, уподоблявшего познание отражению куба в зеркальном цилиндре: отражение это не похоже ни на куб, ни на цилиндр (ср. Г. Спенсер. Основания психологии, § 473).

внешним подразумевает интерес организма, его активное вмешательство во «внешние отношения». Поэтому, видоизменяет он формулу Спенсера, «правильное или разумное мыслительное действие состоит в том, чтобы согласно внешним отношениям установить такие внутренние отношения и реакции, которые благоприятствовали бы выживанию мыслящего или по меньшей мере его физическому благосостоянию» (цит. по 220, стр. 350). Интерес живого существа — основа мыслительной деятельности. И само «соответствие» внутренних отношений внешним оказывается уже не «отражением» внешних; дух проявляет инициативу и пробует, нащупывает правильный путь действия, путем проб и ошибок добивается успеха.

Однако в ранних работах, включая «Основания психологии», психика понимается еще как *избирательная*, а не творческая способность; она выбирает из «одновременных возможностей». В гносеологии творческая способность психики начинает подчеркиваться все более настойчиво.

В то же время уже в психологии Джемс обнаруживает апологетический характер своей доктрины. Он пытается объяснить поведение человека и его «опыт», опираясь на неизменную «природу человека», определяемую якобы «врожденным обилием внутренних форм», т. е. набором инстинктов, обуславливающих «избирательный интерес» человеческой психики. Это прежде всего «инстинкт собственности», побуждающий человека присваивать, накапливать, причинять зло обладателю вещей, которыми мы хотели бы овладеть; «инстинкт драчливости», делающий неизбежными войны и кровопролития; «инстинкт скрытности» и пр. Смысл этой концепции Джемс откровенно изложил в своих «Беседах с учителями о психологии». «Инстинкт собственности присущ нашей природе, — говорил он, — и так глубоко в ней коренится, что с психологической точки зрения приходится, по-видимому, наперед смотреть с сомнением на все крайние формы коммунистических утопий. . . Для душевного благоденствия человека, по-видимому, совершенно необходимо, чтобы он владел на правах исключительной собственности не только платьем, которое на нем надето, но и еще чем-нибудь, что он мог бы в случае нужды защищать от всего мира» (32, стр. 40—41). Совершенно очевидно, что



его устами говорит здесь не психология, а «инстинкт» частного собственника, имеющий, несомненно, социальное происхождение.

*Прагматизм как метод улаживания философских споров*

Таким образом, уже в психологии Джемса содержатся некоторые моменты, родственные прагматизму.

В конце XIX в. под влиянием Пирса происходит постепенное оформление системы прагматистской философии Джемса, в которой исходные идеи творца прагматизма были восприняты, использованы, существенно упрощены, если не сказать вульгаризированы, и в то же время доведены до логического конца. Теорию значения, созданную Пирсом, Джемс превращает в прагматистский *метод* и прагматистскую *концепцию истины*.

Как метод разрешения философских споров, прагматизм состоит в расширении «принципа прагматизма» на проблему соотношения философских учений: посмотрите, какая получится разница, если мы примем ту или иную философскую систему. Вопрос реален, если практические последствия будут различны; вопроса вообще нет, если таких различий не существует.

Вот два взгляда на мир: материализм и абсолютный идеализм. Материализм утверждает, что человек — часть природы и ее послушный слуга. «*Природа* стоит твердо, неподвижно; человек должен приспособляться к ней. Ему только остается зарегистрировать истину — как бы она ни была бесчеловечна — и подчиниться ей» (37, стр. 17). А абсолютный идеализм? Он видит в мире проявление «Абсолюта», столь же определяющего судьбу человека, как «природа» в системе материализма. Различие между ними сугубо эмоциональное: человек «жесткого» темперамента примет «материализм» с его «грубым существованием» природы и ее бездушными законами; человек «мягкого» темперамента предпочтет абсолютный идеализм и его логическое следствие, теизм, видящий во всемогущем творце сочувствующее, любящее и разумное существо. Практической же разницы нет: и в том и в другом случае человек ничего не может изменить в неизбывном порядке вещей.

Но действительно ли эти решения одинаковы по своим объективным последствиям? Генезис материалистического мировоззрения, связанного с научным познанием, опре-

деляет его объективную истинность по сравнению с религиозной философией, действительно затрагивающей в лучшем случае лишь эмоции человека. Основанный на объективных потребностях человеческого общества, научный взгляд на мир вопреки фаталистической установке механицизма побуждает к исследованию законов природы и их подчинению человеку, тогда как иллюзорное религиозное мировоззрение ликвидирует познавательные импульсы. И «уравнение» Джемсом материализма и идеализма (фактически же механистического позитивизма Спенсера и абсолютного идеализма) осуществляется с одной целью — «оставаться религиозным подобно рационализму, но в то же время подобно эмпирическим системам... сохранить интимнейшую близость с фактами» (37, стр. 26—27).

Таков действительный смысл прагматизма в аспекте его отношения к научному мировоззрению и религии. Однако важно посмотреть, что же он противопоставляет обеим сравниваемым концепциям. Решение Джемса — «мелиоризм» (лат. «melior» — лучший). Следует «искренне принять «горький» мир, мир, из которого не изгнан элемент серьезности», и стремиться к тому, чтобы уменьшить количество зла в нем. Но какова гарантия, что мир может быть улучшен? Рассчитывайте на других людей и в то же время верьте, «что существуют высшие силы, занятые тем, чтобы спасти мир в смысле наших собственных идеалов» (37, стр. 182, 183). А многим ли отличается это «решение» от критикуемых Джемсом? Да лишь тем, что на место абсолютного квиетизма (который, кстати, существовал лишь теоретически) ставится квиетизм относительный, не выходящий за рамки «малых дел», а все надежды возлагающий на помощь сверхъестественных «высших сил».

Вместе с тем не получилось и никакого «улаживания» философского спора. Джемс решительно, раз и навсегда принял сторону религиозной философии в одном из ее многочисленных вариантов.

*Прагматизм  
и истина*

При всех противоречиях, порожденных в философии Пирса столкновением научной и религиозной тенденций, определяющим для *его* прагматической концепции было утверждение, что «истина состоит в будущей полезности для наших целей» (218, стр. 381). Эту идею воспри-

нимает Джемс, превращая «принцип прагматизма» в явным образом сформулированную теорию истины. Она включает в себя по меньшей мере пять тезисов:

(1). Истина создается в процессе проверки идеи.

(2). Истина — то, что «работает», имеет практические последствия, отвечающие нашим ожиданиям.

(3). Истина — это полезность.

(4). Истина может также основываться на доверии («кредитная система истин»).

(5). Истина должна быть совместима с предыдущими истинами и с новыми фактами.

Рассмотрим эти тезисы по порядку. Тезис (1) направляется Джемсом против понимания истины как абсолютного, неизменного свойства «идеи». Правильно подметив полную антиисторичность этого взгляда, выраженного в абсолютном идеализме, он формулирует понятие *истины как процесса*. Истина не дана нам с самого начала; ее надо еще выработать, достигнуть — так выразили бы мы эту мысль. Но Джемс имеет в виду нечто другое. Его интересует не то, как достигается идея: она *дана*, она *имеется налицо*. Философ по существу принимает здесь тот взгляд, что «идея» есть нечто непосредственно данное и надо «сделать» ее истинной или ложной. До этого она не истинна и не ложна; до проверки она «просто идея». «Ее истинность — это на самом деле событие, процесс, и именно процесс ее самопроверения, ее проверки (*verification*). Ее ценность и значение — это процесс ее подтверждения» (37, стр. 124), активного *делания* истинной («*verum facere*» — делать истинным, отсюда происходит сам термин «верификация» — проверка).

И здесь мы сталкиваемся с первой ошибкой Джемса. Мы не просто «овладеваем» идеей; истину мы получаем, пользуясь определенными средствами познания — органами чувств, абстрактным мышлением с его понятиями, суждениями и умозаключениями, и все это производится на основе материальной, практической деятельности человека и опосредуется ею. И «идея» (понятие, суждение, теория) становится истинной или ложной в процессе ее формирования, в зависимости от того, правильно или неправильно используем мы познавательные способности и средства. Проверка производится *уже в ходе* познания, и собственно проверка, о которой Джемс говорит как о процессе «делания истиной», только завершает нашу

познавательную процедуру, окончательно устанавливая истинность или ложность результата.

Возьмем для ясности пример, приводимый Джемсом. Заблудившись в лесу, я встречаю нечто напоминающее тропинку. Мне важно представить себе, что я найду в конце ее жилище и таким образом спасусь. Этот практический мотив лежит в основе истинности моей идеи (см. 37, стр. 125). Прекрасно, но ведь это рассуждение означает, что истинность моего суждения о тропинке, ведущей к жилищу, зависит не от проверки (от того, что я пойду по ней в таком-то направлении), но от того, действительно ли ее протоптали люди, ведет ли она к жилищу или к заброшенной лачуге, правильно ли я определил направление и т. д. Прежде чем броситься сломя голову в произвольном направлении, человек убеждается в том, что это тропа, протоптанная человеком, примеривается, в каком направлении идти, и т. д. И реально совершаемая проверка лишь подтвердит, правильно ли его решение\*.

Иными словами, ошибочность тезиса (1) вытекает из того, что он основывается на «солипсизме настоящего момента», игнорирующем предшествующие объективные обстоятельства.

Тезис (2) связывает истину с деятельностью: истина «работает». Но идея, истина вовсе не может работать. «Идеи вообще *ничего* не могут осуществить. Для осуществления идей требуются люди, которые должны употребить практическую силу» (1, т. 2, стр. 132). Конечно, трудно предположить, чтобы Джемс мог приписать идее магическую силу самоосуществления; конечно, он имел в виду, что истинная идея — та, которая способствует успеху нашей деятельности. Но, несмотря на все уверения философа, эта сторона дела интересует его меньше всего. Ему интереснее говорить не об *объективных* результатах деятельности человека, осуществляющего ту или иную идею, а просто о «последствиях идеи», с тем чтобы за этим туманным содержанием скрыть тайком протаскиваемые религиозные выводы. П. Юшкевич, во

---

\* Сказанное полностью применимо к «методу упорства» Пирса, игнорирующему тот факт, что, прежде чем действовать, человек так или иначе прикидывает, какой способ избрать, чтобы не попасть впросак.

многим симпатизировавший прагматизму, удачно отметил в послесловии к книге Джемса «Прагматизм», что «инструментальная теория истины является в руках прагматистов хорошим инструментом для их религиозных комбинаций» (37, стр. 223—224). Включая в число «практических следствий» эмоциональное удовлетворение, трактуя их как «максимальную сумму удовлетворений (включая сюда и требования вкуса)» (37, стр. 133), Джемс ставит прагматизм на службу религии, поскольку «удовлетворение, приносимое абсолютным, доказано всем ходом религиозной истории человечества» (37, стр. 166).

И еще одна сторона анализируемого тезиса. Если идея имеет практические последствия, отвечающие нашим запросам, то она истинна; это абсолютный критерий истины. Но ведь не единичный акт практической деятельности играет эту роль в познании. «Абсолютным» критерием выступает вся совокупность общественной практики, никогда не завершаемый процесс человеческой деятельности. Отдельные же акты опыта или частные практические процессы выступают *относительным* критерием. «Этот критерий тоже настолько «неопределенен», чтобы не позволять знаниям человека превратиться в «абсолют», и в то же время настолько определенен, чтобы вести беспощадную борьбу со всеми разновидностями идеализма и агностицизма», — писал В. И. Ленин (3, т. 18, стр. 146). Превращая каждый отдельный «практический» акт в непререкаемое свидетельство истинности идеи, прагматист ликвидирует познавательное значение практики вообще. Отсюда вытекает вместе с тем целый ряд субъективистских следствий, становящихся особенно явными в понимании истины как *полезности*.

Мы переходим здесь к тезису (3) прагматической теории истины. Говоря об истине как полезности, Джемс исходит из совершенно верного положения о том, что обладание истиной не самоцель; оно — средство для удовлетворения иных жизненных потребностей. Правда, мы можем тут же сказать, что в процессе развития общества истина — а она есть общественный продукт — приобретает относительную самостоятельность, лишь в *конечном счете* служа на пользу человеку. Поэтому-то человек зачастую стремится к истине, вовсе не имея в виду непосредственных ее практических последствий, а может быть, даже вопреки тому, что для него лично старая

ложь была полезнее новой истины. Эта деталь позволяет объяснить природу тех рационалистических преувеличений, против которых воевал Джемс. Но в общем-то он прав: истина *полезна*. И все же это только *исходный пункт* теории Джемса, и, согласившись с ним, мы вовсе не можем согласиться с главным выводом, который прагматист отсюда сделал. Это — *отождествление* истины и полезности, выгоды, окупаемости. Такое отождествление ошибочно потому, что нельзя сказать: «это полезно, следовательно, это истинно». Не всякая истина непосредственно полезна для всякого человека; она может быть безразлична или даже вредна для него. Несоизмеримость гипотенузы и катетов прямоугольного треугольника была настолько «вредна» для открывших ее пифагорейцев, ибо она разом опровергла их учение о числовой гармонии, управляющей миром, что «разгласивший (учение) об иррациональности и несоразмерности» погиб в море «как безбожник». Истина учения Маркса о прибавочной стоимости «полезна» капиталисту, поскольку она позволяет капиталисту правильно оценивать свои возможности; раскрывая тайну капиталистического общественного строя, она наносит капитализму неисчислимый вред, обосновывая право пролетариата стать хозяином общества. Иначе говоря, вместо «это полезно, а следовательно, истинно» мы сказали бы: «это истинно, а следовательно, это в конечном счете полезно».

Тезис (4) имеет своим источником логическое обращение (3): если истинно то, что полезно, то не полезное не истинно. Практическая ценность идей, рассуждает Джемс, проистекает из практической ценности их объектов. Но один и тот же объект не всегда имеет для нас одну и ту же ценность. «В этом случае мое представление о нем... будет практически бесполезным, и было бы лучше, чтобы оно осталось за порогом сознания» (37, стр. 125). Ну а если оно не осталось «за порогом сознания»? Будет оно истинно или нет? По логике Джемса, нет. Однако он не может просто опустить тот факт, что в нашей памяти, в книгах, в справочниках и пр. хранится немало истин, не используемых нами непосредственно, а потому непосредственно бесполезных. Несмотря на очевидный смысл своих предшествующих рассуждений, вопреки ему, Джемс вынужден признать существование истин, не зависящих от проверки, от полезности и т. д., —

«экстраординарных истин» (extra truths). Они принимаются нами условно, составляя основу «кредитной системы истин». Вводя в теорию познания торгашескую терминологию, он писал: «...истина в значительнейшей своей части покоится на кредитной системе. Наши мысли и убеждения «имеют силу», пока никто не противоречит им, подобно тому как имеют силу (курс) банковые билеты, пока никто не отказывает в приеме их. Но все наши мнения имеют где-то за собой прямые, непосредственные проверки, без которых все здание истин грозит рухнуть подобно финансовому предприятию, не имеющему под собой основы в виде наличного капитала... Мы торгуем друг с другом своими истинами. Но вся эта надстройка покоится на фундаменте проверенных кем-нибудь конкретно убеждений» (37, стр. 127—128).

Очевидно, что этот вывод совершенно обесценивает прагматистскую теорию истины.

Наконец, (5) имеет в виду предостеречь от субъективизма. Джемс нередко подчеркивал, что прагматизм солидарен с классическим определением истины как соответствия идеи и реальности. Но что такое «реальность» и в чем состоит «соответствие» с нею «идеи»? «Под реальностями, — пишет Джемс, — мы понимаем, с одной стороны, конкретные факты, а с другой — абстрактные вещи и отношения между ними, познаваемые интуитивным путем. В-третьих, сюда же относится вся совокупность находящихся уже в нашем обладании истин, так как новые идеи должны считаться также и с ними» (37, стр. 130). «Соответствие» же, означает ли оно «копирование» действительности или «символизацию» ее, — это «любой процесс, ведущий от данной идеи к некоторому событию в будущем, если только этот процесс протекает удачно» (37, стр. 132). Если мы к тому же учтем, что «факт» есть, по Джемсу, не что иное, как устойчивая совокупность *ощущений*, то нам станет очевидным, что он говорит о соответствии «восприятий», с одной стороны, и «понятий» — с другой; в терминологии Юма — это соответствие «впечатлений» и «идей». Иначе говоря, «идея» и «реальность» — две стороны единого «потока сознания», который и выступает в гносеологии Джемса в качестве единственной действительности.

Правда, в отличие от Юма Джемс рассматривает иной аспект проблемы — не возникновение «идеи» из

«впечатлений», но подтверждение идеи новыми, связанными с нею восприятиями. В таком случае остается, поскольку механизм образования идей нам неизвестен, только встать на точку зрения интуитивизма и считать ее результатом «непосредственного» усмотрения. Эта логика ведет к иррационализму и алогизму, с прагматистским вариантом которых мы еще встретимся\*.

*Радикальный  
эмпиризм*

Понимание идеи и «реальности» как двух сторон единого потока сознания привело Джемса к «радикальному эмпиризму» — американскому варианту «очищения опыта» от материалистических (а заодно и априористских, объективно-идеалистических) элементов. Уже Авенариус, практически повторяя Юма, «очищал» опыт от понятий субстанции, необходимости, причинности и прочих «интеллектуально-формальных апперцепций» (см. 13, стр. 81—85). В том же направлении работает и Джемс.

«Радикальный эмпиризм» — учение, «радикально» избавившееся от всего, что «не является опытом», — состоит, по Джемсу, в трех положениях. *Постулат*: «Нельзя допустить в качестве факта ничего... за исключением того, что может быть испытано в определенное время некоторым воспринимающим существом» (184, стр. 160)\*\*. Иными словами, существовать — значит быть воспринимаемым! *Утверждение факта*: «Отношения между вещами... так же являются предметами непосредственного частного опыта, как и сами вещи». *Обобщенное заключение*: «Непосредственно воспринимаемая Вселенная не нуждается в какой бы то ни было трансэмпирической опоре (support), но обладает связной или непрерывной структурой» (185, стр. XIII). Эти принципы превращают радикальный эмпиризм из теории познания в «метафизику» (онтологию), исключаящую реальность, независимую от опыта.

---

\* Встретив ряд возражений со стороны критиков прагматизма, Джемс вносит некоторые коррективы в свою теорию истины. Так, в «Значении истины» наряду с другими он употребляет такое определение: «Истинные идеи — те, которые мы можем усвоить, оценить, подтвердить и проверить. Ложные идеи — те, с которыми мы не можем этого сделать» (185, стр. VI). Но где тут прагматизм?

\*\* Мы берем здесь наиболее выразительную формулировку. В «Значении истины» она более расплывчата: Джемс говорит там о вещах, определенных «в терминах, извлеченных из опыта» (см. 185, стр. XIII).



Радикальный эмпиризм, следовательно, «очищает» познание от его источника, материального мира, и в то же время от априоризма и ассоцианизма, навязывающих опыту внеэмпирические связи. Он «очищает» действительность от объективности, сводя ее к «опыту», т. е. к тому же «потoku сознания». Наконец, он «очищает» сам этот поток от... «сознания», субъекта: «Такая сущность фиктивна, тогда как мысли в их конкретности полностью реальны. Но мысли в их конкретности сделаны из того же материала, что и вещи» (184, стр. 37). Так оформилась в прагматизме Джемса та же теория нейтральных элементов опыта, которая снискала себе сомнительную славу в махизме. Вслед за Махом он утверждает, что различие между объективным и субъективным в опыте — это различие чисто функциональное. Поэтому он отказывается от гипотезы о зависимости опыта от первой системы, на которой основывал свою психологию.

В философии Джемса реализуется та линия развития позитивистской философии, которая оказалась прикрытой в махизме. Как писал В. И. Ленин, «...прагматизм высмеивает метафизику и материализма и идеализма, превозносит опыт и только опыт, признает единственным критерием практику, ссылается на позитивистское течение вообще... и... преблагополучно выводит из всего этого бога в целях практических, только для практики, без всякой метафизики, без всякого выхода за пределы опыта...» (3, т. 18, стр. 363). В прагматическом «обосновании» веры предстает перед нами во всей полноте социальное содержание этой философии.

*Прагматизм  
и религиозная вера* Мы видели уже, что прагматистский подход к религии прежде всего вытекает из «практической ценности» ее для человеческой жизни. Сформулировать этот довод можно было лишь в том случае, если под «практическими последствиями» понимать прежде всего субъективное удовлетворение, что и сделал Джемс. Однако его аргументация в пользу религии разворачивается и в другом плане. Исходя из «постулата радикального эмпиризма», он связывает религию со специфическим «религиозным опытом», имеющимся у человека и способным удовлетворять некоторым нашим потребностям. Этому «опыту» Джемс посвятил обширную книгу «Многообразие религиозного опыта» (1902). В ней поставлен вопрос о психо-

логических фактах проявления религиозного душевного склада, таких, как чувства «присутствия бога», «присутствия невидимого», «обращение», «святость» и пр. Они сами по себе еще ничего не говорят об истинности религиозного взгляда на мир. Этим занимается философия.

В философской части «Многообразия религиозного опыта» Джемс переходит к оценке истинности религиозного опыта и, исходя из прагматических соображений, признает, что религия содержит в себе истинное ядро. Правда, «всякая попытка чисто интеллектуальным путем доказать истинность религиозного опыта абсолютно безнадёжна» (35, стр. 445), но ведь прагматизм не считает, что что бы то ни было может быть так доказано. Зато «религиозный опыт», и прежде всего его «общее ядро» — душевное страдание и освобождение, обладает активной силой проявления, а следовательно, имеет практические последствия, т. е. «реален». Он требует гипотезы, что *«сознательное Я человека является непосредственным продолжением более широкого по объему Я, которое в критические моменты порождает спасительный опыт и дает положительное содержание религиозному переживанию, а это последнее, думается мне, совершенно и объективно истинно во всем своем действительном объеме...»* Последние пределы нашего существа пребывают, как мне кажется, в совершенно иной области бытия, чем чувственный и «постигаемый» мир» (35, стр. 505).

Естественно, что нельзя пройти мимо того, что Джемс именуется «религиозным опытом». Правда, уже сам он видел, что в этом «опыте» немало патологических элементов. Более широкое изучение его показало бы, что наряду с психопатологией в нем необычайно велик элемент «социальной патологии», т. е. следствий бессилия человека перед природными и социальными силами, неизгладимыми противоречиями антагонистических общественных формаций, и в то же время перенесение на божество всех идеалов, осуществить которые в этом мире человек был не способен.

Но Джемс не был бы прагматистом, если бы он представлял религиозные переживания в качестве пассивной стороны человеческой психики. Нет, они закрепляются человеческой активностью. Джемс считает, что, поскольку религиозная вера имеет практические последствия, она «остаётся одним из неотчуждаемых прирожденных

прав нашего ума» (188, стр. 225): человек имеет *право* верить и *волю* верить. «А если вера в факт может способствовать возникновению последнего, то странно и нелогично было бы утверждать, что вера, предваряющая научную очевидность, является «самой низкой степенью безнравственности», до какой только может пасть мыслящее существо» (34, стр. 28).

Рассмотрим эти утверждения прагматиста. Действительно, человек имеет право верить и стремится верить. Однако есть вера и «вера». Можно иметь «веру, предваряющую научную очевидность», т. е., скажем, уверенность в том, что завтра утром снова взойдет солнце или что кусок дерева, брошенный в реку, поплывет, а камень утонет, задолго до того, как были открыты законы движения небесных тел или закон Архимеда. Но эта уверенность закреплена в человеческом сознании многократно повторяющимися наблюдениями, практическими действиями, объективными процессами. Проблема того, как мы к этой уверенности приходим, — важная гносеологическая тема, переходящая в конечном счете в более обширную тему соотношения знаний, умений, материальных средств осуществления цели и уверенности в ее достижимости. Другой стороной она смыкается с вопросом о научном предвидении, его формах и достоверности, о его возникновении из догадки и т. д. Однако не это, а *религиозная* вера интересует Джемса. Не желая замечать того, что религиозная вера по своей гносеологической природе принципиально отлична от «веры, предваряющей научную очевидность», он играет на двусмысленности английского термина «belief», который может выражать и то и другое. Но ведь если первая основывается стихийно на действительных завоеваниях человеческой практической (материальной) деятельности, то вторая — в лучшем случае — на фактах субъективно-психологической и социальной сферы, давая им превратное истолкование. И мы вновь приходим к исходному пункту: смешивая материальную, объективную практическую деятельность с субъективным опытом и эмоциями, Джемс спутывает и практическую уверенность человека в своих силах и фактах природы с религиозной верой.

Вся «оригинальность» прагматистского обоснования религии состоит, таким образом, в подходе к религиозному мировоззрению с точки зрения его «практических

последствий» и «пользы», понимаемых как субъективное чувство удовольствия. Однако о пользе религии говорят ее апологеты. Куда больше можно сказать о *вреде* религии — о тех бедствиях, которые это иллюзорное мировоззрение принесло человечеству с тех пор,

«... как у всех на глазах безобразно влачилась  
Жизнь людей на земле под религии тягостным гнетом»,

и до нашего времени; от религиозных войн и инквизиции и до «обезьяньего процесса». Все эти бедствия санкционировались господствующей религией... Естественно, что она «окупается», санкционируя эксплуататорам реальные прибыли, а трудящимся — призрачные надежды на лучшее будущее в потустороннем мире.

Наконец, последний аргумент в пользу религии — *плюрализм* Джемса. Из «постулата радикального эмпиризма» вытекает одно важное положение: если фактом признается лишь то, что может испытываться индивидуальным субъектом, то Вселенная как целое непостижима. Выступая против метафизического монизма абсолютных идеалистов, Джемс признает, что мир — не единое целое; он представляет собой совокупность разобщенных, несвязных событий и явлений, что-то «тусклое, неопрятное, грубое, с неопределенным контуром» (34, стр. 24), и «рассеяние или неполное объединение является единственной формой, которую до сих пор принимала действительность» (34, стр. 22). Но какие преимущества доставляет Джемсу эта точка зрения?

Во-первых, с помощью плюрализма обосновывается мысль об «открытом» мире, допускающем возникновение чего-то нового, т. е. свободу и случай. «Плюралистическая Вселенная» индетерминистична; в ней отсутствуют объективные причинные связи. Тем самым открывается лазейка для внедрения в философию идеи свободного от универсальной мировой связи «творца», свободы воли и пр. Во-вторых, «плюрализм, принимая Вселенную как незаконченную, с дверями и окнами, открытыми навстречу возможностям, не подлежащим контролю в своем возникновении, дает нам меньшую религиозную определенность, чем монизм с его абсолютно замкнутым миром» (188, стр. 141). Иначе говоря, увеличиваются возможности для варьирования религиозных построений. Наконец, плюрализм позволяет избежать трудностей богооправда-

ния: ведь он может признать зло реальной составной частью плюралистической Вселенной, частью, *независимой* от божества, а тем самым не подлежащей вменению бо- жеству.

И все же важнейший вывод плюрализма — это *иррационализм* Джемса, сказавшийся в его отношении к логике. Но логическая доктрина прагматизма будет объек- том рассмотрения в следующем параграфе.

\* \* \*

Итак, Джемс превратил «метод упорства» Пирса в «волю верить» и тем самым сделал прагматизм религи- озной доктриной. В этом его акте необычайно ярко высту- пает смысл замены прагматизмом истины — полезностью, науки — совокупностью гипотез, «практических принци- пов» и «полезных приемов». Ведь если наука не дает нам истинного знания, если она не отражает, в меру своих исторически обусловленных возможностей, окружающую нас действительность, если наше познание символично, погрешимо, чисто вероятно, то на одну доску ставятся истина и «полезная» ложь\*, научный эксперимент и ми- стический «опыт», наука и религия. Когда-то Кант огра- ничил науку, чтобы дать место вере. Прагматизм пошел дальше и, низведя науку до степени «рабочей гипотезы», обосновал «право» религии на человека. Кант призывал поступать так, *как будто* существуют бог, бессмертная душа, свободная воля. Он не сомневался, однако, что этого невозможно доказать, хотя научное знание всеобще и необходимо. Джемс предлагает нам поступать так, *как будто* знание и вера не только равноправны в своем теоретическом значении, но и так, чтобы религия полу- чила приоритет: поскольку она касается «частных и ин- дивидуальных явлений, как таковых», покоящихся на «чувстве тайны», она стоит ближе к «подлинной реально- сти» (см. 35, стр. 488—492).

Вместе с тем Джемс, как никто до или после него, возвел в ранг глубочайших философских истин обыден-

---

\* Предельно четко выразил эту мысль итальянский последова- тель Джемса Джованни Преццоллини: «Ученый — это лжец, полезный обществу; лжец — это ученый, полезный самому себе» (*G. Prezzolini. L'arte di persuadere. Firenze, 1907, p. 13*).

ные представления обыденного сознания американской буржуазии. В этом причина его огромной популярности в Америке.

## 2. НА ПУТИ ОТ ФОРМАЛИЗМА К ИРРАЦИОНАЛИЗМУ: ЛОГИКА ПРАГМАТИЗМА

Чарлз Сандерс Пирс был, как мы видели, крупным логиком, но его логическая теория не может, собственно говоря, быть названа логикой *прагматизма*. Основная установка этой теории — формализм, прямо противоположный психологической установке гносеологии прагматизма, и совмещение их в рамках единой концепции привело к глубоким коллизиям во взглядах Пирса. Поэтому задачи разработки собственно прагматистской логики ставятся в «классическом» прагматизме совсем plainly. Логиками-прагматистами *par excellence* стали Ферд. Шиллер (см. 11, гл. 3, § 2) и Джон Дьюи. Но уже у Джемса мы сталкиваемся с той тенденцией к иррационализму, которая отчетливо обнаруживается в трудах Шиллера и Дьюи. У Джемса иррационализм непосредственно переходит в алогизм.

*Алогизм Джемса* В понимании логики Джемс исходил, собственно, из гносеологической установки прагматизма: выступая как инструмент действия, она должна быть подчинена «действительности», т. е. *действию*. Традиционная формальная логика не может отвечать этому требованию, так как она пронизана духом абстракции, которая всегда «ниже действительности». «Поэтому логика должна уступать действительности, а не действительность логике» (33, стр. 114). И пока что мысль его верна: суббота для человека, а не человек для субботы; логика должна согласовываться с действительностью, должна служить орудием познания. Однако Джемс превратил отношение логики и действительности в *альтернативу*: или логика, или «действительность» (поток сознания, «опыт»). И плюралистическая концепция заставляет его весьма, впрочем, логично «отказаться от логики, отказаться от нее открыто, честно и раз навсегда» (33, стр. 117).

Конечно, логика применяется в человеческой жизни, однако она не дает, по мнению Джемса, теоретического знакомства с тем, что составляет «существенную приро-

ду действительности». «Действительность, жизнь, опыт, конкретность, непосредственная данность, употребляйте какое угодно выражение, — все это выходит из границ нашей логики, переливает через ее края и окружает ее со всех сторон» (33, стр. 117). Логика «несоизмерима с действительностью», тогда как действительность если и не иррациональна, то во всяком случае не рациональна.

Критический пафос Джемса во многом порожден реакцией на «интеллектуализм» абсолютного идеализма, доходивший до дискредитации самой логики на том основании, что о вещах он судил по тому, что высказывается в их определениях. «В затруднении Брэдли, отказывающегося понимать, каким образом сахар может быть сладким, интеллектуализм превзошел самого себя и открыто превратился в своего рода вербализм. Сахар есть сахар, а сладкий есть сладкий; одно не есть другое; и нельзя понимать связку «есть» таким образом, что она рационально связывает подлежащее с его сказуемым», — писал Джемс, критикуя «негативную диалектику» Брэдли (33, стр. 122). Мы уже показали, что вовсе не формальная логика виновата в негативных выводах Брэдли, а ошибочная трактовка ее принципов абсолютным идеализмом (см. 11, гл. 2, § 2). Критикуя «интеллектуализм», Джемс не видит различий между его представителями, сваливая в одну кучу и Платона с Сократом, и Гегеля, и Брэдли. Между тем, сколько-нибудь внимательно сравнив их, он обнаружил бы, что «проблемы», неразрешимые для Брэдли, вполне разрешимы для диалектики Гегеля. Находясь под влиянием ходячего, но неверного мнения, будто логика со времен Аристотеля не сделала ни шагу вперед, Джемс совершенно чужд мысли, что в этой науке осуществлялся прогресс, что логика, как и любое из средств преобразования или познания действительности, *совершенствуется*, давая возможность более точно, глубоко, всесторонне познавать действительность. Справедливо критикуя рационалистические иллюзии о возможности априорного познания «конечной природы» действительности, Джемс отверг рациональное мышление вообще\*. Однако он может противопоставить ему лишь иррационализм «плюралистической Вселенной».

\* Впрочем, чего можно еще ожидать от человека, уподобившего гегелевскую диалектику бреду опьяненного закисью азота (см. 34, стр. 338—342).

Развивая свою иррационалистическую концепцию, Джемс опирается на Бергсона. И действительно, в их взглядах немало общего. Это критика «интеллектуализма», признание практического характера «интеллекта», отождествление «действительности» с потоком переживаний («жизни») и т. д., о чем прямо говорит Джемс (33, лекция 6). Через Бергсона Джемс связывается с широким течением французского волюнтаризма (Мэн де Бирап, Равэссон, Бутру, Ренувье, Блондель). С. Стеббинг, опубликовавшая по этому поводу интересную монографию (262), справедливо подметила, однако, одно существенное различие между Джемсом и этим направлением мысли. «В прагматизме... — писала она, — принижение интеллекта является выводом из желания свести философию на арену «нудных и банальных событий, которые составляют нашу повседневную участь» (*Schiller. Humanism*, p. 17), подчеркивая скорее эмоциональную, чем интеллектуальную сторону жизни, рассматривая интеллект только как средство удовлетворения других нужд человека. Во французском же волюнтаризме осуждение интеллекта основано на мнимой неспособности интеллекта разрешить кантовские антиномии и парадоксы Зенона...» (262, стр. 4). Поэтому французский волюнтаризм ищет «некоторой высшей формы «восприятия», дающей непосредственный контакт с реальностью» (там же), тогда как прагматизм не идет так далеко.

Но не идя так далеко, Джемс вообще теряет возможность даже *поставить* проблемы диалектики, хотя бы в том иррационалистическом плане, как они выглядят у Бергсона (см. 12, стр. 175—188). Шиллер и Дьюи оказываются в этом отношении более дальновидными, ставя перед собой задачу создать «новую логику», которая могла бы решить некоторые вполне реальные проблемы, с точки зрения «старой логики», «бесплодного» формализма неразрешимые. Но что из этого получилось? У Шиллера «реформа логики» не удалась. Может быть, Дьюи справился с проблемой лучше?

Джон Дьюи:  
логика как теория  
исследования

Джон Дьюи (1859—1952) приступил к исследованиям в области логики, будучи неплохо знаком с философией Гегеля, испытав ее су-

щественное воздействие. Под влиянием дарвинизма усиливается его тяга к проблематике развития в ее ло-



гическом аспекте, а несомненный пиетет перед наукой и научным исследованием заставляет его мыслить логику как «теорию исследования», и прежде всего научного исследования, т. е. «направленной реконструкции опыта».

В таком случае «логика как изложение процедуры мысли не является чисто формальной. Она не ограничена законами формально правильного рассуждения, отделенного от предметной истины. Она, с другой стороны, не имеет дела ни с внутренними мыслительными структурами Вселенной, как логика Гегеля, ни с последовательными приближениями человеческой мысли к этой объективной мыслительной структуре, как логика Лотце, Бозанкета и других логиков-эпистемологов. Если мышление есть способ, каким обеспечивается преднамеренная реорганизация опыта, то логика представляет собой такую проясненную и систематизированную формулировку процедур мысли, которая создаст возможность для того, чтобы желаемая реконструкция шла более экономично и эффективно» (154, стр. 134—135). Тем самым логика из формальной, с одной стороны, и «онтологической» — с другой, превращается именно в *философскую*, теоретико-познавательную логику науки — таков замысел Дьюи.

С этой целью он прибегает к анализу тех аспектов мышления, которые обычно не затрагивались ни в формальной, ни в «онтологической» логике. Первый из них — *биологический*.

С точки зрения Дьюи, логика должна быть «натуралистической», т. е. рассматриваться как природное явление. Следовательно, ее прежде всего должны интересовать биологические основы познания. Ибо, поскольку человек пользуется органами чувств, мозгом и руками, делается очевидным, что биологическое функционирование организма человека составляет совершенно необходимое условие его познавательной деятельности, подготавливая путь исследования, предвосхищая его форму и задачи.

Разрешение проблемы биологического содержания познавательной деятельности («исследования») Дьюи ищет в анализе единства организма, его среды и его отношений к этой среде; зависимости среды организма от его сложности и его функций (так, среда животного шире, чем среда растения); зависимости поведения как от сре-

ды, так и от сложности организма и т. д. Отметим, что сама эта постановка вопроса важна и основательна, давая совершенно определенный «выход» к весьма актуальным ныне проблемам экологии и экологического баланса, генетической эпистемологии, где развитие познавательных способностей связывается с интериоризацией действий\* и т. д. Однако решение проблемы в философской концепции Дьюи связано с восходящим к XIX в. плоским представлением о том, что живое следует рассматривать как непрерывный цикл нарушений равновесия и его восстановлений на основе проб и ошибок. При этом «состояние нарушенного равновесия представляет собой *потребность*. Движение к его восстановлению — это поиск и исследование. Восстановление есть выполнение или удовлетворение» (151, стр. 27).

Сразу видно, что эта механистическая концепция существенно упрощает дело. Скажем, человек, ставящий перед собой достаточно сложную задачу, как раз *нарушает* равновесие: ведь «он, мятежный, ищет бури...» Но остановимся на тех выводах, которые сделал из нее Дьюи. Он считает, что мышление имеет биологический, жизненный источник и основано на закреплении типичских форм поведения. Он подчеркивает, что в мышлении нет ничего сверхъестественного, но вместе с тем и ничего сверхбиологического, что качественно отличало бы мышление от органического поведения животных (кроме языка). Между тем мышление возникло не как биологическое, а как *социальное* приспособление. Подчеркивая роль инстинкта как той основы, из которой вырастает и к которой по существу сводится упорядоченное мышление человека, Дьюи не видит качественного различия между инстинктивным и человеческим поведением. Однако это различные вещи. Инстинкт состоит всегда из двух основных элементов — органической потребности и биологически обусловленного способа ее удовлетворения. В обществе у человека сохраняются, конечно, органические потребности. Но способы их удовлетворения ста-

---

\* Ср. работу Ж. Пиаже «Психология интеллекта», где прагматическое понимание познания связывается с признанием эндогенных мутаций и последующего отбора свободно и необусловленно возникших субъективных идей на основе принципа наибольшего удобства (Ж. Пиаже. Избранные психологические труды. М., «Просвещение», 1969, стр. 71—75).

новятся социальными \*. И в правилах и формах логического мышления закрепляются именно человеческие способы деятельности, общественно-производственная практика, а не органическое поведение животного.

Меняются и способы передачи этих правил и форм мышления, как и содержательного знания, — они уже не биологические (наследственность), а социальные (культура). На эту сторону дела обратит внимание Кларенс Н. Льюис (см. гл. 8, § 1). Но и Дьюи фиксирует социально-культурный аспект логики. Он склонен даже признать, что культурная среда вызывает в биологическом организме определенные модификации. В чем же они состоят?

Отличие человека от животных Дьюи видит в том, что человек использует язык (речь). ««Культура», как и все, что она подразумевает в качестве отличного от «природы», есть и условие, и продукт языка», — пишет он (151, стр. 56). Но это не объяснение. Дьюи вращается в порочном круге, и выход из него он может найти или в признании языка биологическим образованием, или в констатации его «врожденным» качеством «культуры». Дьюи выбирает совершенно натуралистически первое решение. Между тем реальное решение лежит в другой плоскости: существенным определением общества является *производство*, трудовая деятельность людей, в ходе и на основе которой формируются и общество, и язык, и все общественные институты и образования. Можно и должно говорить о биологических предпосылках языка, каковыми являются сложные двигательные и звуковые формы сигнализации у высших животных, развитие у них мозга и голосового аппарата, возникающие и происходящие на основе достаточно сложных отношений внутри стада. Но собственно язык имеет уже социальную природу.

Впрочем, даже не объяснив возникновение языка, Дьюи смог сделать целый ряд верных выводов о роли языка в формировании мышления: слово обобщает; с помощью языка в обществе передаются навыки и информация, и прошлый опыт может теперь закрепляться не в виде органических изменений, но воспоминания, т. е.

---

\* Мы оставляем в стороне достаточно сложный и не решенный до конца вопрос о сходствах между организацией первобытных сообществ людей и стада животных, особенно обезьян, поскольку он не имеет прямого отношения к генезису мышления.

гораздо более подвижного фактора поведения, и пр. Но главное применительно к логике — это то, что язык позволяет выявить логические связи между значениями и тем самым проложить путь для создания более или менее совершенной логической *теории*. Вместе с тем гипостазирование «логоса», слова-значения, привело, по Дьюи, к тому, что формы мышления были абстрагированы от операций, в которых значения возникают, функционируют и проверяются. Возникла логика, оторванная от исследования.

Ниже мы еще остановимся на этом вопросе. Пока же заметим, что введение Дьюи социального момента в логику не получило значительного развития. Более того, в работе «Познавание и познание» (1948), написанной совместно с А. Бенгли, он вновь производит сведение познавательного процесса к биологическому, осуществляемое в два этапа. Сначала он сводит мышление к *поведению* (бихевиоризм), утверждая, что познание — такой же вид действия, «как рубка дров, пение песен, осмотр достопримечательностей или сенокосение» (157, стр. 54). Затем поведение сводится к биологическому (органическому) приспособлению к среде (см. 157, стр. 71 и след.). Почему же осуществляется этот отход от социального аспекта познания, логики? Да просто потому, что само слово «социальное» в высшей степени неясно и не может осмысленно употребляться (см. 157, стр. 99).

Говоря о том, что ошибка традиционной логики состоит в отрыве формы мышления от той деятельности, которая была его основой, от *исследования*, Дьюи правильно уловил слабость метафизического — в двойном смысле, и как учения о потустороннем, запредельном опыту, и как антидиалектики — мышления, переносящего законы и формы логики на действительность в качестве ее структуры. Однако он вместе с тем утратил возможность считать, что в этих законах и формах *отражаются* некоторые из сторон действительности и практической деятельности человека. «Логические условия», как их именует прагматист, содержатся в самой действительности и лишь оттуда переносятся в «значения», в язык, в логику. Их несоответствие с реальностью поэтому *относительно*. Дьюи же видит в формальной логике — одна из крайних, доходящих до вульгарного социологизма его формулировок — отражение классовой структуры древнегреческого обще-

ства: социальный порядок, в котором ремесленники занимали низкое по сравнению с праздным классом положение, обусловил превознесение «чистого мышления» перед практической деятельностью.

Однако Дьюи не увидел того, что это в то же время теоретическая оценка формальной логики как науки о необходимых выводах и индуктивного исследования, дающего только вероятное знание. И это вовсе не означает, что «чистый разум» есть чистая фикция. Он черпал свои законы и выводы из действительности, и только поэтому мыслители, уповавшие на «чистый разум», могли делать важные научные открытия. В движении мысли они угадывали движение реальных объектов.

Иллюзия чисто рассудочной и рациональной науки скрывала от взора философов, на определенной ступени развития науки и философии, действительный источник их взглядов. Не из чистого разума выводили древние атомисты существование атомов, сочетание их в упорядоченные тела и т. д., а из наблюдения пылинок в луче света, того, как «искривленный плуга железный сошник постепенно стирается в почве», того, как «при вращении веялки отдельно ложатся чечевицы с чечевицами, ячменные зерна с ячменными». И даже столь хулимый Дьюи Аристотель писал: «Нами же должно быть положено в основу, что природные существа, или все, или некоторые, подвижны: это ясно из индукции», а не из слова или понятия (см. *Лукреций. О природе вещей*, I, 313—314; *Демокрит*, фр. 149 [Баммель]; *Аристотель. Физика*, I, 2, 185а). Так зачем же принимать за истину иллюзию «чистого разума», а не действительную практику научного мышления, как бы наивна она вначале ни была?

«Ситуация»  
и структура  
исследования

Конкретное содержание логической теории Дьюи определяется понятием «ситуации» и ее разрешения, выражающих сущность процесса исследования. Определяя исследование, Дьюи видел в нем «контролируемое или направленное преобразование неопределенной ситуации в ситуацию так определенную, чтобы она превратила элементы исходной ситуации в объединенное целое» (151, стр. 104—105). При этом ситуация — не объективное положение вещей, не ряд событий или объектов, но «контекстуальное целое», включающее субъект. Иначе говоря, это «субъект в ситуации». Софи-

стически вводя сомнение в структуру ситуации, Дьюи тем самым как бы «онтологизирует» его, превращая в реальную сторону «неопределенной ситуации». Между тем следует строго различать объективное *положение* вещей и *знание* этого положения, достоверное или сомнительное. Исходный пункт исследования можно назвать «неопределенной ситуацией» только в том смысле, что мы *не знаем*, каково действительное положение вещей. И лишь в этом смысле ситуация становится определенной, когда мы, применяя наши мыслительные способности, выясняем ее\*.

Для понимания структуры исследования в той мере, как она определяется ситуацией, чрезвычайно важно утверждение Дьюи о том, что мы всегда наталкиваемся на «индивидуальную ситуацию, неделимую и неповторимую» (151, стр. 68). Дьюи несколько раз это подчеркивает, а отвечая на возражение Б. Рассела относительно того, что в «Логике» отдается дань гегелевской традиции «целостности» и «абсолютизма», он пишет: «Мною вновь и вновь утверждается индивидуализованный характер ситуаций, и он снова утверждается в прямой связи с принципом континуума опыта» (222, стр. 545). Подтверждая свою мысль, Дьюи приводит еще одну цитату, говорящую, что «все непосредственно испытываемое в опыте является качественно уникальным» (там же; см. 153, стр. 234). И подчеркивание это не случайно. Утверждение о неповторимости и уникальности ситуаций, а оно к тому же сопровождается признанием их опасности и ненадежности, делает бессмысленными все дальнейшие рассуждения о каких-либо всеобщих формах и приемах мышления. Очевидно, что оно открывает простор для самого безудержного иррационализма. Ведь представление о «мире» как серии уникальных «ситуаций» исключает как общие закономерности действительности, так и общие законы ее познания.

Однако в отличие от Джемса Дьюи не решается отказаться от логики «раз и навсегда». В отличие от Шиллера он в определенной степени признает значение формаль-

---

\* Естественно, что речь здесь идет о структуре акта познания, а не самого объективного положения вещей, которое может сложиться так, что его исход еще не определен однозначно. Но в него не входит, естественно, неопределенность как «сомнение».

ной логики, пишет о формальных отношениях терминов высказывания, о логических законах, не сводя их безоговорочно к фикциям. Непригодные в качестве онтологических законы логики ценны как «директивные принципы, как регулятивные ограничивающие идеалы исследования» (151, стр. 346). В работах Дьюи мы встречаем интересный анализ формальных отношений. Рассматривая отношения между высказываниями — контражность, субконтражность, подчинение (субальтернативность) и контрадикторность, он видит в них не просто формальные отношения количества и качества суждений, имеющих одинаковое содержание, но последовательные ступени развития процесса исследования. На каждой из них выявляемые формой отношения ведут к дальнейшему исследованию, уточняют и конкретизируют проблему.

Так, контрарные высказывания («все  $X$  суть  $Y$ » и «ни одно  $X$  не есть  $Y$ ») «служат для ограничения поля исследования и тем самым дают направление последующим наблюдениям». Субконтрарные («некоторые  $X$  суть  $Y$ » и «некоторые  $X$  не суть  $Y$ ») интересны не тем формальным свойством, что и то и другое не могут быть одновременно ложны, как учит формальная логика, но тем, что они гораздо более определенны, чем контрарные, более конкретно ставят проблему, подлежащую исследованию. Субальтернативные высказывания («все  $X$  суть  $Y$ » и «некоторые  $X$  суть  $Y$ ») тривиальны при переходе от подчиняющего к подчиненному, но они становятся очень важными при переходе от подчиненного к подчиняющему: высказывание «некоторые члены экипажа спасены» побуждает продолжать исследование с целью определить, все ли члены экипажа спасены. Наконец, контрадикторные высказывания («все  $X$  суть  $Y$ » и «некоторые  $X$  не суть  $Y$ ») важны тем, что в исследовании «установление контрадикторного отрицания рассматривается как шаг в продолжении исследования по направлению к конечному суждению. Конечный вывод должен пересмотреть обобщение, достигнутое в ранних исследованиях. С помощью этой модификации обобщение становится приложимым и к старому наглядному материалу, который подтверждает его, и к новому, который противоречит ранним обобщениям» (см. 151, стр. 191—198).

Очевидно сходство этих соображений Дьюи с известными положениями гегелевской логики. И надо сказать,

что в них он ближе к Гегелю, чем к абсолютному идеализму, лучше улавливая выраженную в его логике тенденцию к анализу *развития* мысли. В логике Дьюи, справедливо отмечает Джон Пассмор, «поразительно то, что он заменяет концепцию статической Реальности идеей систематического исследования, больше симпатизирующей, конечно, гегелевскому «Духу», чем «Абсолюту» Брэдли» (215, стр. 174). Однако не менее важны *отличия* Дьюи от Гегеля и его логики от логики диалектической.

Когда Б. Рассел обвинил Дьюи в том, что его логика — попытка «сделать мир более организованным (organic)», обусловленная отчасти биологией, а отчасти влиянием Гегеля (см. 76, стр. 831), он был, конечно, неправ. Уникальный характер ситуаций, их принципиальная незавершенность исключают центральную мысль диалектической логики — учение о закономерном движении мысли от абстрактного к конкретному, завершающемся воспроизведением целого мыслью (см. 1, т. 12, стр. 727). В логике Дьюи совершенно исчезает, таким образом, диалектика индивидуального (единичного), особенного и всеобщего, абстрактного и конкретного.

«Логика  
исследования»  
и метод проб  
и ошибок

Но отсюда вытекает еще одна проблема. В чем состоит действительная основа и прообраз логики Дьюи? Поскольку он приписывает суждениям «инструментальную силу средств преобразования нерешенной и сомнительной экзистенциальной ситуации» (151, стр. 198), Дьюи отождествляет исследование с действием. Однако в таком случае определение исследования окажется слишком широким. Это удачно показал Рассел, говоривший, что отношение сержанта к группе рекрутов или каменщика к куче кирпичей точно подойдет под определение «исследования», сформулированное в логике Дьюи. Но тогда «исследование» окажется подобным действиям человека, который, будучи спрошен о последовательности расположения карт в перетасованной колоде, расположит их по порядку и скажет, что такова их последовательность, полученная в результате исследования. Между тем исследование отличается от других видов организующей активности как раз тем, что оно — ранний период деятельности, связанный с выявлением реальной ситуации, но еще не подразумевающий ее изменения (см. 76, стр. 831—832).



Однако Рассел, сближая Дьюи с Гегелем, считает, что в результате исследования, согласно прагматистской логике, обнаруживается «истинная вечная природа» вещей; перетасованные карты выражают запутанную и фрагментарную «видимость», а их упорядоченное расположение — действительность (там же). Это, во-первых, скорее точка зрения абсолютного идеализма, чем Гегеля. Во-вторых, Дьюи как раз стремится исключить «истинную природу» вещей, всякий predetermined их порядок. Но в таком случае исследование, в его понимании, оказывается сведенным к одному специфическому типу научной деятельности — эксперименту. Именно последний совмещает в себе исследование и преобразование и в то же время, выступая как исследование уникальной ситуации, не предрешен априори в своих выводах, как предрешено силлогистическое умозаключение, если приняты его посыпки.

Но здесь мы встречаемся еще с одной трудностью. Уникальность исследуемой в эксперименте ситуации ведет тем не менее в науке ко всеобщим выводам, носящим характер необходимости. Объяснение этого факта не под силу «экспериментальной логике», не знающей единства индивидуального, особенного и всеобщего в факте, которое выступает гносеологической основой «загадочного» перехода от эксперимента к закону науки. Не учитывает она и того, что эксперимент, будучи разновидностью практической деятельности человека, «имеет не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности» (3, т. 29, стр. 195). Естественно, что «экспериментальная логика» заключает от уникальности эксперимента к тому, что он всегда осуществляется особым, ни с чем не сравнимым образом, и его приемлемость определяется только успехом или неудачей исследования.

Но в таком случае понятие «исследования» еще более сужается, сводясь к действительно применяемому как в обыденной жизни, так иногда и в науке эксперименту на основе метода проб и ошибок. Как утверждает Дьюи, прототип экспериментального действия, осуществляемого в познавательных целях, мы находим в самых обычных действиях. «Когда мы пытаемся выяснить природу неупорядоченного и незнакомого объекта, мы осуществляем различные действия с целью установить новое отношение к нему, такое, что оно выведет на свет качества, помогаю-

щие нам его понять. Мы переворачиваем его, переносим в лучше освещенное место, трясем его, колотим по нему, толкаем и давим...» и, изменяя объект, выводим на свет искомые качества. Научный эксперимент отличается от этой обычной процедуры лишь тем, что мы подкрепляем эти действия «инструментальными средствами, приспособлениями и аппаратами», используем «инструменты для точного измерения» и т. д. (см. 153, стр. 87). Логика систематизирует различные способы воздействия (экспериментирования) с целью в какой-то степени ограничить «слепые устремления», проявляющиеся в обычных процедурах описанного характера. Но она может обеспечить лишь одно: наука всегда была, есть и будет «просто изобретением и упорядочиванием инструментальных средств обращения с индивидуальными случаями опыта — случаями, которые, поскольку они индивидуальны, являются как раз уникальными и незаменимыми...», тогда как суждения науки также могут быть лишь частными. «Эмпирический» характер современной науки означает, что «так называемые законы и универсалии» — это «мосты, с помощью которых мы переходим от одного частного опыта к другому; они представляют собою индивидуальные опыты, оформленные таким образом, чтобы быть в состоянии регулировать опыт других». Принять мысль об общезначимости законов и их объективном содержании значило бы уничтожить «ту черту, которая, по предположению, отграничивает науку от средневековой спекуляции» (см. 152, стр. 217—218).

\* \* \*

Прагматистская логика входит в качестве составного звена в широкое течение логической мысли, противопоставившее себя быстрому развитию математической логики в XX в. Под флагом критики формализма, абстрактности ходячей формально-логической теории Дьюи пытается создать логику как логику экспериментального научного познания, заведомо несводимую к формально-логическим операциям. Тем самым поднимается действительно важный вопрос о логике, назначение которой — обеспечить нужды познавательного процесса в целом, т. е. по существу о *научном методе*, о «логике науки». Однако попытка разработать эту логику оказалась неудачной. Претендуя на конкретность и жизненность, прагматизм

по существу отказывается от логики в пользу инстинкта и «переживания», воли и действия.

Итак, логические учения прагматизма неоднозначны. Там, где Джемс отказывается от логики «окончательно и раз навсегда», Дьюи строит «экспериментальную логику», видя в ней инструмент для исследования, точнее, набор инструментов. «И как в случае всяких орудий, их ценность состоит не в них самих, но в их способности работать, показанной в последствиях их применения» (154, стр. 145). Это и есть основной тезис *инструментализма* — наиболее развитой разновидности философии прагматизма, связанной с именем Джона Дьюи.

### 3. ДЖОН ДЬЮИ И ИНСТРУМЕНТАЛИЗМ

*«Реконструкция  
в философии»*

Подобно многим буржуазным философам нашего времени, Дьюи выступил с претензией на радикальное изменение в философии. Его книга, озаглавленная «Реконструкция в философии», вышла в свет в 1920 г. Переиздавая ее в 1948 г., Дьюи писал, что за прошедшие четверть века необходимость «реконструкции» только увеличилась. Первая мировая война поколебала идеи «раннего оптимистического периода», когда преобладала вера в непрерывный прогресс, в уверенное движение к миру и гармонии. «Сегодня это потрясение усилилось почти до невероятности. Отсутствие безопасности и борьба стали столь всеобщими, что господствующим настроением является беспокойная и пессимистическая неуверенность. Неуверенность в том, что приготовило для нас будущее, бросает свою тяжелую и черную тень на все аспекты настоящего» (154, стр. VI). Таким образом, лидер прагматизма — а им Дьюи становится после смерти Джемса — ясно увидел роковую ситуацию, в которой оказался капиталистический мир уже после первой мировой войны и Октябрьской революции, а в особенности после второй мировой войны. Социальная цель «реконструкции» — сформулировать методы *сохранения* капиталистического общества. И то, что Дьюи раньше большинства буржуазных идеологов понял необходимость этого, несомненно выдвигает его на первый план в американской философии XX в. и оправдывает громкие похвалы, которыми осыпают его представители господствующего класса.

Инструментализм означал «реконструкцию» не только старой, традиционной философии, но и самого прагматизма. Если считать, что смысл его достаточно полно выражен в инструментальной познании, то об этом говорили и Джемс, и Шиллер. Но их прагматизм был по существу антитеоретичен. Для практической деятельности достаточно «...хладнокровно действовать так, как будто вещь, о которой идет речь, реальна, и она в конце концов неизбежно вступит в такую связь с нашей жизнью, что станет реальной», — писал Джемс, воспроизводя пирсов «метод упорства» (187, т. II, стр. 321). Но так можно было думать в ту пору, когда капитализм находился на подъеме, порождая в идеологии интеллектуальное *laissez-faire*, для которого нет надобности *изучать* законы истории: «История — это ерунда», — говорил Генри Форд. Дьюи подметил несостоятельность этого бездумного оптимизма, и «реконструкция» в философии должна была удовлетворить потребностям нового времени.

Отсюда признание инструментализмом важной роли познания, в том числе рационального, попытка представить буржуазную демократию в качестве образа жизни, основанного на вере в способность людей разумно судить и разумно поступать в сложных условиях «меняющегося мира», взгляд на философию как науку, вырастающую из конфликтов и напряженности общественной жизни. Правда, это скорее заявка и общее настроение, чем реальное решение. Инструменталистское понимание познания не выходит за пределы прагматизма, а социальные и педагогические идеи инструментализма — за пределы капиталистических общественных отношений и идеалов. Но определенные изменения налицо.

Дьюи подчеркивал исключительную важность для философии идей *развития*, пришедших в науку с дарвинизмом. В книге «Дарвинизм и философия» (1910) он отмечал, что внедрение в философию этого принципа означало отказ от всякого рода «абсолютных начал и абсолютных свершений», как и от «оптовых оправданий» существующего, исходящего из этих «начал». Новая логика, логика инструментализма, должна «внести ответственность в интеллектуальную жизнь». Когда мы идеализируем и рационализируем Вселенную, как таковую, пишет Дьюи, мы по существу признаемся в нашей неспо-

способности контролировать ход вещей, которые нас непосредственно затрагивают; мы перекладываем тогда ответственность на «более компетентные плечи трансцендентной причины». «Если же возможно прозрение... в специфические последствия идей, то философия должна стать со временем методом обнаружения и интерпретации наиболее серьезных из конфликтов, которые встречаются в жизни, и методом проектирования способов обращения с ними: методом морального и политического прогноза и диагноза» (см. 141, стр. 341—343). Решить эту задачу Дьюи намерен, во-первых, пересмотром понятия «опыт» таким образом, чтобы в него могли быть включены упомянутые конфликты; во-вторых, установлением тесных связей между философией, обществом и воспитанием.

*Природа и «опыт»* Говоря о смысле «реконструкции» в философии, Дьюи советовал отбросить все до сих пор существовавшие теории реальности и познания, освободить ум от «метафизических предпосылок» и принять «простые, непосредственные факты: вот перед вами цветные, звучащие, страшные, привлекательные, прекрасные предметы природы, которыми мы наслаждаемся и от которых мы страдаем...» (153, стр. 98). При этом современная экспериментальная наука дает, по Дьюи, рецепт нового миропонимания: она *«подставляет данные на место объектов»* (153, стр. 99). Иначе говоря, Дьюи согласен с практически общей установкой идеалистической «философии науки» XX в., требовавшей заменить традиционные понятия философии, понятия материи и сознания, пространства и времени «данными». Пока здесь нет ничего такого, что отличало бы его от сонма буржуазных философов, от махистов и неореалистов до логических позитивистов и современной онтологии. Философский смысл этой гносеологической установки состоял в том, чтобы растворить реальность в «опыте», разделаться с таким пониманием познания, которое видит в последнем раскрытие свойств независимой от познания действительности.

Используя неопределенность понятия «опыт», на которой давно уже спекулирует идеализм (см. напр. 3, т. 18, стр. 147—154), Дьюи формулирует следующие его черты, далеко не всегда гармонирующие между собой. Его привлекают такие особенности опыта: (1) опыт включает не

только познавательные, но и иные ситуации, а именно в него входит всякое взаимоотношение организма со средой; (2) опыт не субъективен и не объективен — он «нейтрален»; (3) если прежнее понимание опыта опиралось на «данное» и подчеркивало регистрацию того, что уже произошло, то новое подчеркивает «усилие изменить данное»; (4) вместо прежнего партикуляризма, искавшего связи явлений вне опыта (априори, ассоциация), новое понимание опыта, связанное с «преобразованием среды и стремлением контролировать ее в новых направлениях», подразумевает связи; (5) антитеза опыта и мысли, характерная для прежнего понимания опыта, исключается новым пониманием, по которому мысль входит в опыт (см. 149, стр. 23). Наконец, (6) в отличие от позитивистского понимания опыта, сводящего его к «чувственным данным», инструментализм включает в него ценности и оценки, то, что делает «вещи» привлекательными и отвратительными, прекрасными и безобразными, восхитительными и ужасными (см. 147а, стр. 21).

Мы без труда можем увидеть, что (2) повторяет идею «нейтрализма» Маха и Джемса; (4) сводится к «утверждению факта» радикального эмпиризма Джемса. Остальные пункты заслуживают специального рассмотрения.

В диалектико-материалистическом понимании *опыт* представляет собой взаимодействие человека с объективным, не зависящим от его сознания и предшествующим в своем существовании сознанию деятельности человека и человечества *реальным миром*. Это взаимодействие происходит в двух связанных, но качественно отличных друг от друга формах: *практической*, материальной форме *преобразования* этого мира и *познавательной* (включая сюда и эмоционально-волевою), идеальной форме *отражения* его в человеческом сознании. Это взаимодействие может быть в любой момент прервано переходом к другому объекту, существующему в другом месте, временем, изменившим наш объект, сном, смертью и т. д. Все это говорит о независимости объекта опыта от его субъекта, человека. Практически взаимодействуя с реальностью, человек ее изменяет, преобразует; познавательное же взаимодействие еще не изменяет реальности. Оно служит для ориентировки, планирования и контроля практической деятельности. Вне практической деятельности, вне

объективного, материального общения с внешним миром (хотя бы в форме простого обмена веществ с природой) человек не существует (тогда как мир без человека существовал и мог бы существовать, хотя и не познавался бы). Однако связь и переплетение этих форм взаимодействия человека с действительным миром не могут служить основанием для провозглашения неразрывного единства, «принципиальной координации» субъекта и среды. Между тем именно утверждение и отстаивание такого «единства» и выражает суть гносеологии Дьюи.

Автор инструментализма постоянно подчеркивает, что опыт есть взаимодействие организма со «средой» (environment). Но среда всегда понимается им как связанная с субъектом, организмом, и обратно: субъект неразрывно связан со средой. И лучше всего эта мысль выражается известным нам уже понятием «ситуации», означающим не объективное положение вещей, но «субъекта в ситуации». В гносеологическом отношении это просто иная формулировка махистской «принципиальной координации». И даже тот немаловажный факт, что Дьюи говорит о практической, а не познавательной координации, а вместо субъекта вводит организм с его биологическими потребностями, не меняет в данном аспекте существа дела. Оно лишь рождает непримиримые противоречия в гносеологии инструментализма\*.

Определение опыта, данное Дьюи, не отличается ясностью, а в разных его работах мы встречаемся с различными, иной раз несовместимыми определениями\*\*.

---

\* Очень четко выразил суть этих противоречий А. Мерфи — это «несчастливое расхождение между опытом, каким он должен быть, для того чтобы его место в естественном мире стало понятным, и опытом, каким он должен быть, если эпистемология Дьюи верна. В первой своей способности «опыт» есть существенная связь между человеком и миром, который намного предшествует его появлению в нем. В последней «опыт» — конечная инстанция (terminus) всякого познания в том смысле, что все наши познавательные претензии относятся в конечном счете к тому, чем опыт окажется в «разрешенной» ситуации, и ни к чему более» (222, стр. 221).

\*\* Наряду с общей линией, подчеркивающей неразличимость субъективного и объективного в «нейтральном» опыте (см. 152, стр. 405; 147, стр. 15; 153, стр. 241 и др.), мы встречаем у Дьюи утверждения, что «не опыт испытывается (is experienced), но природа — камни, растения, болезни, здоровье, температура, электричество и т. д.» (147а, стр. 4). Приближающееся к материалистическому определению опыта содержится в 145, стр. 246.

Но каков состав того, что он именуется «опытом»? «Опыт, — писал Дьюи, — включает сновидения, безумие, болезнь, смерть, труд, войну, путаницу, двусмысленность, ложь и ошибки; он включает трансцендентальные системы так же, как и эмпирические, магию и предрассудки так же, как и науку... Этот факт с самого начала дискредитирует каждого философа, который претендует быть эмпириком, и в то же время убеждает нас, что некоторый специальный предмет есть опыт, а какой-то иной — нет» (147, стр. 10) \*. Иначе говоря, в опыт входит *все*. И если человек пытается найти какие-то грани в этом опыте, грани между мудростью и безумием, наукой и мистикой, реальностью и иллюзией, то он лишь следует за устарелой «метафизической» традицией и подлежит поэтому изгнанию из эмпирического рая... Но ведь задача науки как раз и состоит в том (а философия должна дать ей критерии для этого), чтобы показать, что научный опыт, эксперимент, раскрывающий природу объективной реальности, дающий нам возможность использовать ее для наших надобностей, кардинально отличается от иллюзии, безумия, от «религиозного опыта», который в лучшем случае даст нам временное утешение, но не увеличит нашей власти над природой.

*Трансэмпирическое  
у Дьюи*

И все же Дьюи вынужден ставить вопрос о независимой от нас реальности и не может недвусмысленно от нее отказаться. Выше мы видели, к каким противоречиям ведет это в понимании опыта. Как же понимается им то, что от опыта не зависит, «трансэмпирическое»? Возражая А. Мерфи, упрекавшему его за отрицание независимой реальности, Дьюи писал, что опыт всегда относится к чему-то, к «среде». Это означает, что суще-

---

\* Во втором издании этой книги (147а), где ряд формулировок, выражающих общую субъективистскую тенденцию в понимании опыта, значительно смягчен, читаем: ««Опыт» означает возделанное поле, посеянные семена, созревшие урожаи, смены дня и ночи, весну и осень, мокрое и сухое, жару и холод, за которыми наблюдают, которых страшатся и желают; он означает также того, кто возделывает и собирает урожай, кто работает и празднует, надеется, страшится, планирует, призывает себе на помощь магию или химию, кто удручен или торжествует... Он (опыт. — А. Б.) не признает в своей изначальной целостности никакого разделения между актом и материалом, субъектом и объектом, но содержит все их в непроанализированном целом» (147а, стр. 10—11).



ствуют внешние условия опыта, выступающие его причиной (см. 222, стр. 603). Но немного раньше, споря по тому же поводу с Расселом, он писал: «Если бы я сказал или попытался сказать хоть что-либо о «природе вещей» до их исследования, то я совершил бы нечто не только совершенно противоречащее моей собственной позиции; но нечто такое, что представляется мне явно абсурдным» (222, стр. 546). Но ведь здесь спутаны две вещи. Действительно, мы не можем ничего сказать о вещи *до* того, как она исследована; однако мы можем в *результате* исследования сказать, какую она была независимо от исследования, до него. Ибо познание не означает еще *преобразования* вещи. Если же она была в ходе познания (эксперимента, который, являясь познавательным актом, в то же время выступает и как преобразование объекта) изменена, то мы можем определить, в чем эти изменения состояли и каковы другие объекты того же рода, которых мы еще не исследовали.

Но в том-то и дело, что с точки зрения инструментализма, как и прагматизма вообще, познавательный акт уже есть «преобразование», «экзистенциальное изменение» объекта. А «предшествующая опыту реальность» превращается в «сырье», «грубые существования» (*raw material, brute existences*), перерабатываемые познанием. Во введении к «Очеркам экспериментальной логики» (1916) Дьюи пишет: «Позиция, занятая мною в этих очерках, откровенно реалистична, поскольку признается, что определенные грубые существования, открываемые или обнаруживаемые мышлением, но никоим образом не состоящие из мысли или какого-либо мыслительного процесса, ставят проблему для размышления, а следовательно, служат для проверки его иначе просто спекулятивных результатов» (146, стр. 35). И здесь же добавляет, что «грубые существования» — не объективное содержание ситуации, в которой возникает мышление, и не вещи, подлежащие исследованию. Если уподобить познание процессу изготовления металлического изделия, то руда будет исходной «вещью» опыта, изделие — объектом познания, а металл, извлеченный из руды и предназначенный для изготовления изделия, будет аналогом «грубого существования». «...Точно так же, как у промышленника всегда под рукой достаточно обработанной руды для использования в механических процессах, так и у всякого

человека любой степени зрелости, особенно если он живет в среде, затронутой предшествующей научной работой, имеется масса извлеченных данных, или — что оказывается тем же самым — готовых орудий извлечения, для использования, когда они потребуются» (146, стр. 35—36).

Следовательно, «грубые существования» также выступают «данными» или «элементами опыта», которые накоплены в ходе познания и могут служить для дальнейшего движения. А значит, и здесь мы не находим опоры для признания независимой от нашего сознания реальности. Можно лишь утешаться тем, что Дьюи подвергает сомнению «не мир здравого смысла... а *здравый смысл* как комплекс верований о специфических вещах и отношениях в этом мире» (146, стр. 302).

*Познание, объект  
познания и опыт*

Важным моментом инструментализма было понимание опыта как устремления в будущее. Рассмотрим

его в двояком плане: гносеологическом и социальном. Утверждая, что познание производит «экзистенциальную трансформацию и реконструкцию материала, с которым оно имеет дело» (151, стр. 159), Дьюи превращает создание *идеального плана* действия в само это действие. Обосновывая эту мысль, он опирается на два аспекта человеческого познания. Во-первых, на тот факт, что сознание и познание находят свое выражение в поведении; во-вторых, на связь познания с практической деятельностью. Все это позволяет ему во имя «объективности» свести познание к действию. Но тогда «предшествующий познанию» мир оказывается чем-то пластичным и изменчивым настолько, что простое познание его изменяет. И тогда следует признать одно: или этот «мир» соткан из того же материала, из которого сделаны сны, как любил говаривать Беркли, или вся деятельность человека, включая познание, есть сугубо объективный процесс, практическое изменение «грубых существований». В первом случае полностью исчезает объективный мир и о реальном организме, его поведении в реальной внешней среде можно говорить лишь в переносном, «пиквикском смысле». Во втором — исчезает специфика сознания и познания как «примеривания» к «грубой реальности», без которого человеческая деятельность окончательно превращается в «слепое устремление», в метод проб и ошибок, не под-

дающийся — в силу уникальности ситуаций — даже элементарному упорядочению. Дьюи постоянно колеблется между этими двумя решениями.

Дьюи связывал опыт с рациональным мышлением. Однако он допускает здесь две ошибки. Одна из них — признание принципиальной однородности опыта, а следовательно, неразличение в нем материальной (практической), рациональной и чувственной сторон. Вторая — сведение опыта к совокупности чувственного («аспект восприятия») и рационального («аспект мысли»). Проводя в общем и целом эту линию, Дьюи по существу исключает объективную сторону опыта — объект, на который мы воздействуем и который познаем, как и сам материальный процесс воздействия на объект.

Яснее всего это становится, когда Дьюи вводит понятие «объекта науки». Научный объект *создается* в ходе познания. Что это значит?

Ни для кого не секрет, что в процессе познания человек создает научные понятия, теории, «идеи». Отражая объективный мир в его существенных чертах и закономерностях, они позволяют нам в той мере, в какой они правильны, успешно преобразовывать действительность. «Знание — сила» — вот старое, но вечно юное выражение этого факта. С точки же зрения инструментализма понятия вовсе не отражают действительность. Их функция чисто инструментальна; они не более похожи на свой объект, чем ключ на замок, который он открывает. Дьюи ликвидирует даже ту узкую концепцию «соответствия», которой еще придерживался Джемс: у нас нет способности к интуитивному, непосредственному познанию объектов, которое создало бы возможность для сравнения «идей», возникших в таком непосредственном познании, и понятий, выработанных в процессе исследования. Да и зачем тогда были бы нужны вторые?

Не будем говорить о том, что уподобление, сделанное Дьюи, говорит не в его пользу: ключ как раз и способен открыть замок потому, что форма его бороздки точно соответствует («похожа») механизму замка. Но дело даже не в этом. Познание, пишет он, занимается не объективной действительностью, а «научными объектами», которые оно и творит, и использует для творения нового опыта. Инструментализм «утверждает, что процессы рефлексивного исследования играют роль в формировании

объектов — именно терминов и предложений, — которые составляют ядро человеческого знания... Поскольку идеалистично утверждение, что объекты знания *в их способности быть именно объектами знания* определяются интеллектом, он идеалистичен» (146, стр. 30).

Уже это неверно: не интеллект, а практические отношения к миру определяют в конечном счете, какой из содержащихся в нем предметов будет избран человеком в качестве объекта познания. И инструментализм идеалистичен и в более широком смысле. Если вещи существуют для нас в качестве объектов только как «итог исследования» (149, стр. 132), т. е. понятия, и в этой форме они контролируют и ориентируют исследование, то совершенно непонятно, почему же тогда «научный объект» вдруг *перестает* быть средством ориентировки опыта и контроля над материалом исследования. Да как раз потому, что открытие новых, неизвестных прежде свойств предмета или аспектов практической деятельности вынуждает отказаться от понятия: оно уже не удовлетворяет объективным потребностям ученого или практика. По Дьюи же, дело обстоит как раз наоборот — неспособность быть средством контроля и ориентировки заставляет нас отказаться от данного «научного объекта». Подмена объекта исследования понятием об этом объекте здесь очевидна.

Но на этом дело не кончается. В книге «Познавание и познание» Дьюи и Бентли «устраняют» познающего даже из названия. В книге нам сообщают, что даже два оставшихся элемента суть только одно, «*познавание* (knowings) всегда и везде неотделимо от *познание* (knowns)», «они — аспекты-близнецы общего факта» (204, стр. 190; цитируется 157, стр. 53). Если раньше допускалось, что должны независимо друг от друга существовать познающий и познаваемое, то теперь эта точка зрения должна быть оставлена. Эта мысль выражена в понятии «транзакции», которое заменило прежнее понятие «интеракции» (взаимодействия) субъекта и объекта в опыте\*.

---

\* Хорошо иллюстрирует мысль Дьюи и Бентли Э. С. Мур: едок и пища не существуют отдельно от акта еды; именно акт еды (eating) создает едока и пищу в качестве двух аспектов этого общего факта, процесса поедания.

Введя понятие «транзакции», Дьюи и Бентли подчеркивали «органический» характер взаимодействия, происходящего в опыте, и прежде всего в опыте познавательном. Тем самым устранялось ограниченное представление о взаимодействии в его механистическом понимании, сводящемся к столкновению неизменных и инертных частиц. Однако, натолкнувшись на эту важную особенность природных, социальных и особенно познавательных взаимодействий, они абсолютизировали ее, что и привело к фактической элиминации *членов* взаимодействия. Иными словами, здесь своеобразно воспроизводится то растворение объектов (материи) в отношениях, которое осуществлялось Бергсоном или Оствальдом исходя из того, что «движение не нуждается в движущемся», или абсолютным идеализмом на основе теории внутренних отношений. Вместе с тем здесь еще энергичнее, чем в понятии «ситуации», утверждается неразрывность субъекта и объекта: они суть лишь аспекты, стороны «транзакции» и вне ее не существуют (см. 157, стр. 120).

Смешивая *познание* и *преобразование* мира, Дьюи получает возможность в зависимости от контекста проблемы сводить то первое ко второму, то второе к первому. Когда речь идет о познавательных процессах, он трактует их главным образом как действие, эксперимент, преобразование. Но как только заходит речь о социальных проблемах, тех, где в подлинно революционной теории на первый план выдвигается именно *преобразование* существующего, он неизменно уходит в сферу образования и морали, искусства и религии, «творческой демократии» и «того, что является самой сердцевинной действительной свободой: свободы мысли». В результате он может оперировать понятием *изменения*, не угрожая объективным изменением старому обществу и его апологетам. В этом состоит главное в социальной установке инструментализма.

#### 4. ФИЛОСОФИЯ И ОБЩЕСТВО

«Человеческая  
природа»  
и «творческая  
демократия»

«Перед философией, — писал Джон Дьюи, — стоят еще задачи, подлежащие разрешению. Она может сыграть свою роль, обратившись к рассмотрению того, почему человек ныне так отчужден

от человека. Нет ни одного аспекта жизни — образовательного, экономического, политического, религиозного, — где исследование не могло бы помочь рождению мира, который... еще не родился. Современная философия не может пожелать себе лучшего дела, чем участвовать в той родовспомогательной деятельности, которую двадцать пять столетий назад предписал ей Сократ» (152, стр. 20). Но что это за новый мир? Чем хочет помочь его рождению Дьюи?

«Творческая демократия — задача, стоящая перед нами» — так называется программная статья Дьюи, опубликованная в 1940 г. в сборнике, посвященном его восьмидесятилетию. И он определяет демократию как «образ жизни, контролируемый действенной верой в возможности человеческой природы» (141, стр. 391). Значит, для того чтобы разобраться в социальной концепции Дьюи, в его понимании человека, необходимо рассмотреть, что такое «человеческая природа».

На протяжении всей истории философы и политические мыслители обращались к этому понятию как универсальному средству объяснения социальных явлений. И особенно важно, как понимают ее соотношение с общественными изменениями. Общая линия здесь такова: сторонники и апологеты существующего строя всегда апеллировали к «неизменной природе человека»; противники его утверждали, что существующий порядок основан на неправильном понимании этой «природы» и должен быть перестроен в соответствии с ее действительной сущностью. Так во имя и в защиту «человеческой природы» выступают и французские материалисты, и их злейший враг, реакционер Бональд, уверявший, что общественное устройство так же необходимо вытекает из природы человека, как тяжесть из природы материальных тел. Вся разница лишь в том, какие выводы делались из этой идеологической фикции. А они определялись в конечном счете интересами класса, от имени которого выступали философы и моралисты, социологи и юристы. И «природа человека», следовательно, определялась тем, кого принимают за «действительного» человека, какие общественные отношения рассматриваются в качестве «подлинных», «естественных» и т. д.

Глубоко осознав этот факт, марксизм положил конец спекуляциям на «природе человека». Он показал, что

сущностью человека, его «природой» является исторически складывающаяся совокупность общественных отношений. Инструментализм же при всех его претензиях на «новизну» восстанавливает в правах фикцию «природы человека» и связывает с ней судьбы человеческого общества.

Мы не найдем у Дьюи определения человеческой природы. Нет его и в программной работе 1922 г. «Человеческая природа и поведение», где он специально занимается анализом соотношения этих двух факторов. Но по ряду замечаний можно заключить, что под «изначальной человеческой природой» он разумеет определенные относительно устойчивые психологические и биологические особенности человека. Правда, он тут же отвергает утверждения о неизменности человеческой природы, справедливо считая их вымыслом людей, решивших возложить на «ветхого Адама» ответственность за консерватизм общественных институтов. Ссылки на природу человека как причину неискоренимости войн или эксплуатации человека человеком он уподобляет знаменитым «объяснениям» мольеровского героя: опиум усыпляет по причине своей усыпляющей способности. . . Ну а как сам он сопоставит войну или существующий общественный строй с природой человека?

«Подобно греческому рабству или феодальному крепостничеству война и существующий экономический режим суть социальные формы (patterns), вплетенные в материал инстинктивной человеческой деятельности. Прирожденная человеческая природа доставляет сырье, но обычай доставляет механизм и цели. Война была бы немыслима без злобы, драчливости, соперничества, стремления показать себя и тому подобных врожденных тенденций. Деятельность коренится в них и будет существовать в любых жизненных условиях. Вообразить, что они могут быть искоренены, равносильно предположению, что общество может существовать без пищи или без соединения мужчины с женщиной. Но вообразить, что эти тенденции должны кончаться войной, равносильно тому, как если бы дикарь вообразил, что, поскольку он пользуется для плетения корзин ветвями с постоянными естественными свойствами, постольку древние обычаи его племени также имеют естественно необходимые и неизменные формы» (150, стр. 110).

Таким образом, общество лишь придает своими обычаями *форму* явлениям общественной жизни, конфликтам, заложенным в природе человека. Может быть, когда-нибудь человечество будет разрешать эти конфликты в иной форме — кто знает! И «подобные соображения, — пишет сам Дьюи, — едва ли доказывают, что война (или эксплуатация человека человеком, или социальная несправедливость, или расовая дискриминация. — А. Б.) должна быть упразднена в каком-то отдаленном будущем» (150, стр. 118). Поскольку же меняются только формы проявления человеческой природы, она *неизменна*, и мы ошибаемся только в том, что «предполагаем, будто проявления [потребностей], к которым мы привыкли, столь же естественны и неизменны, как и потребности, из которых они возникли» (152, стр. 185). Что же касается этих потребностей, то «я не думаю, будто можно показать, что врожденные потребности людей изменились с тех пор, как человек стал человеком, или что есть какое-либо доказательство того, что они изменятся за время обитания человека на земле» (152, стр. 184).

Таким образом, Дьюи занял в рассматриваемом вопросе центристскую позицию. Он отвергает и взгляд «квазиреволюционера», согласно которому человеческая природа абсолютно податлива, и взгляд консерватора, согласно которому обстоятельства могут меняться, но природа человека из века в век остается все той же. Он просто выдвигает «более разумный» консерватизм: старого пса не научишь новым трюкам, но еще труднее внедрить в общество обычаи, противоречащие уже установившимся. Что же касается революционеров, то это соображение побудило бы их искать возможностей осуществления нового «с минимальными потрясениями и неурядицами» (152, стр. 186). И инструменталистский «акушер» совсем забывает, что роды — тем более роды нового общественного строя — всегда *потрясение*.

*Общество  
и личность.  
Дьюи и Мид*

Если новое общество должно создаваться «с минимальными потрясениями и неурядицами», то естественный путь к нему через отдельного человека, через воспитание личности, через преобразование *индивидов*. Этот ход мысли вкупе с традиционным для капиталистического, и в особенности американского, общества индивидуализмом поставил перед инструмента-



лизмом проблему личности и общества. Взгляды Дьюи по этому вопросу формировались под сильным влиянием Джорджа Герберта Мида (1863—1931). Его понятие «происхождения и природы человеческих Я», по словам Г. Ван Уэзепе, «составляет основу подчеркивания Дьюи социального элемента в познании и в развитии индивидуума» (271, стр. 209). Сотрудник Дьюи по Чикагскому университету, а еще раньше по Мичиганскому университету в Энн Арбор, Мид исходил из тех же прагматистских установок Пирса и Джемса, что и Дьюи\*. Но он прежде всего воспринял малоразвитую мысль джемсовой психологии о том, что «диаметр Я (self) прибывает и убывает вместе с полем социальной активности» (цит. по 271, стр. 209). А следовательно, развитие личности определено ее социальным поведением.

Эта теория, известная под названием «социального бихевиоризма», считается существеннейшим вкладом Мида в прагматизм. Определяющее понятие в нем — «социальный акт», состоящий из «восприятия», «манипуляции» и «осуществления» (consummation). В качестве действия акт «движется от физических объектов к некоторому осуществлению. В поле осуществления непосредственно достигаются все атрибуты ценности. В нем объектами обладают, они становятся хорошими, дурными и безразличными, прекрасными или безобразными, привлекательными или отталкивающими. В физических вещах эти свойства присутствуют лишь опосредованно» (199а, стр. 25).

Когда с этой точки зрения Мид пытается представить личность, ему приходится обратиться именно к *социальному* поведению, т. е. такому, которое «доступно наблюдению со стороны других» (199, стр. 2). Однако это не просто поведение отдельного индивида. Гораздо глубже понимая социальность человека, чем традиционный бихевиоризм, Мид, постоянно полемизируя с Уотсоном, связывал социальность с тем, что «поведение индивидуума может быть понято только в терминах поведения целостной общественной группы, членом которой он является, поскольку его индивидуальные действия включены в более обширные социальные акты, которые выходят за свои

---

\* Дж. Г. Мид мало печатался при жизни. Большинство его работ опубликовано посмертно, в 30-х годах.

пределы и вовлекают других членов группы» (199, стр. 6—7). Отсюда рождается внутренняя, частная сторона человеческого поведения, несводимая к физическим актам и проявляющаяся в «рефлексии», т. е. обращении опыта индивидуума на самого себя. Через «рефлексию» человек включает социальный процесс в свой опыт, а свой опыт — в социальный процесс, воспринимает и осознает отношения к себе других людей, сознательно приспосабливается к обществу (см. 199, стр. 134).

Таким образом Мид приходит к своеобразной диалектике индивидуального и социального, напоминающей «фундаментальный парадокс» сознания, раскрытый на основе гегелевской феноменологии духа Ройсом. «Индивидуальное Я, — суммирует взгляд Мида Э. Рэк, — индивидуально только в силу своего отношения к другим» (238, стр. 101). Но как и во многих других концепциях XX в. — у Бергсона, в экзистенциализме, эта диалектика приводит к выделению в пределах индивидуума двух аспектов: «собственно Я» (I) и «объективированного Я» (me). В статье «Социальное Я» (см. 191, т. X. 1913, стр. 374—380) Мид утверждает, что в сознании человек представляет себя не как собственно Я, но лишь как объективированное Я, «me». Последнее, однако, непостижимо безотносительно к собственно Я, субъекту, объектом для которого выступает объективированное Я; первое выступает по отношению ко второму в качестве его предпосылки (см. 238, стр. 102).

Вначале Мид рассматривал эту концепцию как противовес позитивистской объективации человеческого сознания, сводящей субъект к объективированному Я. В последующих работах он близко подходит к экзистенциалистской доктрине подлинного и неподлинного существования, видя в объективированном Я консервативную, конвенциональную, связанную с прошлым и с социальной средой и ее воздействием, сторону личности; собственно Я оказывается в этой связи ее творческой, свободной, ориентированной на лежащие в будущем цели стороной. «И постольку этот консерватизм неоценим для социального Я и общества, гарантируя интеграцию и стабильность; его равно неоценимым дополнением является новое и прогресс. Его доставляет «собственно Я»» (238, стр. 103).

Надо сказать, что в учении Мида апологетическая суть такого понимания личности выражена гораздо от-

кровеннее, чем в экзистенциализме, где на первый план выдвигается обычно негативная сторона «отчужденного», «неподлинного» существования человека, связанная с потерей человеком своей индивидуальности в результате растворения его в «бытии других». Раскрыв это «овеществление» человека, на деле связанное с капиталистическим обществом, где, по словам К. Маркса, действительные общественные отношения выступают «вещными отношениями лиц и общественными отношениями вещей» (1, т. 23, стр. 79), экзистенциализм в то же время увековечил и оправдал его, объявив его следствием априорной структуры человеческого существования (см. 14, вып. 3, стр. 30—43). Концепция Мида ближе к учению Бергсона о статическом и динамическом Я, как оно выражено в его «Двух источниках морали и религии» (1932). Тем не менее переплетение тематики и выводов таких довольно далеких друг от друга философских течений, как прагматизм и экзистенциализм, весьма показательно\*.

Отметим в то же время, что концепция личности, сформулированная Мидом, сыграла важную роль в развитии американской социальной психологии. Соответственно различению двух форм личности, «I» и «me», он выделяет две ступени усвоения индивидом нормативных социальных установок. На первой из них личность представляет собой «организацию конкретных установок других индивидов по отношению к нему и друг к другу в конкретных социальных действиях, в которых они совместно участвуют». На второй она становится также «организацией социализированных установок обобщенной или социальной группы как целого» (199, стр. 119). Отсюда вырастают понятия социализации, социальной роли и т. д.,

---

\* Попытку соединить экзистенциализм с инструментализмом сделал итальянский «позитивный экзистенциалист» Н. Аббагнано. Показательно его объяснение причин соединения этих двух концепций: «...неустойчивый, опасный и полный риска характер человеческой реальности и мира, к которому она принадлежит, ясно признается, независимо от экзистенциализма, Дьюи и американским инструментализмом. То, что человек обусловлен миром, в котором он живет, что последний ограничивает и в некоторой степени обуславливает его действия и планы... составляет предпосылку всякого научного (психологического, антропологического, социального) рассмотрения человеческого поведения» (N. Abbagnano. *Critical Existentialism*. Garden City, 1969, p. 4). Все это не меньше относится к Миду, чем к Дьюи.

широко используемые социальной психологией. Здесь открываются и пути конкретного исследования — при учете, конечно, объективной классовой структуры общества и его институтов — формирования психики человека в ее социально-классовом аспекте. Однако объективные аспекты социальных установок групп (тем более классов) практически не исследуются и не используются. Неудивительно, что на это обращают внимание интерпретаторы его творчества, констатируя тот факт, что эти социальные установки выступают скорее субъективно-психологическими факторами. «Мид, — пишет У. Колб, автор одной из глав известной книги «Современная социологическая теория», — предлагал социально-психологическую теорию общественных установок и их интернализации. Эта теория явилась противовесом теории общественной организации, подчеркивающей объективный характер нравов и институтов. . . Пренебрежение объективными аспектами ценностей, не имеющими установочного характера, со стороны Мида привело к отрицанию этих аспектов позднейшими авторами» (10, стр. 119—120).

При всем этом мы видим, что концепция Мида давала гораздо больший простор для анализа социальной природы личности, чем натуралистическая концепция Дьюи, слишком много полагавшегося на «природу человека». С другой стороны, Мид разделяет с Дьюи представление о «творческой демократии». «Часто предполагали, — писал он, — что демократия есть общественный порядок, при котором те личности, которые резко выделяются, будут устраняться, что все будет сведено к такому состоянию, когда каждый будет, насколько это возможно, походить на каждого другого. Но это, конечно, вовсе не следствие демократии; демократия подразумевает скорее, что индивидуум может получить столь высокое развитие, какое только заложено в его собственной наследственности» (цит. по 271, стр. 211). Таким образом, Мид еще не видит реальной возможности и действительной угрозы отчуждения личности в капиталистическом обществе, о которых во весь голос, хотя и со ссылками на их источники в «бытии человека», а не в самом обществе, заговорили вскоре экзистенциалисты. Им, как и Дьюи, еще владеет иллюзия относительно возможности поправить дела, направить развитие индивида капиталистического общества в нужном направлении, не задевающим

сложившейся общественной структуры в чем-то существенном и в то же время «прогрессивном». Отсюда их интерес к перспективам общественного развития, к морали, к образованию.

*«Человеческая  
природа»,  
культура и мораль-  
ная ситуация*

Как мыслит инструментализм общественные изменения, их направление, планирование? Прежде всего отметим, что Дьюн считает невозможным общественное предвидение.

Мы *действуем* — и это все. В отличие от естественнонаучного эксперимента, методы проведения которого как-то упорядочены логикой, социальный эксперимент — «это скорее процесс проб и ошибок, сопровождающийся некоторой надеждой и значительной дозой болтовни» (148, стр. 65). Правда, в свое время, видимо не без влияния «Нового курса» Рузвельта, Дьюн пытался отстаивать плановые начала и даже писал, что не верить в возможности планового начала при капитализме — значит «капитулировать перед коммунизмом» (см. 141, стр. 387). Однако впоследствии он столь же безапелляционно заявил, что экономическая жизнь настолько сложна и запутанна, что «политика планирования, которую стала бы проводить любая государственная власть, повлечет совершенно непредвидимые последствия, зачастую обратные тем, которые предполагались ранее» (148, стр. 62).

Особенно ополчается Дьюн против «оптовых» прогнозов и планов, попыток построить целостную модель общества, раскрыть закономерности его развития. Человек живет в случайном мире; мир неустойчив и ненадежен; изменения, происходящие в нем, непредвидимы, утверждает философ, бессознательно выдавая «тайны» мировоззрения современного буржуа, страшащегося завтрашнего дня. . . Именно поэтому Дьюн отрицает значимость целей, которые ставит перед собой человечество в своем движении вперед. Не подозревая, видимо, о своем родстве с печально знаменитым Бернштейном, он писал: «Цель не является более тем конечным пунктом или пределом, которого следует достигнуть. Она скорее активный процесс преобразования существующей ситуации» (154, стр. 177). В соответствии с этим находится и понимание им прогресса: «Каждая ситуация имеет свою собственную меру и качество прогресса. . .» (150, стр. 282).

Поэтому общая социальная концепция инструмента-

лизма основана на социальном плюрализме, рассматривающем общество как продукт взаимодействия человеческой природы и «культуры», т. е. целого ряда ее факторов, таких, как право и политика, промышленность и торговля, наука и техника, искусство и нравственность, а также социальная философия и педагогика. Причем все эти факторы, в своих «человеческих» аспектах, «моральны» и потому зависят от «моральных принципов». Так, возрастание власти человека над природными процессами, говорит Дьюи, ставит вопрос о том, как мы должны эту власть использовать. А это — моральная проблема.

Но что это значит? Говорить о социальной проблеме как о моральной — значит, по Дьюи, «говорить о том, что мы возвращаемся к проблеме личного выбора и действия» (148, стр. 15). Но это и значит, что критерием поведения в каждом отдельном случае является сама «моральная ситуация» и удачное ее разрешение. Поэтому «все, что в данной ситуации является целью и благом, обладает равной ценностью, рангом и достоинством с любым другим благом любой другой ситуации и заслуживает того же самого внимания» (154, стр. 176). Дьюи сразу же отмечает, что это положение направлено против догматизма «абсолютной морали», выведившей оценку поступка или мотив поведения из заранее предначертанной цели, предвзятой нормы нравственности. Но на место прежней абстракции «абсолютной нормы» он ставит другую — акт произвольного выбора средств, целей и оценок, якобы независимый от места и времени, от того общества, в котором живет человек. Нет категорического императива — значит нет и сколько-нибудь устойчивых моральных норм вообще.

Дьюи писал, что «моральная ситуация» возникает тогда, когда нет заранее данного представления о правильном и неправильном, моральном и аморальном. Если бы такое представление у человека было, он не оказывался бы в такой ситуации; более того, тогда не было бы и самой моральной теории. Моральная ситуация и потребность в теории возникает тогда, когда «различные желания обещают противоположные блага... и несовместимые способы действия кажутся одинаково оправданными» (цит. по 222, стр. 298, прим.). Но ведь это *типичная* ситуация классово антагонистического общества, прони-

занного дилеммой: моральный (но выгодный для другого) поступок против аморального (но выгодного для себя) оказывается в то же время моральным по отношению к себе и аморальным по отношению к другим. Это объективно так, и отсюда не найти выхода ни обращаясь к моральным «абсолютам», ни растворяя их в «моральных ситуациях». Решение может быть найдено в одном — в преобразовании общества, ведущем к устранению самой возможности ситуаций, где единственно оправданным является только «моральный выбор» Акулы Додсона из известного рассказа О. Генри «Пути, которые мы выбираем»: «Пусть платит один восемьдесят. Боливару не снести двоих».

И даже если инструменталист субъективно не согласен со столь бесчеловечным решением, за него решат принципы инструменталистской этики, очень точно отражающие смысл *универсальной* моральной ситуации в эксплуататорском обществе: «снести или не снести Боливару двоих» определяет моральное решение раз и навсегда. «Объективный аморализм» того общества, которое рождает такие ситуации, определяет аморализм «инструментальной морали».

*«Реконструкция  
в религии»*

Вслед за «реконструкцией» в философии и морали Дьюи приступает к религиозной реконструкции. Если

Джемс прямо защищал религию, то Дьюи отказывается от столь прямой, «в лоб», постановки вопроса. Бог как «предшествующая опыту реальность» его не привлекает. Нет и специфически религиозного опыта; по поэтому *весь* опыт может быть представлен в качестве *религиозного*. Ведь атрибут религиозности, по Дьюи, принадлежит всему, что свидетельствует о существовании и неодолимости каких-то неведомых сил. «Давно было сказано, что боги рождены страхом... Но страх, будь он инстинктивным или приобретенным, есть функция среды. Человек боится потому, что он живет в страшном и ужасном мире. Этот мир ненадежен и опасен» (147а, стр. 39). Не страх перед богами сотворил богов, а страх перед миром. Поскольку же мы живем в таком же страшном мире, что и древние, религия столь же актуальна. Она должна только освободиться от «сверхъестественного».

Сверхъестественное — необходимый элемент религии. И призывая отказаться от него, Дьюи, несомненно, под-

рывает традиционную религиозную установку. Но он не только сохраняет *религиозное отношение* к миру, а и возводит его в ранг наиболее богатого и ценного из элементов опыта. Ликвидируется культ какого-либо определенного божества, но сохраняются все прочие атрибуты религии, и главный из них — подчинение фатальным, непреодолимым силам природы и общества и почитание этих сил.

Две особенности религии использует Дьюи для отстаивания прав религиозного отношения к миру: ее способность поэтически выражать наше незнание и ее способность вызывать глубокую эмоциональную настроенность, возбуждать рвение, которого так не хватает растерявшему свои идеалы обществу. «Мы слабы сегодня в идеальной области, поскольку интеллект оторван от вдохновения», — с горечью признавал философ (154, стр. 212). Внедрение религиозного отношения, восстановление значимости «религиозных элементов опыта», надеется он, помогут делу. И в этой мысли явственно прослеживается социальный смысл инструменталистской философии религии: с одной стороны, это попытка дать господствующему классу оружие, рождающее «веру и порыв»; с другой — попытка перед лицом противоречий капиталистического общества, в этом безумном мире «защитить человека от чувства обособленности и от следующего за ним отчаяния или неповиновения» (156, стр. 53).

Дьюи надеялся, что эмоциональный порыв и стремление к самопожертвованию, которые люди отдавали традиционной религии, будучи вложены в новое религиозное отношение, откроют перспективы человеческого развития. Но если оно основывается на сознании *бессилия* человека, то трудно говорить о его плодотворности. Трактую вопросы религии, инструментализм отказывается от своей формальной исходной позиции — всемогущества человека в преобразовании пластичной и податливой «среды». Теперь уже «религиозное отношение», состоящее в «естественном благочестии», почтении к внешним силам, могущим в любой момент сокрушить или облагодетельствовать человека, оказывается высшим средством «лучшего, более глубокого и прочного приспособления к жизни». От иррационализма «ситуаций» к вере, от субъективистского понимания практики к возвеличению «религиозно-



го опыта» за счет принижения и практики, и познания — таков путь инструментализма Дьюи в понимании религии.

\* \* \*

Прагматизм занимает в философии США XX в. действительно центральное место. И ни одно из философских направлений эпохи империализма буржуазные идеологи не сближают так охотно с диалектическим материализмом, как прагматизм. Б. Рассел, яростный противник обоих, писал, что в «Тезисах о Фейербахе» К. Маркса выражена доктрина, которая, «допуская различие фразеологии... по существу неотличима от инструментализма» (222, стр. 143). Собственно, этой точки зрения придерживаются почти все высказывавшиеся по этому поводу буржуазные авторы. Попробуем в связи с этим суммировать противоположность марксистского и прагматистского понимания практики.

Выступив против созерцательного механистического материализма прошлого, Маркс в то же время сохраняет основное для материализма — признание реальности внешнего мира, независимой от познания. Человек «ничего не может создать без природы, без внешнего чувственного мира. Это — тот материал, на котором осуществляется его труд, в котором развёртывается его трудовая деятельность, из которого и с помощью которого труд производит свои продукты». Рабочий «с помощью своего труда осваивает внешний мир» (2, стр. 561—562). Трудно яснее выразить убеждение в реальности внешнего мира, преданное прагматизмом анафеме.

Но отсюда вытекает еще одно радикальное отличие диалектического материализма от прагматизма. Убеждение диалектического материализма в объективности внешнего мира носит по существу *практический* характер. Но это не «животная вера» и не утилитарно-прагматическое отношение живого существа к среде. Это итог и вывод «практически-духовного» (Маркс) способа освоения человеком действительности, материально-практического преобразования, глубоко пронизанного мышлением. В основанном на частной собственности и эксплуатации человека человеком обществе, в рамках отчуждения труда отношение человека к миру представляется

в форме вещного, т. е. того же утилитарно-прагматического отношения, не поднявшегося до более высоких, человеческих форм освоения действительности. Прагматизм остается поэтому, будучи ярким выражением фетишистского сознания, всегда на позиции утилитарного отношения к миру и к другому человеку. Отсюда, с одной стороны, сведение *всей* деятельности к «практической», а с другой — обращение к «пользе» как высшему выражению этого «практического».

Несомненно огромное, во многом решающее значение теоретического мышления, художественно-религиозного освоения мира, политической деятельности не может, однако, не бросаться в глаза идеологу капитализма в XX в. Поэтому обратной стороной прагматистского утилитаризма оказывается растворение самой практической деятельности в деятельности «идеальной», в многостороннем и многообразном «опыте»<sup>1</sup> человека. Ему неизвестна диалектика опредмечивания и распредмечивания, составляющих в своем единстве предметную деятельность человека вообще (см. 92, т. 4, стр. 154), и он беспомощно мечется между ее крайними полюсами — «практикой» как утилитарной, наглядно и реально полезной деятельностью и «возвышенностью» художественного, теоретического и религиозного «опыта». В результате практика теряет свое объективное содержание, а искусство и наука — свой *духовно-практический*, социальный и человеческий статус. Лишь религиозное отношение сохраняет свое иллюзорно-практическое и в то же время духовно-возвышенное положение, столь устраивающее идеологию господствующего класса.

В противоположность прагматизму, который оперирует понятиями «опыта», «практики», как таковыми, марксизм исходит из той истины, что, будучи социальными явлениями, они по-разному выступают в различных социальных условиях. Не простой успех или неудача практической деятельности, но *фактическая принадлежность* продукта труда, право собственности на него определяет действительный ее результат. «Если продукт труда не принадлежит рабочему, если он противостоит ему как чуждая сила, то это возможно лишь в результате того, что продукт принадлежит *другому человеку, не рабочему*. Если деятельность рабочего для него самого является мукой, то кому-то другому она должна доставлять насла-

ждение и жизнерадостность» (2, стр. 568). Естественно, что идеолог, которому продукт человеческой практической деятельности — в случае ее успешности — представляется *присвоением, выгодой*, стоит на стороне этого «другого». То, что у *революционера* Маркса вызывает протест и побуждает завершить объяснение мира его преобразованием, уничтожающим отчуждение труда, получает у *апологета существующего* — Джемса или Дьюи — высшую философскую санкцию.

ФИЛОСОФИЯ АМЕРИКАНСКОГО  
ПЕРСОНАЛИЗМА

Персоналистская реакция против материализма и материалистически толкуемого позитивизма, с одной стороны, против абсолютного идеализма — с другой, развернулась одновременно в Англии и США в течение последних пятнадцати лет прошлого века. Но если в Англии это было выражением в подновленной форме старой теистической философии или же своеобразными версиями абсолютного идеализма или прагматизма (см. 11, гл. 1, § 2; гл. 2, §§ 2—3; гл. 3), то в Соединенных Штатах персонализм укрепился в качестве философской школы, о которой еще в 1949 г. можно было с полным правом сказать, что она «представляется наиболее широко принятой из [объективно-] идеалистических систем» (цит. по 238, стр. 311). Он может быть охарактеризован как наиболее реакционный в философском отношении продукт разложения объективного идеализма. Всем ходом своей эволюции персонализм подтверждает мысль В. И. Ленина о том, что идеализм — это в конечном счете утонченная, рафинированная религия. Персонализм не только не отрицает своего родства с религией, но гордится им и критикует другие формы идеализма за то, что религиозные выводы не делаются ими с достаточной последовательностью.

Но что же такое «персонализм»?

## 1. МЕСТО ПЕРСОНАЛИЗМА В ИДЕЙНОЙ БОРЬБЕ НАЧАЛА XX В.

Возникновение персонализма в США связано с деятельностью Бордена Паркера Боуна (1847—1910), издавшего в 1887 г. книгу «Философия теизма», где была выдвинута мысль о «личном» характере мировой основы. С 1890 г. в философских журналах появляются многочисленные статьи Джорджа Х. Хаусона (1834—1916), где персоналистские выводы делаются на основе критики естественнонаучного материализма и позитивизма Спенсера. В 1897 и 1901 гг. он суммирует эти выводы в книгах «Понятие бога» и «Границы эволюции». В начале XX в. в лагерь персонализма приходят Мэри У. Калкинс (1863—1930) и Уильям Э. Хокинг (1873—1966), а затем Ралф Т. Флюэллинг (1871—1960), основавший в 1920 г. журнал «Персоналист», и Эдгар Ш. Брайтмен (1884—1954). В результате их деятельности персонализм становится одним из ведущих течений философии США и сохраняет это значение до конца 50-х годов. Сейчас персоналисты сосредоточены вокруг Калифорнийского университета, где по-прежнему издается журнал «Персоналист», но течение практически потеряло былое значение.

Выступая против идеализма, персоналисты имели в виду именно абсолютный идеализм с его недооценкой личности, индивидуума. Нельзя превратить личность в «проявление» абсолюта, не потеряв всякую опору в мире и в познании. Индивидуум представляется абсолютному идеализму воплощением логических принципов, но жизнь богаче и глубже, чем логика. Именно поэтому в философии нельзя исходить из логики, требующей, чтобы верили только тому, что может быть доказано: недоказанному верить нельзя. Однако, аргументирует Боун, «закон, которому на деле следует душа, таков: все, чего требует душа для удовлетворения своих субъективных интересов и тенденций, может быть допущено в качестве реального, если нет позитивного опровержения» (126, стр. 14). Поскольку же наука, по Боуну, не может представить нам позитивных свидетельств против наших инстинктивных допущений, мы должны принять следующие положения: (1) как познающие существа, мы допускаем, что Вселенная *рациональна*; (2) как нравственные суще-

ства, мы допускаем, что она *справедлива*; (3) в качестве религиозных существ мы обнаруживаем, что «вся наша природа действует в направлении конструирования религиозного идеала» — Вселенная *божественна* (см. 126, стр. 19—21). «Божественная личность» как сущность и смысл Вселенной такова, что «наша конечная личность никогда не может быть чем-либо иным, кроме как самым ничтожным и слабым ее образом» (126, стр. 134).

Эти мысли, пока еще не выходящие существенно за пределы традиционного теизма, развивает далее ученик Боуна Брайтмен: персоналист не может согласиться с подчинением личности безличному космическому порядку. Конкретная реальность — это *Я*, личность. И если абсолютный идеализм объясняет личность через категории, то персонализм объясняет категории через личность. К тому же «каждый момент опыта принадлежит какому-либо *Я*», поэтому нелепо говорить о «безличном» опыте (см. 132а, стр. 162).

Однако мало того, что персонализм враждебен абсолютному идеализму как специальной доктрине. У. Хокинг в своей известной работе «Значение бога в религиозном опыте» (1912) обрушился с критикой на то положение гегелевского абсолютного идеализма, что философия должна выступать «истиной религии». «Идеализм (а он тождествен, по Хокингу, философии вообще) не исполняет работы религиозной истины; ergo, он не есть истина религии» (175, стр. X). Философия не может играть роль религиозной истины, потому что она всегда не завершена, тогда как религия требует завершенности или по крайней мере завершенности. Если же Гегель представляет философию истиной религии, то отношение оказывается противоположным: религия оказывается несовершенным и незавершенным образом философии. К тому же приходит в конечном счете прагматизм, видящий в мире не актуальное божество, но лишь его потенцию, «делание» бога, а не его вездесущность.

Но главное — философия не находит «пути к поклонению» (worship), ибо она порывает с авторитетом, с догмой и в то же время с «живым» богом. Абсолюта нельзя поклоняться\*. Между тем подлинная философия

---

\* Впоследствии эту мысль повторит экзистенциализм: перед «богом философов» нельзя преклоняться. «Нельзя ни молиться этому

призвана «разъяснить ценность и пользу церкви, догмы, вероучения, священника, посредника, всего аппарата богослужения, произведенного религиозной эволюцией, и самого богопочитания» (175, стр. XII). Если же философия отказывается от выполнения этой задачи, то «для того, чтобы включить в себя истину религии, идеализм должен отказаться от самого себя» (175, стр. XIII).

Таким образом, утверждение, что всякая философия есть идеализм, раскрывает «тайну» идеалистической философии — ее необходимую связь с религией; но тем самым идеализму выдается его *testimonium paupertatis*, «свидетельство о бедности». Вне служебной роли по отношению к религии философия — ничто, хочет сказать Хокинг. Но и выполнить эту служебную роль своими средствами она не в состоянии. Поэтому философия необходимо обращается к мистицизму, к «обнаружению» бога в «религиозном опыте». И персонализм возвращает философию к давно уже изжитой роли «служанки богословия», видящей свою «истину» в религиозной догме.

Однако персоналисты прекрасно видели, что их действительный враг — это материализм. Уже деятельность Ройса показала, что абсолютный

*Персонализм  
против материализма  
и эволюционизма*

идеализм и персонализм вовсе не несовместимы. И уже Боун пытается противопоставить друг другу категории естествознания и философии. Есть два типа категорий, утверждал он, — *феноменальные* (пространство, время, движение, количество, число) и *метафизические* (бытие, качество, причинность, цель). Первые применяются в естествознании, в «механической науке». Поскольку они суть абстракции, расчленяющие действительность, они не могут дать абсолютного, «метафизического» знания. «Метафизические» же категории могут иметь как собственно метафизическое (философское), так и феноменальное применение. Так, в метафизическом смысле причинность — это самоопределение свободного агента, личности; в феноменальном — определение последующего предшествующим, правильная последовательность явлений. Приняв «феноменальное» за «метафизическое», мы получаем «механическую метафизику».

богу, ни приносить жертву. Перед лицом *Causa sui* нельзя ни пасть на колени, ни петь и плясать» (*M. Heidegger. Identität und Differenz. Pfullingen, 1957, S. 65*).

Следовательно, Боун критикует материализм (точнее, естественнонаучный материализм XIX в.) за непосредственное перенесение в философию конкретных открытий естествознания, что действительно было серьезным его недостатком (см. II, гл. I, § 1). Однако Боун делает отсюда вывод о несостоятельности научного мировоззрения вообще. «Материалист трактует физику как метафизику, — писал В. И. Ленин по поводу аналогичного аргумента Джемса Уорда. — Знакомый довод! Метафизикой называется признание объективной реальности вне человека: спиритуалисты сходятся с кантианцами и юмистами в таких попреках материализму» (3, т. 18, стр. 294). Не «устранив» признания объективной реальности, независимой от «духа», нельзя расчистить дороги для религиозной метафизики персонализма и для «личности» как мировой основы. «Поскольку он утверждает, что объекты науки не являются метафизически реальными, — резюмирует позицию Боуна Брайтмен, — его взгляд есть феноменалистический имматериализм. Но это также и метафизический персонализм, завершающийся теизмом, ибо Высшая личность есть основа и для системы природы, и для общества личностей» (132а, стр. 164).

И конечно, мощную опору находит персонализм в явной неспособности естественнонаучного материализма последовательно разрешить проблему «души» и «тела», сознания и познания в философском плане. Именно здесь естественнонаучный материализм XIX в. чаще всего скатывался к агностицизму. И постольку, — торжествуя, — заключает Боун, — «эта теория не может претендовать на то, чтобы быть научной и философской, потому что она делает невозможной и науку, и философию» (125, стр. 398).

Персонализм справедливо увидел опасность материализма, исходившую и от эволюционизма. Это была прежде всего угроза религиозному взгляду на мир, явно недооценивавшаяся рядом американских идеологов прошлого века. Критика эволюционизма была наиболее ярко представлена в персонализме Джорджем Хауисоном. В своей книге «Границы эволюции» он подверг резкой критике механистический эволюционизм Г. Спенсера. Ограниченность его, пишет Хауисон, сводится к тому, что, во-первых, он не способен преодолеть разрыв между



феноменальным и ноуменальным, явлениями эволюции и их основой, «Непознаваемым». Во-вторых, он основан на непрерывности эволюции; но тем самым устраняются реальные изменения в роде, качественные изменения. В особенности здесь бросается в глаза качественная дискретность неорганического и органического, физиологического и психического. Наконец, эволюционизм не может объяснить источник развития, ибо он вырыл «бездонную пропасть между Непознаваемым и Объяснением». Поэтому необходим иной источник объяснения — духовный характер мировой основы. «Сама эволюция, следовательно, а не только эволюционная философия, обнаруживая в этой рациональной природе каждой души свой непосредственный источник и основу, находит здесь свою конечную границу» (183, стр. 184).

Нельзя отказать Хауисону в меткости его замечаний против механистического эволюционизма и агностицизма Спенсера. Но из них вовсе не вытекает еще концепция самого Хауисона. Более того, он по сути дела ликвидирует саму идею развития. Ведь если в основе мира лежит духовная реальность, априори высшая по рангу, чем все от нее происходящее, то в мире не может возникнуть ничего нового, и решающий аргумент против плоского эволюционизма теряет свою силу. И конечный вывод Хауисона из критики эволюционизма превращается у него в настоящий гимн обскурантизму: «Пусть ученые пользуются научным методом в границах науки. . . В этих границах наука полностью совместима и всегда будет совместимой с религией. . . Но пусть наука не замышляет своей собственной гибели, осмеливаясь наложить нечестивые руки, тщетно стремясь к ее объяснению, на ту священную природу человека, которая представляет собою самый ее источник и санкционирующее начало. И пусть религия утверждает себя на суверенитете завершенной философии, на человеческом Духе, скорее творящем, чем сотворенном, который сам есть источник эволюции, содействующая Причина и Господни того мира, где происходит эволюция» (183, стр. 189).

Противопоставление науки и философии, запрещение науке вторгаться в мировоззренческие проблемы уже вполне «современная» точка зрения, разделяемая персонализмом со всеми главными течениями современной буржуазной философии. «Мы вам отдадим науку,

гг. естествоиспытатели, отдайте нам гносеологию, философию, — таково условие сожительства теологов и профессоров в «передовых» капиталистических странах», — писал по этому поводу В. И. Ленин (3, т. 18, стр. 297).

*Основные идеи  
персонализма*

Такова в общем и целом критическая сторона персонализма. Основные же программные идеи этой школы

весьма ясны и повторяются в работах различных представителей персонализма с унылым однообразием, отличаясь лишь оттенками аргументации. Познакомимся с общими чертами персоналистской метафизики по «кредо» Мэри Калкинс, опубликованному в первом томе «Современной американской философии» (1930). Вот основные его положения:

1. «Вселенная содержит специфические духовные реальности. . . Я. . . присоединяюсь к большинству философов в утверждении, что существуют духовные субстанции, а следовательно, в оппозиции к материалистическому сведению духовного к недуховному» (143, т. I, стр. 200—201). В этом Калкинс согласна с Беркли и Юмом, Гегелем и Ройсом, Пирсоном и Махом.

2. Однако в отличие от Юма, Пирсона и Маха Калкинс убеждена, что духовные реальности имеют в конечном счете личный характер; духовные явления не просто восприятия, мысли, эмоции и воля, «но скорее воспринимание, мышление, чувствование и воление некоторых Я (self or selves)» (143, т. I, стр. 201).

3. Вселенная не только включает духовные реальности, но «насквозь духовна по своему характеру, так что все реальное в конечном счете духовно, а следовательно, лично по своей природе» (143, т. I, стр. 203). Это означает присоединение к точке зрения Лейбница, Ройса и Джемса Уорда, против субъективного идеализма Беркли и Маха и абсолютного идеализма Гегеля и гегельянцев.

4. «Завершающий пункт моего философского кредо воплощен в том допущении, что Вселенная буквально и подлинно есть всевключающее (а следовательно, завершенное) Я, подлинными частями или членами которого являются все меньшие Я» (143, т. I, стр. 209. См. также 133, гл. XI).

Все «кредо» Калкинс основано на двух утверждениях. Во-первых, это заимствованное у Беркли положение

ние, согласно которому все, что я знаю, — это состояния моего сознания, мой «опыт». Во-вторых, мысль, что я осознаю себя только как существо, ограниченное чем-то, что в некотором смысле находится вне меня. Но первое положение просто ошибочно, так как познание не замыкает человека в кругу его сознания, а связывает его с объективным миром; второе не только противоречит первому, но и не дает оснований для того, чтобы увидеть в ограниченности конечной человеческой личности довод в пользу «сверхличности».

Поэтому Калкинс вынуждена ввести еще два важных положения. Одно из них — весьма распространенное в современной идеалистической философии, особенно в иррационализме, убеждение, что научное познание, оперирующее абстракциями, неизбежно умерщвляет жизнь, движение, изменение. Второе — что неодушевленная природа может представлять собой только механизм, неспособный к творению нового, к «синтезу» новых качеств. Эти положения и служат основой для «восполнения» этих явно ограниченных положений за счет «личности» как «конкретного», «творческого» начала, источника всего нового.

Однако оба этих довода основаны на ошибочном представлении, будто нет иного способа мышления, кроме метафизического и механистического, которым могла бы оперировать наука, и будто на основе научного познания нельзя преобразовать понятие материального мира таким образом, чтобы оно включало изменение, процесс, возникновение нового. Именно такое представление о мире создает диалектический материализм; разработанная в нем диалектическая теория познания давно уже заменила наивные представления об абстракции как *абсолютном* умерщвлении, огрублении действительности учением о *конкретности* всеобщего. Да и в идеалистической философии XX в. в этом направлении развиваются отдельные течения мысли, хотя и не идущие до конца.

Вводимое персоналистами понятие «личности» не может сыграть положительной роли для развития науки. Оно играет лишь служебную роль по отношению к религии. Но рассмотрим этот вопрос подробнее.

## 2. ПЕРСОНАЛИЗМ О СООТНОШЕНИИ НАУКИ, РЕЛИГИИ И ФИЛОСОФИИ

Сколько бы ни говорили современные философы-фидеисты о «гармонии» науки и религии, они продолжают обращаться к этой проблеме, невольно подчеркивая тем самым, что она далека от разрешения. Персонализм находится здесь в особенно щекотливом положении. Симпатизируя в общем протестантизму, заимствовавшему у Августина иррационалистическое пренебрежение к научному знанию, персоналисты вынуждены признать, что ныне эта позиция неприемлема в «чистом» виде. Их более привлекает учение Фомы Аквинского, гораздо лучше осуществляющее «гармонизацию» знания и веры. Но и это направление в христианской философии, жалуется Р. Флюэллинг, казалось интеллектуально неподготовленным к восприятию научного знания, так что ныне борьба против материалистического мировоззрения идет «вне церкви и внутри самой науки» (165, стр. 7). Как же надо вести эту борьбу и какую роль может сыграть здесь наука? И какова соответственно роль религии?

Отвечая на этот вопрос, У. Хокинг видел в науке и религии два источника «материалов для создания нашего взгляда на мир». Для того чтобы его создать, необходимо дополнить их «спекулятивными наклонностями» человеческого духа, а также искусством и политикой и попытаться вообразить себя творцами мира. «Материалы» Хокинг представляет в следующей таблице (177, стр. 428):

### Вещи

Материя (субстанция)  
Качество, количество

### Поведение

Движение (изменение)  
Сила (причинность)  
Закон

### Поля

Пространство, время  
Интервал, форма (отношение)

### Душа

Сознание

И хотя мы можем мыслить эти роды вещей (категории) порознь, они не существуют по отдельности друг от друга. Нельзя мыслить материю без движения и движение без материи; по крайней мере Хокинг признается, что он так же не в состоянии мыслить их порознь, как не в состоянии представить себе Чеширского кота, который продолжал скалить зубы, даже когда сам он уже пропал. Однако... Хокинг столь же мало может мыслить вещи без сознания о них. И это первый путь Хокинга к идеализму, совпадающий с традиционной аргументацией субъективного идеализма.

Второй путь — от понятия *намерения*. Мир — единая причинно связанная система. Однако «если мы начинаем наш мир с замкнутой причинной системы, то возникновение намерения будет необъяснимым» (177, стр. 436). Почему же? Дело в том, пишет Хокинг, что целевой и причинный ряд, намерение и причинно-следственная связь по существу одно и то же. Однако кроме связи причины и следствия в причинном ряду мы имеем в целевом еще и связь цели и средства к ее достижению. И «когда причинные процессы ведут к намеченной цели, *все причины*, ведущие к ней, приобретают характер средств к ее достижению» (177, стр. 437). А если они не ведут к цели? Считая, что целесообразные процессы выше по своему значению, чем просто причинные, Хокинг подчиняет «порядок природы», т. е. родо-видовые и причинные упорядоченности, «порядку целей», т. е. целесообразности.

Но в основе такого рассуждения лежат две недоказуемые предпосылки. Первая — мысль о том, что высшее тем самым есть уже *первичное*. Анализ возникновения высшего и его специфических особенностей Хокинг подменяет постулированием его первичности. Вторая — отрицание возможности возникновения нового без допущения высшего, идеального начала. Но здесь мы подходим к проблеме «эмерджентности».

В 20-е годы в английском неореализме С. Александра и К. Ллойда Моргана была выдвинута теория эмерджентной эволюции, основным положением которой было признание несводимости новых качеств, возникающих в процессе эволюции, к исходным качествам, присущим первоначальным элементам (см. 11, гл. 4, § 3). Справедливо указывая, что эта теория не объясняет нового, а лишь указывает на факт его возникновения, пер-

соналисты начисто отрицают *естественный* процесс возникновения нового. Так, Хокинг писал, что, хотя и можно создать из неорганической материи нечто подобное органической молекуле, *вероятность* такого возникновения в рамках физического мира была бы равна нулю, а сама молекула не была бы живой. «Отсюда я заключаю, что мир природы, взятый как чисто физический и, по предположению, неодушевленный, не адекватен для объяснения действительных явлений жизни и духа» (177, стр. 460). В свою очередь Р. Флюэллинг считает, что для того, чтобы признать возникновение нового, ученому потребовалось бы заявить, что дважды два иногда бывает пять (см. 166, стр. 6).

Такая постановка вопроса прямо приводит к принижению научного знания, к тому, что ему априори отказывается в праве претендовать на естественное объяснение природы. Хокинг и Флюэллинг считают, будто научное мышление не идет далее «дважды два — четыре», отказывают ему в творчестве, сводя логическое мышление к набору тривиальностей. Но это далеко не так. Да и сама природа не ученик первого класса, и ее деятельность не ограничивается тремя правилами арифметики... А что предлагает персонализм? Не более как тавтологию: в мире возможно появление жизни и духа, поскольку мир по своей природе жив и одухотворен.

Пытаясь примирить науку и религию (за счет науки, конечно!), персонализм по сути дела возрождает наивную, антропоморфическую концепцию мира. Если во времена античности и средневековья могла еще пользоваться влиянием наивно-диалектическая точка зрения, экстраполировавшая особенности развивающегося, изменчивого, рождающегося, стареющего и умирающего организма человека на космос, оживлявшая и одухотворявшая его, то ныне, в век сознательной научной диалектики, основоположное для персонализма понятие космической «личности» выступает как упрощение, заводящее философию в тупик религиозной фантазии.

*«Три окна»  
проф. Флюэллинга,  
прагматизм  
и мистицизм*

Кстати, в рамках самого персонализма мнения относительно того, как формируется мировоззрение, в ряде отношений расходятся. Так, Флюэллинг ставит на место концепции философии как «синтеза» науки и религии под эги-

дой религиозных интуиций концепцию «трех окон» человеческого знания — науки, религии и философии, каждая из которых основывается на своих собственных постулатах. *Наука* принимает эпистемологический постулат о рациональности мира и метафизический постулат универсальных законов природы. *Философия* начинает с постулата о познаваемости мира и приложимости к нашим понятиям критерия логической связности. Признавая в отличие от науки существование субъекта как существенный для природы факт, она вынуждена принять один из альтернативных постулатов: или разум определяет мир, или внешний мир запечатлевается на «чистом листе» разума. «Если мы примем первое, то у нас будет еще право философствовать; если же второе, то у нас его не будет, так как наблюдатель окажется вне картины» (166, стр. 8). Третье «окно» — *религия*. Человек неизбежно должен или принять ее, или отбросить. Религиозный человек «допускает Вселенную, в которой налицо моральные и духовные ценности. Это представление он обозначает термином «бог», веря, что эти ценности, поскольку они относятся к человеческой жизни, представляют собою высшую форму реальности» (166, стр. 9).

Подводя итог рассмотрению основ научного, философского и религиозного взглядов на мир, Флюэллинг видит в них три «абсолюта», три «конвенциональные мысленные фикции, без которых мы не можем двинуться вперед. Для науки это абсолютный пространственно-временной мир всеобщего закона и предсказуемости; для философии — абсолютная истина или логическая связность; для религии — абсолютная личность или бог. Каждый из этих членов содержит в себе парадокс, исключающий полную познаваемость мира таким ограниченным в пространстве и времени существом, каков человек» (166, стр. 11).

Таким образом, Флюэллинг по существу признал *распад* мировоззрения, исключающего гармонический синтез религии, философии и науки. Различие исходных «конвенциональных фикций» приводит к абсолютному различию методов. «Логическую связность, — пишет он, — не следует судить пространственно-временными измерениями, а возвышенные стремления души не должны подвергаться насмешкам потому, что они и [логически] не свя-

заны, и не находятся в пространстве» (166, стр. 12). Лишь введение «прагматического» критерия позволяет ему увязать философию с религиозным представлением о приоритете личного в философской картине мира. «Если оказывается, что преданность высшим понятиям (духовным ценностям и богу. — А. Б.) ведет к лучшей жизни и лучшему обществу, к более свободному достижению ценностей и повышающейся их оценке, то религиозный человек оправдан в своей вере в реальность бога» (166, стр. 9—10). Чувствуя слабость своей позиции, он неправомерно расширяет понятие религии, включая в него любовь, лояльность, честность, альтруизм, прямоту, великодушие, социальную ответственность, уважение к правам людей и т. д. Естественно, что эти «атрибуты» божества и религиозности «имеют благие последствия» и прагматически «обосновывают» религию. Но это не более как круг в заключении, ибо все упомянутые чувства полностью объяснимы без обращения к религии. Фактическая же история религии показывает, что часто внедрялись *противоположные* упомянутым «идеалы».

Несколько по-иному понимает мировоззрение Хокинг. Он утверждал, что «первоначальные источники» знания о боге — опыт и традиция, социальный опыт и природа — совершенно недостаточны. Они — только опыт, а не «сам первоначальный источник». Между человеком, апеллирующим только к ним, и богом существует *отчуждение*. Оно возникает в силу того, что человек пытается представить бога в виде «объекта», чего-то иного, чем сам он. Бог с этой точки зрения может оказаться не только товарищем человека, но и врагом, притом гораздо более страшным, чем любое явление природы, чем сама смерть. Но таков лишь первоначальный опыт о боге. Действительный религиозный опыт, даваемый мистицизмом, имеет не структуру типа «я — он», но структуру «я — ты». Тем самым Хокинг задолго предвосхитил экзистенциализм М. Бубера и Г. Марселя, последний из которых не случайно посвятил свой «Метафизический дневник» (1927) Бергсону и Хокингу.

Хокинг, следовательно, связывает религию с отчуждением человека от его социального мира, от «ближнего». Но это отчуждение — *источник религии*, и потому тщетно стали бы мы искать в религии средство для ликвидации отчуждения. Наоборот, реальная ликвидация соци-



ального отчуждения ведет к уничтожению отчужденного религиозного мировоззрения. Раскрыв тайну товарного фетишизма, Маркс показал, как возникает религиозный мир, где «продукты человеческого мозга представляются самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью, стоящими в определенных отношениях с людьми и друг с другом» (1, т. 23, стр. 82). И путь к уничтожению фетишизма любого рода лежит через преобразование общества. «Религиозное отражение действительного мира, — продолжает Маркс, — может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и с природой. Строй общественного жизненного процесса... сбросит с себя мистическое туманное покрывало лишь тогда, когда он станет продуктом свободного общественного союза людей и будет находиться под их сознательным планомерным контролем» (1, т. 23, стр. 90).

Но персоналисты, идеологи общества, в котором реальный процесс производства и общения между людьми по-прежнему скрыт туманной пеленой, порожденной отчуждением труда, видят свою задачу в том, чтобы еще больше сгустить этот туман. В религии они находят для этого старое и испытанное средство.

### 3. МИР КОНФЛИКТА И НАДЕЖДА НА ПРИМИРЕНИЕ. ПЕРСОНАЛИСТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА И ИСТОРИИ

Уже из сказанного следует, что философия персонализма есть попытка решить *социальную* проблему, проблему человека и истории. Обращение к личности, превращение ее в центральную категорию, уже не социального и этического, но космического масштаба, свидетельствует об этом. Ближайшее рассмотрение показывает, что проблематика личности возникает в персонализме не случайно и не сама по себе — ее рождает осознание глубочайших *конфликтов* современного общества.

Век «конфликта ценностей»  
Эдгар Шеффилд Брайтмен начинает почти каждую свою книгу с утверждений, что наш мир чреват конфликтами, «напряжениями», противоречиями. В особен-

ности тревожным кажется ему начало второй половины XX в., когда «все высшие ценности человека — свобода, разум, права человека, почитание бога, любовь к истине, красоте и благу — находятся под угрозой «военной необходимости», тоталитарного государства, материалистических теорий и практики и безжалостной конкуренции» (130, стр. VII). И если XVII век был веком математики, XVIII — веком прогресса, а XIX — веком эволюции, то наш век — «век конфликта ценностей».

Сетования такого рода часто встречаются в философских и социологических произведениях; не один буржуазный идеолог скорбит по поводу утраченной «гармонии» прошлого и ищет выход из этой полосы «конфликтов». Это, несомненно, связано с нарастанием противоречий капиталистического общества в эпоху его общего кризиса. Подобно большинству буржуазных идеологов персоналисты видят, однако, источник этих конфликтов в духовной области. Так, Брайтмен считал, что различные «жизненные силы» нашего века сталкиваются вокруг одного центрального вопроса — «борьбы духовного человека против человека природного, идеализма против материализма, религии против мирского, света против тьмы» (131, стр. 5). Внутреннее борение противоречивой человеческой природы — источник конфликта; поиски примирения, единства — смысл человеческой жизни и человеческой истории. Две задачи вытекают из этой констатации Брайтмена: во-первых, необходимость *объяснить* конфликт; во-вторых, сформулировать способы его преодоления. Этому и посвящена по сути дела вся его философия.

Брайтмен определяет природу как «ту область, которая может быть постигнута посредством чувств» (131, стр. 40). Однако нельзя на этом основании приравнять персоналиста феноменалисту, отождествляющему природу с «совокупностью ощущений». Повторяя аргументы Ройса против Милля, он пишет: «Та гипотеза, что ощущения относятся к некоторого рода объектам и что все они производятся некоторого рода реальностью, отличной от души наблюдающего их, вносит порядок и связность в царство ощущений» (131, стр. 40). Брайтмен не хочет выглядеть и солипсистом настоящего момента, утверждающим, что каждый момент перед нами появляется новый мир.

Но центральное — это для Брайтмена не природа. Важнее существование других личностей. При этом личность (1) выступает основой всего человеческого знания; (2) является предпосылкой науки; (3) сам безличный характер научного знания представляет собой достижение личности, отказывающейся во имя истины от своих частных желаний и верований. В определенном отношении эти тезисы верны: мы не собираемся отрицать личность в качестве субъекта, сознательного агента познания, деятельностью которого (как члена общества) создается наука. Но Брайтмен расширяет эти тезисы до четвертого: личность лежит в фундаменте самой *реальности*, личность «больше», чем природа.

«Мир личности», писал Брайтмен, «больше» мира природы в том смысле, что природа раскрывается в чувственном опыте, тогда как личность включает кроме ощущений еще и память, предвосхищение, идеалы, ценности, самоидентифицирующее сознание и т. д. Поэтому «реальный мир должен включать природу и быть больше, чем природа. Он должен включать весь личный мир и все, что необходимо для его объяснения и понимания» (131, стр. 58). И софизм персоналиста становится здесь очевидным: сначала признать, что природа не сводится к ощущениям, а затем потихоньку протащить тождество природы и ощущений и заявить, что раз уж так, то «личность» во всяком случае богаче природы, ибо в ней есть кое-что, кроме ощущений. . . А ведь личность не есть нечто сверхприродное. Она возникает в природе и обществе и может быть изъята из природы, и то лишь мысленно, только в качестве наиболее высокоорганизованной ее части. То новое, что приходит в мир с личностью, есть качественно новый этап развития единой природы.

Личность — социальный феномен, находящий объяснение в обществе и его внутренних социальных отношениях. Что же касается персонализма, то «персоналистская вера состоит в том, что вся природная энергия есть деятельность космической души, той души, которую наш ценностный опыт раскрывает как вечного бога. Каждый закон природы есть закон бога, каждая энергия природы есть деяние бога» (131, стр. 120). Не будем сетовать по тому поводу, что это положение явно противоречит утверждению, будто природа «меньше» личности: если природа есть деятельность космической личности, то они —

по строгому пантеистическому смыслу приведенной цитаты — тождественны. И постоянно подчеркиваемый Брайтменом дуализм природы и личности устраняется, таким образом, в пользу персоналистического монизма. Для нас важно, что Брайтмен не может обосновать самостоятельности природы, как и дать доказательства существования «божественной личности» как мировой основы. Поэтому рассмотрим его концепцию в качестве «рабочей гипотезы», имеющей целью разрешить проблему *конфликта ценностей*.

По сути дела это прежде всего моральная проблема *зла*. В религиозной философии персонализма она сразу перерастает в *космическую* проблему и становится заведомо неразрешимой. В такой постановке вопроса мы сразу приходим к теодицее, имеющей лишь два способа оправдать бога: или включить зло в природу самого божества, а тем самым *увековечить* зло в качестве божественного атрибута, или остаться лицом к лицу с противоречием между «всеблагостью» бога и наличием зла в мире. Персонализм принял первое решение. Как писал еще Боун, сознавая колоссальную сложность Вселенной и свою ничтожность, персоналист видит, сколь смешна и странна мысль, будто «мы допускаем критику творца вообще, как будто он станет извиняться перед нами за то, что он не сделал мир более подходящим для нашего духа и склонностей» (цит. по 241, стр. 13). Объясняя эту установку, другой известный персоналист, А. Кнудсон, утверждал, что зло «случайно для божественного плана, оно необходимый аккомпанемент или побочный продукт его, но не интегральная его часть, а следовательно, и не божественная цель в собственном смысле» (цит. по 241, стр. 17).

Брайтмен развивает далее эти выводы, которые должны примирить человека с бедствиями этого мира — хотя и побочным, но все же «от бога» проистекающим «продуктом». В самом боге он находит две стороны: «творческую волю» и «данное». Последнее — «несотворенная и вечная природа бога» — включает *разум*. Он ограничивает «творческую волю» с помощью «морального закона». Одновременно «данное» включает целый ряд факторов, затрудняющих проявление божества в процессе земной эволюции. Они резюмируются в понятии *времени*. И «данное» помогает объяснить медленность и противо-

речивость земного эволюционного процесса, случайности и бедствия человеческой жизни. Творение с этой точки зрения — болезненный процесс, в котором осуществляется «божественная деятельность по контролированию и оформлению данного посредством рационального закона» (цит. по 241, стр. 25).

Гегель ввел в свое время для объяснения аномалий природного и социального развития понятия «бессилия природы» и «бессилия жизни», неспособные воплотить «идею» в ее чистом виде. Брайтмен приписывает уже бессилие самому божеству, его природе в аспекте «данного». И при всей фантастичности этого рассуждения его смысл предельно ясен. Если бог «совершенствует мир через посредство своих и наших терпеливо переносимых страданий» (цит. по 241, стр. 30), то эти страдания следует принять как данное... «Бог терпел и нам велел».

Перенося концепцию «данного» на конечную личность, Брайтмен обнаруживает и в самой структуре этой личности «рациональное данное» — «царство рациональных норм», логических, эстетических, этических и религиозных ценностей; «нерациональное данное» — «удовольствия и страдания, зеленые пятна и точки, а также необъятное многообразие качеств и чувств»; наконец, «деятельность», направленную к объединению рационального и нерационального «данного», никогда этого объединения не достигающую: «совершенное и конечное единство не может быть найдено человеком; только абсолютное абсолютно» (132, стр. 65). Но в таком случае перед нами старое противопоставление «рационального» человеческого духа и «чувственных» склонностей, восходящее к платоновскому разделению «идей» и «материи» и христианскому противопоставлению «души» и «тела». Давно уже отброшенное в своем чистом виде развитием философии, оно служит Брайтмену только для того, чтобы переместить источник *социального* конфликта в *личность* — индивидуальную и божественную.

Послушаем самого Брайтмена. «Личность, — пишет он, — есть та арена, на которой разыгрывается весь этот конфликт. Личный мир есть мир конфликта, и внутреннего, и внешнего. Личности и общества находятся в конфликте друг с другом и не знают, как остановиться... Но худший из всех — конфликт каждой личности. Душа находится в конфликте в силу ее желаний, ее знаний и

невежества, ее предрассудков, самолюбия, страха, безжалостности, сознания. Один из обычных фактов нашего современного, особенно нашего капиталистического и милитаристского, общества — это сосуществование в одной душе высокоразвитого чистого интеллекта и животной морали. Глубокое знание природы и даже психологии часто сопровождается бессознательным игнорированием прав других людей, как это проявилось у Геббельса, гейдельбергского доктора философии» (131, стр. 66).

В душе каждого человека, продолжает Брайтмен, разворачивается конфликт между добром и злом, ценностью и не имеющим ценности (*disvalue*); всякое удовольствие сопровождается неудовольствием, радость — печалью, страданием, порядок — хаосом, осуществление намерения — разрушением другого намерения. При этом и ценность, и отсутствие ценности внутренне присущи личности в ее отношениях с природой и людьми. Можно предложить лишь один выход из этого положения — то, что в религии именуется «обращением». Следует апеллировать к «лучшим сторонам каждого человека», к «универсальным нормам», осуществляя которые мы будем осуществлять высшие ценности. Лишь таким образом можно сохранить надежду, что конфликты не вечны, что «по ту сторону всякой войны есть мир, по ту сторону всякого хаоса — порядок, по ту сторону всех кажущихся противоречий — связная истина» (131, стр. 138—139).

Но разве этот вопрос ставил перед собой и перед нами персоналист? Он явно хотел показать путь к тому, чтобы не было войн, хаоса, противоречий, а вместо этого «утешает» нас тем, что они коренятся в человеческой природе, в личности; они по существу вечны, и война и мир, как прилив и отлив, сменяют друг друга в бесконечном ритме. . . Что же касается *действий*, то остается лишь призыв к уважению личности, любви, к «лучшим сторонам человеческой личности». Но убедишь ли этим «гейдельбергского доктора философии» и его последователей?

Брайтмен сам понимал, что одних намерений мало — благими намерениями истории вымощена дорога в ад. Но из всех действий он выбирает одно — религиозно-нравственное совершенствование. Рецепт старый, но по принципу

• *«Конфликт  
и примирение».*  
*Персоналистская  
философия истории*

«негативного прагматизма» Хокинга явно ошибочный: он ведь «не работает»...

Более действенную программу намечают Хокинг и Флюэллинг. Приняв ту исходную идею, что источник конфликтов нашего века лежит во внутреннем конфликте каждой личности, они стремятся в подробностях развить мысль о вытекающих из нее следствиях. Подвергая критике (впрочем, весьма умеренной) современный капитализм, они пытаются найти рецепт для исцеления. В книге под заглавием «Выживание западной культуры» (1943) Флюэллинг исходит из отрицания прогресса в духе теории цикличности. «...Исследование истории показывает, — писал он, — что культура не необходимо развивается в одном направлении — вверх. Цивилизации погибают точно так же, как возникают. Этот факт, маячащий ныне на общем интеллектуальном горизонте, придает особую остроту разочарованиям нашего времени» (167, стр. 5). «Софизм автоматического прогресса» в мышлении нашего времени никак не устраивает персоналиста; отвергнув действительно несостоятельную концепцию «автоматического прогресса», он отказывается вместе с тем и от прогресса вообще.

Определив цивилизацию как общество, дающее возможность для полного и свободного развития индивидуума, Флюэллинг признает, что состояние цивилизации до сих пор еще не было достигнуто. Об этом свидетельствуют многочисленные факты. Демократия, это необходимое условие цивилизации, переживает кризис. Одна за другой падают ее опоры — свобода слова, печати, выбора правительства. «Неудивительно, что многие пали духом и апеллируют к диктаторам, чтобы выбраться из политического болота дурного управления, в котором каждый борется против всех остальных и ищет каких-то специальных привилегий. В настоящее время присвоить власть удастся лишь тем, кто достаточно силен, чтобы контролировать обычные средства информации: газеты, радио и кино, — ибо без верной и точной информации демократия становится невозможной» (167, стр. 120). Попав под пагубное влияние педагогики Жан-Жака Руссо, образование на Западе пришло к неприемлемому идеалу всеобщего образования, которое, вместо того чтобы создать возможность для наиболее полного самовыражения личности, стало машиной, умело подавляющей

«Всякую индивидуальность. Оно «низводит большинство учащихся на мертвый уровень посредственности» (167, стр. 120).

Но что всего страшнее для Флюэллинга — это «Франкенштейн религиозной свободы». Провозгласив свободу вероисповедания, люди создали чудовище, пожравшее религию, а вместе с нею и мораль. В условиях бурных общественных изменений, когда под воздействием техники мир стал столь малым в пространстве и времени, быстро меняются и нравственные критерии. То, что было нравственным в малонаселенном мире, стало безнравственным в мире густонаселенном, поскольку поступки людей гораздо чаще наталкиваются на права, нужды и благосостояние других, ставя их под угрозу. В результате одни считают, что религия и этические ценности утеряны, а обществу грозит гибель. Другие приветствуют «свободную мораль» и радостно провозглашают, что все моральные ценности исчезли и каждый должен жить только «согласно влечениям сердца». Следуя «закону атрофии неупотребляемых способностей», религиозные и моральные чувства отмирают...

Нарисовав достаточно выразительную картину упадка буржуазной демократии, образования, религии, морали, Флюэллинг не обратил, однако, внимания на то, что этот упадок связан с общим упадком, с *кризисом* капиталистического общества в целом в эпоху империализма. Его обличения и сетования не отличаются поэтому глубиной и основательностью анализа действительных корней этого кризиса. Несколько глубже идет Хокинг, затрагивая в своей критике капитализма также и судьбы государства.

По убеждению Хокинга, выраженному в книге «Грядущая мировая цивилизация» (1956), государство — главное средство развития человеческой природы в той мере, в какой она подвержена воздействию извне. Однако *секуляризованное* государство, отделенное от религии, не может выполнить свою основную задачу — превращать интересы, связанные с конкуренцией, в гармонию и тем самым примирять их. Освобождение государства от религии как фактора политической жизни шло двояким путем. Первый путь, осуществленный в США, странах Южной и Центральной Америки, Юго-Восточной Азии, Турции, ясно показал, считает Хокинг, что «с полным от-



делением религии было утрачено нечто *политически* существенное, хотя нет общего согласия относительно того, в чем это существенное состоит» (174, стр. 6). Второй путь, именуемый «модернизмом» (*modernity*), состоит в секуляризации теоретического осмысления государства и права даже там, где не осуществлено строгое отделение церкви от государства. «Модернизм» ведет к распаду общества, поскольку он обусловил «радикальное бессилие в самой области собственных функций государства» (174, стр. 6).

Симптомы этого — постепенный распад семьи, не связанной более религиозными предписаниями; неспособность государства обеспечить процветание и полную занятость, а тем более превратить труд в источник удовлетворения. Современное государство не в состоянии ни предоставить экономику игре ее собственных сил, ни успешно контролировать ее. Оно бессильно и в вопросах досуга. Наводнение страны комиксами пагубно для воспитания детей, но правительство не может ни запретить их, ни цивилизовать людей, которым они нравятся. Да и вообще «что значат души немногих детей по сравнению с его (издателя. — А. Б.) правом делать деньги так, чтобы это принесло удовольствие читателям?» (174, стр. 14).

Секуляризованное государство внутренне противоречиво, хочет доказать этим Хокинг. Оно выдвигает право как нечто безусловное, но не в силах осуществить его. Право предполагает определенную предрасположенность *субъекта* этого права, его добрую волю. Но это *моральное* условие не может быть установлено *легально*. Нельзя даже легально установить его наличие или отсутствие. Неспособное воздействовать на мотивацию человеческих поступков, секуляризованное государство обречено на бессилие. Воздействовать на нее, установить «добрую волю» как предрасположенность к выполнению закона может только государство, опирающееся на религию.

Итак, персоналист верно констатирует действительные факты, беспокоящие его и как религиозного, и как политического мыслителя. Но он представляет их в неверном свете. Так, семья в США до сих пор находится в сильной зависимости от церкви. Почему же за упадок семьи ответственна секуляризация? В чем определяющее условие невмешательства государства в распространение растлевающей литературы, порнографического кино, те-

левидения, пропагандирующего насилие? Ведь в издательские дела Компартии США или «организаций, зараженных коммунизмом», правительство вмешивалось достаточно решительно (см. 65, гл. 9). Видимо, не недостаток этических, психологических и религиозных установок мешает буржуазному государству взять в свои руки контроль над экономикой, а частная собственность на средства производства и порожденные ею экономические законы капитализма.

Но если источник социальных бедствий лежит в секуляризации общественной жизни, то средство излечения — восстановление руководящей роли религии в обществе. Следуя Августину, Хокинг утверждает, что в каждом обществе существует два: политическое общение людей в государстве и религиозное сообщество — церковь. «Государство зависит от независимого религиозного сообщества в отношении своей жизненной мотивации». Поэтому их взаимоотношение — это «симбиоз на основе приоритета и автономии религиозного сознания» (167, стр. 49).

Рассуждение Хокинга основано на ложной предпосылке, что источником мотивации в обществе является религия. Искать в ней мотив деятельности — значит останавливаться на полпути, на идеальном опосредующем звене, существенном лишь постольку, поскольку все, что приводит людей в движение, проходит, говоря словами Энгельса, «через их голову». И мотивация приобретает в этой голове далеко не всегда религиозную форму. Более того, постепенное освобождение человечества от религии представляет собой неоспоримый прогресс, в том числе и в смысле все более глубокого осознания реальных, земных источников мотивации человеческого поведения. Это прогресс и в морали, ибо видимость необходимой связи морали и религии была обусловлена тем, что религия присваивает и включает в свой состав простые общечеловеческие нормы морали, выработанные человечеством в повседневном общении человека с человеком, а также в борьбе с социальным гнетом и нравственными пороками, порождаемыми антагонистическими общественными отношениями классового общества.

Показательно, что в период «холодной войны» персонализм в лице Флюэллинга поставил себя на службу империализму. Подобно целым

когортам буржуазных идеологов, создававших свой вариант манихейства, в котором «Востоку» отводилась роль злого начала, Флюэллинг решил вывести конфликт нашего времени из конфликта идеологий: восточного неверия в свои силы и страха перед чуждыми силами природы, с одной стороны, западного демократизма, основанного на стремлении к полному самовыражению, — с другой; «механического» Востока и «живого» Запада; восточной гармонии статики и тождества и западной «гармонии расходящегося». Итог этого конфликта запечатлен в религии: «Различие между живым творящим богом, постоянно открывающим себя человеку, и статическим абсолютот отмечает в религиозной мысли различие между тоталитаризмом и демократией и демонстрирует идеальное различие между Востоком и Западом» (165, стр. 27).

Надуманность этой концепции бросается в глаза. Достаточно сказать, что во имя ее поддержания Флюэллинг вынужден отнести к Востоку... Германию, где «религия гуннов» подкреплена была «гегелевским абсолютизмом». Но почему тогда изъята из Востока Англия с ее «абсолютным идеализмом» и Спенсером? Ведь не «механический» Восток создал механическую науку XVII — XIX вв., а «живой» Запад. Тот же Запад создал мертвящую догматику «абсолютной религии» католицизма. И примеры можно умножать без конца.

Но при всей надуманности этой концепции в ней выражены некоторые факты, реальные черты исторического развития идеологий. Флюэллинг говорит о «не имеющем орудий человеке, окруженном силами природы, которые он не может контролировать», как источнике восточного деспотизма и восточного пренебрежения к человеку. Примем условно этот тезис, не вдаваясь в разбор того, насколько этот фактор применим к развитию западной цивилизации. Не будет ли тогда ясно, что для ликвидации этих различий необходимо вооружить человека техникой, сделать его способным противостоять силам природы и использовать их для блага человека? Но нет, в явном противоречии со столь естественным выво-

дом Флюэллинг вновь обращается к «собственной природе человека», требуя для разрешения социального конфликта заменить идею неизбежного наказания идеей персональной ответственности перед лицом зла и несправедливости в мире. Как «гражданин мира», Флюэллинг чувствует себя ответственным за Ку-клукс-клан и Бухенвальд, за Хиросиму и другие акты насилия. Но как освободиться от чувства универсальной виновности? «Мы знаем, что решение невозможно до тех пор, пока люди вообще не начнут жить любовью и принципами Нагорной проповеди» (165, стр. 41).

А ведь палачи Бухенвальда, между прочим, носили ремни, на пряжках которых было написано: «С нами бог!» Идти к ним с проповедью «не противься злему» — значит потакать им: они ведь и так не противятся злему, а творят его. *Борьба* против злодеяний, против несправедливости, против ошибок и извращений в отношениях между людьми — вот подлинный путь к социальной справедливости. Только в этой борьбе получает человек моральное удовлетворение, только в ней решается проблема ответственности за акты социальной несправедливости. Примером этого может служить борьба коммунистических и рабочих партий против экономического, политического и социального гнета. Апелляция же к Нагорной проповеди — реакционная утопия, откладывающая осуществление социальной справедливости до греческих календ.

Персонализм не проходит мимо проявлений несправедливости и угнетения в международной политике. В книге «Дух мировой политики» (1932) Хокинг подробно разобрал принципы колониальной политики английского, французского и американского империализма. «Многие из обвинений Хокинга, направленных против британского и французского империализма в Африке и на Ближнем Востоке, являются ныне общими местами, хотя они не были таковыми тогда, когда были написаны. Но если главный удар критики наносится по Англии и Франции, то он направлен... и против Соединенных Штатов за их обращение с латиноамериканскими нациями и за их отказ вступить в Лигу Наций. Даже сионизм он считает заслуживающим порицания за то, что он навязывает свои политические требования за счет арабов», — писал Э. Рэк (138, стр. 76). Но снова и снова противо-

речия мировой политики возводятся к конфликтам внутри отдельной личности.

Когда же персонализм обращается к проблемам классовой структуры общества, он требует ее изменения... «путем возобновления социальной симпатии. Идеальные условия не могут быть, — говорит Флюэллинг, — достигнуты путем борьбы класса против класса в индустриальной войне» (166, стр. 143). И хотя опасность возникновения классовых конфликтов коренится и в «алчности некоторых крупных собственников» (166, стр. 144), социальное неравенство, с точки зрения Флюэллинга, совершенно необходимо, поскольку пролетариат якобы «низведет всех до общего уровня» (166, стр. 294).

В этом рассуждении Флюэллинга сочетаются моральное недовольство капитализмом с убеждением, что примирение классов — дело «социальной симпатии» в условиях именно классового общества. Он не видит того, что пролетариат вовсе не собирается свести все человечество до того уровня, на котором буржуазия собирается вечно удерживать пролетариат. Последний поднимается сам и поднимает все общество до нового, неизмеримо более высокого уровня знаний, культуры, искусства; завоевав власть, он создает равные для всех возможности овладевать всем богатством человеческого общества.

Антиисторическое представление о противоположности «Запада» и «Востока» скрывает за собой действительную противоположность капиталистической и социалистической мировой систем. Именно в этой противоположности заключено ныне основное противоречие современной эпохи. Персонализм тщетно пытается перенести этот глубоко *социальный* конфликт то ли в духовную жизнь этих регионов, то ли в духовную жизнь индивидуума\*. Мы видим путь разрешения этого противоречия в мирном сосуществовании и соревновании за создание наилучших условий для жизни народных масс, для развития личности, в то время как персонализм — в религиозных изме-

---

\* Лишь У. Хокинг выходит за рамки этой постановки вопроса, присоединяясь к теории «индустриального общества» и «конвергенции», усматривая в США и СССР представителей двух различных, но якобы «сходящихся» путей экономического развития. На этой основе он призывает к «творческому доверию» в отношениях между этими странами (*W. E. Hocking. Strength of Men and Nations; A Message to the USA vis-a-vis the USSR. New York, 1959*).

нениях, в обмене «восточного мистицизма» на «западную свободу», т. е. на капиталистическое общественное устройство и буржуазную демократию.

*Персонализм  
и индивидуализм*

Однако здесь перед нами открывается еще одна проблема, рассмотрением которой мы можем закончить

анализ персонализма. Это проблема *индивидуализма*.

В XX в. невозможно уже отстаивать тот индивидуализм, который был в форме «социального атомизма» характерен для прошлого столетия. Неудивительно, что персонализм объявляет себя противником индивидуализма. Но он и не может окончательно от него отказаться. Поэтому столь противоречива персоналистская трактовка этого явления. «С одной стороны, мы не можем отвергнуть... субъективность, которая дала нам современный индивидуум и его права... С другой стороны, без универсальности нет целостности, нет интеграции воле», — пишет У. Хокинг (174, стр. 25). В книге «Постоянные элементы индивидуализма» (1937) он разделяет прежде тесно связывавшиеся индивидуализм и либерализм. И если он еще сохраняет веру «в человеческий индивидуум как конечную единицу социальной структуры», то либерализм, т. е. «вера, что благосостояние любого общества может быть доверена индивидуумам, которые его составляют» (см. 174а, стр. 3—5), представляется ему уже отжившей концепцией. Его место должна занять теория общества, в которой «общественные цели выступают продолжением целей индивидуальных и заимствуют из них свою жизненность. Индивидуум остается, таким образом, духовно (*mentally*) первичным по отношению к государству, и принцип будущего государства должен быть таков: *каждый человек должен быть цельным человеком*» (174а, стр. 133). И единственно возможный путь к осуществлению этого идеала — религиозно-нравственное единение человечества. «Религия, — утверждает Хокинг, — содержит необходимый элемент союза с целым. Это немногим более, чем триумф, ибо то, что объединяет душу человека с целым, и есть религия» (174, стр. 26).

Итак, констатация противоречивости и разорванности современного общества ведет к признанию необходимости единства государства, с помощью религии сливающего в себе отдельные личности. Это уже далеко от той защиты личности против государства, с которой начинает

персонализм свой поход. Хокинг настолько откровенно обосновывает роль государства как «творца истории», субстанцией которого является «творение человека», что Э. Рэк не без оснований замечает, что он «поразительно близок к тоталитарному обожествлению государства (totalitarian statolatry)» (238, стр. 73). Да и трудно ожидать чего-либо иного от религиозной установки, всегда стремившейся подменить реальное единство человека с человеком, за которое еще нужно бороться, *мнимым* их единством в «интерсубъективной реальности» бога.

Протестуя против бездушного мира, персонализм хватается за религию, которая всегда была и остается *превратным мировоззрением*, созданным этим превратным миром. Если «борьба против религии есть косвенно борьба против *того мира*, духовной *усладой* которого является религия» (1, т. 1, стр. 414—415), то защита религии есть косвенно *защита этого мира*. И философия персонализма вливается в качестве одного из притоков в мутную реку идеологического и политического клерикализма, составляющего немаловажную сторону американской общественной жизни.

Определенное оживление этой философской концепции в 50-х годах нашего века было связано также с таким явлением, как происходящий в эти годы «религиозный бум» — «стихийная реакция масс на те серьезные внутренние экономические и социально-идеологические изменения, которые претерпели США в последние десятилетия, и, в частности, на тот разрыв, который образовался между старыми либерально-индивидуалистическими принципами и установками и нормами, которые выработало современное корпоративное милитаристское государство» (112, стр. 21). Но по мере того как «религиозное возрождение» втягивается в канонические рамки церковного и сектантского движения, «теоретическая» основа, в том числе персоналистская, вновь отходит на второй план.

## НЕОРЕАЛИЗМ

В XX в. все направления философской мысли «признают» существование объективной реальности вне человеческого сознания, а потому претендуют на «реализм» своей позиции. Однако в большинстве случаев такое признание оказывается чисто внешним, не приводя к серьезным теоретико-познавательным следствиям. И тогда перед философом открывается широкий простор для различного рода спекуляций — от гносеологического («только» в пределах теории познания, «только» в практических целях решения эпистемологической проблемы!) субъективизма и даже солипсизма и до различных разновидностей объективного идеализма. Однако целый ряд философских течений действительно пытается сделать серьезные гносеологические выводы из той посылки, что существует объект познания, совершенно независимый от того, какие бы идеи ни формировались относительно него, даже если бы таких идей вовсе не было.

Однако и здесь ведь не может быть единства. Совершенно очевидно, что признание объектов, независимых от сознания, может вписываться в различные онтологические и гносеологические концепции. До конца последовательно это может сделать только *материализм* с его учением о материальном единстве мира, в котором сознание выступает свойством, функцией высокоразвитой материи — человеческого мозга. Но возможны и другие варианты: от сугубого «объективизма» и до «дуализма» — от полного игнорирования сознания и до раздвоения мира на две исключаящие друг друга сферы. Воз-



можно и различные гносеологические интерпретации исходного тезиса: теория отражения, интуитивизм, символизм и т. д.

В силу ряда причин, среди которых были и идеологические, и связанные с перспективами научного познания, и просто практические соображения относительно «респектабельности» названия своей философской установки, в буржуазной философии XX в. формируются «реалистические» направления мысли, которые могут быть разделены в зависимости от ведущей гносеологической установки на три группы. Это *неореализм*, принимающий идею непосредственной данности сознанию независимого от него объекта; *критический реализм*, признающий только опосредованное познание физических реальностей, и *критическая онтология*, пытающаяся найти в самом бытии ту сферу, где познание выступает в качестве реального отношения, и тем самым разрешить антиномию опосредованного и непосредственного знания (см. 18, № 4, 1971, стр. 54—64). В американской философии представлены две первые формы современного философского реализма — неореализм и критический реализм.

## 1. ПРОГРАММА «ШЕСТИ РЕАЛИСТОВ» И ЕЕ ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ

*Программа и первая платформа шести реалистов* В 1910 г. шестеро молодых американских философов — Ральф Бартон Перри (1876—1957), Эдвин Б. Холт (1873—1946), Уильям П. Монтегю (1873—1953), Эдвард Г. Сполдинг (1873—1940), У. Марвин (1872—1944) и У. Питкин — опубликовали в «Журнале философии, психологии и научных методов» документ под заглавием «Программа и первая платформа шести реалистов». Два года спустя вышел в свет их коллективный труд — сборник «Новый реализм»; вслед за ним — книги Перри «Философские тенденции настоящего времени» (1912), Марвина «Первый курс метафизики» (1912), Холта «Понятие сознания» (1914), Сполдинга «Новый рационализм» (1918). Неореализм сразу оказывается в центре философских споров.

Подобно английскому, американский неореализм выступил против «субъективистов» в философии, считавших, что объект зависит от знания о нем или даже кон-

ституируется этим знанием. Субъективный идеализм Беркли, прагматизм (в особенности «гуманизм» Шиллера), абсолютный идеализм — вот первые противники неореализма. Их объединяет, по мнению неореалистов, превращение гносеологии в исходную философскую науку, определяющую все остальные дисциплины — онтологию, логику, этику, космологию... И своей основной задачей неореализм провозгласил «освобождение метафизики от эпистемологии». Однако он с самого начала не собирался порвать с идеализмом вообще. Из нашей критики идеализма, пишут неореалисты во введении к сборнику «Новый реализм», «не вытекает, что реалист не может в конце концов прийти к тому, что моральные или духовные принципы господствуют над миром. Такого заключения нельзя только достигнуть, аргументируя от первичности познания относительно его объектов» (210, стр. 32). Но критика субъективного идеализма представляет значительный интерес.

В полемике против субъективного идеализма Р. Б. Перри прежде всего обрушивается на «эгоцентрическое затруднение» (*egocentric predicament*), состоящее в том, что, «поскольку некоторые сущности являются содержаниями сознания, они не могут также и выходить за пределы сознания» (210, стр. 476). Иными словами, субъективный идеализм, начиная с Беркли, утверждает, что никто не может мыслить о вещи, которая не есть идея; мысля ее, человек превращает ее в идею. Однако «эгоцентрический предикамент, — считает Перри, — это тавтология, говорящая: «мыслимая вещь есть мыслимая вещь»». Но ведь из этой тавтологии вовсе не вытекает, что *всякая* вещь есть мыслимая вещь, «идея». Разобрав проявления «эгоцентрического затруднения» в работах персоналистки М. Калкинс, абсолютных идеалистов Брэдли и Бэйли, Перри показал, что все они не пошли дальше принципа, «нашедшего свое простейшее утверждение и первоначальные аргументы в писаниях Беркли» (220, стр. 129—134). Этот принцип не исключает, однако, реалистической точки зрения. Идеализм, доказывая, что «существовать — значит быть воспринимаемым», утверждает, что мы не можем без противоречия принять существование непознанных вещей. Но на это убедительно возразил Бертран Рассел, сказавший, что если мы знаем общее суждение, то нам вовсе не обязательно знать все

конкретные случаи, к которым оно относится. Зная познанные вещи, мы можем заключать и о существовании тех, которые еще не познаны.

Но конечно, для Перри важнее положительные аргументы в пользу реализма. В «Программе» он отмечал, что единственное изменение, которому сознание подвергает свои объекты, — это наделение их статусом содержания сознания. «Другими словами, сознание избирает из поля сущностей, которые оно не творит» (210, стр. 476). У. Монтегю добавляет к этому, что познание — это часть того же самого мира, в котором существуют объекты. «В нем нет ничего сверхъестественного или трансцендентального» (210, стр. 475). Обобщая эти заключения, Сполдинг добавлял: «Допуская ту тавтологию, что каждая познанная сущность находится в отношении к познанию, или опыту, или сознанию, реализм утверждает, что это познание и т. д. может быть элиминировано, так что сущность познается такую, какова она была бы, если бы познание не происходило. Короче, сущность в своем бытии, поведении и свойствах не зависит от познания. Это положение согласуется со здравым смыслом и с наукой...» (210, стр. 478).

С другой стороны, неореалисты обращаются к аргументу, исходящему из «теории внешних отношений». Как мы знаем, абсолютный идеализм выдвинул теорию внутренних отношений (сам термин введен Б. Расселом), согласно которой отношение конституирует сами члены отношения. Применительно к познанию это означало неразрывность субъекта и объекта, разделение которых непоправимо нарушает картину «реальности». Однако, с одной стороны, как замечает Холт, пока что не изобретено логики, которая отвечала бы «органической» теории познания или «внутреннему» пониманию отношений. Поэтому «те, кто утверждает этот (антиреалистический) взгляд, используют логику, которая несовместима с их доктриной» (210, стр. 472). Более того, поддерживает его Марвин, «есть некоторые принципы логики, которые логически первичны по отношению ко всем научным и метафизическим системам. Один из них — тот, который обычно именуется внешним взглядом на отношения» (210, стр. 473).

Иными словами, зависимость одной вещи от другой, в частности объекта от сознания, нельзя вывести только

из того, что они связаны некоторым отношением. Ибо «фактически любая процедура, использующая метод анализа, необходимо должна признать внешний характер отношений» (220, стр. 319).

И наконец, биология, физиология, психология неопровержимо свидетельствуют о том, что сознание — это ответ на нечто внешнее, на воздействие той среды, в которой оно возникло в качестве свойства живого организма; поэтому «должно существовать нечто такое, на что он отвечает» (220, стр. 323).

*Эпистемологический  
монизм*

Пока с неореалистами во многом можно согласиться. Особенно с представлением о сознании как *ответе* на воздействие внешней среды, объектов. Но дальнейшее развитие теории познания неореализма заставляет насторожиться — уж слишком похожей становится она на знакомые нам идеалистические течения. Прежде всего это «эпистемологический монизм».

Смысл теории познания неореализма, наиболее полно выраженной в работе Перри «Философские тенденции настоящего времени», состоит в том, что «вещи сами становятся содержаниями сознания, когда сознание овладевает ими» (210, стр. 35). Этот общий тезис неореализма Перри расшифровал в своей книге, утверждая, что «эпистемологический монизм» распадается на две взаимосвязанные теории. «Первую я назову теорией «имманентности». . . Она означает, что, когда данная вещь *A* познана, само *A* вступает в отношение, которое делает его идеей или содержанием сознания. Вторую я назову теорией «независимости»; она означает, что, хотя *A* может таким образом войти в дух и стать содержанием сознания, оно независимо от этого статуса в отношении своего бытия или природы» (220, стр. 308).

Разобраться в содержании этой противоречивой даже по самому своему названию — «имманентность независимого» — концепции нелегко. Реальный факт, на который она опирается, состоит в том, что истинное познание по своему содержанию действительно не зависит от процесса познания; познание способно давать нам объективную истину. Но в своем «объективизме» неореалист не замечает того, что познание субъективно по своей форме, выступая в виде ощущений, представлений, понятий; оно ограничено, неполно, относительно; мысль о предмете

не может поэтому быть тождественной предмету. Между тем они должны быть тождественны, если вещи «могут непосредственно входить в дух (mind); и когда они входят, они становятся тем, что называется «идеями» (220, стр. 308).

Мы можем с полным правом сказать, что теория «имманентности независимого» направлена уже не столько против идеализма, сколько против материализма с его признанием внешнего мира, *отражаемого* человеческим сознанием. Неореализм обвиняет материализм в «дуализме» и «исправляет» его, утверждая, будто различие между сознанием и вещами — различие не по содержанию, но лишь «относительное и функциональное».

*«Нейтральный  
монизм»*

Но эта фраза живо напоминает нам теорию «нейтральных элементов»

Маха и Авенариуса. И Перри прямо

ссылается на книгу Маха «Анализ ощущений» как на классическую работу... современного реализма. Единственным ее недостатком он считает то, что в ней не уделено внимания логическому аспекту познания, а следовательно, «логическим константам», которые также выступают «нейтральными элементами» мира. И переход от эпистемологического монизма к нейтральному тем легче, что саму теорию имманентности как составляющую общей концепции эпистемологического монизма Перри возводит к Давиду Юму с его «монистическим реализмом «идей»» (см. 220, стр. 306—307).

В результате от реалистической теории познания неореализм переходит к идеалистической онтологии, родственной махизму. «Тело и душа суть комплексы, которые можно разложить на более первоначальные члены... И когда они подвергнуты анализу, то обнаруживается, что эти более первоначальные члены, из которых они состоят, во многих случаях взаимозаменяемы», — пишет Перри (220, стр. 310). «Факт состоит в том, что и дух, и физические объекты «реальны» и состоят из одной и той же субстанции — нейтрального материала», — вторит ему Холт (178, стр. 124).

Однако из «имманентности независимого» вытекают еще два онтологических следствия. Во-первых, если объекты непосредственно входят в сознание, то они неизбежно должны быть хотя бы частично тождественны сознанию, т. е. быть *идеальными*. Но если они в то же вре-

мя и независимы от сознания, то эти идеальные образования должны объективно существовать наподобие платоновского «царства идей» или «универсалий» средневековых «реалистов». И действительно, в предисловии к сборнику «Новый реализм» мы читаем: «б. Наконец... неореалист является реалистом платоновского типа. Он предоставляет полноценный онтологический статус вещам мысли, как и вещам чувства, логическим сущностям, как и физическим, или идеально существующему (subsistents), как и существующему реально (existents)» (210, стр. 35).

Таким образом, мир, согласно неореалистам, имеет своей онтологической основой нейтральный материал, в который включаются как ощущения, так и логические константы. Но в явном противоречии с «нейтральным монизмом» неореализм провозглашает ведущим принципом своей онтологии *плюрализм*. Последний связывается с двумя соображениями — теорией внешних отношений и с разделением сущего на несколько типов существования.

Противопоставив теории внутренних отношений абсолютного идеализма свою концепцию внешних отношений, неореалисты хотели отстоять независимость объекта от познания и права анализа как метода познания. Однако абсолютизацию внутренних, существенных отношений абсолютным идеализмом они заменили столь же односторонним отрицанием значения познания отношений и связей между объектами. Ими развивается, следовательно, значительно упрощенный за счет отказа от логической техники вариант логического атомизма Рассела. Именно к этому сводится мысль о приоритете логики перед онтологией, выраженная в «Программе».

Неореалистам совершенно чужда диалектика внешних и внутренних отношений, существенных и несущественных связей. Даже теми из них, кто склонен признать существование «внутренних» отношений, от которых зависят сами члены отношения, эта зависимость понимается как чисто логическая. В целом же теория внешних отношений используется для отрицания материального единства мира. Так, Э. Сполдинг, критикуя понятие «реальности, лежащей в основе отношений» (underlying reality), утверждал, что два соотносящихся члена вовсе не обязательно должны объединяться чем-то третьим,

«субстанцией», лежащей в их основе. Нет «субстанции» отношения; есть лишь члены отношения и само отношение между ними. Однако это неверно. Для того чтобы между двумя объектами существовало реальное отношение, они должны принадлежать к единому миру. Между тем «действительное единство мира состоит в его материальности» (1, т. 20, стр. 43), а последняя не опровергается парой фокуснических фраз, как хотел это сделать Сполдинг.

Плюрализм неореализма связан также с утверждением, что реальность многообразна, что она «по крайней мере физична, психична, моральна и рациональна» (см. 219, стр. 119). Или, как писал Холт в статье «Место иллюзорного опыта в реалистическом мире», «реализм настаивает, что всякое содержание, будь оно реально или нереально, своеправно существует (subsists) во всеохватывающей Вселенной бытия; что оно есть, как есть любой математический термин или высказывание...» (210, стр. 366). Таким образом, выдвигается концепция различных и несводимых типов существования, среди которых по традиции главное место занимают уже упоминавшиеся «существование» (existence) и «идеальное существование» (subsistence). В первое включается физическое существование, имеющее пространственно-временную определенность, и существование психическое, определенное только во времени. Во второе — «существование» математических и логических объектов, а также всего того, что не существует, но может быть субъектом высказывания, — прошлые и будущие события, заблуждения, иллюзии, ошибки, круглые квадраты, «золотые горы и реки, полные вина»...

Идея эта заимствована неореализмом у австрийского философа-неореалиста А. Мейнонга, развившего ее в своей «теории объектов»\*. Сочетая теорию внешних отношений с различением этих двух видов существования, неореализм и формулирует свою полную доктрину плюрализма.

---

\* А. Мейнонг различал, собственно, три вида существования: «бытие» (Sein) физических и психических объектов, «обстояние» (Bestehen) объектов высшего порядка — объектов логики и математики и «внебытие» (Aussein) несуществующих объектов (см. А. Meinong. Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie. Leipzig, 1904).

Различение указанных типов существования — попытка решения важной логической антиномии, возникающей в тех случаях, когда мы высказываем суждение о чем-то несуществующем, например «А не существует», т. е. «А есть несуществующий объект». Но ведь для того, чтобы об этом «А» можно было что-то высказать, надо, чтобы оно как-то существовало. По существу воспринимаемая в этой связи «реализм понятий», неореалисты и выделяют специальный тип «существования», представляющий собой выражение рецепции объективного идеализма. Как показали логические исследования Б. Рассела, связанные с теорией дескрипций, выделение специального типа «существования» для несуществующих объектов логически неоправданно. Рассел разработал формальные приемы, позволившие избежать парадокса существования применительно к несуществующим объектам (см. II, гл. 5, § 1). Но расширительно толкуя их, он пришел к отрицанию предикцируемости существования вообще и к субъективному идеализму махистского типа. Неореализм не пошел по этому пути, а сохранил «реалистическую» установку, явившуюся источником целого ряда роковых для неореализма трудностей.

Первая и главная из них — проблема *ошибки*. Если такие вещи, как иллюзии, заблуждения, ошибки, обладают каким-то особым типом существования, то они выступают не следствием несовершенного характера нашего познания, а чем-то *объективным*. Так, Э. Холт подчеркивал, что бытие, которым обладает иллюзорный опыт, «не субъективно по своей природе»; «нереальное не более субъективно, чем реальное» (см. 210, стр. 366, 367). Таким образом, оказывается, что ошибка вовсе не неверное отражение действительности, а верное восприятие... неверного факта.

Э. Холт, больше всех занимавшийся этой проблемой, связывает ее с рассмотрением действительности как «нейтральной» по своей субстанции, а вещей — как комплексов «нейтральных элементов». Иллюзорные комплексы столь же реальны, как и нормальные; это значит, что «срез, производимый сознанием, всегда есть группа интегральных (нейтральных) компонентов объекта и его неисчислимых отношений. И поскольку, во-первых, редко бывает возможно сказать, где кончается сам объект и начинаются его отношения к другим сущностям... и по-



скольку, во-вторых, любая различимая сущность может быть «объектом» сознания (т. е. членом класса сущностей, на которые специфически реагирует нервная система), реализм имеет достаточные основания для такого расширения понятия объекта или вещи» (210, стр. 372). Например, «реальность» надлома палки, опущенной в воду и в результате преломления лучей на грани двух сред кажущейся надломленной, состоит в том, что палка в функциональном отношении к сознанию представляет собой комплекс ощущений, и «надлом» — одна из составных частей этого комплекса. А следовательно, неореалистическая теория ошибки оказывается следствием онтологизации психической деятельности человека, отрыва восприятий и мыслей от мыслящего субъекта и превращением их в самостоятельные сущности наряду с физическими объектами.

Однако в таком случае неореалистическая концепция заблуждения и истины не дает критерия для отличения «нормальных» комплексов от иллюзорных, истины от заблуждения. Ведь они одинаково «нейтральны», и объективно различить их мы не можем, ибо знаем их лишь в одной функциональной связи — с сознанием. Но это не что иное, как капитуляция перед субъективизмом\*.

*Судьба  
американского  
неореализма*

«Шестерка» американских реалистов рассматривала свою деятельность во многом как подготовительную для построения целостной и

связной теории познания. Их целью, писал Монтегю, было ввести в философию методы сотрудничества ученых и выделения частных проблем для изолированного их рассмотрения, оказавшиеся столь успешными в науке. Но даже столь малая группа людей не смогла достичь согласия по основным проблемам. «Более того, — писал Монтегю, — наш реализм, таким образом, не был философией; это скорее были пролегомены к философии и декларация независимости, которые позволяли исследовать природу вещей на основании их собственных достоинств, не цепляясь за тот скучный и обычно незначительный факт, что они могут быть нами восприняты» (143, т. II, стр. 145). Уже в двадцатых годах «шестерка» распадается-

\* Стремясь избежать этого затруднения, Перри принимает на этот случай точку зрения прагматизма, а Монтегю — критического реализма.

ся. Э. Холт переключился на психологию, разрабатывая ее проблемы в бихевиористском направлении. Ни Марвин, ни Сполдинг не сделали в дальнейшем сколько-нибудь заметного вклада в философию. Питкин же, заняв пост профессора журналистики в Колумбийском университете, осчастливил стареющих американцев и даже американок развернутым доказательством того, что в сорок лет жизнь только начинается. «В сорок вы будете мудрее и счастливее, чем в тридцать, в пятьдесят — умнее, серьезнее и увереннее, чем в сорок. В шестьдесят вы будете планировать автомобильные путешествия в Мексику, новую яхту, смелое употребление своих дачных денег...» (231а, стр. 174—175). Ну что же, он угадал планы сегодняшних (состоятельных!) стареющих американцев. Но увы, и сегодня, как и сорок лет назад, рабочему американцу нелегко найти работу в сорок пять лет...

Существенный философский интерес представляет, пожалуй, лишь последующая деятельность Перри и Монтегю. Первый из них работал в области аксиологии, и его основная идея состояла в том, что ценности суть функции интереса, концентрирующиеся в сферах науки, искусства, промышленности, государства и церкви. Поскольку интерес составляет первоначальный источник и постоянную черту всех ценностей, «то, что является объектом интереса, тем самым оказывается и наделенным ценностью. Любой объект, каким бы он ни был, приобретает ценность, как только возникает какая бы то ни было заинтересованность в нем» (221а, стр. 115—116). Но в таком случае Перри вынужден отойти от своей исходной неореалистической точки зрения, логически предполагавшей своеобразную объективность ценностей в их независимости от познающего сознания. На ее место приходит аксиологический релятивизм, проистекающий из того парадоксального допущения, что утрата интереса к объекту тут же лишает его ценности. Более того, если интересы сталкиваются, так что один субъект оказывает предпочтение *A* перед *B*, а другой *B* перед *A*, столкновение интересов, предпочтение «представляет собою данное ценности и пример ее конечной и несводимой относительности» (221а, стр. 640). А интерес и предпочтение оказываются основой для сравнения ценностей и их классификации.

Естественным выводом из сведения ценности к интересу был бы эгоизм или, в лучшем случае, «разумный эгоизм». Однако Перри утверждает, что человеческие интересы могут подняться над их источником, став таким образом основанием для отрицания эгоизма. Так, Перри определяет моральную ценность через конфликт и его преодоление: «Мораль берет конфликт в качестве отправного пункта, а гармонию интересов — в качестве своей цели» (221, стр. 87). И результатом такого определения выступает не что иное, как новый вариант «золотого правила» морали — утверждение, что общество апеллирует к интересам всех его членов посредством стремления каждого из них помочь осуществлению интересов всех других.

Но существует ли такая моральная ситуация? Увы, нет! Перри признает, что она — не исторический факт, а факт *гипотетический*, специально сконструированный «в согласии со значением термина «лучший» и потому имеющий силу истины» (221а, стр. 687). Он подразумевает «организацию интересов», движимую «нормой гармонического счастья».

Таким образом, теория ценностей Перри оказывается несбыточным идеалом, подобным «золотому правилу» или «категорическому императиву» Канта. Неудивительно, что Перри развертывает в своей последней большой работе «Царства ценности» (1954) «критику человеческой цивилизации». Перед лицом многочисленных проявлений кризиса буржуазной цивилизации он не может, однако, предложить ничего позитивного, кроме нравственного воспитания, буржуазной демократии и «регулируемого капитализма». Перри дожил еще до потрясения, вызванного в умах либеральных приверженцев буржуазной демократии кошмаром маккартизма, и поднял свой голос протеста против увольнения из колледжей и университетов сотрудников, вступивших в конфликт с комиссиями конгресса, занимавшимися расследованием «антиамериканской деятельности» (см. 65, стр. 260).

Другим путем пошел Уильям Монтегю. Недовольный тем, что неореализм «безусловно сдался старому феноменализму» (143, т. II, стр. 147), он предпринимает попытки соединить неореализм с критическим реализмом. В «Путиях познания» (1925) он сопоставляет различные методы познания: авторитарный, мистический, рациона-

лизм, эмпиризм, прагматизм и скептицизм, сначала по отдельности, а затем попарно во всех возможных комбинациях. Они составляют сферу, или предмет, *философской логики*, т. е. учения об источниках и критериях истинности человеческих верований (belief). «Верное решение методологической проблемы логики состоит в объединении всех шести методов в гармоническом синтезе, в котором каждому из позитивных методов (скептицизм рассматривается как негативный метод. — А. Б.) отводится ведущая, хотя и не исключительная роль в данной области объектов... философского исследования» (203, стр. 234). Что же касается эпистемологического истолкования познания, то Монтегю точно так же добивается синтеза трех «позитивных методов эпистемологии» — объективизма, или наивного реализма, субъективизма, или идеализма, дуализма, или «теории копий». Четвертый метод — релятивизм — просто устраняет эпистемологическую проблему.

«Примирение» достигается Монтегю путем сохранения одних сторон соперничающих теорий за счет других и эклектического их соединения. «Объективизм» доставляет убеждение, что «все объекты действительного опыта суть также объекты возможного существования, и существуют они или нет, они обладают логическим значением или «идеальным существованием» (subsistence), которое не зависит от того факта, что они нами испытываются». Из «субъективизма» берется тот взгляд, что «все действительно существующие объекты суть также объекты возможного опыта и что вся Вселенная в некотором смысле соотносительна с каждым из Я (selves), которые она содержит». Наконец, «дуализм» приносит утверждение, что «система объектов опыта и система существующих объектов определены отдельными рядами причин и что, следовательно, они варьируются независимо друг от друга». Поэтому три как будто бы непримиримых воззрения объединяются: «...они взаимно дополняют и заменяют друг друга. Каждое из них выражает отличный аспект познавательной ситуации, или, скорее, каждое выражает цельную ситуацию под частным углом зрения, выясняя и раскрывая определенные ценности, которые два остальных оставляют смутными и неразвернутыми» (203, стр. 314—315).

Что ошибочного в рассмотренной концепции? Монте-

гию действительно уловил некоторые важные стороны познавательной ситуации, выраженные в различных традиционных концепциях познания. Объекты действительного опыта, возможно, существуют. Действительно существующие объекты могут стать объектами опыта определенных субъектов. Система объектов опыта и система существующих объектов могут меняться независимо друг от друга. Кстати, последнее Монтегю считает достаточным доказательством реальности объектов и их независимости от разума. И все же в формулировках Монтегю есть несколько слабых мест. Во-первых, это признание «логического значения» или «идеального существования» объектов возможного опыта, запутывающее проблему онтологического статуса логических и математических объектов и ошибок. Во-вторых, неясность относительно того, в каком же смысле Вселенная соотносительна с субъектами познания. В-третьих, отказ признать основополагающее значение причинной связи «системы объектов» с «системой опыта», в результате чего мы получаем нечто вроде психофизического параллелизма со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Тем не менее из этой теоретико-познавательной установки Монтегю сделал ряд выводов, подводящих его к материализму. Правда, это довольно странный «анимистический материализм», но его выражением явилось представление о возможности создания «материалистической теории эмерджентной эволюции». В статье под таким названием он писал: «... «эмерджентная Эволюция», которая означает непрерывное во времени развитие качественно прерывных уровней бытия, может быть объяснена специальным приспособлением физических категорий, и в этих пределах — «материалистически»» (159, стр. 257). Это «материалистическое объяснение» достигается с помощью признания во всех явлениях *двух* факторов, преобладание одного из которых дает определяющую характеристику данного объекта. Нарастание и приобретение преобладающей роли другим фактором дает качественное изменение. Так, в неорганическом мире преобладает кинетическая энергия с ее тенденцией к диссипации; возрастание роли потенциальной энергии с ее способностью накапливаться, сохраняя и воспроизводя прошлую историю, приводит к появлению в протоплазме свойств живого. При переходе от растительного

к животному организму осуществляется возрастание роли получения, сохранения и организации энергии, связанной не с пищей, но с лучевой и звуковой энергией, энергией молекулярных контактов типа вкуса и запаха и т. д. (видимо, несколько позже Монтегю сказал бы: восприятие *информации*). Начавшееся еще в растительном мире хлорофиллом, оно становится преобладающим в организмах с нервной системой. Переход от животного к личности связан с ростом индивидуального опыта, получающим все большее преобладание над наследственностью. Если мы приобретем способность придавать жизнь творениям нашего духа, культуры и «подобно Пигмаллиону создавать живых Галатей, которые воплощали бы наши нужды и стремления и в то же время разделяли бы с нами дар независимого и самостоятельного существования», мы стали бы подобны богам (см. 159, стр. 272). Правда, может быть, этого никогда и не будет...

В дальнейшем Монтегю не избегает колебаний между неореализмом и критическим реализмом, а также между этой половинчатой позицией и философией как «религией разума», воплощенной в «реализме в духе Фомы Аквинского». С другой стороны, в теории познания он «защищает возможность и даже обоснованность некоторой разновидности теории идей как копий» (см. 102, стр. 120).

Однако заключение может быть одно: неореализм как цельная философская позиция потерпел неудачу. И одна из решающих причин — практически полное игнорирование *формы* познания, а в особенности *социального* в познании. Познание опосредуется не только физическими и физиологическими факторами, уже с которыми не смогли серьезно посчитаться неореалисты, но также и факторами социальными и культурными — языком, общественно-производственной деятельностью, общественными отношениями. Этот опосредованный характер познания исключает полное совпадение познавательных образов с объектами. И недалеко от истины соображение Т. Хилла: «Очевидно, неореалисты подобно своим оппонентам-идеалистам так опасались вторжения скептицизма в любую самую маленькую щель между объектом и опытом, что подобно идеалистам забыли или не захотели увидеть, что опыт может относиться к объекту,

не будучи сам этим объектом» (102, стр. 136). Добавим только, что в этом и причина сползания неореализма на идеалистические позиции. «Крайности сходятся...»

Более устойчивым и влиятельным оказалось «космологическое» направление в неореализме, представленное «философской космологией», или «философией процесса», Альфреда Н. Уайтхеда.

## 2. ФИЛОСОФСКАЯ КОСМОЛОГИЯ НЕОРЕАЛИЗМА

Американский неореализм не мог пройти мимо проблемы Вселенной как целого, составляющей ядро общего взгляда на мир. Уже Э. Сполдинг наряду с другими проблемами философского исследования упоминает «космологическую», которая «включает онтологическую. Но она также включает телеологическую, теологическую, эпистемологическую, оценочную и психологическую проблемы. Ибо такие проблемы, как (1) наличие или отсутствие цели во Вселенной, (2) факта существования и характера божества, (3) отношения познания к тому, что познано, (4) факта существования и характера ценностей и (5) природы и функций сознания — каждая из них направлена на специфическую сторону Вселенной, т. е. космоса» (258, стр. 55). Таким образом, философская, или спекулятивная, космология определяется по существу как «метафизика» в смысле лейбнице-вольфовской школы XVIII в., охватывая все основные философские вопросы. В этом же духе развивается неореалистическая космология в Англии (С. Александер); в США ее развитие связано в первую очередь с именем А. Н. Уайтхеда (1861—1947), в 1924 г. переехавшего в эту страну, где он занял пост профессора философии Гарвардского университета.

Переход Уайтхеда от натурфилософии к спекулятивной космологии был довольно быстрым и неожиданным. «В возрасте шестидесяти трех лет он стоял перед новой карьерой в Гарварде, и на этот раз его труды должны были охватить не менее как всю область философии. Он пришел в Америку, увидел и победил», — писал Г. Ван Уэзеп (271, стр. 396). Восторженный прием, оказанный Уайтхеду в Гарварде, был, несомненно, связан с тем, что он приступил к философскому исследованию, будучи вооружен на удивление обширными знаниями в области

математики, логики, теоретической физики. Подобно Пирсу он стремился сочетать эти знания с религией. Будучи лично глубоко религиозным человеком\*, Уайтхед дает такое истолкование философии, в котором религия, понимаемая как «искусство и теория внутренней жизни человека в той мере, как она зависит от него самого и от постоянного в природе вещей» (275, стр. 472), составляет неотъемлемый элемент. Пирсу не удалось это сделать, не впадая в глубочайшие противоречия, Уайтхеду — в определенной мере удалось. Это сочетание здравой научности и полета религиозно-метафизической фантазии пришлось явно по вкусу философским кругам, средоточием которых был Гарвард, начинавшим чувствовать вкус к «метафизической спекуляции», которая, по словам Э. Рэка, «является столь же центральной для деятельности современных американских философов, как и практические соображения и моральная реконструкция» (239, стр. XVIII).

*Наука  
и современность*

Уже в 1925 г. Уайтхед выпустил в свет первую «американскую» книгу — «Наука и современный мир».

Повторяя в ней содержащийся еще в работах 1919—1922 гг. (см. о них II, стр. 134—143) призыв переосмыслить исходные понятия науки в духе физики XX в., он подчеркивает, что этот процесс не может замкнуться в рамках естествознания. Буквально каждый из вопросов, затрагиваемых новой электродинамикой, теорией относительности, квантовой теорией, настаивает Уайтхед, требует не только математической техники и физического наблюдения, но «тут же передается философам» (279, стр. 37). Поэтому новые основные понятия науки — «событие» и «объект», выработанные им в натурфилософии, рассматриваются уже не «гомогенно», как нейтральные относительно основного философского вопроса, а «гетерогенно», т. е. подразумевая явное его решение.

Ход рассуждений Уайтхеда примерно тот же, что и прежде. Ньютонская физика исходит из «материала», обладающего «простой локализацией» в пространстве и

---

\* Уайтхед родился в семье англиканского священника и получил религиозное воспитание. Гибель его младшего сына Эрика на фронте в первую мировую войну усугубила религиозные симпатии философа.



времени. Ее конечный факт — материальный объект, такой, что, если бы даже все остальное было уничтожено, он остался бы таким, как он есть, в своей абсолютной реальности. На этой основе, используя рациональную динамику, физику и химию, материализм одерживает триумф. «Принципы» Ньютона открывают эту веру, «Аналитическая механика» Лагранжа знаменует ее вершину, «Электричество и магнетизм» Максвелла замыкает ее. Новая эпоха, открытая последней работой, требует нового мировоззрения, которое получает у Уайтхеда название «философии организма», базируясь на понятии «*организмизм*».

Как же мыслится эта новая философия? Начнем с вопроса о пространстве и времени. «Вещи разделяются пространством и разделяются временем: но они также объединены пространством и временем, даже если они не одновременны. Я назову эти свойства *разделительным* и *охватывающим* (prehensive) свойствами пространства-времени. Есть еще одно свойство пространства-времени. Все, что находится в пространстве, получает определенную ограниченность некоторого рода, так что в некотором смысле оно имеет ту форму, которую оно имеет, а не иную, а также в определенном смысле находится как раз в этом месте, а не в ином. Аналогично для времени... Я назову это *модальным* свойством пространства-времени. Очевидно, что, взятое само по себе, оно порождает идею простой локализации. Но оно должно быть соединено с разделительным и охватывающим свойствами» (279, стр. 65). Пространственные объемы и промежутки времени, рассмотренные в этом плане, выступают как «охватывающие единства», граничащие с другими такими же объемами и промежутками, *ограничивающими* их, а следовательно, входящими в их конституцию. «Очевидно, — замечает Уайтхед, — что я могу использовать язык Лейбница и сказать, что каждый объем отражает в себе каждый иной объем в пространстве» (279, стр. 66).

Это глубокое диалектическое положение имеет чрезвычайно важное значение для всего дальнейшего развития философских воззрений Уайтхеда. Выражая взаимосвязь природы, «связь всего со всем» и взаимное отражение всего во всем, оно разворачивается, однако, в *идеалистическое* построение. Ибо вместо того, чтобы пере-

смотреть на этой основе понятие материи и выразить его более глубоко и диалектично, Уайтхед заменяет его понятием «организма». Исходя из того, что новое понимание действительности выявляет черты реальности, приписываемые обычно биологическим организмам, — структурность, связность, динамизм, внутреннюю существенную изменчивость — он идет на биологическую аналогию и представляет всю реальность «организмом». И «наука приобретает новый аспект... Она становится изучением организмов. Биология — изучение более крупных организмов, тогда как физика — изучение меньших организмов» (279, стр. 105).

Уже здесь мы сталкиваемся с идеалистической тенденцией: там, где механицизм пытался свести органическую природу к совокупности механических процессов, «органицизм» пытается свести неорганическое к органическому, обнаружить в нем специфическую «жизнь». Но на этом Уайтхед не останавливается. Организм в свою очередь истолковывается как *процесс* органического синтеза, в ходе которого возникает нечто новое и несводимое к исходным элементам. Аналог этому процессу Уайтхед обнаруживает в акте опыта, и попытка заменить «материалистическую абстракцию» непосредственным данным опыта резюмируется в утверждении, что действительность — это совокупность «действительных событий» (actual occasions) как «актов опыта». Но здесь мы подходим к основным понятиям «метафизики» Уайтхеда. Она носит также названия спекулятивной космологии и спекулятивной философии.

*Идея спекулятивной философии* «Спекулятивная философия, — писал Уайтхед, — это стремление построить связную, логически необходимую систему общих идей, в терминах которой может быть истолкован каждый элемент опыта» (278, стр. 4). Причем разрабатываемая система категорий спекулятивной философии должна иметь две стороны — рациональную и эмпирическую. Первая выражается требованиями связности и логичности, вторая — приложимости и адекватности. Уайтхед подчеркивает глубокую взаимосвязь этих требований, резюмирующихся в единстве логической необходимости и эмпирической всеобщности. И уже это единство оказывается поводом для апелляции... к бо- жеству: «Эта доктрина необходимости во всеобщности

означает, что есть некоторая вселенская сущность, которая запрещает отношения за своими пределами, нарушающие ее рациональность» (278, стр. 6) \*.

Категориальная схема, которая должна отвечать выдвинутым требованиям, строится таким образом. Она включает четыре группы категорий: категория «Первоначального» (Ultimate), восемь категорий существования, двадцать семь категорий объяснения и девять «категориальных долженствований». «Каждая сущность, — пишет в объяснении Уайтхед, — должна быть специфическим случаем одной из категорий существования, каждое объяснение — специфическим случаем категорий объяснения, и каждое долженствование — специфическим случаем категориальных долженствований. Категория Первоначального выражает общий принцип, предполагаемый в более специальных категориях» (278, стр. 31).

«Первоначальное» соответствует «процессу» натурфилософии Уайтхеда и выступает теперь как «универсальный метафизический принцип перехода от расчлененности к соединению, творящий новую сущность, отличную от сущностей, данных в расчленении» (278, стр. 32). Соответственно оно подразумевает понятия «многого», «единого» и «творческой способности» (Creativity), или принципа *новизны*. В ходе процесса, таким образом, из «сращения» многого в единое возникает нечто новое, несводимое к его составным частям.

Среди категорий существования нам достаточно остановиться на главных — это «действительная сущность» (actual entity) \*\* и «вечный объект». Это то же самое, что

---

\* Соотношение логической необходимости и эмпирической всеобщности — старая философская проблема, уходящая корнями в рационализм XVII в. Там господствует убеждение, что существует лишь логическая необходимость, тогда как опыт дает лишь эмпирическую всеобщность. Эта мысль закрепилась в различении Лейбницем «истин разума» и «истин факта», возрожденном в XX в. неопозитивизмом в форме прогнвоположения логических (аналитических) предложений фактическим. Диалектический материализм считает, что эта проблема восходит к более глубокой — проблеме соотношения эмпирического и теоретического знания как двух уровней единого процесса развития познания (см. «Современные проблемы теории познания диалектического материализма», М., 1970, т. 2, гл. 3).

\*\* Используемый Уайтхедом термин «actual entity» не может быть однозначно переведен на русский язык. Мы переводим его как «действительная сущность», учитывая тесную связь его с аристотелевским термином «ousia» (см. 195, стр. 21—22).

в натурфилософии носило название «событий» и «объектов», выражая соответственно динамическую и статическую, индивидуальную и общую, непрерывную и дискретную, количественную и качественную стороны «процесса природы» (см. 11, гл. 4, § 2). «Гетерогенное» рассмотрение их в спекулятивной философии состоит в том, что они совершенно определенно отождествляются с «опытом». «Действительные сущности, называемые также «действительными событиями», — пишет Уайтхед, — суть конечные реальные вещи. Нет выхода за действительные сущности к более реальным... и эти действительные сущности суть капли опыта, сложные и взаимозависимые» (278, стр. 27, 28). Как видим, здесь поставлены все точки над «i»: «действительные сущности» представляют собой материал, из которого создан мир, и этот материал — *опыт*.

Но философ не становится тем самым на позиции субъективного идеализма. Возрождая реалистическую основную установку, он трактует опыт как нечто имеющее объектно-субъектную структуру. При этом объект независим от субъекта; он «схватывается» и усваивается им, превращаясь в составную часть нового акта опыта, т. е. новой «действительной сущности». А следовательно, неореалистическая концепция имманентности независимого переносится из теории познания в онтологию. Действительным же «субъектом» опыта оказывается у Уайтхеда в конечном счете *божество*.

Если «действительные события» выражают динамику процесса, то статику, качественную сторону выражает «вечный объект». «Основанием метафизической позиции, которой я придерживаюсь, является то, что понимание действительности требует ссылки на идеальное... Такие трансцендентные сущности называли универсалиями. Я предпочитаю использовать термин «вечные объекты»» (279, стр. 158, 159). Разъясняя содержание этой категории, Уайтхед ссылается на Платона — по своим функциям в мировом процессе «вечные объекты» совпадают с «идеями» Платона. А по содержанию они отвечают абстрактным общим идеям Локка, например, обозначаемым словами: белизна, твердость, движение, мышление, человек, и пр. Наконец, подлинную аналогию «вечным объектам» Уайтхед находит в *переменных* математики и математической логики.

Естественно, что после того, как индивидуальное и общее оказались столь искусственно разделенными (по существу Уайтхед начинал эту линию еще в своей философии природы), встает проблема соединения их в конкретной действительности. Общее решение теперь таково: «вечные объекты» как чистые возможности переходят в действительность путем «вхождения» (*ingression*) в соответствующую «действительную сущность». И здесь сплетаются два хода мысли. Один идет от математики и логики и состоит в том, что «вхождение» — процесс, аналогичный тому, как переменная входит в пропозициональную функцию. Более того, «тот факт, что общие условия выходят за пределы любого ряда частных сущностей, — пишет Уайтхед, — является основой для введения в математику и математическую логику понятия «переменной». Используя это понятие, исследуют общие условия, не обращаясь к спецификации частных сущностей» (279, стр. 27). Второй путь — «онтологический принцип», который формулируется следующим образом: «Оснований вещей всегда следует искать в природе определенных действительных сущностей — в природе бога для оснований высшей абсолютности, в природе определенных временных сущностей для оснований, относящихся к частным фактам. Онтологический принцип может быть суммирован так: нет действительной сущности, значит, нет и основания» (278, стр. 28).

В «онтологическом принципе» Уайтхед соединяет в свою очередь два широко известных идеалистических довода. Это, во-первых, постулат радикального эмпиризма, восходящий к *esse est percipi* Беркли. Уайтхед, тяготеющий к объективному идеализму, снимает, однако, ограничение, наложенное Джемсом, сводившим «реальность» к опыту *конечного* существа. Во-вторых, Уайтхед обращается к аргументу томизма, согласно которому бог — «основание рациональности», не требующее иных оснований.

К категориям существования относятся также «схватывания» (*prehensions*), выражающие взаимное охватывание одними «действительными сущностями» других; «связи» (*nexus*), или «общие» (*public*) факты, «субъективные формы», или частные факты; «высказывания» (*propositions*), или факты, выступающие потенциальными элементами теории; «многообразия», или дизъюнкции раз-

личных сущностей; наконец, «контрасты», или модусы синтеза сущностей в единое событие. И здесь мы встречаемся с неореалистической концепцией, включающей в «реальное» такие элементы, как субъективная форма, или высказывание.

Категории объяснения описывают «процесс» в самой абстрактной форме, намечая его основные определения. «Категориальные долженствования» выражают основные черты возникающих «действительных сущностей» с точки зрения единства, тождества, разнообразия, ценности, причинности, телеологии, свободы и т. д. Важное значение имеет также категория «субъективной гармонии», выражающая вместе с «субъективным единством» предустановленную гармонию в процессе формирования «действительной сущности».

*Что такое  
«процесс»?*

Рассмотрев основные категории спекулятивной философии Уайтхеда, мы можем теперь набросать очерта-

ния того, что он понимает под «процессом», выражающим основную черту «реальности». Прежде всего это мировоззренческая концепция, прямо противопоставляемая Уайтхедом «чистому описанию» позитивистов. В ней общие философские принципы раскрываются на основе обобщений материала частных наук. Вводя такие категории, как «высказывания», «многообразия», раскрывая смысл отношения «охватывания», выраженного в категории «схватывания», и т. д., Уайтхед вводит в саму ткань философского исследования математическую логику с выявляемыми ею отношениями терминов высказывания и самих высказываний, теорию множеств, математические концепции проективной геометрии, топологии, теории измерений, теории относительности, физической теории поля, пространства-времени и т. д. Особый интерес придает этой теории то, что все они рассматриваются в плане *развития*.

Однако все это в значительной степени обесценивается исходной установкой философии Уайтхеда, гласящей, что ценность философии — в ее связях с религией. «Философия освобождается от привкуса бесплодия, — писал он, — благодаря своим связям с религией и наукой. Своего высшего назначения она достигает, сливая их, именно религию и науку, в единую рациональную схему мысли» (278, стр. 23). И религия, которая видит свою глав-

ную задачу в установлении связи рациональной мысли с целями и эмоциями субъектов, имеет, по Уайтхеду, большее значение, чем наука, имеющая дело лишь с приспособлением рациональной мысли к непосредственно воспринимаемому. Несомненная классовая ограниченность философа, не видящего в философии орудия *преобразования* мира, выступает здесь с полной очевидностью.

Мы уже видели, что Уайтхед описывает «реальность» как «опыт». В книге «Приключения идей» (1933) он писал, что «действительности Вселенной суть процессы опыта, каждый из которых представляет собою индивидуальный акт. Целостная Вселенная — это прогрессирующее соединение этих процессов» (276, стр. 199). Следовательно, с самого начала Уайтхед ставит задачу истолковать «процесс» на основе *процесса познания* («опыта»), т. е. перенести на объективную действительность характеристики познания. Это старый путь *идеализма*, идя по которому можно лишь *угадать* в развитии познания определенные стороны и закономерности развития действительности. Дальше этого не смог пойти Гегель, не смог и Уайтхед.

В самом деле, наиболее полное описание «процесс» получает в концепции «схватываний», связывающих, как мы видели, разрозненные исходные элементы «опыта» в новую «действительную сущность». Под «схватыванием» Уайтхед понимает способ функционирования, составляющий элемент деятельности как «опыта». При этом «позитивное схватывание» включает одну «действительную сущность» в другую, новую; «негативное схватывание» исключает ее. Первое называется также «чувством», или «ощущением» (*feeling*). Объединение и происходит, следовательно, посредством «чувств», «ощущений».

Мы можем тогда сказать, что доктрина «схватываний» представляет собой не что иное, как перенос в онтологию, в качестве универсальной характеристики реальных процессов той гипотезы, что в фундаменте материи заложена способность, сходная с ощущением (см. 3, т. 18, стр. 39—40). Материалистическая философия ставит перед наукой эту еще нерешенную проблему; Уайтхед просто постулирует «схватывание-ощущение» в качестве универсального способа соединения «действительных сущностей», их «слияния» в нечто новое. Но в таком случае «в философии организма «душа», как она выступала

у Юма, и «дух», как он трактуется у Локка и Юма, заменяются фразами «действительная сущность» и «действительное событие». . .» (278, стр. 213). Только Локк и Юм ошибались, думает Уайтхед, сводя эмоцию к ощущению. Но тогда получается, что «процесс» Уайтхеда и есть онтологизированное представление Локка и Юма о познании (с упомянутой поправкой). Он — процесс «схватывания» каждой действительной сущностью всех других сущностей («отражение» их ею), проходящий через различные ступени «чувства» и завершающийся «удовлетворением», т. е. «полностью определенным чувством», которое есть цель каждой действительной сущности. «Такое развитие, — уточняет Уайтхед, — есть не что иное, как гегелевское развитие идеи», с той только разницей, что «вместо гегелевской иерархии категорий мысли философия организма находит иерархию категорий чувства» (278, стр. 252, 254). Но соответственно философская концепция Уайтхеда существенно *обедняется* по сравнению с гегелевской, где развитие мысли «снимает» собой категории чувственной ступени познания, включая их тем самым в свое содержание.

Однако теория Уайтхеда усложняется наличием в ней «вечных объектов». Мы видели уже, что царство «вечных объектов» как элемент онтологической структуры мира — это гипостазированная совокупность классов переменных, «вхождение» каждой из которых во временной процесс «действительных сущностей» представляет собой наделение их специфическим качеством — совсем так, как введение переменной в пропозициональную функцию превращает ее в высказывание. Специфическая абстракция математической логики оказывается здесь основой для онтологического построения. Но в таком случае действительный процесс развития, в котором качественная и количественная стороны находятся в неразрывном единстве, оказывается непоправимо разрушенным. И подобно тому как наука нуждается в ученом, который подставляет в пропозициональную функцию переменную нужного типа, удовлетворяющую ей, онтология Уайтхеда нуждается в «действительной сущности», осуществляющей такую операцию в отношении других «действительных сущностей».

Итогом является концепция *божества*. Будучи, с одной стороны, вместилищем «вечных объектов», которые



не возникают и не уничтожаются, а с другой — «действительной сущностью», которая сама должна быть изменчивой и текучей, бог Уайтхеда имеет двойственную природу. «Изначальная» (primordial) его природа концептуальна, это совокупность «вечных объектов»; «производная» (consequent) — физична, это мир действительных сущностей в пространстве и времени. Такое понимание сближается также с неореалистическим различием в пределах опыта объективной и субъективной сторон, «объекта» и «сознания».

В этой «двойственной природе» бога перед нами раскрывается тайна спекулятивной конструкции Уайтхеда: все возможное и действительное представляет собой божественный опыт. Изначальная природа бога — понятие, концептуальное «схватывание» вечных объектов; производная — физическое «схватывание» действительных сущностей. Каждая действительная сущность вытекает из концептуального полюса божественной природы и завершается в физическом ее полюсе. Природа простирается из бога и в бога возвращается — в этом и состоит сущность развития. В соотношении с другими концепциями «творческой эволюции», в частности с эмерджентной эволюцией С. Александера, «бог» Уайтхеда — «это низус Александера, понятый как действительно существующий. С другой стороны, эта перманентная сторона переходит в преходящую и имманентна ей» (277, стр. 118).

Но какие черты реального мирового процесса нашли выражение в этой концепции? Во-первых, в ней отразился некоторыми своими сторонами действительный процесс диалектического развития природы, в котором возникают и разрешаются противоречия, рассматриваемые Уайтхедом в качестве неразрешимых в рамках одной природы. В этом процессе развиваются качества, несводимые к исходным. Творческий характер развития сложен для понимания и может быть уяснен только в плане диалектического перехода количественных изменений в качественные. Уайтхед же попытался понять его по аналогии с познавательным процессом — чувственным, с одной стороны, математико-логическим — с другой. Естественно, что с этой точки зрения сама качественная сторона развития оказалась оторванной от количественной и воплотилась в «вечных объектах».

Уайтхед справедливо критиковал метафизический, механистический материализм за неумение выразить процесс развития. «Последовательная эволюционная философия, — писал он, по традиции отождествляя материализм с механицизмом, — несовместима с материализмом. Первоначальный материал, с которого начинается материалистическая философия, не способен к развитию. Этот материал есть в себе законченная субстанция. Эволюция, по материалистической теории, сводится к изменению внешних отношений между частицами материи. Здесь нечему развиваться, ибо одна система внешних отношений столь же хороша, как и другая... Центральный же пункт современной доктрины — это эволюция сложных организмов из предшествующих, менее сложных... Она требует... субстанциальной активности, выражающей себя в индивидуальных воплощениях» (279, стр. 109—110). Ссылаясь на это место, американский биолог и философ Нидхэм отмечал, что «ни один марксист не мог бы быть большим противником механистического материализма, чем Уайтхед» (225, стр. 258). Но ведь это была критика механицизма «справа», с позиций идеалистического органицизма. Уайтхед писал, что новая действительная сущность возникает путем «сращения» (*conspicence*), конкретизации. Это опять возвращает нас к Гегелю с его учением о восхождении от абстрактного к конкретному. В той мысли, что новое включает прошлое в свой состав, давая ему «объективное бессмертие», нетрудно увидеть реминисценцию гегелевского «снятия». Но если у Гегеля это был логический процесс, то Уайтхед скорее использует аналогию с психологическим процессом — памятью. Тем самым он сближается с Бергсоном. Но если для Бергсона эволюция — это прошлое, которое вбирает в себя настоящее и растет за его счет, то Уайтхед сказал бы обратное — «процесс» есть будущее, вбирающее в себя прошлое. И это положение позволяет в определенной степени выяснить социальную подоплеку философии Уайтхеда.

*История как «приключения идей»* В книге «Приключения идей» (1933) Уайтхед предпринял попытку распространить свое понимание мирового процесса на историю и представить ее как движимую *идеями*. Значение названия книги, говорит он, — это «действие определенных идей, способствующих медлен-

ному движению к цивилизации» (276, стр. 7). Пять качеств, или «Идей», определяют, по Уайтхеду, развитие цивилизации: Истина, Красота, Приключение (Adventure), Искусство и Мир (Peace). Истина и красота служат критерием того, к чему следует стремиться; стремление к их достижению руководит человечеством в его действиях; наука и искусство составляют средства к их достижению. Приключение — свойство всякой цивилизации, не пришедшей еще к упадку, состоящее в стремлении к новому, к будущему, к новой ступени в развитии цивилизации. Приключение ограничено принципом порядка — это и есть мир, «гармония гармоний, которая охлаждает разрушительное беспокойство и завершает цивилизацию» (276, стр. 283).

Таким образом, история для Уайтхеда — это история идей. Но он сталкивается сразу же с двумя трудностями в проведении этого взгляда. Во-первых, история идей производна от наших идей об истории, и с этой точки зрения невозможно составить объективный взгляд на историю. Так, во вторжении гуннов в Европу, пишет философ, европейцы видели божью кару, а сами гунны — благо. Во-вторых, не сохранилось идейных свидетельств от значительных периодов истории, и мы не знаем тех интеллектуальных факторов, которые способствовали превращению обезьян в людей, классической цивилизации в средневековье и т. д., или знаем их далеко не полностью. Да и зная их, мы можем рассматривать их лишь в качестве факторов, противоборствующих «бесчувственным элементам» истории. В век крушения классической цивилизации, например, взаимодействовали христианство (сознательный фактор) и варвары (фактор бесчувственный); в век промышленной революции — соответственно демократия и пар. «Бесчувственные факторы» действуют насильственно, нарушая установившийся порядок. «Сознательные» — это «ясная вера», «сила сознательно сформулированных идеалов», которые, сочетаясь с «наследственным благочестием», сохраняют и модифицируют существующие институты (см. 276, стр. 13—17).

Во взаимодействии двух факторов, сознательного и бессознательного, направляющую роль играет, по Уайтхеду, именно сознательный — «бесчувственный фактор» дает только энергию, которая направляется в нужное русло разумом. Однако в этой концепции мы встречаем

несколько слабых мест. В первую очередь странное впечатление производит разграничение «сознательных» и «бесчувственных» факторов. Например, ими оказываются христианство и варвары, демократия и пар и т. д. Но «варвары» — люди, «пар» — средство производства (имеется в виду, конечно, паровая машина). Христианство возникло в среде рабов, т. е. «варваров». Накопив силы, став орудием угнетателей, оно тут же стало пользоваться насилием, укрепляя существующий порядок. Такой «сознательный фактор», как буржуазная демократия, также вряд ли может считаться «чистой верой»: «железнобокие» Кромвеля или батальоны французской революции, олицетворяющие победоносное движение буржуазии к власти, менее всего похожи на мирных проповедников. И вообще, насилие — повивальная бабка всякого старого общества, когда оно беременно новым (Маркс). А следовательно, нуждается в серьезном уточнении, что же следует понимать под объективными, а что под субъективными (сознательными) факторами в истории у Уайтхеда.

Во-вторых, различные иллюстрации «работы идей», приводимые Уайтхедом, иллюстрируют лишь изменение самих идей, ибо остаются в стороне их социальные, экономические и политические причины, те мощные социальные движения и силы, которые порождают сами идеи. И уж во всех случаях следовало бы ставить вопрос так: *чьим интересам* отвечают данные идеи? Тогда перед ним выступили бы на первый план более глубокие закономерности общественного развития, и прежде всего классовая борьба. В тех же случаях, когда он это делает, Уайтхед не поднимается выше отдельных метких замечаний относительно классовой и партийной принадлежности английских правительств различных периодов истории.

Хотя в философии Уайтхед провозгласил «идеи» («вечные объекты») и бога источником мирового процесса, он не сделал этого применительно к обществу. «Идеи», о которых он говорит, — творение *людей*. Но кто они? Это «длинный ряд людей мысли, людей, которые индивидуально бессильны, но в конечном счете управляют миром» (279, стр. 208). Причем как раз не политические деятели, «завоеватели» и пр., — подчеркивает Уайтхед, — а незаметные на первый взгляд ученые, мыслители, от

Фалеса и до наших времен, движут вперед человеческий мир.

И хотя в этой общей картине не так уж много нового — она представляет собой один из бесчисленных вариантов идеалистического объяснения истории, — Уайтхед интересен тем, что он прежде всего подчеркивает историческую *ограниченность* каждой из эпох, о которых он говорит. В книге «Наука и современный мир», например, рассказывается один из эпизодов проявления разума в истории: о том, как возникает и разворачивается определенное направление разумной деятельности, как оно торжествует победу и «как в момент высшего успеха его ограниченности обнаруживают себя и требуют обновленного проявления творческого воображения» (279, стр. 208). Показательный пример этого — раскрытие самим Уайтхедом ограниченности буржуазного общества и буржуазного либерализма XIX в. «Уверенность ранних либералов в том, что индивидуалистическая конкуренция и промышленная деятельность, велением благосклонного Провидения, необходимо будут действовать в направлении человеческого счастья, рухнула, как только ее испытали...» (279, стр. 42). Более того, «сами доктрины свободы, индивидуализма и конкуренции произвели на свет нечто похожее на промышленное рабство» (276, стр. 41). И в условиях, когда «средний класс, который правил девятнадцатым веком», надеялся на стабильность и устойчивость существующего общества, на самом деле назревали новые изменения.

Естественно, Уайтхед не в состоянии дать анализ тех социальных изменений, которых требует время. Но он четко фиксирует тот факт, что «в непосредственном будущем будет меньше безопасности, чем в непосредственном прошлом, меньше стабильности. Следует допустить, что есть степень нестабильности, несовместимая с цивилизацией. Но в целом великие эпохи были нестабильными эпохами» (279, стр. 208). Отсюда выводится пессимизм «среднего класса», который склонен спутывать цивилизацию со стабильностью. И если мы задумаемся над социальной сущностью этого воззрения, то мы увидим в нем взгляд *современного либерала*, убедившегося в существенной ограниченности судеб современного капиталистического общества, увидевшего неизбежность глубоких социальных изменений, но страшась революции.

Его цель — «воссоздать воззрение на мир, включающее элементы почтения и порядка, без которых общество впадает в бунт» (276, стр. 105) \*.

Но вернемся к общей оценке Уайтхедом «процесса». Если для Бергсона, говорили мы, развитие — это «непрерывное развитие прошлого, вбирающего в себя будущее» (9, стр. 4), то Уайтхед видит в нем разрушение прошлого в пользу будущего. Иными словами, торжество *прошлого* у консерватора Бергсона уступает место торжеству *будущего*. Но какой ценой? Первичное зло во временном мире, рассуждал Уайтхед, коренится в том, что прошлое увядает и разрушается, в том, что время — это «постоянное разрушение». «Мир стоит лицом к лицу с тем парадоксом, что... он жаждет нового и вместе с тем охвачен ужасом перед потерей прошлого, такого знакомого и любимого. Он стремится избежать времени как «постоянно разрушающего»» (278, стр. 516).

Взгляд на «процесс» как «постоянное разрушение» — несомненное выражение мировоззрения того класса, которому будущее несет потерю господства над миром, власти, собственности — одним словом, потерю «знакомого и любимого». В наше время это мироощущение *буржуазии*, переживающей кризис своего общественно-экономического и политического господства. Уайтхед пытается сделать это мироощущение не только универсальным, но и своего рода «космическим», укоренив его в сущности самого мирового процесса. А сделать это можно только путем нового обращения к религии. «Наиболее общая форма религиозной проблемы, — писал Уайтхед, — это вопрос о том, переходит ли процесс временного мира в формирование других действительностей, образующих порядок, в котором новизна не означает утраты» (278, стр. 517). Отвечая положительно на этот вопрос, Уайтхед

---

\* Мы не согласны поэтому ни с М. Корифортом, который сводил социальное содержание философии Уайтхеда к старому либерализму, уповавшему на неизбежный мирный прогресс к будущему (см. 23, № 4, 1955, стр. 104), ни с Г. Френкелем, который видит в нем «аполлогета гитлеризма», произвольно толкуя одну статью Уайтхеда по частному политическому вопросу (см. 100, стр. 85—86). Нельзя вместе с тем согласиться и с распространенным в буржуазной литературе представлением об Уайтхеде как «радикале», подчеркивающим необходимость смены общественных порядков. «Самой природе вещей свойственны два принципа — дух изменения и дух сохранения» (279, стр. 201) — это положение говорит само за себя.

и усматривает в «производной природе бога» не что иное, как акт «спасения»: «Производная природа бога есть его суждение о мире. Он спасает мир по мере того, как он переходит в непосредственность собственной жизни бога... Бог не творит мир, он спасает его» (276, стр. 526).

Именно на этой социальной и религиозно-философской основе возвышается все здание «философии процесса», призванной примирить изменение и постоянство, прогресс и «порядок». Но вместе с тем Уайтхед от неореализма возвращается к *идеализму*, причем как раз в форме английского абсолютного идеализма, в борьбе против которого и зародился неореализм. «Действительность» оказалась у него в такой же мере тождественной опыту, как и у Брэдли. Только доктрина Брэдли претерпела логическое обращение: если у него абсолют несовершенно и противоречиво проявляется в опыте конечного субъекта, то у Уайтхеда «окончательная действительность есть частный процесс... Действительность Вселенной есть просто производная от ее сплоченности в каждой действительной сущности» (276, стр. 305). И «крайности» идеалистической онтологии и неореалистической философской космологии вновь сходятся...

## АМЕРИКАНСКИЙ КРИТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ

«Если бы патентное право применялось к философским ярлыкам, — остроумно заметил Джон Пассмор, — то название «критический реалист» породило бы славную юридическую потасовку. Быть реалистом и все же свободным от наивности — такая перспектива привлекала многих философов, сколь бы ни различны были их устремления в остальных отношениях» (215, стр. 281). И хотя «критических реалистов» известно немало, под названием критического реализма вошло в историю философии прежде всего течение, возникшее в начале 20-х годов нашего века в США\*. Подобно тому как о рождении американского неореализма было возведено в сборнике «Новый реализм», критический реализм во всеуслышание заявил о себе в сборнике «Очерки критического реализма» (1920). В нем участвовали Дюрант Дрейк (1878—1933), Артур О. Лавджой (1873—1962), Джемс Б. Пратт (1875—1944), Артур К. Роджерс (1868—1936), Джордж Сантаяна (1863—1952), Рой Вуд Селларс (р. 1880) и Чарльз А. Стронг (1862—1940). Авторы сборника подчеркивали, что ими достигнуто единство только относительно гносеологической проблемы и что

---

\* Еще в конце прошлого века критический реализм возникает в Германии (А. Риль, О. Кюльпе), однако он не получил широкого признания. В настоящее время немецкий критический реализм — одна из малозвестных натурфилософских школ в Западной Германии (см. *K. F. Wessel. Kritischer Realismus und dialektischer Materialismus. Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1971*). См. также наши статьи «Философский реализм в XX веке», 18, № 4—6, 1971.



они придерживаются различных онтологических воззрений (см. 158, стр. VII). В дальнейшем пути критических реалистов разошлись еще больше. Но во всяком случае мы можем начать с «Очерков критического реализма».

## 1. ТЕОРЕТИКО-ПОЗНАВАТЕЛЬНАЯ ДОКТРИНА КРИТИЧЕСКОГО РЕАЛИЗМА

*Критический реализм против неореализма* Задачи, которые ставили перед собой авторы «Очерков», могут быть сведены к следующим: (1) размежевание с другими направлениями американской философии, (2) выяснение природы того, что «непосредственно дано» нашему сознанию, и (3) обоснование реалистического признания внешнего, физического мира. Разные аспекты этих проблем, составляющих содержание теории познания критического реализма, и освещаются в сборнике. Прежде всего, конечно, критический реализм выступил против неореализма, с которым он борется за честь называться подлинным реализмом.

Главный объект критики — это теория имманентности независимого, прежде всего концепция непосредственного знания. Хотя неореалисты и сделали полезное дело, осуществив оригинальную попытку соединить признание внешнего мира с монистическим взглядом на познание, пишет Пратт, они сами создают для себя непреодолимые трудности, связанные прежде всего с проблемой восприятия и с проблемой ошибки. Если восприятие является непосредственным, то знание различных субъектов обязательно должно совпадать. Но ведь это далеко не так: разные люди слишком часто имеют различные представления об одном и том же объекте, чтобы можно было принять точку зрения неореалиста. То же затруднение встает перед нами, когда мы рассматриваем передачу знания другому человеку. «Мы можем иметь один и тот же логический объект; мы можем иметь одно и то же *данное*. Но наши психические состояния не станут в силу этого тождественными. Даже после того, как я описал вам мой опыт, он будет (как существующее психическое состояние) все же моим опытом, а *не* вашим. Когда я описываю доктору свою головную боль, я не передаю ему мою боль; если бы взгляд профессора Перри был верен, то спаси боже медиков!» (158, стр. 101).

Против неореализма говорит также тот простейший факт, что восприятие связано с передачей энергии от объекта к субъекту, происходящей с конечной скоростью. Так, мы видим звезду, находящуюся от нас на расстоянии в 10 световых лет, такой, какой она была десять лет назад. Против непосредственного знания говорят психофизиологические законы восприятия, оптические законы перспективы и т. д. Следовательно, теория познания неореализма несостоятельна.

*Критический реализм  
и прагматизм*

Не лучше обстоит дело с теорией познания прагматизма. Анализируя ее, А. Лавджой обвиняет прагматизм в том, что он не различает внутренний и внешний опыт и потому приходит к субъективизму. Джемс открыто отказывается от признания объективности внешнего мира, заявляя, что «если прагматист не чистый идеалист-берклианец, то он должен по меньшей мере быть панпсихистом» (158, стр. 41). Дьюи же колеблется между реалистическими и идеалистическими посылками, будучи не в силах примирить их. И это ведет к глубоким внутренним противоречиям в теории познания прагматизма. А. Лавджой вскрывает эти противоречия. Так, пишет он, Дьюи утверждает, что мы не обладаем истинным знанием о прошлом, ибо факты прошлого не могут быть сравнены с нашими представлениями о них и не могут служить для отличения истинных предложений от ложных. Но сам прагматизм не может сформулировать таких критериев и для событий настоящего, и для событий будущего. А в таком случае «всякая строго «прагматистская» верификация — это косвенная верификация, основанная или на инстинктивных допущениях, или на выводе из явных постулатов, ибо только такая верификация достижима в границах... практической рефлексии» (158, стр. 71).

Но это означает, что необходимо отказаться от радикального эмпиризма и ввести в теорию познания прагматизма признание внешнего физического мира и «презентативного» познания, сообщающегося с внешним миром. К тому же выводу ведет и претензия прагматизма на «инструментальность», т. е. создание планов успешного действия. Ведь тот, кто строит план на будущее, должен, во-первых, знать прошлое, а во-вторых, «должен верить, что будущий момент, в который его нынешняя вера будет проверена, обязательно наступит. А эта вера...

так же лишена строгой проверки, как и предположение о прошлом» (158, стр. 70—71).

Наряду с этим Лавджой рассматривает прагматистский взгляд на сознание, в котором «монистический реализм» радикального эмпиризма вступает в противоречие с явным дуализмом вышеизложенного представления о познании прошлых и будущих состояний. Ряд противоречий обнаруживается также в представлениях прагматистов относительно познания других субъектов. И «последовательный прагматизм», утверждает Лавджой, должен был бы признать: (а) репрезентацию непосредственно не данных явлений наличными данными; (б) «трансцендентные» опыту сущности; (с) физический мир, обладающий свойствами, раскрываемыми естествознанием, и мир психический, которому присущи иные свойства, в частности предвосхищение и ретроспекция, и (d) опосредование познания такими психическими сущностями, без которых оно вообще было бы невозможно. Если прагматисты это сделают, заключает Лавджой, то «они найдут, думается мне, что не должно быть — а по вопросам, рассмотренным здесь, и не может быть — ссоры между их фирмой и фирмой критического реализма» (158, стр. 81). Таким образом, критик прагматизма открывает и путь примирения этого течения с критическим реализмом, хотя и связанный с отказом от некоторых специфических тезисов прагматизма.

*Критический реализм  
о природе «непосредственно  
данного»*

Размежевавшись с прагматизмом и неореализмом, критические реалисты приступают к построению своей теории познания. И первая же про-

блема, которая перед ними встает, — это проблема «непосредственно данного». Начиная с XVII в. она приобрела следующую форму: нашему сознанию непосредственно даны *ощущения* (идеи). Этой точки зрения придерживаются Декарт и Локк, Беркли и Юм. Но если Декарт и Локк считают, что посредством ощущений нам дан внешний мир, независимый от ощущений, то Беркли заключает из этого тезиса, что вещи суть «собрания идей», а Юм — что мы не можем знать, что находится за нашими ощущениями, и даже находится ли там что-либо. В конце XIX — начале XX в. эмпириокритицизм, а затем прагматизм и неореализм попытались преодолеть откровенный субъективизм Беркли и Юма с помощью теории

«нейтральных элементов». Каково же решение критического реализма?

Ч. Стронг, подробно рассматривающий проблему в статье «О природе данного», перечисляет семь возможных решений проблемы «данного»: *наивный реализм* (данное — реальная вещь); *репрезентационизм* (данное — идеальный представитель реальной вещи); *психологический субъективизм* (данное — психическая по своей природе идеальная вещь); *логический субъективизм* (данное — логическая по своей природе идеальная вещь); *психологический объективизм* (данное — психическая реальная вещь); *логический объективизм* (данное — логическая реальная вещь) и *критический реализм*, для которого данное — «логическая сущность реальной вещи» (158, стр. 223).

Признание данного реальной вещью, рассуждает Стронг, несостоятельно, ибо в таком случае окажется, что нереальны физические вещи: они будут или произвольными выборками из «данных», или мысленными конструкциями, созданными на их основе. Если же признать реальными физические вещи, то «данные» окажутся нереальными. Поэтому следует признать, что «данные» суть представления (*presentments*) объектов с точки зрения организмов, а не сами объекты» (158, стр. 226).

«Данные» в то же время и не психичны, ибо они отличны от того, что составляет психический мир. Единственным основанием для отождествления «данного» и психического является то, что оно может быть данным психической вещи — удовольствия или боли. Наконец, «данные» не являются чем-то *существующим* — они не находятся в пространстве и времени (пространственно-временные отношения принадлежат только физическим объектам); они общи, тогда как все существующее единично; признание же нескольких видов существующего, например физических вещей, содержания сознания и «данных», было бы недопустимым «умножением сущностей».

Итак, «данное» — логическая сущность вещи. Вводя понятие «сущность», Стронг имел в виду подчеркнуть именно логический характер этой категории. «Данное», считает он, не является психологическим, «поскольку же мы показали, что оно не физично, есть шансы, что оно является логическим, сущностью особого рода, принад-

лежащей логике» (158, стр. 229). А следовательно, акт познания подразумевает два *существующих* элемента — объект и содержание сознания и один *несуществующий* — «сущность». Непосредственно нам даны не объект и не содержание сознания, а это третье, «сущность». В случае правильного познания «данная нам сущность и сущность, воплощенная в объекте, не две сущности, а одна» (158, стр. 241).

Уже теперь мы можем сравнить «сущность» критического реализма с кантовским «явлением»: они тождественны по своим функциям, хотя критический реализм и подчеркивает, что в «сущности» как-то выражается реальный физический объект. «Физические объекты, — пишет Пратт, — не являются для нас просто X. Они значительно отличаются от кантовских непознаваемых вещей в себе. Они существуют в одном с нами мире и постоянно на нас воздействуют и испытывают наше воздействие через посредство реальных причинных связей» (158, стр. 110). Но они недоступны нам непосредственно, и в этом смысле критический реализм смыкается с кантовским агностицизмом: физические объекты познаваемы лишь в той мере, в какой мы непосредственно и правильно восприняли их «сущность».

Вместе с тем логический статус «сущностей» превращает их в нечто *общее*. Однако это общее проистекает не из той обработки ощущений, которую, по Канту, производит субъект с помощью априорных форм познания. Рассматривая вопрос о том, что такое «сущность», Сантаяна понимал под нею «универсалию любой степени общности, которая может быть непосредственно дана мысли или чувству... объект внутренне заверченный и индивидуальный, но не вступающий во внешние отношения и не обладающий физическим статусом» (158, стр. 168, прим.). Учитывая все это, мы можем с полным правом сказать, что «сущность» — это гипостазированный *смысл* познания, оторванный от познавательного процесса; в то же время она — *сущность* объектов внешнего мира, оторванная от их существования\*. В результате такого двойного

---

\* Такое понимание «сущности» можно сопоставить, с одной стороны, с понятием «смысла» (в отличие от «значения», или денотата) в системе Г. Фреге (см. 106, стр. 17—20), а с другой — с «мыслью» в «треугольнике отношений» Огдена и Ричардса (см. ниже, стр. 221).

отвлечения в школе критического реализма появляются существенные разногласия. Одни из представителей этой школы видят в «сущности» своеобразную гносеологическую реальность, связанную с организмом и в нем возникающую. Другие рассматривают психическое как «носитель» познания, а «сущность» приобретает онтологическую реальность, хотя и не как физически или психически существующее. В первую группу, иногда именуемую «перцептивными реалистами», входят Пратт, Лавджой и Селларс. Во вторую («эссенциативные реалисты») — Дрейк, Роджерс, Сантаяна и Стронг\*.

Суть расхождения состоит, таким образом, в том, что критический реализм, вынужденный связывать «сущность» с тем или другим полюсом познания, сближает ее или с психическим, или с онтологическим. И если первый путь еще сохраняет открытыми возможности материалистического понимания процесса познания, то второй неизбежно ведет к признанию какого-то особого типа существования для «сущностей», оторванных от физического мира, т. е. к реформированному *платонизму*.

*Репрезентационализм,  
критический реализм  
и диалектический  
материализм*

Проблема «данного» ставилась критическим реализмом с целью преодолеть недостатки репрезентационализма (Локк) и презентационализма (Беркли, Мах, Джемс, нео-

реализм). Критический реализм признает относительную правильность репрезентационализма («репрезентативного реализма»), поскольку он признает существование реальности, независимой от познания. Однако образ, воспроизводящий реальные вещи, превращается в нем в идеальную «вещь», существующую безотносительно к реальному объекту познания. Образ существует «в сознании», подобно тому как материальный предмет существует в пространственно-временном мире. При этом невозможно установить *соответствие* образа предмету: сознание, замкнутое в сфере образов, «идей», не в состоянии сопоставить их с вещами, и «соответствие» идей вещам оказывается постулатом, который не может быть обоснован. Используя это, презентационализм и превратил репрезентативный реализм в идеализм: познание не

\* Подробный анализ соотношения этих направлений в критическом реализме см. 69, стр. 61—81.

воспроизводит объект, но производит его. Так репрезентативный реализм открывает возможность для идеалистического истолкования познания.

Но критический реализм преодолевает трудности, стоящие перед репрезентационализмом, способом, мало отличающимся от того, какой использовался еще Локком. Там, где репрезентационализм превращал образ в *психическое*, находящееся только в познании и отделенное от материального мира, критический реализм превращает его в *логическое*, точно так же оторванное от материального мира и противопоставленное ему. Так обстоит дело в «эссенциализме»; в «перцептивном реализме» репрезентативизм по сути дела был полностью сохранен.

Рассматривая проблему «непосредственно данного» в своей книге «Бытие и сознание», С. Л. Рубинштейн писал: «Для дуалиста, разрывающего внутреннюю связь образа и вещи, остаются лишь две возможности:

1. Образ противопоставляется вещи, замыкаясь во внутреннем мире сознания (... в гносеологии — репрезентативный реализм...).

2. Образ подставляется на место материальной вещи. Таков в философии путь Бергсона, махистов, неореалистов, позитивистов-феноменалистов, прагматистов, различных разновидностей эпистемологического монизма и т. д.» (78, стр. 35). Правильно отметив эти основные линии, С. Л. Рубинштейн не упоминает «третьего» пути, предлагаемого критическим реализмом. И в определенной степени он прав, поскольку таковой не преодолел недостатков репрезентативного реализма, выступая как его «улучшенная» версия. Но в философском (а не психологическом) плане это решение заслуживает внимания, поскольку там, где традиционный репрезентационализм открывает путь субъективному идеализму, критический реализм апеллирует (для «эссенциалистов» типа Сантаяны и Стронга это особенно верно) к объективному идеализму. Как ни отрицают Сантаяна и его единомышленники существование «сущностей», они вынуждены поместить их где-то «между» физическим миром и сознанием и тем самым волей-неволей придать им онтологический статус типа платоновского «умного места» (*topos noētos*).

И это решение проблемы отрывает образ материальной вещи от самой вещи. Этот недостаток репрезентативного реализма, сохранившийся в критическом реализме,

может быть преодолен только с позиций *теории отражения* диалектического материализма. Последняя считает, что образ неразрывно связан как с процессом отражения, так и с объектом. Это означает, (1) что образ не может быть субстанциализирован ни в форме «идеи», «содержания сознания», непосредственно данных сознанию, ни в форме логической «сущности», также непосредственно данной сознанию, и (2) что отражение — не пассивное запечатление «данного», а активный процесс, основанный на материальном, практическом взаимодействии объекта и субъекта. В ходе этого взаимодействия осуществляется непрерывное углубление познания, раскрыть которое с позиций «непосредственно данного» не представляется возможным (см. 78, стр. 36—40).

*Доказательства  
реализма*

Критический реализм не замечал еще одной опасности, связанной с репрезентативным реализмом и во-

обще с проблемой «непосредственно данного», — опасности *агностицизма*. Точнее, он пренебрегает этой опасностью, считая ее крайне незначительной. Между тем она налицо. Перед критическим реализмом по-прежнему настоятельно стоит вопрос, как перейти от «непосредственно данного», «сущности», к физическому объекту и как доказать, что «сущность» действительно принадлежит объекту и правильно приписывается ему в нашем суждении. Задачу разрешения этого вопроса в «Очерках критического реализма» взял на себя Сантаяна. Более того, она переросла в проблему обоснования реализма.

В статье «Три доказательства реализма» Сантаяна выдвигает следующие свидетельства в пользу реалистической теории познания: биологическое, психологическое и логическое. Первое состоит в том, что объекты познания имеют не просто теоретическое, но практическое, жизненное значение для субъекта. А следовательно, объекты познания идентифицируются не познанием, «опытом», а биологическими потребностями, телесными взаимоотношениями с вещью, «животной верой» в то, что объект существует вне сознания и может удовлетворить наши жизненные нужды. Поэтому «реалистически понимаемое знание есть лишь иное название для жизненной чувствительности и разумности» (158, стр. 173).

Психологическое доказательство состоит, по Сантаяне, в том, что *психологически* мы всегда уверены в су-



ществовании внешнего мира, прошлых и будущих событий, не зависящих от нас. «Живое существо, переживающее поток событий и живущее в постоянно изменяющихся ретроспекциях и ожиданиях... вряд ли может сомневаться в том, что то самое прошлое, которое оно вспоминает, когда-то было наличным и что то будущее, которого он ожидает и трудится с тем, чтобы оно в надлежащее время стало наличным, станет таковым. Но эта вера представляет собою чистейший и самый радикальный пример реализма» (158, стр. 176). Поэтому-то субъективизм в теории познания не может быть проведен сколько-нибудь последовательно на практике.

Наконец, логическое доказательство исходит из утверждения о том, что непосредственно данное — это «сущность». Будучи логической по своей природе, она обладает особым «идеальным» бытием. И «идеальное бытие», которым обладают «сущности», неотчуждаемо. «Они не могут потерять его или изменить, как теряют или изменяют его вещи (и должны терять и изменять), если их бытие есть существование. Поэтому интуиция или чистое знакомство с данными имеет объект, реальность которого независима от его исследования» (158, стр. 181). Независимость «сущностей» не физична, ибо они идеальны, но им присущи логические и эстетические свойства, позволившие Платону придать «сущностям» (идеям) особый статус «подлинного бытия» (to ontōs on). Логическое доказательство, таким образом, превращает критический реализм Сантаяны в «реализм» платоновского, или схоластического, типа.

Однако все эти доказательства, утверждает Сантаяна, вовсе *не доказательства*. Они неизбежно вращаются в порочном кругу: «не допустив реализма, было бы невозможно доказать реализм или что-либо еще. Я пытался просто показать, что биология, психология и логика требуют этого допущения и подкрепляют его, а не то, что человек, не желающий избавиться от биологии, психологии и логики, должен стать реалистом» (158, стр. 183). И если вы не сможете убедить скептика или идеалиста в ошибочности его взглядов, то во всяком случае вы можете показать честному человеку, что он в душе всегда реалист.

Что можно сказать об этих доказательствах? Прежде всего они начинают не с того конца. Они базируются на

достоверности *сознания* как носителя «непосредственно данного» и от него идут к объектам. Но этот переход, «трансцензус», как именуют его в буржуазной философии, невозможен как раз потому, что неизвестно главное — переход от объективного мира к сознанию. Между тем «вначале было дело», человеческое познание начинается с деятельности, в ходе которой мы непосредственно сталкиваемся с вещами. Только здесь даются они нам в своей подлинной реальности, и на этой основе мы получаем опосредованное органами чувств знание о них. «Переход» от знания к реальности — это уже вторичный процесс, получающий свое объяснение только из исходного процесса отражения объективного мира в сознании людей. Исходя отсюда, мы выясняем для себя бесцельность самой постановки вопроса о «непосредственном данном» в смысле теории познания Локка, Беркли, неореалистов или критических реалистов. Такая постановка вопроса ведет или к дуализму образа и того, образом чего он является, или к отождествлению реальности и образа.

Но нельзя не указать, что в «доказательствах реализма» содержится и важный положительный момент. Идея реальности объектов познания, их независимости от сознания не может рассматриваться как постулат, основанный на «здравом смысле» или всеобщем согласии человечества. Биологическое доказательство, в частности, воспроизводит известное положение Л. Фейербаха, высказанное им в полемике с субъективным идеализмом: «Почему же кошка впирается когтями в мышь, а не в собственные свои глаза, если мышь, которую она видит, есть аффектация ее зрительных нервов? Потому, что кошка не хочет умереть с голоду ради любви к идеалистам, терпя при этом страдания; потому, что она чувствует пустоту и ничтожность собственного существования без существования мыши, без объекта...» (91, т. 1, стр. 568). В. И. Ленин подчеркивал, что, вводя доказательства реальности внешнего мира, «Фейербах берет учет всей совокупности человеческой практики в основу теории познания» (3, т. 18, стр. 145). И хотя Фейербах иной раз допускает вульгаризацию (вспомним его печально знаменитую фразу «Человек есть то, что он ест!»), его аргументация выступает основой рационального отношения к действительности. «Мир первоначально и прежде всего есть объект разума только потому, что он есть объект

желания — желания быть и иметь», — писал он (91, т. 1, стр. 567). Для критического же реалиста Сантаяны биологическое отношение к действительности — основа «животной веры» в реальность физических объектов. И материалистическая в своей сущности аргументация превращается в его руках в опору иррационализма\*.

Подобно неореализму критический реализм недолго просуществовал в качестве отдельной школы. Мы видели, как среди критических реалистов разворачивается спор по проблеме теории познания. Еще более основательны их расхождения по онтологической проблеме. В этом легко убедиться, рассмотрев развитие воззрений крупнейших представителей школы. Наибольший интерес представляют в этом отношении воззрения Джорджа Сантаяны и Роя Вуда Селларса.

## 2. ОТ «ЖИЗНИ РАЗУМА» К «ГОСПОДСТВУ И ВЛАСТИ». ФИЛОСОФИЯ ДЖОРДЖА САНТАЯНЫ

Хотя Джордж Сантаяна родился в Мадриде и умер в Риме, проведя большую часть своей жизни вне Соединенных Штатов, он был одним из крупнейших *американских* философов нашего века. «Мои интеллектуальные отношения и труды тесно связывают меня с Америкой, и я должен рассматриваться, если я вообще заслуживаю рассмотрения, именно как американский писатель», — утверждал он (224, стр. 603). Его литературная деятельность продолжалась свыше шестидесяти лет и наряду с философией включала беллетристику, мемуары, литературоведение, эстетику. Дважды Сантаяна подводил итог своему мировоззрению: в пятитомной «Жизни разума» (1905—1906) и в «Царствах бытия» (1927—1940). В 1951 г. вышла в свет его основная социологическая работа «Господство и власть», где аристократический «идеал» общества, сформулированный еще в «Жизни разума», был доведен до логического конца.

---

\* Подробный анализ доказательств реализма см. в нашей работе «Философский реализм в XX веке. Статья вторая. Доказательства реализма» (18, № 5, 1971).

пытка изложить историю развития разума и его воплощения в социальных явлениях: здравом смысле, обществе, религии, этике и науке. Сравнивая концепцию «Жизни разума» с гегелевской «Феноменологией духа», Сантаяна говорил о тождестве их задач, с той лишь разницей, что первая не выдает историю человеческих идей за космическую эволюцию. Содержание этой работы таково. Во-первых, поскольку человек — это разумное животное, вся «жизнь разума» контролируется животной, биологической жизнью человека в недрах природы. Поэтому человеческие идеи имеют чисто символическое значение: они суть «внутренние ноты, звучащие под воздействием человеческих страстей и искусств». Эти идеи рациональны только в силу той жизненной и внутренней гармонии, которую разум вводит в страсти и иррациональные импульсы человеческой природы. Во-вторых, «жизнь разума» — это приспособление внутренних отношений к внешним (Сантаяна использует известную мысль Г. Спенсера), а потому также приспособление фантазии к фактам и возможностям. Поэтому, «поскольку моим предметом было воображение, я не собирался выходить за сферу субъективного». Наконец, понимание разума как игры воображения, хотя и связанной с жизненными факторами, привело Сантаяну к убеждению, что «в науке имеется всепроникающий, неизбежный и изменчивый элемент поэзии. Она строго научна и истинна, поскольку она подразумевает успешное и непосредственное приспособление к окружающему миру, сначала через свое происхождение из наблюдения, а затем путем ее приложения к действию. Наука является мысленным аккомпанементом искусства» (143, т. II, стр. 249—250).

Таким образом, центральный тезис «Жизни разума» может быть в конечном счете сведен к тому, «что природа влечет за собою свой идеал и что прогрессивная организация иррациональных импульсов творит рациональную мысль» (248, т. I, стр. 291). Иррациональность этих импульсов состоит в том, что они выступают в качестве первоначальных и исходных факторов, навязываемых человеку внешним миром, безотносительно к его целям, желаниям и предвидениям. Вот почему в философии Сантаяны с самого начала проскальзывают нотки, близкие

к иррационализму философии жизни и даже экзистенциализму, — признание мира абсурдным, нелепым, странным, даже безумным. «Этот мир, — писал он, — есть воплощение случайности и абсурда, наистраннейшая из возможностей, ежеминутно маскирующаяся под факт» (252, стр. 142). А отсюда недалеко и до парадоксального утверждения, что «жизнь разума» завершается «нормальным сумасшествием» (normal madness). «Человеческий ум есть способность грезить наяву — так излагал это учение Сантаяна. — Его грезы остаются связанными с его окружением и его судьбой только внешним контролем, осуществляемым над ним Наказанием, когда сопутствующее им поведение приносит гибель, или Согласием, когда оно приносит процветание. В последнем случае возможно установить соответствие между одной частью грез и другой, или между грезами отдельных умов, и таким образом создать мир литературы или жизнь разума» (143, т. II, стр. 250).

В дальнейшем мы будем иметь случай остановиться на гносеологическом источнике иррационализма Сантаяны, проявляющегося как в концепции «нормального сумасшествия», так и в превращении науки в разновидность поэзии. Пока же перед нами отчетливо выступает *биологизм* Сантаяны, вынуждающий его перейти к скептическому сомнению в способности нашего знания *отражать* внешний мир.

*Скептицизм  
и животная вера*

Как мы уже знаем из анализа доказательств реализма, Сантаяна не склонен встать на позиции субъективного идеализма или субъективно-идеалистического агностицизма, т. е. позиции берклианства или юмизма. И хотя трактовка действительности как совокупности состояний сознания отвечала бы ходу его мысли, он не согласен с «постоянной подстановкой человеческой психологии — с моей точки зрения, нормального сумасшествия — на место Вселенной» (143, т. II, стр. 250—251). И он повторяет прием Декарта — его знаменитое «*du-bi-to*»: сомневайся во всем, в чем только можно усомниться. Однако сомнение вопреки Декарту не приводит ни к существованию, ни к богу. «Я мыслю, следовательно, я существую», — говорил Декарт. Но это суждение может вызвать у подлинного скептика лишь улыбку: «никакой факт не самоочевиден; и что это за факт — наше Я, и в

каком смысле Я «существую»?» (251, стр. 290). Не лучше обстоит, однако, дело и со скептицизмом Юма или Канта: они психологи, растворяющие действительность в ощущениях. Подлинный же скептицизм должен быть иным.

Как пишет Сантаяна, мы можем сомневаться в любом факте, во всем, что существует. «Существование... с точки зрения познания — это утверждаемые факты и события, а не видимые образы или просто предметы, которыми мы обладаем. Существование, согласно этому, не только сомнительно для скептика, но и одиозно для логика» (251, стр. 47—48). К существующему ведет только один путь — и это не познание, а «животный опыт» и основанная на нем «животная вера», которой обладает собака, хватящая кость. «И когда она хватает и гложет ее, эта вера вырастает в убеждение, и это была бы весьма бесчестная собака, если бы она в данный момент отрицала это» (251, стр. 233). Будучи выражением голода, преследования, удара, страха и т. д., эта вера направлена на вещи, т. е. свидетельствует о существовании вещей, независимых от познания, но способных испытать и оказать воздействие. Обратная сторона этой веры — признание того, что и сам агент «животной веры» — тоже субстанция, действующая на другие вещи и испытывающая их воздействие.

*Дедукция  
«сущности»*

Таким образом, скептицизм, согласно Сантаяне, есть чисто теоретическое упражнение; он неприменим к

жизни. Однако он имеет то важнейшее значение в философии Сантаяны, что позволяет подойти к понятию «сущности». Мы уже видели, что в теории познания критического реализма «сущность» выступает «посредником» в познании, «непосредственным данным», несущим информацию от физического объекта к субъекту. Обращаясь теперь к онтологической стороне вопроса, Сантаяна связывает «сущность» первоначально именно с познанием, абстрагирующимся от жизненных интересов. Такое «неинтересованное» познание он именует «диалектикой». Но с этой точки зрения объективный мир вовсе нам недоступен, а «диалектика» может дать нам уверенность только в том, что мы непосредственно воспринимаем, — в «сущности». Непосредственно даны лишь явления, но «то, что является, когда исключены все бездоказательные вы-

воды о мире вне нас или о Я, будет *сущностью*» (250, стр. 2) \*. «Сущность» дается *интуицией*, будь то эстетическая, мистическая, аналитическая, дискурсивная или какая иная интуиция.

По существу интуиция «сущностей» выступает как *со-зерцательное* познание, как «интеллектуальный опыт», в котором «сущности» выступают в качестве рациональной структуры (*intelligible pattern*) мира, гармонии, которую мы воспринимаем саму по себе и ради нее самой. В ней реализованы эстетические, этические и религиозные ценности.

Выше мы говорили о том, что концепция «сущности» не разрешает *познавательной* проблемы, ради которой она и была создана: переход от «сущности» к существованию оказывается невозможным, и физические объекты, существующее, остаются по существу непознаваемыми. Столь же несостоятельно и онтологическое решение проблемы «сущности». В этом мы убеждаемся, рассмотрев ту конкретизацию понятия «сущности», которую Сантаяна производит в «Скептицизме и животной вере». «Глядя на луну, — пишет там Сантаяна, — один человек может сказать, что это просто небесное светило; другой, склонный грезить наяву, может назвать ее девственной богиней; более наблюдательный, вспомнив, что это светило подвержено увеличению и уменьшению, может назвать его полумесяцем; а четвертый, оперившийся астроном, может сказать... что это потухший и непрозрачный сфероидальный спутник Земли, отражающий солнечный свет частью своей поверхности» (251, стр. 176—177). Но что бы они ни говорили: «светило», «полумесяц», «богиня» и «спутник» — все это «сущности, термины человеческого рассуждения, не существующие сами по себе» (251, стр. 177). В другом месте Сантаяна говорит о «сущностях» как «идеальных терминах», находящихся в распоряжении воображения и чувств, как слова находятся в распоряжении языка (251, стр. 80), в третьем — как о *знаках* объектов, данных животному вниманию (251, стр. 88). Но все это означает, что «сущности» — это на деле наши ощущения, представления, понятия, короче,

---

\* Идея «редукции» гуссерлевской феноменологии выражена тут гораздо проще, чем в сложных пассажах автора «Идей чистой феноменологии» (см. 13, стр. 273—277).

познавательные и эмоциональные *образы*, оторванные от сознания, в рамках которого они только и могут существовать, и от материальных объектов, образами которых они только и могут являться. В то же время это и *качества*, оторванные от материальных вещей, обладающих этими качествами.

Эта совершенно антиисторическая точка зрения не выдерживает критики. «Девственная богиня», «светило», «полумесяц», «спутник Земли» — не «непосредственное данное», не интуитивно ухваченные «сущности» луны, а исторически сменяющиеся ступени познания, углубляющегося от явления к сущности, переходящего от мифологических представлений к научным. В то же время представление о луне как «богине» — не простая интуиция человека, склонного «грезить наяву», но сложнейшее образование *общественного* сознания. Мы уже не говорим о том, что равнозначность «сущностей» различного типа влечет *непознаваемость* реального мира.

*«Царства бытия»* Превращение «сущностей» в своего рода онтологические образования поднимает, естественно, вопрос об их статусе в мире. На этот вопрос Сантаяна отвечает в своем учении о «царствах бытия», изложенном в четырехтомном труде «Царства бытия» (в 1942 г. он опубликовал суммарное изложение этого учения в одном томе). «Царства бытия, о которых я говорю, — писал Сантаяна, — это не части космоса и не один космос, взятый как целое. Они только роды, или категории, вещей, которые я считаю различными и заслуживающими различия, по меньшей мере в моих собственных мыслях» (251, стр. VI). Это, следовательно, не «космология» в смысле Уайтхеда, и не «метафизика», долженствующая раскрыть «изначальную» природу Вселенной, по именно система *онтологических* категорий, характеризующих основные черты реальности. Отказ же от «метафизики» свидетельствует лишь об агностическом стремлении Сантаяны поменьше сказать об *объективном мире*, основное внимание уделив «непосредственно данному» — «сущности», «духу», «истине».

Первое из царств бытия, которое Сантаяна подвергает анализу, — «царство сущности». «Сущности» относятся к сфере «чистого бытия». Последнее «как бы поставляет тот логический или эстетический материал, который общ всем сущностям и который сводит их к сравнимым моду-



сам в одной плоскости реального» (250, стр. 45). Будучи включенными в чистое бытие, «сущности» теряют тот иерархический строй, которым они обладали в философии Платона. «Подтверждая платоновскую логику в отношении того идеального статуса, который она приписывала терминам рассуждения», учение Сантаяны о «сущностях» в то же время «разрушает иллюзии платонизма, потому что оно показывает, что сущности, будучи несуществующими и общезначащими, не могут господствовать над материей, а сами появляются на свет в природе или в мысли только в той мере, в какой они могут быть вызваны и избраны материальными потребностями» (251, стр. 79—80).

Сантаяна уподобляет сущности «вечным объектам» Уайтхеда, «эйдосам» Гуссерля, идеалистическим интерпретациям качеств («гуны») древнеиндийской философии современными европейскими мистиками, претендуя на объединение этих концепций. В результате он приходит к выводу, что «формы, которые принимают на себя вещи, более ясны, интересны и прекрасны, чем их субстанции или их причины» (250, стр. 180). Именно эта эстетическая ценность «сущностей» делает их исходной, «исключительной реальностью».

Таким образом, исходя из эстетической ценности общих качеств вещей, Сантаяна отделяет качества от их носителей, от вещей, и становится тем самым на позиции объективного идеализма. Если в теории познания «сущности» выступали аналогом кантовских «явлений», то в онтологии они оказываются именно *сущностью* явлений объективного мира \*. Но как они относятся к материи?

«Сущности» раскрываются интуиции, созерцанию, свободному от практического интереса. Материя, наоборот, претендует на действительность как раз в силу этого

---

\* Сантаяна иллюстрирует понятие «сущности», используя образ склада платьев. Они приспособлены для того, чтобы быть одеждой, но «становятся ею случайно, когда то или иное из них приобретает счастливым покупателем... Или оно может упустить этот шанс и навсегда остаться лежать среди своих пестрых соседок на этом огромном складе заброшенных нарядов» (251, стр. 72). Но здесь «сущности» уподобляются скорее «формам» схоластического аристотелизма или «значениям в себе» (Bedeutung an sich) гуссерлевской теории выражения.

практического интереса и «животной веры». Но именно поэтому материя, по Сантаяне, *бескачественна* — ведь качества отнесены в сферу «сущностей». «Но чем бы ни могла быть материя, я смело называю ее материей, как я называю моих знакомых Смитом и Джонсом, не зная их секретов» (251, стр. VIII). Признание материи, думает Сантаяна, делает его *материалистом* в натурфилософии, «по-видимому единственным среди живущих» (251, стр. VII).

Конечно, учение Сантаяны о «сущностях» свидетельствует о противном. Но в натурфилософии Сантаяны, в его учении о «царстве материи», мы действительно наталкиваемся на то смешение материалистических и идеалистических элементов, которое столь характерно для современных реалистических школ. Выводя реальное существование материи из «животной веры», т. е. биологических потребностей живого организма, Сантаяна материалист. Он следует механистическому материализму, когда говорит о том, что материи присущи определенные структурные свойства — протяженность, форма, исчислимость, т. е. те самые, которые приписывал материи материализм XVII в. Материя развивается, следуя в развитии некоторым образцам, «тропам» (древнегреч. «tropos» — направление, способ действия, обычай). Но всю качественную определенность материя получает из «царства сущности». А следовательно, она практически превращается в «небытие», тѐ оп Платона.

В то же время материя, считает Сантаяна, не единственная, а лишь одна из реальностей. «Материя есть единственная *субстанция, сила и стимул* во Вселенной» (224, стр. 509), но она не единственная реальность. Ведь наряду с нею существуют «сущности», «истины», «дух». И как бы высоко ни оценивал Сантаяна субстанцию-материю, он считал, что, «если вы материалист в отношении материи, вы должны быть идеалистом в отношении сознания» (цит. по 81, стр. 313).

Вместе с тем нельзя забывать о том, что материализм черпает материалы для обобщений из науки, опирается на нее в своих размышлениях о мире. Сантаяна принципиально отгораживает себя от науки. «Мои излияния, — подчеркивал он, — должны оцениваться не как вклад в науку, но как исповедание веры» (224, стр. 590). И обратно, философия Сантаяны не может быть мировоззрением

ученого или методом научного исследования. Ведь он проводит ту точку зрения, что наука чисто символична и даже поэтична. Опираясь на кризис в физике начала XX в., он утверждает, что результаты науки следует принимать без особого доверия и уж во всяком случае нельзя основывать на них мировоззрение. «Когда я был моложе, — пишет Сантаяна, — то, что помпезно именуется наукой, имело импозантный вид. В интеллектуальном мире существовало благоустроенное королевское семейство, рассчитывавшее править неопределенное время: суверенные аксиомы, неизменные законы и регентствующие гипотезы. У нас были ньютоновское пространство и время, сохранение энергии и дарвиновская эволюция. Ныне у нас демократия теорий, избираемых на короткий срок службы, говорящих на жаргоне лавочников и едва ли способных быть представленными широкой публике... И она служит тому, чтобы рассеять иллюзию... будто научные идеи раскрывают буквальную и интимную сущность реальности» (250, стр. 829).

Но что такое тогда *истина*? Возможно ли ее достижение, или же мы вынуждены переходить от одной поэтической фикции к другой, никогда не достигая истинного знания? Видимо, второе, ибо, согласно Сантаяне, «здоровый» ответ на природные воздействия есть лишь наше успешное действие; всякое же познание, чувственное или дискурсивное, «с самого начала равно произвольно, поэтично и, если хотите, ненормально (*mad*)» (250, стр. IX). И тем не менее истина существует. Ведь если бы не было абсолютной истины, то сами обманчивые представления, получаемые время от времени отдельными индивидами, были бы такими абсолютными истинами. И они неизбежно противоречили бы друг другу. Единственный выход, который может предложить Сантаяна, — это *онтологизация* истины, превращение ее в «тот фрагмент царства сущностей, которому довелось быть иллюстрированным в существовании» (250, стр. XV). В то же время она — совокупность всех истинных высказываний, система качеств и отношений, воплощенных в мире.

Таким образом, Сантаяна продолжает ту линию онтологизации продуктов познавательной деятельности человека, с которой мы познакомились в его учении о «сущности».

Наконец, «царство духа», четвертое из «царств бытия», представляет собой «тот внутренний свет действительности, который заливает всю человеческую жизнь, поскольку люди действительно живут ею на земле. Грубо говоря, это то же самое, что ощущение или мысль; оно могло бы быть названо сознанием; оно могло бы быть отождествлено с *pensée* или *cogitatio* Декарта или Спинозы» (250, стр. 549). Царство духа — «мир свободного выражения, поток ощущений, страстей и идей, постоянно возгорающийся и угасающий в свете сознания» (250, стр. X—XI). Иными словами, это *сознание* человека и общества, оторванное от его источника в объективном мире, абстрагированное от организма с его познавательными способностями.

В понимании сознания («духа») Сантаяна выступает эпифеноменалистом. Дух — нематериальная активность, выражающаяся в чувстве, интеллекте и воображении; он — «тень» материи, не оказывающая на тела никакого влияния. Чувства, образы и мысли, считает Сантаяна, «не представляют собою предмета, на который можно воздействовать, и не оказывают друг на друга физического воздействия» (249, стр. 41). Дух реализуется в интуиции, и его функция состоит в том, чтобы превращать «сущности» в явления, а вещи — в верования.

Всякое действие, хочет сказать Сантаяна, относится только к области материи. Поэтому даже «душу» (*psyche*), эту движущую силу организма, он относит к материальному царству, тогда как «дух» целиком и полностью освобождается от материальных потребностей, от деятельности, от всякой связи с материальным миром. Вульгарно-материалистическая концепция эпифеноменализма, развиваемая им применительно к сознанию, превращается в чисто идеалистическое понимание человеческого познания как «свободного выражения» созерцательной жизни духа.

*Дух, мораль  
и религия*

Однако «царство духа» имеет отношение прежде всего не к познанию, а к морали и религии. Рассматривая человека как члена общества, Сантаяна находит основную черту социальной жизни в противоречивости и разобщенности людей, в разорванности их духа. Главные факторы разобщения, выражаемые Сантаяной в религиозных терминах, суть «плоть», «мир» и «дьявол». К плот-

ским противоречиям относятся удовольствия и страдания, любовь и ненависть, конфликты «первичных импульсов», инстинктов человека. Тщетно мы стараемся найти выход из них в обходительности, браке, платонической любви. «Эти жизненные противоречия могли бы быть разрешены при хорошем моральном образе жизни, подобном образу жизни католической церкви» (250, стр. 692). Противоречия «мирские» связаны с подчинением духа миру, а точнее, обществу. Жизнь в обществе накладывает на человека обязанности, чуждые духу: приобретая свое второе, социальное тело, он втягивается в опасности и начинания, обязанности и труды, столкновения и войны, которые отравляют его, изнуряют и сводят с ума. «Даже любовь в мире не может быть тем, чем она была в райском саду: она затемняется теперь ответственностью и ревностью» (250, стр. 593). Но ни возврат к «естественному состоянию», ни богатство не могут вывести нас за пределы «мира». Общество неизбежно делает нас рабами, обещая взамен «прогресс» и «процветание». Единственный выход — духовное освобождение, уход от мира.

Наконец, «дьявол» — это восстание индивидуальной воли против мира, выражающееся в претензиях на всезнание, в солипсизме и эгоизме (себялюбии), в стремлении к совершенству. Однако это «восстание Люцифера» тщетно — несовершенство неискоренимо. Единство мира и человека, которого ищет восстающий, может быть найдено только в мировой гармонии, в «музыке сфер», слышной в «громе хаоса». «Если мы вообразим эту гармонию гипостазированной в действительной интуиции, то мы постигнем божественный разум в его всеведении и славе. Поэтому совершенно законно сказать, что союз, которого мы жаждем, есть союз с богом. . .» (250, стр. 813). И этим все сказано: «поэтическая» философия переходит в религиозную концепцию.

Правда, Сантаяна скептически относится к традиционному вероучению. В нем он видит «внешний круг укрепленный предрассудка», сомнительное, в силу его полной произвольности и постоянных переработок, идейное образование. Но это все-таки важная, хотя и наименее обоснованная составная часть человеческих мнений; поэтому ее столь ревностно защищают. И обращение к религии не случайно. Оно порождено глубоким кризисом современного капиталистического общества, роковые противо-

речия которого Сантаяна не может не видеть, хотя и истолковывает их превратно. Тонущее в этих противоречиях общество, считает он, погрязло в скептицизме. Но «воздержание от суждения» невозможно для живого существа. И среди множества «мнений» следует выбрать одно. Сантаяна выбирает «драматический миф» христианства, идею Христа как «философскую идею, ценную для всех людей и всех религий» (247, стр. 171).

*Разум в обществе* Уже в «Жизни разума» Сантаяна видел в развитии общества постепенную консолидацию иррациональных импульсов в разум и потому — воплощение разума. При этом общество проходит в своем развитии три стадии. На первой, «естественной» общество производит индивида и обеспечивает его всем необходимым для достижения моральной свободы. На второй стадии, стадии «свободного общества», достигается ассоциация, основанная на «личной и эмоциональной связи». Наконец, «идеальное общество» характеризуется тем, что в нем духом всецело овладевают идеальные интересы — красота, истина, религия, искусство, наука. Они становятся важнейшими сферами «идеального общения» людей.

Но не это здесь главное. Картина «идеального общества» — это изображение *элитарного* общества. Сантаяна обрушивается на демократию, которая, по его мнению, даже в лице своих лидеров не поднимается над уровнем «среднего человека». Это «вульгарная и анонимная тирания», тирания «безголового народа с умом червя и когтями дракона». Она уничтожает «лучших», но «уничтожить аристократию в смысле социальных привилегий и санкционированного авторитета (!) означало бы закрыть источник, из которого до сих пор происходила культура» (248, т. V, стр. 125). Сантаяной руководит в этих филиппиках слепая ненависть к народу. Между тем, говоря словами М. Горького, именно народ — «единственный и неиссякаемый источник ценностей духовных, первый по времени, красоте и гениальности творчества философ и поэт, создавший все великие поэмы, все трагедии земли и величайшую из них — историю всемирной культуры» (25, стр. 353). Сантаяна забывает, что без презираемых им трудящихся масс не было бы и самого общества. Он не желает видеть и того, что освобождение трудящихся от эксплуатации со стороны «аристократии в смысле со-

циальных привилегий и санкционированного авторитета» приводит не к разложению культуры и иссяканию ее, а к мощному подъему всей культурной жизни, вызванному тем, что к богатствам культуры и ее творению сознательно и полноправно приобщаются миллионы людей, прежде изолированные от нее. Народ, освободившийся от угнетения, не останется тем забитым и нищим людом, каким делает его тысячелетнее господство «аристократов» от ренты, капитала или культуры, — этого страшится Сантаяна.

*Господство  
и власть*

Общей аристократической установкой определяется содержание философско-исторической концепции

Сантаяны, выраженной в книге «Господство и власть» (1951). В ней он несколько изменяет прежнюю схему исторического развития. Теперь он видит в истории смену трех «порядков»: «порождающего» (generative), «воинственного» (militant) и «рационального». Видимо, не без влияния реальной истории, потрясшей мир двумя мировыми войнами, Сантаяна осуждает милитаризм, но... связывает его с демократией, с коммунизмом, с диктатурой пролетариата, «толпящегося в современных промышленных городах». Впрочем, Сантаяна считает, что оба типа современной демократии — «американская» и «русская» — одинаково стремятся к универсальности, к господству, к превращению индивида в нечто положительное (safe), законопослушное, однообразное...

Силы, господствующие над человеком, Сантаяна делит на две группы. Власть (powers) — это физическая сила, тяготеющая над человеком, независимо от того, исходит ли она от физической природы или от другого человека. Господство же (dominations) — это разрушительные или просто доставляющие неудобство индивиду обстоятельства жизни. Именно к таковым относит Сантаяна воздействие современного общества с его универсализирующими тенденциями. Власть может быть и благотворной; господство всегда зло. Осудив «воинственное» общество, философ узрел в американском государстве «власть», способную в определенной степени «рационально контролировать» общественную жизнь во всем мире, «легально и с общего согласия» установив собственную юрисдикцию. Однако Сантаяна существенно отличается от бесчисленных апологетов американского

образа жизни тем, что, по его мнению, быстрое распространение американизма таит существенную опасность; попытки навязать американские способы мышления и образ жизни вызывают нежелательную реакцию со стороны других народов. Они выходят к тому же за рамки «рационального контроля». Уже к концу сороковых годов Сантаяна увидел, что внешнее могущество Соединенных Штатов непрочное, что развитие там производства стало настоящим кошмаром, вездесущая реклама — чумой, «без меры расплодившийся пролетариат» — зыбучим песком под ногами богачей, а иерархия профессий — возвратом к рабству. Может ли американское правительство оживить коммерческий оптимизм XIX в., установить стабильное общество, «где труд мог бы снова стать самовознаграждающим искусством, а воображение могло бы отвернуться от изобретения машин к развитию свободных искусств и расширению моральной свободы»? Но на этот вопрос Сантаяна не может ответить. Может быть, спасение лежит в переходе к «идеальному государству» элитарного типа? Но и оно, думает философ, не может гарантировать от социальных потрясений и революции. Предположите, пишет он, что создано такое идеальное государство во главе с Международным институтом рациональной экономики, сосредоточившим в себе управление обществом, силы подавления, образование, науку, пропаганду. Пусть волнения и революции в той промышленной и коммерческой основе, на которой покоится это учреждение, будут несущественны и не потребуют международного контроля. Но между ним и этой основой, «коммерческим и промышленным городом», неизбежны схватки и борьба. В самих высших сферах общества всегда были и будут «критические души»; те самые защитники власти элиты, которые должны выполнять функции полиции и инквизиции, неизбежно будут попадать под влияние «духа беззакония», искоренять который они обязаны. Этот «дух беззакония» может показаться им гораздо более человечным, чем «рациональная экономия», которую они насаждают. Почему же тогда не попытаться осуществить его в жизни?

Но в чем мораль этой басни? В том, что ни познание мира, ни рациональное руководство, основанное на знании, не разрешает вопроса о подлинном благе человека и смысле его жизни. Все, что этот мир может нам пред-



ложить, — суета. «Есть поэтому иная сфера, сфера потенциальных благ, которую каждый человек может пробудить в себе. . . Она основана на природной склонности его души, без которой он прекратил бы быть самим собою» (246, стр. 465). Эта сфера — «царство сущностей», достичь которого можно с помощью интуиции, поэзии, религиозно-мифологического освоения. Где путь к лучшему будущему, а точнее, просто к будущему, ибо «мудрость состоит не в объявлении того, какое благо является лучшим»? В игре воображения, в морали искейпизма, в уходе от жизни и борьбы в мир искусства и религии. В результате «философия лишает мир какого бы то ни было авторитета и интеллектуально освобождает человеческий дух. Но она не может отнять у действительности ее силы или ее способности влиять на душу самого философа. Философ оказывается несчастным созданием, внутренне раздвоенным и вынужденным к фарисейству. В теории он господствует над миром. . . оставаясь в практической жизни таким же человеком, как и другие, имеющим определенные потребности, склонным к пороку и подверженным страданиям» (250, стр. 713).

Именно таков и сам Сантаяна. Он сочетает «моральный героизм», отвергающий существующий мир во имя «идеала», с вульгарным «позитивизмом», оправдывающим этот мир, практическое подчинение ему — с искейпизмом, «животную веру» — с «жизнью разума», а «вечный закон свободы», — «мысли, как тебе нравится, говори, что думаешь, делай, что выбираешь» (246, стр. 237) — с социальными привилегиями и институционализированным «авторитетом» правящей элиты. И его учение раскрывается в важнейшем своем социальном аспекте — в проповеди необходимости бежать от жизни, телесно оставаясь в ее сфере. Но при этом за элитой остается «право» и возможность устанавливать «рациональный контроль» за обществом и осуществлять над ним «господство и власть» в своих интересах. А это лишь одна из попыток отстоять капиталистическое общество, только уже не догматически-апологетическая, а скептическая, основанная на том, что в наш бурный век лучше полагаться на «животную веру» и иллюзорное, поэтически-мифологическое мировоззрение, покрывалом майи окутывающее этот «безумный, безумный, безумный мир» . . .

3. ОТ КРИТИЧЕСКОГО РЕАЛИЗМА  
К ЭВОЛЮЦИОННОМУ НАТУРАЛИЗМУ.  
РОЙ ВУД СЕЛЛАРС

*От критического  
реализма к теории  
отражения*

Р. Селларс выступил с идеями критического реализма еще в 1916 г., когда вышла в свет его книга «Критический реализм». В «Очерках критического реализма» он участвует уже как сложившийся философ, со своей оригинальной точкой зрения, во многом отличавшейся от теории познания критического реализма в целом. Прежде всего его отличает недвусмысленное признание того, что содержанием человеческого знания в определенном смысле является сама реальность. Однако «реальность есть оформленная материя», — пишет он (158, стр. 218), которая и выступает объектом познания. Мысли же отличны от объектов познания: количественно, поскольку идея не охватывает всего содержания вещи, и по существу, так как идея — это функция познающего организма, принципиально отличная от объекта.

Здесь лишь намечается ведущая материалистическая тенденция теории познания Селларса. Присоединившись к «перцептивному реализму» в рамках критического реализма, он с этой точки зрения развертывает критику «наивного реализма». Это тема широко распространена в современной буржуазной философии, но Селларс не склонен, как то обычно бывает, к отказу от наивного реализма в пользу какой-нибудь модной идеалистической концепции. «Реализм здравого смысла» содержит, по его мнению, глубокую истину. «Простой человек смотрит во вне и принимает результаты с их наличной ценностью. Чувство вещности во внешнем мире доминирует над его восприятием. Оправданная функция идеализма, поскольку он апеллирует к реальным физиологическим, логическим и психологическим фактам, — это борьба против простоватости здравого смысла... К сожалению, идеализм обычно выходит за границы этого, утверждая, что мы не можем знать физическую реальность» (200, № 112, 1919, стр. 409). Тонко анализируя трудности, с которыми сталкивается «здравый смысл» при рассмотрении познания, Селларс обращает внимание на его бессилie перед субъективистским «анализом ощущений». Исследуя сам процесс познания, говорит он, мы обнаруживаем лишь

«чувственно воспринимаемое», ощущения. И в то же время мы понимаем, что реальность не может быть совокупностью ощущений: «психологические характеристики не сжигают дров и не разрушают крепостей». Трагедия «здорового смысла» в том, что он не может разрешить это противоречие; в результате от него ускользает объективное бытие, и «наивный реализм» переходит в свою противоположность — субъективизм (там же, стр. 412).

Селларс находит выход в утверждении, что нет объекта познания, *совпадающего*, как думает наивный реализм, с чувственно данным. Познавательный процесс необходимо подразумевает качественное отличие физического предмета как объекта познания от сознания, являющегося функцией живого организма. В сознании мы знакомы лишь с его собственным содержанием — ощущениями, представлениями, восприятиями. «Но что мешает нам рассматривать их как материал знаний о физических объектах? Почему необходимо утверждать, что *все* знание кончается на чувственных содержаниях (сознания. — А. Б.)? Это извращенный взгляд, основанный на анализе, абстрагирующемся от значений и отношений здорового смысла» (там же, стр. 413). Следовательно, необходимо отказаться раз и навсегда от того бессознательного отождествления «наивным реализмом» объекта и ощущения, которое позволило в свое время Маху и Авенариусу провозгласить свой субъективный идеализм «наивным реализмом». С другой стороны, следует признать вслед за здравым смыслом, что наши ощущения дают нам знание о внешнем мире, о вещах, существующих до человеческого сознания и независимо от него.

Чтобы выполнить эту задачу, Селларс в соответствии с установкой критического реализма различает в познании следующие элементы: внешний физический объект, восприятие как элемент сознания, его содержание, и акт отнесения (*referenz*) второго к первому, связывающий содержание сознания с объектом. И процесс познания предстает перед нами таким: руководствуясь своим жизненным интересом, субъект вступает в практическое отношение с предметом внешнего мира; избранный предмет становится объектом познания. Причинно воздействуя на нервную систему, он вызывает в сознании «данные» (восприятия). Анализируя и синтезируя эти «данные», формулируя высказывания и гипотезы, субъект соотносит их

с объектом. И хотя «данные» не похожи на объект, они дают материал для приобретения знаний о нем.

Сильная сторона этой концепции познания в том, что вопреки субъективистским и агностическим догмам, господствующим в буржуазной философии, Селларс утверждает реальность внешнего мира, подтверждаемую активным, избирательным отношением к нему субъекта. Вместе с тем относительно верно трактуются субъект и объект познания. Субъект — не «разум» или «дух», а живой цельный организм, функцией которого является познание. Объект — физический предмет, независимый от познания. Их взаимоотношение — не пассивное созерцание, а активная, практическая связь. Наконец, познавательный процесс понимается в рамках причинной связи и обусловленности содержания сознания внешним миром. Однако в то время Селларс отвергал теорию отражения, или, как он ее называл, «теорию копий». Она пригодна, говорил он, только применительно к памяти: в памяти содержание сознания может быть похоже на свой объект — содержание сознания в какой-то момент прошлого. Если же говорить об отражении физического мира сознанием, то «господствующим допущением в этой концепции является то, что содержанием физических вещей является чувственная природа. Но сама уникальность сознания как будто исключает такой взгляд» (200, № 112, 1919, стр. 414). Иначе говоря, сторонник теории отражения якобы должен признавать тождество вещи и ее отражения в сознании. Но ведь для материалиста отличие отражения от отражаемого как раз и есть выражение специфики сознания.

Позже, в работе «Философия физического реализма» (1932), Селларс формулирует «теорию соответствия»: соответствие знания и вещи состоит в том, что вещь правильно указана, обозначена и символизирована. Но познание не может претендовать на отражение вещей, поскольку оно по существу своему символично. И это представление обусловило наличие в гносеологии Селларса элементов агностицизма. Ибо познание воспроизводит в таком случае лишь некоторые из свойств вещей — механические свойства, порядок, форму и т. д. Такие же чувственные качества, как цвет, вкус, запах и т. д., субъективны, хотя и обусловлены какими-то событиями в объекте восприятия.

Таким образом, Селларс возвращается к локковскому различению «первичных» и «вторичных» качеств, дополняя его к тому же различием ощущений и восприятий. Ощущение с этой точки зрения вовсе не акт познания, а субъективное состояние сознания, символизирующее нечто объективное. Акт познания — это восприятие. «Целостный акт восприятия с его суждениями, категориями и различениями является наиболее элементарной единицей в познании внешнего мира», — писал он в статье «Реализм, натурализм и гуманизм» (143, т. II, стр. 269). Исключая «сущности» как «посредники» между объектом познания и сознанием, Селларс рассматривает состояния сознания в качестве психических аспектов первых процессов; поэтому «сознание есть событие, являющееся атрибутом мозга» (255, стр. 408).

И вновь мы видим здесь важный шаг вперед, к диалектическому пониманию восприятия как сложного образования, не сводящегося к простой сумме ощущений. Оно — объективный «органический ответ» на воздействие внешнего мира, кроме чувственных символов содержащий в себе «дополнительные концептуальные значения, характеризующие объективное и его отношения», а также «обозначающее отнесение к объективности». Однако лишь дальнейшее развитие теории познания Селларса позволяет поставить все точки над «i». Это был переход на позиции *теории отражения*. Он оформился в пятидесятые годы, завершившись статьей «Три ступени материализма», опубликованной в журнале «Вопросы философии» (23, № 8, 1962). Основываясь на современной физиологии, Селларс рассматривает в ней восприятие как совокупность двух этапов: стимуляции нервной системы со стороны объекта и ее ответа на эту стимуляцию в виде образования ощущений и обратного соотношения их с объектом. В этом соотношении (*reference*) с действительностью ощущения играют роль *образа*, дающего нам информацию об объекте и контролирующего наши действия и сигнализирующего о достигнутом эффекте. Находясь под «причинным контролем» со стороны объекта, восприятие не только «отражает» объект, но и «наделяет» его чувственными качествами, «характеризует» и символизирует его. Контроль со стороны объекта и обуславливает объективное значение этих «характеризации» и символизации.

«Я заключаю отсюда, что Энгельс и Ленин были совершенно правы, — резюмирует свою новую позицию Селларс, — считая ощущения в некотором смысле отражениями вещей, и что феноменализм и идеализм заблуждались, превращая ощущения в конечный объект (познания)» (23, № 8, 1962, стр. 134).

Другой важнейший пункт материалистической теории познания, по Селларсу, — это вопрос о статусе «ощущения в мозгу». Здесь основной противник материализма уже не феноменализм, а дуализм и бихевиоризм. Селларс опровергает их ссылкой на роль мускульных ощущений в управлении деятельностью организма, четко формулируя идею активной роли психического в детерминации человеческого поведения. Совершенно ясны его исходные принципы: мозг есть орган сознания; ощущение и восприятие коренятся в мозговых центрах; они выступают чертой, функцией целостного мозгового процесса. В то же время они как бы отделяются от мозгового процесса, *выступая* сигналом о чем-то внешнем мозгу и сознанию. В этом причина дуалистического отрыва сознания от мозга, т. е. его материального субстрата.

Но нельзя не остановиться и на существенной слабости теории познания Селларса, состоящей в том, что он ограничивается в анализе процесса познания только биологической и физиологической его основой. *Социальная* сторона процесса познания оказалась практически совершенно исключена из гносеологического анализа. И здесь мы сталкиваемся с двумя аспектами вопроса. Во-первых, нельзя останавливаться, как это делает Селларс, на ступени *восприятия*. Социальная сторона процесса познания находит свое выражение прежде всего в понятийном мышлении и языке, о которых он практически ничего не говорит. Во-вторых, даже его анализ восприятия оставляет нераскрытым тот факт, что «жизненный смысл» восприятия не сводится к «характеризации» объекта, т. е. его локализации и раскрытию его чувственных качеств, а заключается в первую очередь в способности детерминировать поведение человека, вызывать его целесообразные реакции. Правда, Селларс пишет, что психика связана с двигательной деятельностью и прямыми ответами организма на воздействия внешней среды. Но думается, что этой констатации еще недостаточно. Восприятие выполняет не только осведомительную роль, но и «вклю-

чается в число «идеальных побудительных сил» (Маркс — Энгельс), посредством которых движущие причины, лежащие в материальной жизни, определяют поведение людей» (78, стр. 101).

*Практика  
и познание*

Проблематика теории отражения, включенная Селларсом в свою гносеологию, неизбежно требовала анализа места *практики* в теории познания. Еще в сороковые годы, впервые знакомясь с диалектико-материалистической теорией познания, Селларс обратил внимание на то, как Энгельс и Ленин использовали критерий практики против агностицизма. «Тот факт, что наука работает, давая нам возможность предсказывать события и контролировать окружающую среду, — писал он, — *оправдывает* нашу уверенность в том, что мы достигаем *знания* об окружающем мире. Пусть агностик ответит на этот аргумент, который может быть связан с ростом человеческой культуры как с теоретической, так и с технологической ее стороны. Я склонен подчеркнуть этот аргумент в связи с полемикой, которую я вел против прагматистов и идеалистов, не зная, сколь полно он был развит марксистами» (230, т. 5, № 2, 1944, стр. 164). Селларс вводит и понятие практики как критерия истины, причем в смысле, принципиально отличном от прагматистского. В «Философии физического реализма» он подчеркивал, что о соответствии знания действительности мы судим по тому, как познание выполняет свою функцию: «соответствие — это вывод из факта знания» (255, стр. VII). Однако Селларс не раскрыл понятие практики с его «технологической» и общекультурной стороны. С нашей точки зрения, это должно означать, что развитие производительных сил, человеческой *производственной* практики служит основой развития науки. Именно общественно-производственная практика наталкивает людей на теоретические проблемы и побуждает их к развитию знания. Вероятно, Селларс согласился бы с такой постановкой вопроса, но в его работах она не развита. Он склонен трактовать практику как *индивидуальную* деятельность, подобную воздействию ремесленника на сырье или скульптора на материал, из которого он делает статую.

И уж конечно, совершенно не принимается Селларсом во внимание общественно-историческая практика, практика классовой борьбы за преобразование общества. По-

этому, в частности, он не видит необходимой связи диалектического и исторического материализма. Между тем общественно-производственная практика лежит в основе как процесса познания, так и процесса исторического развития, в основе как диалектического, так и исторического материализма. И понять практику по-марксистски — значит примкнуть к целостному мировоззрению марксистского материализма.

*Натурализм  
или материализм?*

В конце двадцатых годов перед Селларсом встает этот вопрос, и ему он специально посвящает статью «Почему натурализм, а не материализм?», само название которой содержит в себе ответ. В ней он выясняет различие между материализмом и натурализмом, стремясь обосновать свою приверженность последнему. Селларс определяет натурализм как космологическую теорию, которая утверждает, что единственной реальностью является *природа*. Этим он отличается от супранатурализма, признающего природу только частью реальности. Материализм же — это онтология, которая видит «материал» мира в *материи*, в противовес «ментализму» (лат. «mens» — ум), утверждающему, что этот материал — мысль.

Это различие требует некоторых разъяснений. Дело в том, что «натурализм» — распространенный в буржуазной философии термин, используемый для того, чтобы прикрыть идеализм, встать «выше» и материализма, и идеализма. С другой стороны, он часто используется и для того, чтобы сделать более респектабельными свои материалистические выводы. Например, часто провозглашают «натуралистом» Джона Дьюи. И действительно, Дьюи нередко провозглашает единственной реальностью «природу». Но его «природа» тождественна «опыту»; онтология Дьюи, поскольку таковая у него наличествует, — субъективный идеализм. Разбирая «натурализм» Дьюи, Селларс правильно подметил, что прагматизм — «псевдонатуралистический взгляд, который слишком много сохранил от идеализма» (228, № 3, 1927, стр. 218). Со временем Селларс более строго определил отношение натурализма к материализму, увидев в нем более широкое понятие. «Все материалисты натуралисты, но не все натуралисты материалисты», — писал он (230, № 2, 1944, стр. 163). И тем не менее он не отказался от этого до-



вольно расплывчатого термина. Поступить так его заставляют слабости «незрелого» материализма, которые заключаются в следующем. Во-первых, материализм «не спрашивает себя о возможностях человеческого познания и потому склонен слишком буквально понимать описательные термины физической науки». Во-вторых, «он мыслит о физическом мире в терминах атомов, находящихся в движении, и пытается втиснуть дух и сознание в эти рамки». Наконец, материализм «не считается серьезно с ростом и организацией, поскольку он является по существу доэволюционистской системой» (см. 256, стр. 190).

Таким образом, говоря о слабостях материализма, Селларс имел в виду или естественнонаучный материализм XIX в., или механистический, метафизический материализм в целом. И подобно тому как Фейербах провозгласил свою философию «антропологией», стремясь отгородиться от вульгарного материализма, Селларс отмежевывается от метафизического материализма, приняв название «натурализма». Но это именно *материалистическая* концепция.

Центральным в полемике Селларса с идеализмом является доказательство объективности, субстанциальности внешнего мира. Он подвергал убедительной критике попытку многих современных философов — и прежде всего Б. Рассела — заменить «вещи» здравого смысла «событиями» (events), представляющими собой «нейтральный материал» мира. Селларс рассматривал «эвентизм» как возврат к «наивному реализму», отождествляющему реальность и ее восприятие и тем самым скатывающемуся к идеализму. В противовес этому он отстаивает права категории *субстанции*.

Селларс различает в проблеме субстанциальности несколько аспектов. Прежде всего это *существование* предметов внешнего мира, а затем — их *вещественность*. Мысль эта обосновывалась им на протяжении длительного времени в статьях, публиковавшихся в американских философских журналах. Как и в теории познания, Селларс делает критерием существования целесообразную реакцию на окружающий мир, сопровождаемую неискоренимым чувством реальности. Человеческая деятельность, направленная на преобразование вещей, — вот критерий реальности внешнего мира. «Мы не только на-

блюдатели, но и деятели, — пишет Селларс. — В познавательном акте... мы ограничены постулированием длящегося существования, которое имеет свойства или потенции и осуществляет их. Мы признаем также, что знание не заменяет бытия. Далее, мы открываем факты, говорящие о структуре вещей. Весь этот ход мысли подкрепляется нашей практической уверенностью в том, что мы можем формировать вещи и придавать им различный вид» (191, № 8, 1943, стр. 204—205). И далее, обосновывая вещьественность существующего, он добавляет: «Существование, над которым вы не можете трудиться, не было бы веществом. Художники, работающие с пластическим материалом, и ремесленники понимают это. Не были ли философы слишком уж зрителями и наблюдателями?» (там же, стр. 205).

Субстанциальность мира отвергается сторонниками «событий» на том основании, что понятие субстанции исключает изменение. Они исходили, следовательно, из метафизического представления о субстанции как неизменной основе изменчивых чувственных качеств. Селларс же поставил перед собой задачу понять субстанцию с точки зрения развития — как нечто изменяющееся и в то же время существенное, реальное. «Изменение, — пишет Селларс, — предполагает нечто длящееся, которое может меняться... Изменение, согласно этому, всегда есть изменение в строении реального. Оно является переменной в состоянии субстанциальной системы, рождением нового условия» (255, стр. 303, 304). Он иллюстрирует это положение указанием на то, как сохранение организации тела обеспечивает непрерывность его функционирования, несмотря на постоянную смену его материала.

Анализ закономерностей развития материальной субстанции приводит Селларса на позиции теории эмерджентной эволюции. Но в отличие от «классической» эмерджентной эволюции Александера и Ллойда Моргана он дает материалистическую ее трактовку. Во-первых, он выступил против утверждения о непознаваемости новых качеств, возникающих в развитии, и утверждения о непредвидимости их. «Я думаю, — писал он, раскрывая гносеологические источники теории эмерджентной эволюции, — что отрицание возможности предвидения... появилось как реакция на лапласовское признание почти априорной выводимости» (230, № 1, 1946, стр. 38). Если

у Александера объяснить новое качество значило свести его к предшествующим, уже известным, а поскольку это невозможно, оно признается непознаваемым, то для Селларса «связать свойство с особой организацией — значит объяснить его. Показать, как одна организация переходит в другую, — значит объяснить ее» (143, т. II, стр. 277).

Верное в принципе, это положение Селларса страдает, однако, определенной абстрактностью. Он прав в том, что новое возникает в единстве структурных и функциональных преобразований, но от него ускользает сам *переход* одних состояний в другие, причинная обусловленность качественных изменений количественными. Селларс знает марксистскую формулировку закона перехода количественных изменений в качественные, но считает ее пережитком гегельянства. И хотя он всячески подчеркивает заслугу марксизма, одним из первых обратившего внимание на возникновение нового в процессе развития, он считает теорию эмерджентной эволюции «менее неопределенной концепцией» (230, № 2, 1944, стр. 178). Мы не говорим уже о том, что Селларсу совершенно чуждо понимание революционного значения этого закона в применении к общественной жизни.

Центральным идеалистическим моментом в теориях эмерджентной эволюции было истолкование движущих сил развития как некоторых идеальных сил. Селларс решительно порвал с этой традицией. «Для меня, как последовательного натуралиста, физические системы являются окончательными, — пишет он, — и я не вижу оснований постулировать экстрафизический *низус* такого рода, какой признают Морган и Александер. Для меня природа внутренне динамична. Я выразил бы это, сказав, что... причинность есть «прогрессивное движение (onward go)» физических систем» (143, т. II, стр. 277—278). И это правильный, хотя опять-таки абстрактный ответ. Понимая мир как «*causa sui*», причину самого себя, он так и не доходит до диалектики *противоречий* объективного мира как источника и движущей силы развития.

Да и собственно диалектика превращается в его взглядах в синоним *динамизма*. Так, в рецензии на книгу Г. Уэллса «Прагматизм — философия империализма» Селларс писал, что «категориальные значения и идеи о структуре природы, разработанные современной наукой и философией, должны заменить такие формулы, как

переход количества в качество, единство противоположностей и отрицание отрицания... Марксисты, утверждающие, что диалектика означает только динамическое, на деле принимают этот взгляд» (230, № 4, 1956, стр. 562). Эти категории — «эмерджентность», «процесс» и т. д. Но ведь сам Селларс видел слабости в формулировках этих понятий. И замена ими четких формул диалектического материализма может повести лишь к путанице и искажению смысла диалектики.

Неизвестно, какие марксисты именуют диалектику просто динамизмом, но очевидно, что диалектика, несомненно, есть динамизм, тогда как не всякий динамизм — диалектика. К тому же Селларс связывает диалектику только с онтологией. Его теория познания остается по существу метафизической; в логике он приемлет лишь формальную логику в ее современном математическом обличье. Ему чужда центральная идея материалистической диалектики — единство диалектики, логики и теории познания.

Введение практики в теорию познания, осуществленное Селларсом, — важный шаг к преодолению *созерцательности*, этого главного порока домарксовского материализма. Но отказ от практики в форме общественно-производственного процесса и революционной классовой борьбы ведет его к идеализму в понимании общества.

*Натуралистический  
гуманизм*

Прежде всего Селларс не революционер. Ему чужда мысль о философии как орудии социального преобразования, революционного действия. Да он и не скрывает отрицательного отношения к революции: «Рациональная эволюция всегда лучше, чем нарушение жизненного процесса и революция» (226, стр. 66). Ограничен Селларс и в критике идеализма, поскольку он уклоняется от оценки социальной роли и социальных выводов философии, не соотнося ее с тем социальным строем, в недрах которого она вырастает.

В своем «натуралистическом гуманизме» Селларс прежде всего стремился найти место для гуманизма и ценностей. Редукционистский, механистический натурализм, считает он, исключает ценности и не может совместить гуманизм и натурализм. Поэтому следует применить к проблеме ценностей теорию познания критического реализма: подобно чувственным качествам ценности не

присущи физическим объектам; они лишь указывают на то, что эти объекты способны «войти в человеческую жизнь, вызвав при этом важные последствия для личности или социальной группы» (255, стр. 445). При этом ценность проявляется в ходе двойного отнесения восприятия и суждения — к объекту и к личности. Они как бы укоренены, с одной стороны, в природе человека, а с другой — в некоторых способностях вещей.

Иначе говоря, хотя Селларс и избегает «натуралистической ошибки», состоящей в приписывании ценностных качеств самим предметам, он рассматривает их как своего рода диспозиционные предикаты, возникающие в ходе взаимодействия личности и объектов на социальном уровне. Общество в этой связи понимается им в смысле «опосредованной духом и исторически развившейся интеграции человеческих существ, которая находит выражение в кооперативном или совместном поведении и в личностных свойствах» (256, стр. 351). Оно, с одной стороны, является «естественным», т. е. продуктом природы, а с другой — имеет «духовную (mental) структуру», хотя и не обладает особым «духом», или «сознанием». Рассматривая общество как «эмерджентную» единицу, скачкообразно возникшую из природы, Селларс не может раскрыть, в чем же состоит причина и основа возникновения общества, смещая свое исследование в сторону именно духовных качеств.

Эта идеалистически-натуралистическая установка глубоко противоречива, совмещая подчинение общества природе с возвышением его над нею за счет «эмерджентного» качества социальности. Это отразилось и в социально-политических установках философа. В молодости он испытал серьезное влияние социологии Л. Уорда и Ч. Кули, с одной стороны, фабианского социализма (С. и Б. Вебб, Б. Шоу, Г. Уэллс) — с другой. В книге «Следующий шаг в демократии» (1916) он отстаивает идеал «демократического социализма», определяя последний как «движение, целью которого является обеспечение экономической организации общества, которая даст максимально возможные в какое-либо время справедливость и свободу» (цит. по 238, стр. 237). Путь к этому — расширение демократии, все более широкое и глубокое осознание «человеческих ценностей», как и несовместимости демократии и неоправданных привилегий отдельных лиц.

Аналогичным образом он трактует проблему религии. Отвергая существующий культ и церковные обычаи, он видит в религии «*лояльность ценностям жизни*». Поэтому она должна отказаться от идеи бога, бессмертия души, оставаясь в то же время в отличие от «традиционного натурализма» оптимистической: природа не враждебна человеку. «...Она скорее естественная сцена его рождения и достижений. Она — нечто такое, где он работает человеческим образом, отважно, творчески, спокойно, мудро. Таково новое отношение, отношение взрослого, ухищряющегося ради самого себя, творящего свое счастье, знающего, что жизнь — не дорога, усыпанная розами, знающего, что трагедия может заявить на него свои права, и все же ведущего умелую борьбу за почетные и достойные вещи. Здесь человек и религия достигают совершеннолетия» (257а, стр. 156).

Таков Рой Вуд Селларс. Последовательный в объяснении природы с позиций материализма, он делает уступки агностицизму в теории познания и выступает идеалистом в понимании общества. Борясь за философский материализм, революционную по своему существу теорию, он стоит в то же время вне активной политической деятельности, возлагая надежды на постепенную эволюцию общества к «более полной демократии». Это накладывает на его философию отпечаток созерцательности и академичности. И все же его деятельность — крупный шаг вперед в развитии американской философии. В ней нашла воплощение неодолимая материалистическая тенденция в истории философии.

\* \* \*

Развитие критического реализма в двух противоположных направлениях, прослеженных нами на примере Джорджа Сантаяны и Роя Вуда Селларса, обнаруживает внутреннюю неоднородность и противоречивость критического реализма, как и всего философского реализма XX в. Этим объясняется, что в тридцатые годы он прекращает существовать как самостоятельное течение, перерастая в *натурализм* сороковых — шестидесятых годов.

## НЕОПОЗИТИВИЗМ В СОЕДИНЕННЫХ ШТАТАХ

Господство прагматизма в американской философии первых двух десятилетий нашего века практически предотвратило развитие в США неопозитивизма. Прагматизм был своеобразной заменой позитивизма на американской почве, так что ни логический атомизм, ни логический позитивизм не получили здесь распространения. Правда, родственные логическому позитивизму взгляды развивал с конца двадцатых годов Чарлз Моррис в университете Чикаго, но по-настоящему неопозитивизм приходит в США несколько позже. В 1931 г. Г. Фейгль занял пост профессора в университете Айовы, а затем Миннесоты. Несколько позже переселяются в США К. Менгер и К. Гёдель. В 1936 г. Р. Карнап принял приглашение Чикагского университета, а «аншлюсс» Австрии заставил большинство членов Венского кружка покинуть страну, и в 1938 г. они оказались в различных странах. В США переселились Г. Бергман, Ф. Кауфман, К. Хемпл и др. Туда же переехали некоторые из членов Берлинского общества научной философии, и в их числе Г. Рейхенбах. Они нашли здесь почву, подготовленную прагматизмом, с одной стороны, и распространением математической логики — с другой. Складывается *школа*.

Неопозитивизм «эмигрировал» в США в тот период, когда в рамках Венского кружка осуществляется постепенный переход от логического анализа к семантическому. И именно в форме «семантического анализа», т. е. анализа *значения*, неопозитивизм приживается в этой стране.

Одним из достоинств математической логики, которую логический позитивизм хотел сделать «органом» философии, была ее способность отвлекаться от значения упо-

требляемых ею символов. Тем самым логика получает возможность превратиться в исчисление. Однако успешно примененная к математике, математическая логика не может стать, сама по себе, *философским* методом, ибо в философии на первый план сразу же выдвигается проблема осмысленности, содержательности ее положений, как и научных высказываний вообще. Об этом говорит уже выдвижение логическим позитивизмом принципа эмпирической верификации не только как критерия истинности эмпирических высказываний и различия («демаркации») эмпирических и метафизических высказываний, но и как определителя значения исследуемых предложений: как писал Ф. Вайсман, «смысл предложения есть метод его верификации» (цит. по 13, стр. 421). Идя по этому пути, неопозитивизм в США дал в качестве «побочного продукта» еще одно философское течение — так называемую «общую семантику».

Но начнем с проблемы значения вообще.

## 1. ФИЛОСОФИЯ И ЯЗЫК: «ЗНАЧЕНИЕ ЗНАЧЕНИЯ»

Проблема значения языковых выражений имеет глубокий смысл. В ней пересекаются интересы лингвистики и философии, причем таким образом, что, как это прежде происходило с отношениями философии и других наук — физики, химии, биологии и т. д., некоторые философские вопросы превращаются в вопросы конкретно лингвистические. Это *прогрессивное* движение порождает, однако, такие же «реакционные поползновения» (Ленин) в области философии, к каким приводило идеалистическое философское осмысление математизации физической науки, о которой непосредственно писал Ленин. В английской философии XX в. эта тенденция привела к формированию лингвистической философии (см. 11, гл. 7). Свойственное последней перемещение философской деятельности в сферу анализа обыденного языка нашло выражение и в американской философии, будучи осложнено, однако, широким и глубоким воздействием *семиотики* как комплекса научных теорий, изучающих свойства знаковых систем, т. е. систем объектов, каждому из которых каким-то образом сопоставлено некоторое значение.

В соответствии с тремя типами отношений, в которых функционирует знак, — к другим знакам, к обозначаемо-



му и к человеку, который им пользуется, — семиотика делится на синтаксис, семантику и прагматику. В позитивистской интерпретации как отдельные части семиотики, так и семиотика в целом нередко превращаются в доминирующие *философские* дисциплины и процедуры, в решающие средства разрешения (или устранения) основных проблем традиционной философии. И можно сказать, что под знаком проблемы «знак — значение» (да простится нам эта невольная тавтология) стоит вся аналитическая философия в США.

Разработка принципов логического синтаксиса языка осуществлялась еще в рамках Венского кружка, приведя Карнапа, внесшего в эту разработку существенный вклад, к неопозитивистской концепции совпадения философии и логического синтаксиса научного языка (см. 13, стр. 221—223). Проблемы же семантики и прагматики в неопозитивистской философии рассматриваются в связи с двумя направлениями их исследования — эмпирически-верификационным и формальным.

*Огден и Ричардс:  
значение значения*

Проблема эмпирического критерия значения, как мы говорили выше, была поставлена как проблема «ве-

рификации» Венским кружком. Но еще раньше Чарльз К. Огден и Айвор А. Ричардс опубликовали книгу «Значение значения» (1923), которая стала одним из источников эмпирической теории значения. Собственно, эта работа оказалась трудом, оказавшим огромное воздействие на развитие семантики в странах английского языка.

Огден и Ричардс развивают теорию языкового символизма, основные положения которой могут быть суммированы так: (1) язык — система знаков, способная достичь практических результатов, и прежде всего дать возможность различать, что может быть высказано осмысленно, а что нет; (2) язык имеет две группы функций — символические и эмотивные; различение их позволяет избежать запутанных философских споров, вроде спора материалистов и идеалистов, науки и религии и т. д.; (3) источником заблуждений часто является неправильное определение значения слов; (4) избежать этих затруднений и ошибок можно выявлением того, что люди обозначают разные вещи одним словом, одинаковые — разными словами или вообще используют ничего не означающие слова (см. 211, стр. VII—VIII). Таким



ший факт, как способность слова обобщать. Перед их языковым символизмом возникает в то же время весь тот спектр трудностей, которые вставали перед принципом верификации Венского кружка: невозможность верификации общих предложений (формулировок законов науки); невозможность актуальной проверки предложений о прошлом и будущем, о фактах, не допускающих в настоящее время эмпирическую проверку, и др.; бесконечный регресс верификации и пр. (см. 13, стр. 208—214). Наконец, «треугольник отношений» был связан с агностицизмом. Строя концепцию, близкую «иероглифизму» Г. Гельмгольца, на которого они ссылаются, Огден и Ричардс считают, что «непосредственно воспринимается модификация органа чувства» (211, стр. 81), а не объект. Эта модификация — исходный знак «объекта», тогда как свойства вещей, сами вещи и т. д. — это знаки второго, третьего и т. д. порядков. Отсюда вытекает представление, что познание передает лишь отнесение символа к референту. «Истинный символ» — тот, который правильно передает адекватное отнесение, т. е. «возбуждает подобное же отнесение у другого истолкователя» (211, стр. 102). Символ может быть проверен, следовательно, отысканием его референта.

Приведенные положения «теории языкового символизма» оказали определяющее воздействие на идейный состав философии *общей семантики*. Гораздо более широкий отклик вызвало различие Огденом и Ричардсом символического (дескриптивного) и эмотивного языков. В символическом языке мы формулируем суждения, обозначающие референты. В эмотивном — выражаем эмоции. «Если мы говорим: «Высота Эйфелевой башни 900 футов», мы делаем утверждение, используем символы для того, чтобы передать или сообщить некоторое отнесение, и наш символ истинен или ложен в строгом смысле и теоретически верифицируем. Но если мы говорим «Ура!», или «Поэзия — это дух», или «Человек — червь», мы не делаем утверждений, даже ложных; мы скорее всего употребляем слова для того, чтобы пробудить определенные отношения» (211, стр. 149).

Это утверждение в первую очередь имело отношение к этическим и эстетическим высказываниям, которые были провозглашены имеющими только «эмотивное» значение. В неопозитивизме к «эмотивным» были отнесены

также «метафизические» высказывания, которые имеют, по Карнапу, только «экспрессивную» функцию, не имея дескриптивного (теоретического) содержания. Но в отличие от произведений искусства «метафизика» претендует на теоретическое содержание и «дает иллюзию знания, не давая нам в действительности никакого знания» (113, стр. 220). В этике такую точку зрения одним из первых принял Ч. Стивенсон, утверждавший в своей статье «Эмотивное значение этических терминов» (1937), что этические суждения используются главным образом «не для того, чтобы указывать на факты, но для того, чтобы оказывать влияние. Вместо того чтобы просто описывать интересы людей, они *изменяют* или *интенсифицируют* их. Они скорее рекомендуют заинтересованность в объекте, чем утверждают, что она уже существует» (265, стр. 16). Тем самым подчеркивается активная роль этических суждений, их прямое включение в социальную деятельность, но одновременно они лишаются научного статуса. По крайней мере «мы должны использовать некоторый смысл термина «добро», который по существу неопределим в терминах чего бы то ни было научно познаваемого» (265, стр. 15), а следовательно, научный метод неприменим к этике.

Таким образом, различие эмпирического и эмотивного значения логически ведет к отказу от мировоззренческой значимости науки, с одной стороны, к ликвидации научного содержания этических суждений и принципов — с другой. В то же время мораль начинает трактоваться как составная часть манипуляторской деятельности в современном обществе, как часть политики и пропаганды господствующего класса капиталистического общества нашего времени. Это манипулирование подвергается критике, но только для того, чтобы противопоставить ему мировоззренческий скептицизм, уклонение от объективного научного анализа моральных ценностей, т. е. для того, чтобы в конечном счете *принять* манипуляцию массовым сознанием в качестве «неизбежного зла» (см. подробнее 40, стр. 213—218).

*Семиотика*  
*Ч. Морриса*

В тридцатые годы исследование знаковых систем привело Чарльза У. Морриса (р. 1901) к первой формулировке семиотики как общей теории знаков. Несомненно влияние на нее со стороны Огдена и Ричардса, но

это лишь один из факторов в возникновении его концепции. Другими факторами были воздействие прагматизма Чарлза Пирса, его теории знаков, развитой в переписке с леди Уэлби (см. 71, гл. IV), бихевиоризма Уотсона и логического позитивизма Венского кружка. Одну из первых своих работ, статью «Отношение формальных и эмпирических наук в рамках научного эмпиризма», Моррис опубликовал в журнале Венского кружка (*Erkenntnis*, V, 1935). Сложное взаимодействие этих достаточно разнородных теорий определило гносеологическое содержание общей теории знаков или семиотики и ее философские выводы.

«Семиотика, — писал Моррис, — это наука о знаках независимо от того, являются ли они знаками человека или животных, языковыми или неязыковыми, истинными или ложными, адекватными или неадекватными, здоровыми или патологическими» (205, стр. 186—187). Соответственно трем функциям знаков семиотика включает, по Моррису, три раздела: отношение знаков к другим знакам изучается *синтактикой*, отношение их к объектам и способы обозначения — *семантикой* и истолкование знаков людьми и их значение для деятельности — *прагматикой*. Ныне это членение семиотики является почти общепризнанным и широко используется в науке\*.

Однако нельзя путать само это деление с той неопозитивистской интерпретацией, которую дал ему сам Моррис. В «Основаниях общей теории знаков» (1938), вышедших в качестве второго номера первого тома неопозитивистской «Энциклопедии унифицированной науки», Моррис рассматривает семиотику в качестве «унифицирующей науки», доставляющей «основания для любой специальной науки о знаках, такой, как лингвистика, логика, математика, риторика и (по меньшей мере в определенной степени) эстетика. . . Семиотика может, таким образом, иметь важное значение для программы объединения науки. . .» (205а, стр. 2).

---

\* Вряд ли основательно уподобление Ч. Моррисом этого членения «стоически-средневековым версиям грамматики, логики и риторики» (205б), т. е. традиционного «тривкума» (ср. 83, стр. 22—23). Оно не учитывает ни стоического включения риторики (рядом с диалектикой) в логику, ни предметного различения этих наук (язык, мышление, речь), ни современного сближения (если не отождествления) языка и логики.

Так Моррис включил семиотику в неопозитивистскую программу «унификации науки», увидев в ней одновременно средство, с помощью которого «человек — включая ученого — должен освободиться от той паутины слов, которую он сплел» (205б, стр. 3). В свою очередь прагматика как часть семиотики прямо связывается им с философской позицией *прагматизма*, и не только учением Пирса о знаках, но и теорией познания Джемса, Дьюи и Мида. Моррис лишь несколько ограничивает субъективизм прагматистов, подчеркивая биологическую значимость прагматики: «Истолкователь знака есть организм; истолкование — привычка организма отвечать, через посредство знаков, на отсутствующие объекты, которые существенны для настоящей проблематической ситуации, как если бы они были налицо» (205а, стр. 31).

Именно использование прагматизма и прагматики как части семиотики послужило основанием для критики Моррисом узости неопозитивистского толкования философии как логики науки или синтаксического анализа научного языка. Но требуемое Моррисом расширение, осуществляемое за счет включения двух других измерений значения — семантики и прагматики, все же оставляет философию в роли *анализа*: «Математика есть язык возможности, наука — язык факта, искусство — язык ценности. Философию в свою очередь можно рассматривать как язык языков. Само это выражение имеет двойной аспект: оно, во-первых, подразумевает язык о языках, и в этом смысле философия есть общая семиотика (общая теория символизма); и, во-вторых, оно подразумевает также самый всеобъемлющий язык, и в этом смысле философия есть общая наука», включающая также учение о ценностях и философскую космологию (в смысле Уайтхеда) (см. 205б, стр. 21).

Если первый из аспектов так понимаемой философии был — хотя бы в принципе — разработан Моррисом, то второй оказался неосуществленным. Да он и не может быть разработан таким образом, как планировал Моррис, поскольку не язык является той «моделью», по которой строится философия, а система научного знания, обобщением и в то же время мировоззренческой и методологической основой которого она является. Тем более нельзя видеть в знаках и их неправильном употреблении источник всех социальных конфликтов, а в семиотике — «самый

мощный инструмент индивидуального освобождения и социальной реконструкции общества» (205, стр. 244).

Такова осуществленная Моррисом попытка соединения прагматизма и неопозитивизма. От «Значения значения» Огдена и Ричардса и философских идей Морриса идет прямой путь к так называемой «общей семантике»; от синтаксического анализа языка науки был осуществлен переход к логической семантике с ее философской проблематикой.

## 2. ОБЩАЯ СЕМАНТИКА: ОТ «НЕАРИСТОТЕЛЕВСКОЙ ЛОГИКИ» К АПОЛОГИИ КАПИТАЛИЗМА

*Определение  
общей семантики*      Признанным основателем философии общей семантики был натурализовавшийся в США польский инженер А. Кожибский (1889—1950). Представители этого философского направления, группирующиеся вокруг Института общей семантики (основан в США в 1937 г.), Международного общества общей семантики и журнала «ЕТС» («И так далее»), существующих с 1942 г., как правило, представляют собой дилетантов в философии, сумевших, однако, привлечь к своим трудам значительное внимание их общедоступностью и внешней актуальностью. Это математик А. Рапопорт, экономист и социолог Стюарт Чейз, лингвист С. Хайакава и др.

«Общая семантика, — писал А. Кожибский, — не является «философией», или «психологией», или «логикой» в обычном смысле. Общая семантика объясняет и учит, как более эффективно использовать нашу нервную систему» (192, стр. VI). Но поскольку средства для такого «эффективного использования» черпаются из критического анализа *языка*, т. е. значений слов, используемых в повседневном общении и воздействующих на поведение людей, общая семантика полностью вписывается в систему *неопозитивизма*, будучи родственна лингвистической разновидности последнего. Родственна и их техника: анализ языка подразумевает исследование цепи явлений, содержащей факт (референт), нервную систему, язык, нервную систему и действие. Иначе говоря, факт через нервную систему воздействует на языковую форму, а она,

вновь преломляясь через нервную систему, рождает действие. Задачи общей семантики, согласно Кожибскому, состоят здесь в том, чтобы (1) помочь людям правильно мыслить; (2) совершенствовать способы общения отдельных лиц и социальных групп; (3) на этой основе излечивать душевные заболевания и соблюдать умственную гигиену. А следовательно, семантика приобретает функции универсальной общественной дисциплины, которая должна путем изучения и уточнения смысла употребляемых людьми слов осуществить настоящую революцию в человеческих отношениях и разрешить все «роковые проблемы» общественной жизни. В рамках этой общей задачи происходит и определенное разделение труда. А. Кожибский и С. Хайакава формулировали ведущие методологические принципы общей семантики; Ст. Чейз пытался применить эти принципы к пониманию общества; А. Рапопорт, пришедший к общей семантике позднее их, сближает ее с некоторыми аспектами современного естественнонаучного знания, в частности с операционализмом.

Уже сейчас мы можем отметить, что исследование значений слов обычного языка в их влиянии на поведение людей составляет важную задачу философии, социологии, социальной психологии, прикладной лингвистики. Но очевидно и то, что следует усомниться в осуществимости тех задач, которые ставили перед общей семантикой ее адепты, именно семантическими средствами. Как и всякая «панацея», общая семантика явно недостаточна для сколько-нибудь радикальных социальных преобразований: для этого необходима материальная сила.

*Принципы общей семантики* В основе процедур общей семантики лежит концепция, требующая создания новой, «неаристотелевской логики» с ее принципами, решительно противостоящими обычной, традиционной логике. Основываясь на гипотезе Сепира — Уорфа, общие семантики выдвигают тезис, что каждый язык имеет свою логику и свою «метафизику». Аристотель описал в своей логике не что иное, как логическую структуру древнегреческого языка, а представив его в качестве языка вообще, он создал систему, претендовавшую на звание логики вообще. Ее основная особенность (и основной недостаток) состоит, по мнению Кожибского, в том, что она пользуется «двухоценочной ори-



ситуацией», вытекающей из структуры европейских языков. «Стремление видеть вещи в свете лишь двух оценок — «положительно и отрицательно», «хорошо и плохо», «жарко и холодно», «любовь и ненависть» — можно назвать двухоценочной ориентацией», — передает эту мысль Хайакава (173, стр. 221—222).

Однако уже отсюда видно, что критика аристотелизма основана на недоразумении. «Двухоценочная ориентация» аристотелевской логики — это на деле ее *двузначность*: высказывания оцениваются в этой системе (да и во многих других) по принципу «истинно — ложно». Причем формулируемая здесь дихотомия сопоставляет только эти оценки по принципу «да — нет». Поэтому она никогда не формулирует альтернативу «хорошо — плохо», но только «хорошо — не хорошо». Сказать, что А-логика (так Кожибский обозначает аристотелевскую логику) заставляет нас выбирать лишь оценку «хорошо» или «плохо», все равно что сказать, будто она заставляет нас выбирать между суждениями «роза красна» и «роза бела». Но закон противоречия формальной логики заставляет нас признать, что суждения «роза красна» и «роза не красна» не могут одновременно быть истинными; закон исключенного третьего говорит, что роза может быть либо красна, либо не красна — «третьего не дано». Какова она на самом деле — белая, красная или желтая, — говорит не логика, а опыт. Опыт же говорит нам, какую оценку и в какой системе квалификации мы должны принять — хорошо, плохо, посредственно или отлично. Логике здесь просто нечего сказать.

Можно сказать, что критика аристотелевской логики общей семантикой в какой-то мере основана на признании ошибочности ее метафизических интерпретаций, но эта сторона дела совершенно теряется за вздорными нападками на формальную логику, как таковую. Это видно из принципов общей семантики, обычно представляемых в виде такой системы: (1) основные принципы — тождественности, не-всего, саморефлексии; (2) рабочие предписания — индексы, даты «и так далее» (etc); (3) предписания обеспечения (safety devices) — кавычки и дефисы.

*Принцип неидентичности* представляет собой по существу отрицание закона тождества формальной логики и имеет два аспекта. С одной стороны, он говорит о том, что «ни один индивид, «объект», «событие» и т. д. не мо-

жет быть «тем же самым» от одного момента к другому» (192, стр. XXXI), с другой — выражается в формуле: вещи не тождественны словам, обозначающим их. Иными словами, полное содержание принципа состоит в том, что принципиально невозможно выразить постоянно изменяющийся, текучий, динамический мир с помощью статических понятий и выражающих их неизменных слов. В этой связи общая семантика выступает как крайний *релятивизм*. Вслед за Кратилом и скептиками Кожибский заявляет, что «объективный уровень» действительности не может быть выражен словами; «мы должны указывать пальцем и молчать, иначе мы никогда не достигнем этого уровня» (192, стр. 399).

*Принцип не-всего* означает, что познание воспроизводит объект не полностью, а лишь какие-то частные его свойства, фиксируемые в понятии и слове. «Карта не представляет всей территории» — так зачастую выражают общие семантики эту достаточно тривиальную мысль.

*Принцип саморефлексии* означает, что, коль скоро мы высказали какую-то мысль о действительности, дальнейший наш анализ может иметь дело только с этим высказыванием, представляя собой «карту карты». Иначе говоря, процесс познания есть процесс создания метаязыков, т. е. языков, говорящих о языках и постоянно удаляющихся от объективной действительности. Принцип саморефлексии находит свое развитие в теории абстракции, развитой в общей семантике.

Осуществление основных принципов требует, чтобы объекты обозначались нумерическими и временными индексами. К каждому высказыванию или совокупности их следует добавлять «и т. д.», что должно означать, что никакое рассуждение нельзя считать законченным (отсюда и название журнала общей семантики — «ЕТС»). Слова следует заключать в кавычки, дабы показать, что каждое понятие имеет индивидуальный характер и одни и те же термины могут для разных людей означать нечто различное. Для того чтобы исключить возможность противопоставления неразрывно связанных объектов, следует применять дефис: «элементалистские» термины, такие, как «материя» и «сознание», «пространство» и «время», «причина» и «следствие», следует писать «материя-сознание», «пространство-время», «причина-следствие». Таковы технические средства « $\bar{A}$ -логики».

Но что означают, собственно, все эти ухищрения? Рассмотрим их в связи с теорией абстракции, построенной в рамках общей семантики. В теории абстракции, разработанной Кожибским и принятой всем направлением, выделяются различные «уровни абстракции». «Объективный уровень» действительности есть «объективный мир» как совокупность «событий». На этом уровне мы встречаем только «сумасшедшую пляску «электронов», которая в каждый неповторимый момент различна и, как известно, состоит из чрезвычайно сложных динамических процессов очень тонкой структуры, испытывающих воздействие всей Вселенной и реагирующих на нее, неразрывно связанных со всем и от всего зависящих» (192, стр. 387). Бесконечное многообразие свойств каждого события — по знаменитому принципу Козьмы Пруткова — заставляет нас признать, что нельзя объять необъятное. Все, что мы можем сделать, — это абстрагироваться от этого многообразия и построить «научный объект» — абстракцию макроскопического уровня, или «первую абстракцию». Этот объект будет уже обладать конечным числом характеристик, могущих быть так или иначе выраженными знаками. Дальнейшее абстрагирование создает новые абстрактные объекты, обладающие все меньшим числом свойств и выражаемые все более абстрактными терминами.

В этой теории находят выражение все принципы общей семантики: слова (а только их мы и знаем) не тождественны вещам, а значит, мы не обладаем знанием о действительности, как таковой. Слово не выражает «всего», и чем выше абстракция, тем меньше мы говорим об объектах. Значит, следует воздерживаться от абстракций — они пустые слова. Абстракция — это «слово о словах», а не о действительности, и потому всякий спор об абстракциях есть спор словесный. Для того чтобы таких споров избежать, надо «искать референт», т. е. тот «объект опыта», от которого мы начали наше восхождение по «лестнице абстракций».

Нетрудно убедиться в сугубой ограниченности и философской неоригинальности этой конструкции. Общая семантика по существу принимает принцип чувственной верификации логического позитивизма, признавая бессмысленными все термины и высказывания, не имеющие

непосредственного чувственного эквивалента. Однако ее адепты не замечают при этом тех трудностей, которые встают перед чувственной верификацией и были установлены еще логическим позитивизмом Венского кружка. Как известно, последний был уже вынужден внести в свою доктрину существенные изменения, подорвавшие его исходные догматические основы и послужившие причиной перехода на семантическую стадию развития неопозитивизма, т. е. к семантическому анализу, сменяющему логический (см. 13, стр. 208—224). «Семантический» анализ общей семантики до конца остается на уровне чувственной верификации, сменяясь «операциональным» анализом лишь в работах А. Рапопорта.

*Социальная функция  
общей семантики*

Это невнимание к теоретическим затруднениям, весьма распространенное среди общих семантиков не

только в тридцатые годы, в период расцвета этой школы, но и позже, можно объяснить тем, что основная функция общей семантики — не теоретическая, а практическая, в первую очередь *социальная*. В тридцатые годы философы, лингвисты, социальные психологи, политические деятели впервые начинают серьезно задумываться над ролью и значением пропаганды в обществе, над способами манипулирования сознанием людей. В континентальной мысли Европы эта проблематика еще в двадцатые годы порождает социологию познания (М. Шелер, К. Маннгейм); в Англии и США наряду с социологией познания, распространившейся в тридцатые годы, ею занимаются и общие семантики, и представители английской лингвистической философии. Поэтому было бы неточно подобно А. Шаффу сводить дело к тому, что «вместе с гитлеризмом проявляется усиленный интерес к влиянию пропаганды на общественное мнение, к влиянию способов взаимопонимания людей на их установки и поступки» (107, стр. 112). Манипулирование общественным мнением задолго до того стало важным аспектом политической жизни капиталистических стран, и прежде всего Соединенных Штатов. На самой поверхности американской жизни обнаруживается такого рода деятельность: буржуазная пресса, реклама, кино, затем радио и телевидение. Они сравнительно быстро стали предметом исследования социологии и социальной психологии (см. 10, гл. 19).

Что же касается общей семантики, то ее представители пошли в своей работе по двум направлениям. Одно из них — изучение влияния языка на правильность мышления, на поведение, на формирование культуры в современном обществе, исследование патологии языка и вызываемого им поведения, эффективности различных языковых форм и т. д. Все это важная, но, конечно, не относящаяся к философии область деятельности. Другое — собственно идеологическое использование принципов и техники общей семантики в интересах защиты существующего капиталистического общества «семантическими» средствами. Так, Ст. Чейз использует принципы общей семантики для того, чтобы показать, что в политике люди часто вступают в конфликты из-за неправильного словоупотребления и трудностей в понимании, вызванных таким словоупотреблением.

Наиболее частая ошибка здесь, как он считает, состоит в том, что «абстрактные термины персонифицируются, чтобы стать жгучими, борющимися реальностями» (139, стр. 13). Из-за абстракций, таких, как «отечество», «нация», «закон», «прогресс», «коммунизм», «фашизм», «свобода», «труд», «капитал» и т. д., люди борются, как будто это реальные вещи.

Обратим внимание прежде всего на сам подбор терминов, «разоблачить» пагубную роль которых хотел Чейз. Это понятия, теснейшим образом связанные с политической жизнью и классовой борьбой в современном мире. Лишение их содержания, осуществляемое на основе принципов общей семантики, ликвидирует их социальную роль — роль ориентиров в общественной деятельности классов, партий, отдельных лиц.

Сведение этих понятий к бессодержательным абстракциям, практикуемое Чейзом\*, просто скрывает от нас факт многослойного и многомерного строения человеческого общества, каждый из уровней которого требует исследования его в рамках единства многообразных социальных отношений.

\* Вот пара примеров из Чейза: «В реальном мире не существует такая реальная сущность, как система прибылей. Надо вместо этого рассматривать поведение Адама<sub>1</sub>, Адама<sub>2</sub>, Моргана<sub>1</sub> и Моргана<sub>2</sub>». «С точки зрения семантики не существует «партии» как какой-то реальной сущности. Термин этот можно отнести только к более или менее индивидуальным избирателям, подчиненным местным боссам» (см. 139, стр. 277, 347).

Если же эти отношения, включающие различные виды социальных конфликтов — войны, революции, стачки, теоретические споры о судьбах общества и их практические последствия, выступают следствием языковых разногласий и взаимного непонимания, как считают адепты общей семантики, то средством их устранения естественно было бы считать совершенствование языка. «Если бы знание семантики было всеобщим, — писал Чейз, — и люди старались бы избежать неудач в общении, то такая катастрофа едва ли могла бы разразиться» (139, стр. 15). Ведь тогда не возникало бы «неправдоподобных понятий», из-за которых люди воюют между собой.

Таким образом, Чейз основывает социальное применение семантики на двух положениях: во-первых, это номиналистическое сведение абстракций к словам, обозначающим группы сходных индивидуальных объектов; во-вторых — убеждение, что средство избежать социальных катастроф есть языковая терапия и устранение персонификации абстракций. Первое из положений неоригинально, являясь наследием эмпиризма прошлого. Второе, разделяемое общей семантикой с лингвистической философией, просто ошибочно, ибо в нем вещи ставятся с ног на голову. Известно, что слова действительно могут быть источником взаимного непонимания, а потому и поводом для конфликтов. Однако для того, чтобы конфликт вспыхнул, должны быть гораздо более глубокие объективные основания, чем одно лишь непонимание. Последнее как бы наслаивается на исходную материальную основу конфликта, выявляя, а иногда и маскируя ее.

В работах зарубежных и советских марксистов убедительно показаны логическая несостоятельность и апологетический социальный смысл этих установок (см. 30, стр. 215—235). Хорошо выразил их социальный смысл М. Корнфорт, говоря, что «там, где существует действительная тирания — а тирания монополистического капитала достаточно реальна, — никто не может оказать ему лучшей услуги, чем сказать, что она не существует, что это просто фраза и что людей поработщают не другие люди, а употребляемые ими слова» (58, стр. 373—374). А ведь именно таков смысл книги Ст. Чейза «Тирания слов»!

Но есть у этого вопроса и иная сторона. В жизни общества существует немало конфликтов, возбуждаемых

или усугубляемых именно словами. Слово лечит, но и ранит, оно успокаивает и возбуждает, провоцирует, оскорбляет. . . И Б. Данэм, давший в своей книге «Человек против мифов» интересный анализ ошибок и злоупотреблений общей семантики, к сожалению, не указал того, что она приложила немало усилий к тому, чтобы разоблачить критикуемый самим Данэмом в следующей же главе его книги миф о том, будто «слова никогда не причинят мне вреда». Это связано, конечно, как с реакционными политическими импликациями общей семантики, производимыми ее сторонниками, так и с тем, что последние склонны утверждать, что *только* слова причиняют мне вред, и тем превращают правильное в принципе положение в апологетический миф. Но такова ведь диалектика идеологических построений: раздувая и абсолютизируя правильные исходные положения, идеолог превращает их в мифы. Задача реалистической критики — обнаружить эту исходную истину и выявить ее действительный смысл и применимость.

Тогда обнаруживается, что, хотя слова не являются ни единственным, ни основным, ни, может быть, даже существенным источником решающих социальных конфликтов, в некоторых социальных явлениях их роль вовсе не является пренебрежимо малой. Неудивительно, что исследование «силы слова» давно уже не является прерогативой общей семантики. В этой области успешно работают философы-марксисты\*. Что же касается итогов общесемантической трактовки проблемы, то они были в известной степени подведены уже А. Кожибским в предисловии ко второму изданию «Науки и здравого смысла» (1941).

*А. Кожибский  
и «поиски  
референта»*

В этом предисловии основоположник общей семантики сетовал на то, что многочисленные «теории значения», или, еще хуже, «значения значения», только запутывают дело. Наиболее развитые из них, основанные на вербалистских рассуждениях о «референтах» и «операциях», потеряли уже всякую ценность именно в силу этого вербализма. Возьмите, говорит Кожибский, фразу «Смит<sub>1</sub> сошел с ума и убил Смита<sub>2</sub>». Эта фраза выглядит совершенно понятной, если выразить ее

---

\* См., например, Г. Клаус. Сила слова. М., 1967; Язык и общество. Сб. статей. М., 1968.

в терминологии «референтов» и «операций»: «референты» — это тело Смит<sub>2</sub>, нож в руке Смит<sub>1</sub>; «операции» — Смит<sub>1</sub> вонзает нож в сердце Смит<sub>2</sub>; Смит<sub>2</sub> падает на землю и корчится в конвульсиях. «Но где же здесь *человеческая оценка*? Где связь с «умственным здоровьем» и «сумасшествием»? Мы встретились здесь с одной из глубочайших человеческих трагедий, которые в данном случае подразумевают не только акт убийства Смит<sub>2</sub> Смитом<sub>1</sub>, но и болезненную, несчастную жизнь Смит<sub>1</sub>, воздействующую на все его жизненные связи и с которой мы должны иметь дело, если мы должны быть *людьми* и отличаться от обезьян» (192, стр. X). Если же такого рода «методы» используются в воспитании, то они могут оказать самое отрицательное воздействие на мораль. Ориентируясь только на «референты» и «операции», люди теряют моральные принципы. Тогда любовь, например, отождествляется с физиологическим отпавлением, что выступает причиной семейных несчастий, промискуитета, снижения нравственных стандартов человечества.

Исходя из этих соображений, Кожибский приходит к выводу, что «теории значения», основанные на «референтах» и «операциях», совершенно *неадекватны* сложности и тонкости человеческих взаимоотношений. И их воздействие на нервную систему людей пагубно.

Однако А. Кожибский забывает, что этот уничтожающий, но совершенно справедливый приговор относится прежде всего к его собственной системе «неаристотелевской логики». И когда он предлагает в противовес «референтам» и «операциям» свою «*теорию оценки*, основанную на оптимуме электроколлоидного действия и реакции нервной системы» (192, стр. XI), он тоже ведь не предлагает никакого выхода, кроме «физиологического отпавления», долженствующего быть критерием социальных действий, да еще и неспособного к тому же, по крайней мере на современном этапе развития физиологии, выяснить социальное, «человеческое» значение физиологических реакций.

От общей семантики к операционализму

Высказанные Кожибским соображения, несомненно, попадают не в бровь, а в глаз. Итогом этой уничтожающей критики (и даже самокритики) было то, что общие семантики вынуждены произвести определенную переориентировку своей доктрины. Прежде всего за эту



задачу берется А. Рапопорт. В своей книге «Операциональная философия» (1953) \* он, опираясь на прагматизм, позитивистский семантический анализ (точнее, логический анализ, развитый в рамках Венского кружка) и общую семантику, ставил перед собой цель найти «метод разрешения проблем мышления, чувствования и действия», выступающий в качестве «слияния мысли с волей и действием» (см. 235, стр. XIV). В нем он видит «оплот против оглуляющего влияния закоряченных идеологий», средство «освобождения от уз предрассудков, догм и устарелой метафизики», хотя в последнем он теперь не так уж уверен, отмечал Рапопорт в предисловии ко второму изданию своей работы (см. 235, стр. XV).

Следует указать, однако, на непосредственный источник операционализма — концепцию методологии науки, выдвинутую в конце двадцатых годов крупным американским физиком Перси Уильямом Бриджменом (1882—1965). В своей книге «Логика современной физики» (1927) Бриджмен утверждал, что «под понятием мы имеем в виду не что иное, как совокупность операций; понятие синонимично соответствующему множеству операций» (127, стр. 2). Понятия, которые не могут быть представлены в виде такого множества физических или умственных операций, не имеют смысла и должны быть устранены из научного мышления.

В марксистской критической литературе было уже показано, что операционализм как общая теория физического (или вообще естествонаучного) знания несостоятелен. В нем используется лишь тот факт, что теоретические конструкции должны быть связаны с экспериментальными операциями, с *действиями* познающего субъекта. Но абсолютизация этого положения привела Бриджмена, с одной стороны, к недооценке теоретического мышления, и в частности к использованию метода «открытых понятий», т. е. понятий, не определенных полностью относительно экспериментальных операций. С другой — под влиянием прагматизма, нотки которого явно звучат в операционализме, сами операции начинают пониматься как нечто субъективно ориентирован-

---

\* Мы пользуемся немецким переводом этой книги, вышедшим в 1971 г. под заглавием «Философия сегодня и завтра. Введение в операциональное мышление».

ное, а затем даже просто как субъективное, «непосредственный опыт, который включает лишь вещи, существующие в моем сознании, — разнообразные чувственные впечатления и результаты работы мозга» (128, стр. 13). Итог этого — солипсистская позиция.

Оба этих аспекта операционализма подвергались критике и в буржуазной философской литературе. Под воздействием критики Бриджмен вынужден был существенно видоизменить свои позиции (см. 79, стр. 437—441). Не учитывая этого, А. Рапопорт провозгласил «операциональную философию» последним словом естественнонаучной методологии, сделав ее, однако, еще более неопределенной и расплывчатой, чем та доктрина, к которой в конце концов пришел Бриджмен. И когда он говорит, что смысл операциональной философии сводится к убеждению, что «значения слов лежат не в самих словах, а в том опыте, который лежит в их основе» (235, стр. 21—22), тогда как язык представляет собой «определенный способ организации опыта» (235, стр. 22), становится очевидно, что вряд ли он может предложить читателю что-либо, кроме старой позитивистско-прагматической теории познания и методологии, на ней основанной.

И все же в его работе имеется одна важная особенность. Он стремился к объединению общей семантики и семантики «академической», или логической, которые столь решительно противопоставлялись их ведущими представителями\*, с прагматизмом, который, по словам Рапопорта, тождествен по своим исходным теоретическим установкам с первыми двумя. В антропологических и физиологических установках Кожибского, в культурно обусловленном действии как исходном пункте инструментализма Дьюи лежат, думает Рапопорт, возможности «для установления связи между строгой аналитической лингвистической философией «классических» семантиков и активистской, социально приложимой философией опера-

---

\* Так, А. Гарский подчеркивал, что логическая семантика «не выдвигает претензии на то, чтобы быть универсальным патентованным лекарством от всех страданий и болезней человечества», тогда как А. Кожибский утверждал, что его работа «развивалась совершенно независимо от лингвистической семантики... Общая семантика развивалась целиком как эмпирическая наука» (см. 235, стр. 361—362) и ставила перед собой именно социально-терапевтические цели.

ционализма. Точно так же как наука в силу ее приложения к насущным техническим проблемам вчерашнего дня стала столь же мысленно точной, как и практической, философия благодаря ее применению к насущным общественным проблемам наших дней может стать столь же мысленно точной в смысле логических позитивистов, как и практической в смысле Дьюи и других операционалистов» (235, стр. 363).

Правда, при этом Рапопорт вынужден был по существу отказаться от специфических общесемантических процедур... Более того, кризис общей семантики как той целостной концепции, в качестве которой она выступает в тридцатые годы, привел ее крупнейшего адепта к фактическому отказу от нее. Последнее увлечение А. Рапопорта — «общая теория систем», в которой он ныне видит «мировоззрение и методологию», должны заменить механистические мировоззрение и методологию, непригодные уже в качестве универсальной модели объяснения. «Характерной особенностью этого мировоззрения... является то, что здесь подчеркиваются те аспекты предметов и событий, которые вытекают из общих свойств систем, а не из их конкретного содержания. В силу этого, очевидно, возможности и научная ценность общей теории систем зависят от того, существуют ли в действительности свойства, присущие всем системам, и если да, то можно ли вывести важные результаты из этих свойств» (48, стр. 83). Критическое рассмотрение поставленной проблемы заставило А. Рапопорта весьма осторожно высказаться относительно реальных возможностей общей теории систем. Она не дает, пишет он, универсальных математических моделей объяснения; более того, некоторые из систем просто не поддаются математическому описанию. «Поэтому разумнее рассматривать математическую абстрактную теорию систем как существенный вклад в концептуальный багаж современного ученого, а не как метод, который должен затмить все другие методы» (48, стр. 104).

Показательная ситуация! Философский энтузиазм но-вообращенного уже не в первый раз побуждает А. Рапопорта искать универсального мировоззрения и метода, на сей раз в общей теории систем. Здравый смысл ученого (а возможно, и воспоминания о печальном опыте неудач общей семантики и «операциональной философии») под-

сказывает ему, что разумнее видеть в ней весьма полезный, но частный метод научного познания. Нельзя не согласиться именно с этим последним выводом.

\* \* \*

Общая семантика как целостное философское образование в наше время почти полностью утратила свое некогда значительное, хотя и со значительным привкусом сенсации («В Америке семантика стала журналистским словечком», — отмечал А. Рапопорт), влияние\*. От ее всеобъемлющих претензий тридцатых годов остается не так уж много. В ранних, «классических» работах А. Кожибского или Ст. Чейза изредка звучали нотки неуверенности или сомнения в абсолютных возможностях общей семантики. Так, Чейз предупреждал, в явном противоречии с собственными установками, что «хороший язык сам по себе не спасет человечества» (139, стр. 361); да это и очевидно. Чейз здесь не более чем страшется от возможных возражений теоретического порядка. Подводя определенный итог применению общесемантических принципов на практике, С. Хайакава признал — в предисловии ко второму изданию своей книги «Язык в мысли и действии» (1949 г., первое издание под заглавием «Язык в действии» вышло в 1941 г.) — фактическую неудачу такого применения. На смену ему приходит более скромная установка: «Когда использование языка приводит в результате... к созданию или усугублению несогласия и конфликтов, что-то неладно с говорящим, слушателем или с обоими вместе» (173, стр. 307). Отсюда Хайакава делает «основополагающий» моральный вывод — «что сотрудничество предпочтительнее конфликта» (173, стр. V), или, по-русски, «худой мир лучше доброй ссоры». Теряя в силу отказа от строгих тезисов общей семантики в своей экстравагантности и... ошибочности, она теряет и содержательность, превращаясь в набор тривиальностей. Глубокая же основа ошибочного использования языка, лежащая в самих условиях жизни общества, остается для нее недоступной.

\* Некоторое оживление интереса к общей семантике наблюдается в последние годы в Западной Германии, где издательство «Darmstädter Blätter» выпустило переводы основных работ Хайакавы и Рапопорта, а также два тома избранных статей по общей семантике.

### 3. ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ЛОГИЧЕСКОЙ СЕМАНТИКИ И НЕОПОЗИТИВИЗМ

В конце тридцатых годов неопозитивизм в США переходит на стадию, характеризующуюся применением *семантического анализа*. Но это уже не семантический анализ «общей семантики», по существу сводящийся к «поискам референта», т. е., используя терминологию логического позитивизма, «чувственной верификации». «В последние годы, — писал Р. Карнап, ставший главой нового направления, — многие ученые и философы, интересующиеся логическим анализом науки, поняли, что в добавление к чисто формальному анализу языка, нам нужен анализ обозначающей функции языка, другими словами, теория значения и интерпретации» (135, стр. IX). В понятиях этой теории, считает он, должны быть выражены традиционные философские понятия, в том числе понятия истины, реальности и т. д., что позволит избежать «метафизических» выводов и обеспечить строго научное их рассмотрение.

Работа А. Тарского «Понятие истины в формализованных языках» (1933, немецкий перевод 1936), в которой было показано, что семантические отношения не только могут рассматриваться как логические, но и могут трактоваться с той же строгостью, что и синтаксические, была для Карнапа настоящим откровением. Он тут же убедился, что логический синтаксис должен быть дополнен логической семантикой, а философская процедура должна включить семантический анализ, если не свестись к нему вообще.

Именно это и делает Карнап в трех своих монографиях, посвященных логической семантике: «Введение в семантику» (1942), «Формализация логики» (1943) и «Значение и необходимость» (1947), а также в примыкающих к ним работах.

*Идея логической  
семантики*

В качестве исходной установки Р. Карнап принимает введенное Ч. Моррисом деление теории знаков и языков (семиотика) на прагматику, семантику и синтаксис. В дополнение к этому он делит семантику и синтаксис на описательные, имеющие дело с исторически данными языками (английский, французский и т. д.), и чистые, в которых идет речь о семантических и синтакси-

ческих правилах и их аналитических следствиях. Следуя А. Тарскому, Карнап различает также *объектный язык* (object language), о котором идет речь в некотором контексте, и *метаязык*, на котором мы говорим о первом. Соответственно содержание знания, выраженное на объектном языке, называется *теорией*, а выраженное на метаязыке — *метатеорией*.

Р. Карнап считает, что если описательные синтаксис и семантика зависят от реального использования языка, т. е. от прагматики, то чистые синтаксис и семантика от нее не зависят\*. «Здесь мы излагаем определения некоторых понятий, обычно в форме правил, и изучаем аналитические следствия этих определений. Выбирая эти правила, мы совершенно свободны. Иногда мы руководствуемся в нашем выборе рассмотрением данного языка, т. е. прагматическими фактами. Но это касается только мотивации нашего выбора и не имеет отношения к правильности нашего анализа правил» (135, т. I, стр. 13). Таким образом, и здесь Карнап становится на позиции конвенционализма, сохраняя установку «Логического синтаксиса языка» (см. 13, стр. 222—224). В свою очередь взаимоотношения синтаксиса и семантики определяются тем, что если чистая семантика отвлекается только от прагматики, то синтаксис — еще и от обозначаемого языком, т. е. от описательных (дескриптивных), знаков. В синтаксисе мы имеем дело с логическими знаками, как таковыми, получая «систему формальных правил, которые определяют некоторые формальные свойства и отношения предложений, особенно для целей формальной дедукции» (134, стр. 17).

Таким образом, Карнап приходит к иерархии языков, высший уровень которой занимает «синтаксическая система»; ее интерпретация, т. е. формулировка правил, определяющих критерии истинности всех ее предложений, дает «семантическую систему»; введение эмпирических (фактических) предикатов дает нам «теорию». На этой ступени развития своих взглядов Карнап считал, что в конструировании языков можно идти от семантической

---

\* Собственно, здесь налицо та же «независимость» синтаксиса и семантики языка от самого языка и его применения, что и «независимость» математики от объективной реальности и практической деятельности людей: она подобна независимости взрослых детей от родителей, может быть даже умерших.

системы к синтаксической (формализация) или от синтаксической к семантической (интерпретация). В серии «Исследований по семантике» он идет первым путем.

Логическая семантика изучает общие вопросы соотношения между формальной (синтаксической) системой и ее интерпретациями, включая проблемы истины (т. е. соответствия формул или предложений семантической системы «положению вещей»), соотношений знака и обозначаемого, определения смысла выражений семантической системы, синонимии и т. д. Мы не имеем возможности рассмотреть здесь специально логические вопросы, но некоторые из указанных проблем имеют прямое отношение к философии и получили в работах логиков-неопозитивистов специфическое философское истолкование.

Но прежде чем перейти к этим философским проблемам, необходимо остановиться на понятии *семантической системы*, без которого дальнейшее изложение было бы не совсем понятным.

*Семантическая  
система*

«Под семантической системой (или интерпретированной системой) мы понимаем такого рода систему пра-

вил, сформулированную на метаязыке и относящуюся к объектному языку, что правила определяют *условие истинности* для каждого предложения объектного языка, т. е. достаточное и необходимое условие его истинности. Предложения интерпретируются с помощью правил и тем самым становятся понятными, так как понять предложение, знать, что им утверждается, значит то же самое, что знать, при каких условиях оно было бы истинным. Сформулируем это иначе: правила определяют *значение* или *смысл* предложений» (135, т. I, стр. 22). Например, Пьер говорит: «*Mon crayon est noir*» ( $A_1$ ). Зная французский язык, мы можем понять это предложение лишь формально, переведя его словами: «Мой карандаш черен». Наше полное понимание этого предложения будет достигнуто только тогда, когда мы будем знать условие истинности этого предложения:  $A_1$  истинно, если, и только если, определенный объект, карандаш Пьера, имеет черный цвет (см. 135, т. I, стр. 22—23).

Система может содержать конечное число предложений, как, например, обыкновенный телеграфный код, где переводится каждое предложение на основе данного для него условия истинности. Такие системы Карнап назы-

вает кодовыми. Если же число предложений системы бесконечно, то условия истинности могут быть заданы только путем формулирования общих правил. Такие системы Карнап назвал языковыми.

К примеру, мы создаем семантическую систему  $S_1$  такого рода: избираем семь знаков, из которых три суть константы  $A_1$ ,  $A_2$  и  $A_3$ , два — предикаты  $B_1$  и  $B_2$  и знаки скобок «(» и «)». В объектном языке формулируется ряд условий истинности:

1.  $B_1 (A_1)$  истинно, если Чикаго большой город.
2.  $B_1 (A_2)$  истинно, если Нью-Йорк большой город.
3.  $B_1 (A_3)$  истинно, если Кэрмел большой город.
4.  $B_2 (A_1)$  истинно, если Чикаго имеет гавань.
5.  $B_2 (A_2)$  истинно, если Нью-Йорк имеет гавань.
6.  $B_2 (A_3)$  истинно, если Кэрмел имеет гавань.

Данная система достаточно примитивна, но она допускает обобщение: семантическая система  $S_2$ , обобщающая  $S_1$ , строится путем формулировки пяти частных правил обозначения и одного общего правила для условий истинности:

1.  $A_1$  означает Чикаго.
2.  $A_2$  означает Нью-Йорк.
3.  $A_3$  означает Кэрмел.
4.  $B_1$  означает свойство быть большим городом.
5.  $B_2$  означает свойство иметь гавань.
6. Предложение  $B_1 (A_1)$  истинно, если, и только если, десигнат  $A_1$  имеет десигнат  $B_1$  (т. е. объект, обозначенный через  $A_1$ , имеет свойство, обозначенное через  $B_1$ ).

Системы  $S_1$  и  $S_2$  содержат одни и те же предложения, и каждое предложение имеет одно и то же условие истинности (интерпретацию, значение) в обеих системах. Следовательно, они различаются лишь способом применения правил истинности: в  $S_1$  это кодовая система, а в  $S_2$  — языковая\*. Прибавление правил построения расширяет систему, превращая ее в семантическую систему  $S_3$ ; введя знаки действий и обозначив  $3$  исходные константы через  $a$ ,  $b$  и  $c$ , а предикаты через  $P$  и  $Q$ , мы получим новые,

---

\* Это весьма существенное различие, фиксирующее качественно различные способы задания семантических правил и во многом равнозначное различию способов задания признаков понятия: с помощью конъюнкции признаков и с помощью закона (функциональной связи) этих признаков (см. нашу статью «Существуют ли «конкретно-всеобщие» понятия», 18, № 6, 1968).



обобщенные правила обозначения и новые, обобщенные условия истинности (см. 135, т. I, раздел В).

В чем состоит смысл этого построения? Логически — в том, чтобы показать, каким образом формализуются смысловые отношения между языковыми выражениями, и тем самым выяснить правила замены одних выражений другими, обеспечивающие как сохранение их смысла, так и сохранение значения истинности. В своем предисловии к книге Р. Карнапа «Значение и необходимость» С. А. Яновская отмечает особое значение, которое имели для решения этих проблем разработанные в книге методы экстенционала и интенционала и методы отношения именованности (см. 53, стр. 8). Естественно, что однозначной оценки работы, проведенной в этом отношении Карнапом, не может быть дано, и в логической литературе по этому поводу идут до сих пор серьезные споры. Но ясно одно: понятия, широко используемые в логике, такие, как «общезначимость», «выполнимость», «разрешимость», «истинно», «ложно», «значение истинности», «значение переменной» и т. д., не могут быть определены исключительно синтаксически и требуют семантического анализа и определения. До работ А. Тарского и Р. Карнапа эти понятия употреблялись неформально, интуитивно, и это стало уже тормозить развитие математической логики.

Дальнейшее развитие математической логики показало, что логическая семантика оказалась необходимым средством для решения ряда проблем метаматематики, в том числе доказательства непротиворечивости логических систем; уточнения и разрешения проблемы полной формализации логики; разработки теории индукции и т. д. \*

Но нас интересуют в первую очередь, конечно, *философские проблемы*, которые решаются с помощью логико-семантического анализа. И в этом вопросе мы сталкиваемся с довольно обычным для историко-философского процесса явлением — абсолютизацией частнонаучного метода и превращением его в универсально-философский. Плодотворный в применении к математической логике, метод семантического анализа был тут же провозглашен средством разрешения философских проблем. Р. Карнап

\* Достаточно полное изложение значения семантического анализа для логики и метаматематики см. в книге: W. Stegmüller, Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik. Wien, 1957.

сохранил тезис «Логического синтаксиса языка» о том, что философия есть логика науки, но расширил понятие логики науки за счет включения в нее семантики и — если можно включать в философию эмпирические проблемы, в чем Карнап не уверен, — прагматики. «Таким образом, целостный тезис («Логического синтаксиса языка». — А. Б.) должен быть изменен на следующий: задача философии есть семиотический анализ; проблемы философии касаются не конечной природы бытия, а семиотической структуры языка науки, включая теоретическую часть повседневного языка» (135, т. I, стр. 250). Поскольку же традиционные философские понятия — «истина», «общезначимость», «смысл» и пр. — выступают как понятия семантические, на первый план выступает именно семантический анализ.

Поэтому Р. Карнап, не претендуя на окончательность семантического анализа как философской процедуры, не занимается прагматическим анализом, а поскольку синтаксический анализ уже проводился им ранее, ограничивается именно семантическим. И решения, которые он формулирует, представляют собой семантический вариант все тех же неопозитивистских решений. Мы остановимся на важнейших.

*Семантическая  
относительность  
и «внешние  
вопросы» теории*

Одним из центральных философских выводов из понятия семантической системы является вывод о том, что понятия, которые выступали обычно в философии в качестве абсолют-

ных, на деле оказываются относительными в том смысле, что их оценка подразумевает указание той семантической системы, в которой данное понятие используется. Так, длительный спор относительно аналитического и синтетического знания развертывался именно как спор о том, есть ли абсолютно аналитические и соответственно абсолютно синтетические суждения. Истоки этого спора восходят к Лейбницу, Юму и Канту. Но лишь недавние исследования показали, что такая постановка вопроса ошибочна. Деление на аналитическое и синтетическое «носит относительный характер, т. е. определенное суждение будет аналитическим или синтетическим лишь относительно данной языковой системы. О суждении, взятом вне той или иной семантической системы, бессмысленно спрашивать, аналитическое оно или синтетическое», — пи-

шет Е. Д. Смирнова, подводя итог этой дискуссии (94, стр. 361—362). Отсюда вытекают и серьезные гносеологические следствия, связанные с самой природой аналитического знания, с тем, что его уже нельзя свести к логико-математическому, как и обратно.

В логической семантике понятие семантической относительности («относительный характер семантических понятий», как называет его А. Тарский) было впервые применено к различению объектного языка и метаязыка (см. 121, стр. 351). Важные философские применения оно нашло у Карнапа. Это решение им проблемы «внешних» и «внутренних» вопросов теории.

В статье «Эмпиризм, семантика и онтология» (1950), публикуемой обычно в качестве приложения к его книге «Значение и необходимость», Р. Карнап провозглашает свою «философскую нейтральность» в том же смысле, что и неопозитивизм, который «отверг и тезис о реальности внешнего мира, и тезис о его нереальности как псевдоутверждения» (53, стр. 312). В предшествующих позитивистских учениях, включая и логический позитивизм, эта формула означала по существу присоединение к формуле классического субъективного идеализма: мы не можем выйти за пределы опыта, с тем чтобы сказать что-либо относительно реальности внешнего мира. Неопозитивистское истолкование логической семантики Карнапом ведет его к утверждению, что проблема реальности внешнего мира — это даже не проблема «опыта», а проблема языка.

Если мы рассматриваем объекты как нечто находящееся в пространстве и времени, рассуждает Карнап, то мы вынуждены принять «вещный» язык, в котором фигурируют имена *вещей*. Но ведь мы можем ограничиться и каким-либо иным языком, например «феноменалистическим», и даже вовсе отказаться от суждения. «Принять мир вещей — значит лишь принять определенную форму языка... Принятие вещного языка ведет... также и к принятию и утверждению определенных предложений и вере в них. Но тезиса о реальности мира не может быть среди этих предложений, потому что он не может быть сформулирован на вещном языке и, по-видимому, ни на каком другом языке» (53, стр. 302). Однако что это такое, как не иная, лингвистическая формулировка указанной выше формулы субъективного идеализма? Она звучит теперь:

мы ничего не можем знать о реальном мире, поскольку мы не имеем средств для того, чтобы выразить его на каком-либо языке.

Философский смысл и аргументация этого положения выглядят у Карнапа следующим образом. Относительно того или иного объекта можно поставить вопросы двоякого рода. «Внутренний» вопрос — это вопрос о том, входит ли объект в систему вещей в пространственно-временном отношении. Так, признать что-либо реальной вещью — значит «включить эту вещь в систему вещей в определенном пространственно-временном положении среди других вещей, признанных реальными, в соответствии с правилами каркаса» (53, стр. 301), т. е. семантической системы. «Внешний» вопрос — это вопрос о реальности вещи вообще: как таковой, он является, согласно Карнапу, научно неосмысленным. «Быть реальным в научном смысле — значит быть элементом системы; следовательно, это понятие не может осмысленно применяться к самой системе» (53, стр. 302).

Мы видим здесь две неточности. Во-первых, Карнап подменяет *действительную* систему системой *языковой*. Строго говоря, «внутренний» вопрос — это вопрос о том, можно ли включить данное понятие (слово, термин) в систему имеющихся у нас понятий. Но ведь вопрос этот нельзя отделить от «внешнего» вопроса о том, входит ли вещь (класс вещей), означаемая данным понятием, в систему вещей, отражаемую теорией. Когда мы — используем пример Карнапа — ставим в вещном языке вопрос: «Есть ли на моем столе клочок белой бумаги?», мы решаем *объективную* проблему — входит ли этот клочок в систему вещей «мой стол — предметы на нем», а не вопрос о том, входят ли слова «клочок белой бумаги» в мой языковой каркас (семантическую систему).

Во-вторых, Карнап не прав, даже если принять его исходную установку. Дело в том, что языковые системы не представляют собой замкнутых и не связанных между собой целых. Человечество располагает целой иерархией языков, и то, что в одной системе выступает «внешним» вопросом, в другой будет «внутренним». Грубо говоря, в определенном смысле наиболее общим в этой иерархии будет *философский* («метафизический») язык, на котором формулируются самые общие вопросы человеческого знания и строится отвечающая на эти вопросы теория.

Именно в этом состоят реальный глубокий смысл семантической относительности и грубейшая неопозитивистская ошибка семантического анализа в неопозитивистской его интерпретации. Карнап справедливо усматривает, что мировоззренческие проблемы не могут быть решены в пределах самой конкретной науки. Для этого необходим выход за эти пределы. Но куда? «Мега та фюсика» — «за физику», т. е. в философию. Однако, следуя позитивистской догме о том, что нет иного знания, кроме «позитивного», конкретно-научного, Карнап объявил мировоззренческие вопросы научно неосмысленными именно в качестве мировоззренческих; они были объявлены вопросами семантическими, относящимися к характеристике не бытия, действительности, а системы языка, на котором они выражены. И итогом было «устранение» метафизики, мировоззрения.

Обосновывая свою точку зрения, Карнап берет пример системы натуральных чисел. Она строится посредством введения в язык новых выражений и соответствующих правил. Вводятся (1) выражения чисел, подобные «пять», и формы предложений наподобие «на столе пять книг»; (2) общий термин «число» для новых объектов и выражений типа «пять есть число»; (3) выражения для свойств чисел, такие, как «нечетное», «простое» и пр.; отношений вроде «больше чем»; функций, таких, как «плюс»; предложений типа «два плюс три — пять»; (4) числовые переменные  $m$ ,  $n$ ; кванторы для общих предложений типа «для каждого  $n$ . . .» и экзистенциальных предложений наподобие «существует  $n$  такое, что. . .». В данной системе можно осмысленно поставить вопрос: «Существует ли число больше ста?» Положительный ответ на него очевиден.

Философский же вопрос о существовании или реальности чисел, продолжает Карнап, имеет иную природу. Он подразумевает не пустоту или непустоту системы чисел как семантического образования, но мыслится в качестве вопроса, предшествующего принятию этой системы. Это — «метафизический», или онтологический, вопрос о том, имеют ли числа определенную характеристику, называемую «реальностью». Имея в виду объективный идеализм, Карнап говорит об «идеальной реальности» чисел, отличающей их от материальной реальности мира вещей. «К сожалению, эти философы пока не дали фор-

мулировки их вопроса в терминах обыкновенного научного языка. Поэтому мы должны сказать, что они не сумели вложить во внешний вопрос и в возможные ответы на него какое-либо познавательное содержание» (53, стр. 304). В крайнем случае это вопрос о том, включать или не включать в язык новые языковые формы, заключает философ.

Однако, увлекшись справедливой критикой *идеалистических* представлений о «реальности» чисел, Карнап, как видим, отвергает постановку мировоззренческой проблемы объектов математики вообще. Поэтому он игнорирует материалистическое истолкование философских проблем математики. А состоит оно в следующем. Конечно, вопрос «существуют ли числа» поставлен слишком расплывчато и неопределенно. На деле же это целая совокупность вопросов, на которые надо и можно ответить. Это вопросы: выражает ли понятие «число» эмпирически фиксируемое наличие отдельных объектов, как, например, лошадь<sub>1</sub>, лошадь<sub>2</sub>, лошадь<sub>3</sub>, и т. д., их свойства или же определенные отношения между такими единичными объектами? Существует ли число, как таковое, независимо от человеческого сознания, или люди создают числа (языковые выражения и правила формулировки математических теорий и т. д.) на основе отвлечения от количественных и порядковых отношений объектов? Первичны ли «новые выражения с соответствующими правилами», образующие «каркас» числовой системы, или объективные отношения вещей? Опираясь на опыт, практику, историю науки, мы можем ответить на эти вопросы. Да, чисел как отдельных реальностей не существует; они суть именно языковые выражения, фиксирующие понятия, отражающие определенные отношения вещей, отношение счетности в первую очередь. Человек создает понятие числа и фиксирующие его языковые выражения, опираясь на счетный характер множеств объектов. Исторически чисел (как понятий и выражающих их языковых выражений) не было до тех пор, пока люди не развились настолько, что их общественно-производственная практика, составляющая ядро всей общественной жизни, потребовала построения систем счисления. И они были созданы. Следовательно, языковые выражения для числовой системы возникают после и на основе этих объективных отношений и развиваются постепенно, все глубже выражая их.

Идя по пути углубления математического знания, люди переходят от индуктивно раскрываемых отношений к дедуктивно построенной науке математики и ныне обладают возможностью строить математические выводы и соответствующие им языковые формы, не обращая непосредственно к практике и опыту, точно так же как инженер не обращается к проверке формул, по которым он рассчитывает конструкцию.

За истинность ответов, даваемых философом-материалистом на мировоззренческие вопросы математики или какой-либо другой конкретной науки, говорит содержание целой совокупности наук — от физики и до истории науки и этнографии. В то же время ответ философа-идеалиста не бессмыслен, а именно ошибочен, что может быть показано с помощью критического анализа гносеологических источников идеалистического истолкования математики.

Надо сказать, что попытки Р. Карнапа доказать философскую нейтральность логической семантики не случайны. Дело в том, что против нее сразу же после ее появления были направлены многочисленные обвинения. Ей предъявлялось обвинение в *платонизме*, поскольку ее стремление к уточнению значений предполагает вневременное идеальное царство «смыслов». Ее уличали в *наивном реализме*, поскольку она подразумевает соответствие предложений вещам, а может быть, даже (какой ужас для идеалиста!) и теорию отражения. В ней видели «метафизическую» дисциплину, поскольку она явно не является эмпирической наукой и в то же время не отвечает понятию формальной науки, как логика (синтаксис) или математика. Ее считали практически неприменимой в силу «примитивности» языков, которые она строит, обвиняли в логической ошибке бесконечного регресса языков, метаязыков, метаметаязыков и т. д. до бесконечности, и пр.\* Стремясь отгородиться от этих обвинений, и в частности от обвинения в «метафизичности» разрабаты-

---

\* Подробный перечень и критический анализ обвинений, направленных в адрес логической семантики как философам, так и логикам, дает В. Штегмюллер в упоминавшейся выше работе (263а). Интересно, что субъективно-идеалистическая, позитивистская сущность гносеологических выводов, делаемых Р. Карнапом из логической семантики, там не затрагивается.

ваемой ими дисциплины, в платонизме и наивном реализме, Р. Карнап, А. Тарский и другие сторонники семантического анализа и настаивают на его полной философской нейтральности. Мы видим, что это привело к *позитивистскому* построению и к субъективно-идеалистическим гносеологическим выводам.

*Семантическое понятие истины* Как мы уже видели, одно из центральных мест при построении семантической системы занимают *условия истинности*, т. е. правила, определяющие значение истинности всех предложений системы. Естественно, что формулировать эти правила было бы невозможно, не имея точного понятия истины, применимого в формализованных языках.

Такое определение и было дано в упомянутой работе А. Тарского. По мысли А. Тарского, задача работы состояла в том, чтобы «сконструировать предметно адекватное и формально правильное определение термина «истинное высказывание»» (121, стр. 450). В обычном языке (1) истинное высказывание есть высказывание, которое утверждает, что дело обстоит так-то, и оно обстоит именно так. Однако это определение далеко еще не ясно. Его формализация уточняет: (2)  $x$  есть истинное высказывание, если, и только если,  $p$ . На место  $p$  можно подставить произвольное высказывание, а на место  $x$  любое произвольное название этого высказывания. Так, (3) «идет снег» есть истинное высказывание, если, и только если, идет снег.

Обратим внимание на то, что в результате рассмотренной формализации произошел перевод в формальный модус также и исходного правила: из содержательного определения, в котором подразумевалось соотношение высказывания с положением вещей («идет снег» истинно, если, и только если [действительно], идет снег), получилось формальное (название высказывания истинно, если, и только если, это название именно такого-то предложения). Это уже логически истинное, тавтологическое утверждение:

(4) « $p$ » истинно, если, и только если,  $p$ .

Однако такое определение может вести к антиномии. Предположим, что мы имеем высказывание: « $s$  есть не истинное высказывание». Тогда, подставив его в формулу (4), мы получим: «« $s$ » есть истинное высказывание, если,



и только если, с», т. е. ««с» есть истинное высказывание, если, и только если, с есть не истинное высказывание», что противоречиво. Источником этого противоречия является тот факт, что мы не различили предметного языка и метаязыка, в результате чего понятие «истинно» было применено в рамках языка, на котором мы говорим, который не совпадает с тем, о котором мы говорим. Устранение антиномии достигается различием предметного языка и метаязыка. В рамках первого употребление понятия «истинно» (соответственно «ложно») применительно к его собственным высказываниям незаконно, точно так же как незаконно применение оценки «истинно — ложно» к утверждению Эпименида-критянина о том, что все критяне лжецы и всегда лгут. Строя метаязык как язык, содержащий переменные более высокого типа, Тарский дает по существу семантический вариант расшевеловской теории типов (см. 11, гл. 5, § 1).

Два вывода гносеологического характера делаются из этих положений Тарского. Во-первых, что употребление понятий «истинно» и «ложно» в предметном (объектном) языке незаконно. Во-вторых, что единственно адекватным употреблением понятия истины является его употребление при сопоставлении двух *высказываний*, но никак не высказывания и того положения вещей, которое выражено в нем. Проанализируем эти выводы.

С точки зрения Тарского, *«попытка построить структурное определение термина «истинное высказывание» наталкивается — применительно к повседневному языку — на трудности, которые мы не в состоянии преодолеть»*, и это *«ставит под вопрос возможность построения какого бы то ни было правильного определения этого выражения»* (121, стр. 460, 461). Источник этих непреодолимых трудностей — универсальность повседневного языка, и в частности его претензия на то, что с его помощью можно строить высказывания, констатирующие свою собственную истинность. Представляется достаточно убедительной критика этого положения А. Шаффом, показавшим, что с точки зрения теории отражения подмеченных А. Тарским трудностей можно избежать, если иметь в виду, что не всякое высказывание, констатирующее собственную истинность (ложность), выражает суждение о действительности; те, которые таким выражением не являются, и не могут характеризоваться как истинные или

ложные\*. Анализируя в этой связи выражения типа «лжец», А. Шафф правильно указывает, что они «не отражают никакого объективно существующего состояния вещей, ни истинного, ни ложного. Они говорят о себе, что они являются неверным отображением действительности. Между тем они *совсем* и не являются ее отображением» (107а, стр. 114).

Утверждение о том, будто предметно адекватным и формально правильным определением истины является семантическое ее определение, констатирующее результат сопоставления двух высказываний, а не высказывания и действительности, представляет в свою очередь явно незаконную гносеологическую экстраполяцию этого определения. Выраженное в символической форме у Тарского (121, стр. 488, определение 23), оно представляет определенные трудности для анализа. Поэтому обратимся к его выражению в работе Р. Карнапа «Введение в семантику». Термин «истинное», пишет он, употребляется в логической семантике в том смысле, что *«утверждать, что предложение истинно, означает то же самое, что утверждать само предложение; например, два утверждения: «предложение «луна кругла» истинно» и «луна кругла» суть только две различные формулировки одного и того же утверждения»* (135, т. I, стр. 26). Именно эта формулировка семантического определения истины в качестве универсального гносеологического ее определения была воспринята большинством неопозитивистов и является господствующей на семантической стадии аналитической философии.

Правда, нельзя признать Карнапа полностью ответственным за такое применение семантического определения истины. На той же странице своей книги он оговаривает, что это «само по себе не есть определение для «истинно». Это скорее стандарт, на основе которого мы судим, адекватно ли, т. е. согласуется ли с нашим намерением, определение истины» (135, т. I, стр. 26). Правда, тем самым он осуществляет переход к конвенционализму, и положение лишь усложняется, вовсе не выправляясь.

---

\* Мы не касаемся здесь сугубо логического вопроса о возможности построения определения истины применительно к формализованным языкам различного порядка (см. по этому поводу упомянутую работу А. Тарского, §§ 3—5, и «Послесловие» к ней, а также 263а, гл. IV—VIII).

Но формально важные оговорки уже сделаны. Более того, вслед за Тарским и Котарбиньским Карнап, возводя данное определение истины к классической формуле Аристотеля (135, т. I, стр. 29), подчеркивает, что, поскольку термин «истинно» («ложно») может применяться к суждениям, постольку и понятие истины относится к отношению «суждение — факт» (см. 135, т. I, стр. 240). *В конечном счете*, думает Карнап, истинность зависит от того, обладают или нет индивиды свойствами, обозначенными в соответствующих предложениях (см. 102, стр. 404). Тем не менее мы склонны видеть в этом выражение известного противоречия между философскими амбициями и научной добросовестностью, часто возникающего при обращении специалиста к широким философским проблемам. Увлечение новыми и действительно революционными для данной частной науки открытиями естественно побуждает давать им мировоззренческую философскую интерпретацию и экстраполировать их на более широкую сферу исследования; здоровый скептицизм и трезвость ученого, страшась «пьяных спекуляций», вынуждает к оговоркам. И противоречие это оборачивается непоследовательностью. . .

*Философское  
значение  
семантического  
определения  
истины*

Не вдаваясь в сложные, но имеющие отношение главным образом лишь к личной философской эволюции Карнапа вопросы о том, как изменялись и уточнялись его взгля-

ды на истину, рассмотрим семантическое определение истины в его философском значении. Прежде всего оно имеет важное рациональное содержание, связанное с открытием семантической относительности. Применительно к понятию истины оно означает, что в целом ряде случаев проблему истины следует ставить не в абсолютном смысле, а относительно семантической системы. Проиллюстрируем это — пренебрегая в данном случае тем, что семантическое определение формулируется Тарским и Карнапом только применительно к формализованным языкам, — на тривиальном примере *перевода* с одного языка на другой.

Очевидно, что при переводе утверждать истинность предложения — значит утверждать само предложение. Пока я перевожу книгу с английского языка на русский, мне безразлично, истинны или ложны переводимые мною

предложения, а «истинность» (правильность) моего перевода будет оцениваться не соотношением его с фактами, а соотношением с оригиналом — английским текстом. Предложение «Кентавры воевали с лапифами» будет истинным в системе мифологического языка древних греков; оно ложно в системе языка истории Древней Греции, поскольку кентавров не существовало. И при «переводе» предложений мифологического языка на язык истории, как видим, значение истинности изменится.

Если же представить семантическое определение истины как универсальное гносеологическое определение, а это и сделал неопозитивизм, то будет потеряна предметная (материальная) адекватность, которая и позволяет ученому выявить приоритет той или иной языковой (понятийной, научной) системы перед другой, например истории Древней Греции перед мифологией древних греков, и тем самым определить, в терминах какой системы знания следует давать конечное объяснение.

Недостаточность семантического понятия истины в качестве универсального гносеологического ее определения связана с тем, что в нем не решен явно вопрос о том, почему мы приняли исследуемое предложение, как и вопрос о том, на каком основании принята та или иная семантическая система. Несомненно, представители логической семантики видели реальную опасность утери материальной адекватности своего понятия истины. Р. Карнап попытался избежать ее двояким образом. Что касается оснований принятия семантической системы, то они, по Карнапу, сугубо конвенциональны и определяются только прагматическими соображениями. Вопрос о выборе системы для него «является скорее не теоретическим, а практическим вопросом, скорее вопросом выбора, чем утверждения» (53, стр. 309). А практическую сторону дела он объявляет чем-то второстепенным и случайным, так что из успеха теории нельзя делать выводов о ее адекватности отображаемой предметной области. Вывод о соответствии теории фактам нельзя, говорит он, вообще сформулировать однозначно — «да или нет». Это «вопросы о степени соответствия».

В предисловии к книге Карнапа «Значение и необходимость» С. А. Яновская убедительно раскрыла ошибочность этих представлений. «И при построении формальной теории... — пишет она, — нельзя исключить пол-

ностью содержательные моменты» (53, стр. 16). Теория должна исходить из того, что сами ее символы суть материальные объекты (буквы, палочки, кружочки и т. д.); что они не гибнут и не размножаются, когда по правилам им не положено этого делать; что правила обращения с символами осмысленны и практически осуществимы, и т. д. «Иными словами, даже в такой полностью формализованной теории ответы «да — нет» ... являются не окончательными, а верными лишь *в той степени*, в которой *практически* осуществляются предположения, лежащие в основе этой теории» (53, стр. 16—17). Поскольку же, более того, формализованные системы используются в науке лишь в связи с их содержательной интерпретацией — а этому факту обязана своим существованием сама логическая семантика, — нельзя отделить формализованный язык от его содержания, не разрушив целого научной системы. «Не случайно всякое уточнение важнейших понятий науки ... всегда сопряжено с некоторым содержательным тезисом, истинность которого может быть проверена только практикой (в том числе и практикой научного исследования)», — заключает С. А. Яновская (53, стр. 17).

С другой стороны, вопрос об основаниях принятия тех или иных содержательных предложений языковой системы Р. Карнап решает за счет различения фактической и логической истинности. Логическая истинность, как он считает, определяется соответствием логическим (семантическим) правилам. Так, предложение «Австралия — большой остров» есть фактическое предложение географии, которое может быть проверено на опыте и включено в систему языка географии. Предложение «Австралия — большой остров или Австралия — не большой остров» принадлежит логике, и для его проверки и принятия достаточно знать и понимать язык, на котором оно выражено. Фактическая истинность — дело самой позитивной науки, тогда как философия имеет дело только с логической истиной. Отсюда логично предположить, что философское определение истины — это именно логико-семантическое ее определение.

Деление предложений научного языка на фактические и логико-математические (априорные, аналитические), лежавшее в основе философских процедур логического позитивизма, находит здесь новое применение. Оно свя-

зано с отрицанием за логическими истинами какого бы то ни было объективного содержания. Ошибочное само по себе, противопоставление фактических предложений логико-математическим\* ведет к противопоставлению философии и конкретных наук, мировоззрения и науки. Мнимая «философская нейтральность» оборачивается в таком случае разьедающим скептицизмом, открывающим в свою очередь путь для религиозно-идеалистических спекуляций, которые не скрывают своего ненаучного характера. Ведь мировоззрение, по мнению неопозитивистов, «не может быть» научным, и основания для его принятия далеки от научных — так почему бы и не принять религии в качестве мировоззрения!

Но все эти выводы, делаемые неопозитивистами и продолжаемые философами религиозного и спекулятивного склада, не могут заслонить от нас некоторых других сторон реального содержания логической семантики и выработанного ею понятия истины. К ним принадлежит, в частности, то, что формулу « $p$  эквивалентно « $p$  истинно» можно прочесть в качестве гносеологического постулата — «включай в научную теорию истинные утверждения»; в некоторых случаях факт написания или произнесения предложения автоматически говорит о его истинности (например, «это предложение напечатано типографской краской») и т. д. (см. 79, стр. 394).

Семантическое понятие истины — *предельный случай* универсального гносеологического определения истины как соответствия, действительный в условиях, когда в рамках данного языка (семантической системы) уже приняты в качестве истинных некоторые содержательные предложения и речь идет об инвариантной их передаче в ходе логической обработки и преобразования. Из этого

---

\* В работах советских логиков было показано, например, что разрыв логического и фактического, имевший следствием отождествление логического и аналитического, ведет к парадоксу утери информации при переходе к новой языковой системе. «Единственный выход, — пишет по этому поводу Е. Д. Смирнова, — принять, что наша новая языковая система своей структурой несет какую-то информацию, и притом большую, чем первая. Другими словами, сама языковая система, сами семантические правила отражают нечто в действительности» (94, стр. 360). В американской философии, как мы увидим, противопоставление фактического и логического, синтетического и аналитического также встречает серьезную оппозицию (Куайн, Гудмэн и др.).

очевидно, что само по себе семантическое определение истины (как и понятие «истины-соответствия») не является еще ни субъективно-идеалистическим, ни «реалистическим» (будь то объективно-идеалистическим, платонистским или материалистическим). Оно приобретает различную философскую определенность в зависимости от того, с каким гносеологическим, философским пониманием истины оно связывается. Превращение семантического понятия истины в универсальное философское ее понятие — следствие позитивистской обработки его на основе субъективно-идеалистической гносеологии.

\* \* \*

Философские вопросы логической семантики необычайно важны для понимания всего дальнейшего развития американской философии после второй мировой войны. В сложнейшем переплетении позитивистских, прагматистских, натуралистических и реалистических тенденций, составляющем основной каркас современной американской философии, доминируют лингвистические темы, и прежде всего тема *значения*. Логический, семантический, лингвистический анализ языка, последовательно составлявшие основу неопозитивистских течений, ныне характерны для всех направлений буржуазной философской мысли. Поскольку принято, что язык может представлять существенные, категориальные различия своих «объектов», как бы они ни понимались, к языку и его семантике в первую очередь обращаются в поисках ключей к структуре научного знания и онтологической структуре мира.

Но есть здесь и другая сторона. Уход в «академические» проблемы анализа языка подрывает ту практическую социальную значимость, на которую с самого начала претендовали господствовавшие в первой половине нашего столетия течения американской философии. Столкновение этих двух тенденций даст нам путеводную нить для дальнейшего анализа современного состояния философской мысли США.

АМЕРИКАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ  
ПОСЛЕ ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

«Золотой век — законченная глава в истории американской философии, — пишет Льюис Фейер. — Три поколения академических философов отделяют нас от него, и накануне появления четвертого мы спрашиваем: почему не рождаются больше ни Джемс, ни Дьюи, ни Ройс? Можно написать интеллектуальную историю сегодняшней Америки, даже не упомянув никого из 2100 философов по профессии» (163). Возражая ему, Эндрю Рэк заявляет: «Золотой век американской философии не закончился ни с первой мировой войной, ни с великой депрессией, ни со второй мировой войной; он продолжается до настоящего времени. Среди нас еще есть философы-классики» (239, стр. XX).

Кто из них прав? Ответ, видимо, можно получить только в результате рассмотрения основных направлений и тенденций развития современной философии в США. А такое рассмотрение невозможно без того, чтобы не коснуться взглядов некоторых из тех «философов по профессии», о которых так нелестно отозвался Льюис Фейер.

В предшествующих главах перед нами предстала картина американской буржуазной философии, как она сложилась в основном перед второй мировой войной. Проследить послевоенную эволюцию американской философии — значит в первую очередь исследовать изменения, происходящие в сложившихся уже школах мысли.



Несомненно, анализ судеб американской философии нашего времени следует начать с прагматизма, этого истинно американского продукта мысли, который еще в тридцатых — сороковых годах нашего столетия ассоциировался с самой сутью «американского духа». После смерти Джона Дьюи, последовавшей в 1952 г., это течение не выдвинуло мыслителя хотя бы приблизительно такого же ранга. Можно с полным правом сказать, что в работах Дьюи был окончательно исчерпан интеллектуальный потенциал прагматизма, и единственный путь, который открывается перед его энигонами, — это путь сближения с инородными философскими течениями и пересмотра традиционных прагматистских установок.

Две интеллектуальные силы оказали существенное воздействие на философию в Америке в тридцатых — сороковых годах. Это был, с одной стороны, *марксизм*, а с другой — *неопозитивизм* (аналитическая философия). По пути сближения с ними и пошел прагматизм. Но есть сближение и «сближение». Сопоставление прагматизма с марксизмом имело целью извлечь из этого сопоставления выгоды, обусловленные широким влиянием марксизма в современном мире, а заодно приспособить марксизм к вкусам и потребностям капиталистического общества, «обезвредить» его и тем самым осуществить давнюю мечту буржуазных идеологов относительно «приручения» этого грозного противника. Напротив, сближение с неопозитивизмом обещало многое. Родственные по своим гносеологическим источникам и структуре, эти течения могут немало заимствовать друг от друга, не слишком поступаясь своим достоянием. Прагматизм рассчитывал прежде всего создать себе ореол научности, осеняющий аналитическую философию, и тем самым вернуть себе «академическую» респектабельность, утерянную со времени Пирса и не возвращенную, несмотря на все старания Дьюи.

Тенденцию «сближения» прагматизма с марксизмом представлял в американской буржуазной философии Сидней Хук (р. 1902). В трудах Кларенса Ирвинга Льюиса (1883—1964) представлена попытка соединить прагматизм и неопозитивизм.

Сидней Хук является ныне признанным главой прагматизма в США, и его философская и политическая деятельность способствует в какой-то мере поддержанию пошатнувшегося после смерти Дьюи престижа этого течения. Его самостоятельная философская деятельность началась в 1927 г., когда выходит в свет книга «Метафизика прагматизма» — его докторская диссертация, защищенная в этом году. С самого начала взгляды Хука развивались под определяющим влиянием Дьюи. Несомненно также влияние на раннего Хука Маркса, которого он, однако, читал через очки инструментализма.

*Дьюи и Хук.  
«Натуралистический  
прагматизм»*

Прежде всего Хук принял *инструментализм* Дьюи. В «Метафизике прагматизма» он сделал попытку развить его далее, в направлении тех «натуралистических» моментов, которые содержались в философии Дьюи. Мы видели выше, что эти моменты, означавшие признание каких-то объективных сторон «действительности», были связаны с трактовкой *познания* как действия и исчезали, как только заходила речь о реальном *действии*. В инструментализме Дьюи соответственно речь шла о познании (идее) как «инструменте». Восприняв эту мысль, Хук попытался создать «метафизику инструмента», т. е. сделать из понятия «инструмента» онтологические выводы, которые сводились к тому, что (а) инструмент всегда соотносится с мыслью или питунцией, определившими его создание и существование в качестве орудия; (б) он — инструмент, предназначенный для изменения некоторого поля объектов или отношений, и потому существует в неразрывной связи с этим полем; (в) он — инструмент в силу своей формы и структуры. Так, ключ (любимый пример Хука) выступает как инструмент, поскольку он (а) существует для того, чтобы обеспечить доступ к желаемым вещам; (б) эффективен лишь постольку, поскольку есть замок; (в) поскольку мы живем в мире различных домов и намерений, он формой своей приспособлен именно к нашему дому и отвечает нашему намерению (см. 179, стр. 18—19). И вывод, который делает отсюда Хук, состоит в первую очередь в том, что указанные структура и роль инструмента исключают субъективизм. «Если инструмент представляет со-

бою преобразующий агент, то он не может ни породить, ни пожрать существующее, которое он модифицирует; и если дух инструментален и действует в мире, испещренном шрамами от движущихся вещей и событий, то он не мог создать этот мир» (179, стр. 17—18).

Поскольку же инструмент создается человеком и для человеческих целей, говорит Хук, он актуализирует только те возможности, которые предоставляются существующим состоянием вещей и которые выбираются из этих возможностей в соответствии с человеческими целями. «Суждения предпочтения, формулируемые человеком, метафизически окончательны, поскольку они никогда не могут воздействовать на естественное приспособление средств и целей, причины и следствия в предпочтенных объектах, но и ценностные качества самих суждений не могут быть *выведены* из природы предпочтенных объектов. Ибо если человек не есть мера всех вещей, то и все вещи не являются мерой человека» (179, стр. 27).

В этих рассуждениях Э. Рэк видит неопровержимое свидетельство того, что Хук с самого начала выступает как «гуманистический натуралист» (см. 239, стр. 170), и эта оценка должна относиться ко всей его философской деятельности. Однако внимательный анализ уже этих установок говорит об ином. Так, С. Хук констатирует *одностороннюю* связь инструмента с мыслью — инструмент определяется мыслью, намерением. Подлинный натурализм — не говоря уже о материализме — скорее выведет инструмент из природы по принципу подражания. Инструмент (а мысль *тоже* инструмент!) неразделен с полем его деятельности, с «реальностью», и в «прагматистскую метафизику» Хука входит идея неразрывной координации в «опыте» духовного и «реального». Ценностные качества невыводимы из природы, вещей, но именно таков тезис идеализма, признающего окончательный характер ценностных суждений, а не натурализма и т. д. Таким образом, претензии Хука на натурализм оказываются плохо обоснованными.

Положение усугубляется, когда мы сопоставим взгляды Хука с теорией познания диалектического материализма. Центральное место в этом сопоставлении сам Хук отводит *теории отражения*, радикально ее отвергая. Если еще Джемс принимал ее в «ослабленной» форме теории соответствия и определял истинную идею в том числе и

с точки зрения ее соответствия «реальности» (в своем понимании!), то Хук еще более решительно, чем Дьюи, порывает с нею. «Может ли мысль, идея, соответствовать объекту буквально? Очевидно, нет, ибо это две совершенно различные категории. Если под соответствием понимать сходство, то слова «идею можно привести в соответствие с объектом» лишены всякого смысла. Ибо знать, что идея соответствует объекту, мы можем только в том случае, если уже имеем непосредственное представление об этом объекте, но в таком случае схожая с ним идея ничего к этому представлению не прибавляет» (104, стр. 10).

Аргументация Хука против теории отражения далеко не нова\*. Но она и несостоятельна, поскольку в ней априори признается, что мы можем сравнивать наши идеи (представления) лишь с идеями же. И в таком случае действительно бессмысленно говорить об «отражении», если только не иметь в виду упрощение мышлением наших непосредственных впечатлений, имеющее целью объять, насколько это возможно, их необъятное многообразие. Между тем есть такой процесс, который позволяет человеку установить соответствие или несоответствие объектов познания содержанию его, — это процесс практической проверки, успех которой выступает свидетельством того, что мы *верно* воспроизвели объект в своем познании. И когда С. Хук утверждает, что «суждение — это разумный план действий, преобразующих через эксперимент существующее положение вещей» (там же), он просто не желает замечать того, что разумный план действий должен исходить и исходит из понимания того, каково это существующее положение вещей, т. е. из *отражения* сознанием этого существующего положения вещей.

Но даже сама «натуралистическая» заявка на создание прагматистской онтологии была в ходе философского развития Хука отброшена им как несостоятельная. В статье «Поиски бытия» (1953), включенной затем в одноименный сборник статей, он совершенно по-позити-

---

\* Ее развивал, например, неокантианец Г. Риккерт в «Предмете познания» (1892, 3 изд., 1915), «Двух путях теории познания», и др. (см., например, «Новые идеи в философии», сб. № 7. СПб., 1913, стр. 9—13).

вистски отверг всякую возможность философии как «знания о чем-то или обо всем, которое не сообщено нам какой-либо частной наукой или всеми науками вместе» (180, стр. 147). И если можно говорить о какой-то «онтологии», то она может быть представлена лишь в качестве набора тривиальных положений, вроде: «мир многокрасочен», «в мире имеется много разнообразных процессов», «некоторые процессы эволюционны», «на Земле есть мыслящие существа» и пр. Они имеют лишь тот смысл, что их можно противопоставить тем абсурдным утверждениям, делать которые склонны некоторые философы. Причем С. Хук не видит никакого различия между спиритуалистической, религиозной или иррационалистической онтологией, с одной стороны, и философией, опирающейся на науку и делающей из нее мировоззренческие выводы, действительно выходящие за пределы отдельных наук, оставаясь тем не менее в пределах научной философии, — с другой.

Таким образом, по целому ряду кардинальных вопросов философии Хук занимает традиционно прагматистскую позицию, и уже априори нельзя ожидать от него ни правильного понимания марксистской философии, ни тем более солидарности с диалектическим и историческим материализмом.

*Прагматизм  
и марксизм*

Ныне мало кто из исследователей современной американской философии склонен считать Хука марксистом. Его скорее характеризуют как «ведущего ученого и теоретика по многим вопросам марксизма» (239, стр. 167). Но начинал он свое изучение и изложение марксизма, выражая к нему определенные симпатии\*. Что же такое для Хука марксизм?

Уже в 1934 г., «защищая» марксизм от нападок Дьюи, Рассела и М. Р. Козна, выступавших вместе с ним на симпозиуме «Значение марксизма», С. Хук выдвинул тезис о «коммунизме без догм», который он противопоставляет сложившемуся в XX в. пониманию коммунизма, осуществляемому на практике в Советском Союзе. Он

---

\* В 1928/29 г. Хук изучал марксизм в Берлине и короткое время стажировался в ИМЭЛ в Москве. Он даже состоял в это время членом одной из американских молодежных коммунистических организаций.

не первым в истории марксизма обвиняет эту теорию в «догматизме»; не ново и содержание его нападок на «догмы». Четыре положения марксизма-ленинизма не устраивают Хука: (1) учение о закономерном характере исторического процесса, ведущего к смене капиталистической общественно-экономической формации коммунизмом; (2) диалектический материализм как мировоззрение коммунистической партии и коммунистического общества; (3) учение марксизма об отмирании государства; (4) представление о «коллективном человеке», исключающее свободное развитие индивидуальности (182, стр. 74—88).

Положение (1) Хук критикует с точки зрения прагматистского отрицания законов общественного развития (см. 159, стр. 170) и абсолютизации человеческой активности в общественном преобразовании. Он «уличает» марксизм-ленинизм в противоречии своим собственным принципам на том основании, что он признает роль личности в истории. Однако этот вопрос настолько основательно рассмотрен в марксистской литературе, что вряд ли есть смысл вновь и вновь показывать несостоятельность подобного «опровержения» марксизма. Достаточно указать старую работу Г. В. Плеханова «К вопросу о роли личности в истории» (75, т. II, стр. 301—311), где задолго до рождения Хука его аргументы (выдвигавшиеся тогда Штаммлером, Кареевым и др.) против марксистского понимания исторической закономерности и роли личности были убедительно опровергнуты (см. также 87, гл. IV).

«Догму» (3) Хук изобрел сам, выразив ее в формуле: «государство необходимо отомрет, и могут быть обеспечены автоматические гарантии против злоупотреблений властью со стороны тех, кто составляет руководство партии в переходный период» (182, стр. 85—86). Надо совершенно игнорировать борьбу Ленина и Коммунистической партии против «комчванства», бюрократизма, извращений политики партии, чтобы приписывать марксизму эту бессмыслицу. Видимо, и XX съезд КПСС с этой точки зрения является «нарушением» теории марксизма... Аналогично обстоит дело и с «догмой» (4). Хук сначала приписывает марксизму-ленинизму идею «коллективного человека», якобы исключающую все индивидуальное в человеке, а затем «победоносно» с нею расправляется... от имени «американских идеалов». Но что тогда остается от коммунизма? «Демократический социализм», а по су-

шеству подкрашенная под социализм буржуазно-демократическая система США.

Особого внимания заслуживает отказ Хука признать диалектический материализм философской основой коммунизма и коммунистического мировоззрения. Он начинает с уверений, будто диалектический материализм создан Энгельсом и Лениным в противовес «подлинному Марксу» и потому вовсе не может пониматься как философия марксизма, а кончает «обработкой» Маркса под Дьюи; философская позиция Маркса «была существенно той же самой позицией, которую выразил в других словах Джон Дьюи...» (цит. по 87, стр. 24—25). В чем же это «сходство» взглядов Джона Дьюи и Карла Маркса?

Естественно, Хук начинает с *практики*. Второй тезис Маркса о Фейербахе, как он уверяет, «означает прагматизм», поскольку обосновывает... прагматистское понимание истины, состоящее в том, что «истина *любой* теории зависит от того, являются ли действительные последствия, которые вытекают из *практики*, вводимой для того, чтобы проверить теорию, такими, что они реализуют предсказанные последствия, или нет» (181, стр. 284). Нет сомнения, что это прагматизм. Но он не имеет ничего, кроме чисто формального сходства с частью содержания второго тезиса Маркса о Фейербахе. Главное же в этом тезисе — утверждение на основе учета всей практической деятельности людей «*предметной истинности*» человеческого мышления. А ведь это как раз *антипрагматизм*, ибо прагматизм отрицает предметную истину человеческой мысли, ее соответствие действительности. И лишь фальсифицируя Маркса, мог сказать Хук, что «самая выдающаяся фигура сегодняшнего мира, в ком представлены лучшие элементы мысли Маркса, — это Джон Дьюи» (цит. по 239, стр. 184).

Превратив Маркса в «прагматиста», Хук далее препарирует и другие стороны марксистской философии. Он пытается — избитый прием — представить теорию отражения рецидивом домарковского материализма, материализма механистов и Фейербаха, будто бы введенным в марксизм вопреки Марксу Энгельсом и Лениным; за этим следует уверение, будто «подлинный» марксизм понимает ощущения не как знание, но лишь как «стимулы к знанию» (181а, стр. 32); далее утверждается, что «для

марксиста бессмысленно даже говорить о смысле универсума, так как нет убедительного способа проверки его существования» (182, стр. 50), тогда как само слово «бытие» не выражает никакой реальности (см. 180, стр. 159).

Особое негодование вызывает у Хука *диалектика*. Он не жалеет усилий для того, чтобы вслед за ревизионистами двадцатых годов «доказать», будто Маркс никогда не говорил о диалектике природы и только Энгельс распространил диалектику на явления природы (см. 181, стр. 75). Более того, рассматривая природные процессы как диалектические, Энгельс, по мысли Хука, «вводит элемент сознания в качестве существенной черты всех вещей» (181b, стр. 17) и тем самым превращается в идеалиста. Иными словами, Хук может представить самодвижение, саморазвитие явлений объективного мира лишь идеалистически, как следствие их сознательного характера.

С точки зрения формальной логики Хук критикует законы диалектики. Так, опираясь на аристотелевское понимание противоречия, он утверждает, что противоречия возможны лишь в мысли, выступая там симптомом ошибочности и иррациональности мышления, допускающего противоречия (см. 181b, стр. 7, 12). В качестве формально-логической операции отрицание также может быть только элементом мысли и никогда — реальности. Поэтому закон отрицания отрицания также исключается Хуком из числа объективных законов диалектики. Более того, будучи законами природы, законы диалектики не могут быть, по Хуку, законами научного метода: «...если диалектика является теорией научного метода, то ее «законы» не были бы законами природы, а лишь правилами действенной научной процедуры» (181b, стр. 24).

Подробный критический разбор этих утверждений американского прагматиста неоднократно производился уже в марксистской литературе \*, и вновь осуществлять его нет необходимости. Мы можем лишь заключить, что С. Хук, претендовавший вначале на то, чтобы «испра-

---

\* См., например, упоминавшуюся работу А. И. Титаренко (87), во II и III главах которой даны анализ и критика фальсификации С. Хуком и другими прагматистами США вопросов диалектического материализма.



вить» марксизм, в послевоенное время превратился из лжемарксиста в открытого антимарксиста. В идеологическом отношении это свидетельствовало о том, что даже «урезанный» марксизм не оправдал надежд Хука, который «двадцать лет назад или около того... надеялся», что может развиться политическое движение на основе его прагматистской ревизии марксизма (см. 87, стр. 21—22); в политическом — о превращении Хука в антикоммуниста и яркого антисоветчика, основным содержанием писаний которого является ныне клевета на советский строй, фальсификация политики и целей коммунистических партий. Но это выходит уже далеко за сферу философии.

Б. «КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ ПРАГМАТИЗМ»:  
КЛАРЕНС ИРВИНГ ЛЬЮИС

Мы говорили уже, что исходная позиция прагматизма была выражением специфически американского буржуазного практицизма, и лишь XX век с его бурными социальными потрясениями и развитием научного знания заставил эту философию обратить серьезное внимание на науку и ее роль в преобразовании природы и общества. Тенденция эта стала решающей в деятельности К. Льюиса. Одним из первых в американской философии он обратил серьезное внимание на развитие математической логики, и его «Обзор символической логики» (1918) стал первой книгой по истории этой дисциплины, напечатанной в США и содержащей, кроме того, глубокую разработку проблемы строгой импликации, вошедшей в логику под его именем. «Эта система, исправленная и расширенная в тексте «Символической логики» 1932 года, представляет собою интенциональную логику, которая определяет импликацию в терминах логических модальностей возможности и необходимости» (239, стр. 5). Как справедливо отмечал Э. Рэк, ряд трудностей, встретившихся Льюису при разработке проблемы импликации, привели его к осознанию «того факта, что логика в конечном счете основывается на эпистемологических принципах, которые требуют выяснения и объяснения» (там же). Главный вопрос здесь: как связать логическое исчисление с фактами?

В своей работе под таким названием (1929) Льюис пытается сформулировать ответ на этот вопрос, исходя из

дуализма логического (априорного, аналитического и интенционального) и фактического (априорного, синтетического, экстенционального). Восходя к неопозитивизму, а через него к Лейбницу, этот дуализм был выражен в трех тезисах Льюиса: (1) априорная истина имеет характер определения и возникает исключительно из анализа значения понятий. Реальность может быть определена априори не в силу форм интуиции (кантовских категорий), но только потому, что «реальное» различается в опыте согласно предварительно определенным критериям. (2) В силу априорности логики приложение частного понятия к частному опыту носит гипотетический характер. Выбор концептуальной системы, которая таким образом прилагается к опыту, инструментален (прагматичен), а эмпирическая истина всегда не более чем вероятна. (3) Тот факт, что опыт допускает концептуальную интерпретацию, не требует специального допущения о соответствии опыта разуму и его категориям; просто нельзя допустить, чтобы дело обстояло иначе (см. 195а, стр. X).

Следовательно, Льюис соединяет неопозитивистскую концепцию логики как аналитической дисциплины с прагматистским критерием выбора логической системы, применяемой к опыту. Отношение логики и опыта, являющееся результатом такого соединения, выглядит так: «...истина априори только формальна; но мы не можем захватить опытную истину, если у нас нет сети для того, чтобы ее поймать» (195а, стр. 307). Это уподобление логических категорий сети, с помощью которой мы «ловим» истину, напоминает нам известное ленинское сравнение категорий с узловыми пунктами в сети явлений природы, помогающими познавать ее и овладевать ею (см. 3, т. 29, стр. 85). Но для В. И. Ленина категории отражают узловые моменты *сети природных явлений*, и лишь поэтому они выступают *мыслительной «сетью»*, которая и помогает нам «поймать» объективную истину. Вокруг этой проблемы Льюис и ходит, не в силах последовательно ее решить.

С одной стороны, он в отличие от неопозитивистов видит в категориях логики не чистые формы знания. Основной элемент априорного (логического) знания — это

«чистое понятие», которое представляет собой не случайное индивидуальное психологическое состояние, но и не простую форму языка. Оно — «логическое содержание или соозначение (*intension or connotation*) некоторого термина» (195а, стр. 67), т. е. нечто объективное и разделяемое всеми людьми, понимающими данный язык. Понятие — «окончательная структура значений, которая представляет собою то, что полностью *оправдывает* совпадение двух умов, когда они понимают друг друга с помощью языка» (195, стр. 89). Возможность такого совпадения обусловлена в свою очередь двумя обстоятельствами: «...во-первых, тем фактом, что мы фундаментально сходные существа, имеющие в общем одни и те же потребности, интересы и способности различения и отношения; и во-вторых, что мы стоим перед лицом общей реальности, опосредованной для нас сравнимым чувственным опытом» (195а, стр. 91).

Более того, наш «общий мир», общая нам «реальность» есть нечто социальное. «И поскольку дихотомия субъективного и объективного управляется соображениями общности, сама реальность отражает критерии, которые по своей природе социальны» (195а, стр. 116). А это значит, что реальный объект не может быть нам дан в его реальности, а должен быть *сконструирован* при участии категориального мышления, «интерпретации».

Льюис приходит, таким образом, к идеалистической трактовке объекта знания и «общего мира»: исходя из того важного и существенного для теории познания факта, что «без понятий нет знания» (195а, стр. 121), он заключает, что без понятий не было бы и нашего «общего мира»: «Наша общая реальность отражает наши общие категории... наши общие потребности, нашу социальную организацию, предназначенную для их удовлетворения, и наше обучение социальным примером» (195а, стр. 114—115).

Маятник теории познания К. Льюиса колеблется между двумя крайностями. Знание всегда выходит за пределы данного, непосредственного опыта, говорит он, преодолевая тем самым субъективно-идеалистическую ограниченность прагматизма. Но знание не может быть отражением объекта, независимого от сознания мира, ибо скорее это мир отражает наши общие категории, и без активности, «для чисто рецептивного и пассивного

духа, не было бы ни объектов, ни мира» (195а, стр. 136—137). Мир шире нашего опыта, пишет Льюис, отказываясь тем самым от исходного тезиса прагматиста. «Только потому, что мы активные существа, наш мир больше, чем содержание нашего актуального опыта» (195а, стр. 140), — пишет курсивом Льюис, совершенно по-прагматистски не замечая того, что сама активность человека порождена его нахождением в объективном, независимом от него мире, тем лучше поддерживающем существование человека в нем, чем активнее человек, т. е. чем больше может он взять от природы, воздействуя на нее. В результате сама объективная реальность оказывается у Льюиса... рационализированными с помощью понятий «данными опыта»: независимость реальности от познания означает: (1) понимание того, что данное нашего сознания не произведено нами произвольно и не может быть изменено активностью нашего мышления; (2) истинность вытекающих отсюда условных заключений, базирующихся на данном и раскрывающих возможный опыт, вытекающий из них, и (3) нашу способность предсказывать надежно появление чего-то такого, что еще не дано, — например, что, исследуя содержимое этого ящика, я или найду в нем кусок мела, или не найду его. И Льюис очень логично заключает, что идеалист, возможно, не найдет здесь ничего несовместимого со своими взглядами, а следовательно, «может оказаться, что между достаточно критическим идеалистом и достаточно критическим реалистом здесь нет предмета для спора, за исключением тех, что возникают из коварных софизмов теории копий» (195а, стр. 194).

Дополнение непосредственного опыта рациональным (логическим, априорным) знанием позволяет К. Льюису сделать ряд важных и верных выводов об *относительности* человеческого знания, которая не только не исключает его *абсолютности* (объективности), но и требуется этой относительностью. Тот факт, что восприятие реальности зависит от субъекта, пишет он, вовсе не означает непознаваемости независимого от сознания объекта. Так, размер предмета соотносителен с меркой, которую этот предмет измеряется: он будет различен в численном отношении в зависимости от того, измеряем ли мы предмет ярдами или метрами. Тем не менее это размер *предмета*. «Таким образом, то, что относительно, является так-

же независимым; если бы оно не имело «абсолютного» характера, оно не имело бы никакого характера, могущего быть выраженным в относительных терминах» (195а, стр. 169). Но отсюда делается вывод о несостоятельности теории отражения («теории копий») — последняя требует, видите ли, «качественного совпадения идеи и реального», что бессмысленно. «Познание не копирует ничего представляемого; оно идет от чего-то данного к чему-то еще. Когда оно находит это что-то, восприятие верифицировано. Когда оно терпит неудачу или в той степени, в какой оно терпит неудачу, мы имеем ошибку или иллюзию» (195а, стр. 162).

Но так ли это? Разве «данное» — это не отражение реальности нашими чувствами? Что это за «непосредственный опыт», не имеющий отношения к реальности? Не есть ли это то самое «относительное», которое не имеет «абсолютного» характера и, как таковое, отрицалось самим же Льюисом? И что находит познание, верифицируя восприятие, — не новую ли, еще неизвестную реальность? Ответив на эти вопросы, мы обнаружим «тайну» непоследовательности гносеологических построений Льюиса. Дело в том, что Льюис непоследовательно проводит идею активности в понимании познания. Чувственность для него — это пассивное запечатление «непосредственного опыта», и активность включается лишь в процессе рациональной его обработки и оформления. Между тем физиология давно уже установила, что, «прежде чем «быть данной» в ощущении, предметная действительность выступает как условие практического существования, как объект приспособления организма, осуществляющегося в контактах с ней». Поэтому без активного воздействия на среду и взаимодействия с нею «наши ощущения и восприятия не обладали бы качеством предметности, т. е. отнесенности к объектам внешнего мира, что только и делает их явлениями психическими» (см. 67, стр. 158).

Именно этой предметной соотнесенности не хватает «опыту» Льюиса. Она появляется лишь впоследствии, как *результат* обработки опыта логическим мышлением. Естественно, что *такую* «действительность» нельзя «копировать». Она неизбежно должна пониматься идеалистически, как сконструированная из материала «непосредственного опыта» категориальным мышлением. Иначе

говоря, воспроизведение реальности мыслью подменено и здесь ее созданием.

*Теория значения\** Из изложенного становится очевидно, что подобно всем другим прагматистам К. И. Льюис видит основной вопрос теории познания не в отношении познающего к познаваемому (он автоматически снимается утверждением, что объект не воспроизводится, а конструируется процессом познания), а в обосновании, точнее, даже в оправдании знания. Если Джемс и — в меньшей степени — Дьюи практически пренебрегают понятийной стороной познавательного процесса, то Льюис основное внимание уделяет именно ей. Ответить на вопрос о том, как и насколько удалось ему оправдать научное знание, можно лишь обратившись к решению Льюисом проблемы значения.

Мы уже говорили в предыдущей главе о месте и роли этой проблемы в философии и о тех основных линиях в ее решении, которые были намечены неопозитивизмом, — эмпирически-прагматической и логической. Задача Льюиса — сблизить эти линии на основе специфически понимаемой теории значения. Льюис исходит из теории значения, развиваемой Ч. С. Пирсом, считавшим значение прагматическим отношением: знак  $S$  вступает в отношение с некоторым разумом  $M$  так, что  $M$  интерпретирует  $S$  таким образом, что он означает объект  $O$ . Знак подготавливает организм к некоторым изменениям в его опыте. Но в таком случае знак — и Пирс здесь достаточно определенно высказывался в пользу такого понимания — трактуется расширительно, так что значением обладают не только собственно знаки, а и другие предметы (например, «значение» тучи — дождь). Льюис ограничил исследование значения языковыми выражениями знания, и значимые объекты для него — это термины, утверждения (комбинации терминов) и синкатегорематические знаки (напр., артикли, не имеющие значения сами по себе, но влияющие на значение утверждений, в которые они входят). В свою очередь значение термина имеет четыре модуса: (1) *денотат* — класс действительных вещей, к которым приложим данный термин (у Льюиса он

---

\* При подготовке этого раздела нами использовано подробное и точное изложение учения Льюиса о значении в книге Т. И. Хилла (102, стр. 342—359).

совпадает с объемом понятия); (2) *охват* (comprehension) — класс всех возможных, т. е. мыслимых без противоречия, вещей, к которым можно было бы применить данный термин; (3) *сигнификат* — свойство, наличие которого у вещи указывает на правильность применения термина, и (4) *содержание* (intension) — конъюнкция всех терминов, каждый из которых применим ко всему тому, что обозначено исходным термином. Далее формулируются соответствующие определения модусов значения высказываний (см. 102, стр. 342—343).

«Несомненно, что это уточнение теории значения выявляет некоторые стороны дела, не учитываемые традиционной теорией. Так, там, где прежде выделялись только отношения объема и содержания понятий (значения и соозначения, значения и смысла, экстенционала и интенционала), теперь выделяются две экстенциональные (объемные) характеристики — денотат и охват и две интенциональные (содержательные) — сигнификат и содержание. В результате появляется возможность ввести в семантику модальные различия, например возможности и действительности, с соответствующими выводами отсюда\*. Но главное для Льюиса — это понимание значения аналитических выражений.

Рассмотрение аналитических высказываний, т. е. высказываний, истинность которых зависит лишь от порядка и значения терминов, с точки зрения содержания и охвата привело Льюиса к заключению, что последние находятся в обратном отношении\*\*. Эти два модуса значения могут изменяться от нуля до универсальности, так что выражение, имеющее нулевой охват, будет иметь универсальное содержание, а имеющее универсальный охват — нулевое содержание. Так, термин «круглый квадрат» имеет нулевой охват (он внутренне противоречив), но универсальное содержание, а термин «бытие» — универсальный охват, но нулевое содержание. Таким образом, «аналитическими высказываниями, в принципе зависящими только от их значений, можно считать высказы-

\* См. подробнее статью В. Б. Родоса (23, № 8, 1972).

\*\* Обычно эта мысль выражается в законе обратного отношения объема и содержания понятия. Однако в этом случае возможно возникновение парадоксов, основанных на том, что совпадение денотатов (объемов) не тождественно совпадению охватов (см. 23, № 8, 1972, стр. 133—134).

ния, обладающие нулевым содержанием и универсальным охватом» (102, стр. 344); противоречивые высказывания обладают универсальным содержанием, но нулевым охватом. Все же остальные высказывания расположены в промежутке между ними и являются, не обладая нулевыми и универсальными характеристиками, синтетическими высказываниями.

Аналитические высказывания, по Льюису, — это принципы логики, утверждения математики и экспликативные высказывания, в которых раскрывается содержание терминов (например, «железо — тяжелый металл», «все птицы — двуногие», «понедельник следует за воскресеньем» и т. д.). Экспликативные высказывания в определенном смысле конвенциональны, ибо символы произвольно приписываются значениям; однако если символы однажды приписаны им, то отношения между символами уже не могут устанавливаться произвольно.

Льюис обратил внимание на парадоксальность такого понимания аналитических высказываний: имея нулевое содержание, высказывания « $2 + 2 = 4$ » и «железо — тяжелый металл» должны иметь одно и то же значение. Льюис устраняет парадокс, различая «аналитическое значение», утверждающее некоторое содержательное отношение между классами, о которых идет речь, и формальное («голофрастическое», или «результантное») значение, сводящееся к фиксации нулевого содержания высказывания. И если формально аналитические высказывания тождественны по значению, указывая просто, что их истинность не накладывает никаких ограничений на реальность или на любой представимый (непротиворечивый) мир, то содержательно (аналитически) они имеют различное значение (см. 195, стр. 94).

Приведенное рассуждение Льюиса о значении, проводимые им тонкие дистинкции модусов и видов значения оказываются основой для важных гносеологических выводов. Во-первых, Льюис отвергает представление неопозитивистов о том, что логика может быть основана только на свойствах лингвистических знаков. Вводя различие формальных и аналитических значений, он приходит к выводу, что постижение всех аналитических истин, в том числе и логических, происходит в конечном итоге за счет мысленных экспериментов с нелингвистическими значениями (см. 102, стр. 345). Во-вторых, синтаксические



символы, поскольку они координированы со свойствами вещей, указывают на эти объективные свойства, а отношения символов выражают отношения свойств вещей. В результате отношения символов получают «смысловое значение» (sense meaning). А следовательно, все высказывания, в том числе и аналитические, приобретают значимость только в силу выраженных в них смысловых значений. Наконец, сами смысловые значения выступают в качестве «схем», т. е. определенных форм мыслительной деятельности, логически первичных по отношению к чувственным представлениям и выступающих критериями применимости терминов к представлениям. Так, высказывание «всякий квадрат — прямоугольник» истинно, поскольку «квадрат» строится по той же схеме, что и прямоугольник.

Таким образом, Льюис вводит две важные идеи: идею связи аналитического знания с действительностью и идею активности сознания в ходе формирования знания. Конечно, он не может последовательно провести эти идеи — этому мешает прежде всего его отказ от теории отражения, рождающий целый ряд противоречий его концепции. Главное из них состоит в том, что Льюис, с одной стороны, рассматривает аналитические суждения как суждения о нами самими конвенционально выработанных значениях — от них одних зависит истинность аналитических суждений. Однако эти значения, с другой стороны, оказываются объективными, фиксированными и неизменными, не зависящими от нашего желания. Иными словами, Льюис не смог выйти за пределы кантовского противоречия между субъективностью (определенностью субъектом, сознанием) и объективностью (общезначимостью, необходимостью) предметов познания. Преодолеть его он попытался, обосновывая эмпирическое знание.

*Эмпирическое  
знание*

Из сказанного следует, что эмпирическое знание может пониматься Льюисом как своеобразная «расшифровка» аналитического. Смысловые значения априорных утверждений руководствуются интерпретацией данных опыта. Поэтому проблема обоснования эмпирического знания выступает как проблема экспликации аналитического высказывания о «физическом» объекте посредством множества (завершенного или незавершенного) эмпирических высказываний. Последние в свою оче-

редь выступают как «завершимые» (terminating) высказывания, могущие быть проверенными конечным числом актов опыта, и «незавершимые», которые так проверены быть не могут\*. Соответственно экспликация аналитического высказывания о физическом объекте ( $P$ ) производится сопоставлением его с чувственно данным ( $S$ ), выполняемым действием на основе схемы ( $A$ ) и итоговым результатом — смысловым значением утверждения о физическом объекте ( $E$ ). К. Льюис использует символизацию этого процесса, имеющую вид:

$$\begin{aligned} P_1 &< : S_1 A_1 \rightarrow E_1 \\ P_2 &< : S_1 A_2 \rightarrow E_2 \\ P_3 &< : S_2 A_1 \rightarrow E_3 \end{aligned}$$

Первое отношение ( $<$ ) в этой формуле — строгая импликация, фиксирующая, что истинность  $P$  имплицитно утверждает истинность выражения, стоящего справа от этого знака, независимо от какого бы то ни было отношения к эмпирическим фактам: оно логически истинно. Второе отношение ( $\rightarrow$ ) — фактическая связь, более слабая, чем строгая импликация, но более сильная, чем обычная материальная импликация. Это некоторая необходимая связь фактических обстоятельств. Отсюда явствует, что «посредством соответствующих аналитических суждений мы эксплицируем значения наших прагматически и опытно ориентированных незавершимых эмпирических суждений в терминах открытых множеств завершимых суждений, выполнимость которых предполагается. Когда данные согласуются с некоторыми из этих завершимых суждений, то наши объективные эмпирические суждения в какой-то мере подтверждаются. Когда такое подтверждение становится достаточным, чтобы признать принятие этих суждений разумным, то мы говорим об этих суждениях как об истинных или во всяком случае вероятных» (102, стр. 349).

Этот анализ эмпирического знания позволил Льюису избежать ряда трудностей, стоявших перед неопозитивизмом. Так, скептицизм неопозитивистов, связанный с невозможностью окончательной верификации высказыва-

\* Тем самым К. Льюис учитывает трудность, связанную с проблемой актуальной и потенциальной верифицируемости, оказавшуюся неразрешимой для неопозитивизма (см. 13, стр. 208—213; 228—230).

ний, преодолевается его идеей конгруентности утверждений: утверждения конгруентны, если их отношения таковы, что допущение истинности некоторых из них в качестве предпосылок означает увеличение вероятности каждого из утверждений данной системы утверждений (см. 195, стр. 338). Иначе говоря, утверждения в системе знания как бы поддерживают друг друга, взаимно гарантируя свою истинность. Конгруентность утверждений в свою очередь означает близость по крайней мере некоторых из них к непосредственному опыту. Тем самым в определенной степени оправдывается возможность заключать от прошлого к будущему, ибо конгруентность утверждений означает большую вероятность их по сравнению с неконгруентными, и т. д.

С другой стороны, Льюис избежал и ряда трудностей, связанных с прагматистской теорией значения, и прежде всего субъективизма и алогизма, выразившихся в сведении значения к инструментальной стороне познания и игнорировании его логической стороны. Хотя эта сторона дела и не развита Льюисом в достаточной степени, введение им логического анализа уже представляло важный шаг вперед. Наконец, Льюис поставил некоторые важные проблемы социальной практики, и в особенности социального наследия, лишь намечавшиеся классическим прагматизмом (Дьюи, Мид).

*Социальное  
наследование,  
свобода и ценность*

В книге «Наше социальное наследие» (1957) К. И. Льюис попытался набросать картину развития человеческого общества, представляющего

собой прогрессивное движение, в котором осуществляется улучшение человеческой жизни. Льюис решительно отверг натуралистические концепции, видевшие причины эволюции общества в стремлении к выживанию; для него главное — «в сохранении и преобладании власти того, что является добром» (195b, стр. 47), к чему и стремится человек, обладая уверенностью, что «общее состояние дел будет бесконечно лучше, если мы преуспеем» в своих попытках воздействовать на будущее (195b, стр. 47). А следовательно, условием и даже причиной прогресса выступает, по Льюису, способность человека, с одной стороны, усваивать достижения предшествующих поколений посредством языка («социальное наследование»), а с другой — его свобода. «Без наследования понятий,

без свободной передачи знаний и навыков у нас не было бы ни цивилизации, ни непрерывного развития науки, техники, искусства или любой другой области нашей жизни. Однако, если бы передаваемые понятия принимались не критически или если бы они навязывались в обязательном порядке как единственно правильные, развитие немедленно остановилось бы, уступив место сохранению статус-кво» (103, стр. 31).

Принципиально важная мысль о специфически социальном характере наследования человеком наук, искусства, политических, правовых и других форм общежития широко используется в современной философской мысли\*. Однако Льюис, выдвинув ее, увидел лишь один из антагонизмов социального развития — антагонизм социального наследования и свободы, связав его в конечном счете с произволом отдельных людей, в силу своей «импульсивности и эмоциональности» склонных к ограничению свободы. Последнюю Льюис правильно определяет как способность человека «руководствоваться знанием и возможностью предугадать последствия поступков» (103, стр. 31), но не связывает саму свободу с развитием объективных общественных отношений. В результате перед нами вырастает типичная буржуазно-либеральная концепция, в которой социальное наследование априори выступает как наследование тех сторон общественного устройства, «которые способствовали всеобщему благополучию» (103, стр. 31). Между тем социальный прогресс осуществляется в виде противоречивого движения, в котором на определенных этапах частный интерес господствующих классов закреплял неблагоприятные для большинства, но в конечном счете прогрессивные формы общественных отношений.

Более того, подчеркивая решающую роль социального наследования «того, что было запечатлено опытом прошлых поколений и расы» (195b, стр. 20), т. е. *понятий*, Льюис признает решающими факторами общественного прогресса факторы, относящиеся к «культурной си-

---

\* В последние годы этой проблеме уделено большое внимание в ходе дискуссии о характере наследования человеком итогов его общественно-трудовой деятельности (см. статью акад. Н. П. Дубинина «Социальное и биологическое в современной проблеме человека» (23, 1972, № 10)).

стеме идей» и служащие удовлетворению «наиболее настоятельных потребностей человека» (195b, стр. 52) — материальных потребностей жизни (наука, экономика и технология) и потребностей «групповой жизни» (мораль, политика и право). При этом экономика и технология выступают реализацией идей науки, а политика и право — реализацией «моральной традиции народа».

Естественно, что с этой точки зрения критерий исторического прогресса оказывается аксиологическим — «высшее благо», «благая жизнь». Но... «достижение блага желательно, тогда как подчинение праву — императивно» (цит. по 239, стр. 38). Содержание этого императива состоит в подчинении закону сострадания и закону морального равенства. В совокупности они составляют нечто вроде «практического императива» Канта, требующего от человека видеть в человечестве и в другом человеке не только средство, но также и цель. Они столь же далеки от постановки вопроса об условиях, в которых этот императив может стать из благого пожелания реальным принципом поведения, как и этот «практический императив»...

Таким образом, в понимании общества и социального прогресса Льюис остается на позициях идеализма и буржуазно-либерального морализирования.

\* \* \*

Мы проследили две тенденции в прагматизме послевоенной поры: попытку использовать марксизм для того, чтобы влить свежую струю крови в жилы отмирающего течения, и попытку сблизить прагматизм с современной логикой в ее неопозитивистском истолковании. Если первая попытка была явно неудачна и выродилась в пошлый антимарксизм, то вторая представляет тем больший интерес, что в те же послевоенные годы в США наблюдается и обратное движение — от неопозитивизма к прагматизму.

## 2. ОТ НЕОПОЗИТИВИЗМА К ПРАГМАТИСТСКОМУ АНАЛИЗУ: КУАРИН, ГУДМЕН И УАИТ

Неопозитивизм был распространен в США в формах общей семантики и логико-семантического анализа. Но это не означает отсутствия там иных тенденций неопо-

зитивистской мысли. Достаточно указать на Густава Бергмана (р. 1906), который, эмигрировав в США из Австрии, принес туда почти в полной неприкосновенности доктрину Венского кружка, восходящую к первой ее стадии, представленной «Логической конструкцией мира» Карнапа (см. 13, стр. 207—208). В своих работах по теории познания, собранных в книгах «Метафизика логического позитивизма» (1954) и «Философия науки» (1959), он воспроизводит в классической форме противопоставление аналитического (логико-математического) и фактического знания и соответственно недопустимость «метафизических» высказываний.

Г. Райхенбах (1891—1953) в своих работах сороковых — пятидесятих годов продолжает традицию физикализма, утверждая, что наиболее надежный базис для теоретико-познавательного построения мира составляют «конкреты», или «физические объекты», высказывания о которых состоят из сообщений об объектах нашего макроскопического окружения в определенный момент времени. В том же направлении работали в США бывшие члены Венского кружка Г. Фейгль (р. 1902) и Ф. Франк (1884—1966).

Примеры традиционной неопозитивистской ориентации в философии США после второй мировой войны можно значительно умножить. Но, несомненно, гораздо больший интерес представляют мыслители, осознавшие недостаточность аналитической философии и пытающиеся найти выход за ее пределы. Мы остановимся на взглядах наиболее значительных из них — Уилларда ван Ормана Куайна (р. 1908), Нельсона Гудмена (р. 1906) и Мортона Уайта (р. 1917).

*Две догмы  
эмпиризма*

Современный эмпиризм, говорит Куайн, имея в виду логический эмпиризм неопозитивистов, основан на

двух догмах: (1) фундаментальном противопоставлении *аналитических* истин, основанных на значении и независимых от фактов, *синтетическим*, или фактическим, истинам и (2) *редукционизме*, т. е. утверждении о сводимости каждого осмысленного утверждения к терминам, соотносимым с непосредственным опытом. «Обе догмы... недостаточно обоснованы. Одно следствие отказа от них, как мы увидим, состоит в стирании предполагаемой границы между спекулятивной метафизикой и естественной нау-

кой. Другое следствие — сдвиг к прагматизму» (232, стр. 20).

Критикуя представление о принципиальном различии между аналитическими и синтетическими (фактически-ми) истинами, Куайн замечает, что здесь скорее может идти речь о различии *логической* и *фактической* истин. Ни понятие синонимичности, ни понятие определения, ни понятие семантического правила, с помощью которых пытаются свести логическое к аналитическому, аргументирует Куайн, не являются достаточным основанием для этого. Так, логическая истина «Ни один неженатый человек не женат» аналитична; но не так обстоит дело с предложением «Ни один холостяк не женат». Считается, что оно превращается в предложение предшествующего вида при замене термина «холостяк» его синонимом «неженатый человек». Однако гарантии синонимичности здесь нет, что явствует из замены термина «холостяк» в предложении ««Холостяк» содержит меньше десяти букв». Если же «холостяк» *по определению* означает человека, который не женат, то откуда следует такое определение? Кто его сформулировал? Прежде, чем дать определение, следовало бы выявить понятие синонимии, но этого не сделано и т. д. Следовательно, аналитичность и синонимичность не могут покоиться на определении, поскольку они должны логически предшествовать ему. Тот же круг обнаруживается и в понятии семантического правила: «Вместо апелляции к необъясненному слову «аналитический» мы теперь апеллируем к необъясненной фразе «семантическое правило»» (232, стр. 34).

Заключение Куайна состоит в том, что, «несмотря на всю свою априорную рациональность, граница между аналитическими и синтетическими утверждениями оказалась просто непроведенной. И то, что такое различие необходимо проводить вообще, — это неэмпирическая догма эмпириков, метафизический догмат веры» (232, стр. 37).

Исследование редукционизма приводит к тому же выводу. Собственно, «метафизический» характер принципа верификации, лежащего в основе редукционизма, известен уже давно. Куайн уточняет это положение, показывая, что по существу принцип редукционизма и дихотомия аналитического и синтетического имеют одно и то же содержание. Редукционизм означает, что истинное

утверждение содержит как бы два компонента: фактический и лингвистический. Фактический компонент сведен здесь до уровня подтверждающего наблюдения, а в предельном случае лингвистический компонент составляет все содержание утверждения, и истинное утверждение аналитично. Однако такая точка зрения, подчеркивает Куайн, не имеет под собой оснований. «Это бессмыслица и корень еще большей бессмыслицы — говорить о лингвистическом компоненте и фактическом компоненте в истине каждого индивидуального утверждения. Взятая в совокупности, наука испытывает эту двойную зависимость от языка и опыта; но этот дуализм не может быть осмысленно прослежен до научных утверждений, взятых по отдельности» (232, стр. 42).

*Эмпиризм  
без догм*

Но какой облик получает «эмпиризм без догм»? Отвечая на вопрос, Куайн писал: «Вся совокупность нашего

так называемого знания или убеждений... подобна силовому полю, пограничными условиями которого является опыт. Конфликт с опытом на периферии вызывает перестройку внутри самого поля. Приходится перераспределить значения истины некоторых наших утверждений. Переоценка некоторых утверждений влечет переоценку других в силу их логических взаимосвязей... Но поле в целом так определено в своей основе его пограничными условиями, опытом, что существует довольно широкий выбор относительно того, какие утверждения подлежат переоценке в свете любого отдельного противоречащего опыта. Никакой частный опыт не связан с какими-либо частными утверждениями внутри поля иначе как косвенно, через рассмотрение равновесия, воздействующего на поле как целое» (232, стр. 42—43).

Это подсказывает, что нет смысла говорить об эмпирическом содержании индивидуального утверждения; речь должна идти о целостной системе знания, включающей логические (концептуальные) и эмпирические элементы. Логическая концептуальная схема рассматривается при этом «как в конечном счете орудие для предсказания будущего опыта в свете прошлого опыта. Физические объекты (как элементы этой концептуальной схемы. — А. Б.) концептуально вводятся в ситуацию как удобные посредники — не посредством определения их в терминах опыта, но просто как несводимые постули-



руемые сущности (posits), эпистемологически сравнимые с богами Гомера... Оба типа сущностей входят в наше познание только как культурные постулируемые сущности. Миф о физических объектах эпистемологически превосходит большинство других в том отношении, что он оказался более эффективным, чем другие мифы, в качестве устройства для выработки поддающейся управлению структуры потока опыта» (232, стр. 44).

Итак, вопрос решен: концептуальная структура в гносеологическом отношении выступает *мифом*, который лежит в основе научной теории и гносеологически представляет собой постулат, который принят в силу его практической оправданности. А следовательно, в концепции Куайна сочетаются представление о мифе, отождествляющее его с наукой, и прагматистская установка. Но ведь нельзя принять идеи о гносеологическом тождестве (и даже сравнимости) мифа и концептуальной схемы науки. Чувственный характер мифа, совпадение в нем обобщения и чувственного образа, перенос на космос чисто человеческих отношений, «овеществленность» мифологических образов, делающая их принципиально не подлежащей критике и осмыслению «реальностью», выделяют миф в качестве специфического духовного образования, в корне отличного не только от науки, но и от религии, сказки, искусства в целом (см. 92, т. 3, стр. 457—458, 463). Мы не говорим уже о крайней недостаточности прагматистского подхода к практическому оправданию концептуальной схемы, не имеющей якобы отношения к объективной, «предметной» истинности теории.

*Онтология* Однако признание важности для научного познания концептуальной схемы «силового поля» научной теории заставляет Куайна и Гудмена принять идею онтологии и попытаться ее осуществить. Мы видим здесь два основных подхода: прагматически-аналитический и лингвистико-аналитический, в ряде случаев тесно переплетенные друг с другом. Представителем первого выступает У. Куайн, второго — Гудмен.

Куайн включает в онтологическую концептуальную схему физические объекты. В статье «О том, что есть», составляющей первую главу (232), он подчеркивает, что «физикалистская концептуальная схема» оказалась очень удачной, поскольку она «дает огромные преимущества,

упрощая наши общие сообщения. Сводя вместе рассеянные чувственные события и рассматривая их в качестве восприятий одного объекта, мы сводим сложность нашего потока опыта к некоторой управляемой концептуальной простоте» (232, стр. 17). Это прагматическое преимущество перед другими «онтологиями», скажем перед феноменалистской, служит оправданием *выбора* данной онтологии. Но для Куайна не менее важна проблема *обоснования* онтологии.

Из сказанного уже ясно, что это обоснование должно быть прагматистским и относиться не к отдельным высказываниям, а к их системам, т. е. концептуальным схемам. Согласно прагматистскому критерию, оправдание системы состоит в успешном продвижении исследования. Но поскольку это движение идет от одной совокупности опытных данных к другой, такому взгляду недостает определенности относительно того, каков же объективный результат движения знания. В соответствии с другой установкой, на этот раз неопозитивистской, Куайн обращается к логико-лингвистическому оправданию концептуальной схемы.

Связав оправданность схемы с расселовской теорией дескрипций, он выразил логико-лингвистический критерий в формуле: «Вселенная сущностей (entities) имеет статус значений переменной. *Быть* — значит *быть значением переменной*» (цит. по 193, стр. 130). Иначе говоря, в качестве онтологически допустимых сущностей могут выступать лишь те, обозначения которых могут выступать значениями переменных в данной системе. Это физические объекты, объекты науки на атомном и субатомном уровне, позволяющие упростить законы макроскопических объектов, физические силы, а также абстрактные математические объекты (см. 232, стр. 45). Тем самым определен, с одной стороны, *номиналистический*, а с другой — *физикалистский* характер онтологии Куайна. Что же касается иных понятий, выражающих нечто общее, то они рассматриваются им как чреватые платонизмом.

Так, Куайн считает, что не оправдано принятие таких объектов, как «значения». Выражения *значимы*, они нечто *означают*, но нет смысла утверждать, что они «имеют значение» — это был бы платонизм с его «идеями». Между тем «вред представления об идеях состоит в том,

что его использование, подобно апелляции к *vis dormitiva* у Мольера, рождает иллюзию, будто мы что-то объяснили. И эта иллюзия усиливается тем фактом, что вещи возводятся в достаточно смутное состояние для того, чтобы гарантировать их определенную стабильность или свободу от дальнейшего прогресса» (232, стр. 48). Иными словами, общие понятия — просто *façon de parler*, и для того, чтобы построить язык, достаточно использовать только имена и подобные именам выражения, отказавшись от абстрактных предметов типа «классов», «предикатов» и т. д.

Эту линию приняли и проводят Куайн и Гудмен. В особенности последний настаивает на строгом проведении номинализма, подчеркивая, что «единственные индивиды, которые мы можем признать в конечной системе, суть суммы из одного или более ее атомов» (171а, стр. 86). Вместе с тем он склонен принять феноменалистскую систему в отличие от физикалистской системы Куайна. Куайн также считает, что абстрактные объекты могут быть сведены к совокупностям индивидуальных объектов; так, предикат «красный» может рассматриваться как «рассеянная целостная вещь, части которой находятся во всех красных вещах», а не как свойство (см. 232, стр. 72). Но если когда-то он без оговорок принимал тезис, что «быть — значит быть значением переменной», то теперь он уточняет: эта формула характеризует скорее согласование (или несогласование) рассматриваемой доктрины с принятым онтологическим стандартом. «Мы смотрим на связанные переменные в связи с онтологией не для того, чтобы знать, что есть, но для того, чтобы узнать, что, как *говорит* данное замечание или доктрина, существует, а это, собственно, проблема, касающаяся языка» (232, стр. 15—16).

Отсюда становится ясно, что Куайн склонен различить «онтологию языка» и «онтологию науки», хотя сам он этих терминов и не использует, а различения этого явно не проводит. Тем не менее Куайн настаивает на том, что формальная сторона научных систем не исчерпывает познавательного содержания науки. Поскольку истина в широком смысле должна пониматься в соответствии со здравым смыслом как определенное *соответствие* действительности или даже *отражение* мира, онтология имеет большую ценность, чем просто формальная

структура. В научном знании велик элемент условности, конвенциональности, формализма, но ни одна из истин, известных нам, не сводится к соглашению или к факту. Они образуют «бледносерую ткань, в которой черное идет от факта, белое — от соглашения», но там нет «ни одной целиком белой или черной нити» (см. 102, стр. 440—441).

Как мы видели в предыдущей главе, онтологическая установка неопозитивизма, основанная на семантическом анализе, сводилась к различению «внутренних» и «внешних» вопросов теории и исключению вторых как «метафизических». В своей работе «Онтологическая относительность и другие очерки» (1969) У. Куайн специально останавливается на этой точке зрения. Он решительно отвергает ее, утверждая, что онтологическая установка обладает свойством относительности: то, что выступает научно неосмысленным в отношении к одной системе, оказывается осмысленным в другой. Собственно, неосмысленные онтологические вопросы — это вопросы, воплощающие порочный круг. «На вопрос формы: «Что такое  $F$ ?» — можно дать ответ, только обратившись к дополнительному термину: « $F$  есть  $G$ ». Ответ этот имеет только относительный смысл: смысл, относительный к некритическому принятию « $G$ »» (233, стр. 53).

Куайн отметил здесь очень важную сторону всякого объяснения, но в первую очередь объяснения философского. Нам приходилось уже указывать, что «научно неосмысленные» в пределах данной конкретной науки мировоззренческие проблемы решаются посредством *выхода* за эти пределы — и в этом смысле «*meta ta physika*», — но всегда опираясь на обобщение научных данных, культуры, производственной и общественно-политической практики человечества. К этой мысли подводит отчасти утверждение У. Куайна, что «онтологические вопросы... стоят на одном уровне с вопросами естественной науки» (232, стр. 45). И хотя это далеко не полно и не совсем точно — философская проблематика в определенном смысле выходит за пределы каждой отдельной науки и совокупности наук, давая творческий *синтез* их данных, — но апелляция к научности онтологии понятна и плодотворна.

Правда, у Куайна онтологическая рефлексия логически обречена на бесконечный регресс от одной теории

к другой, более объемлющей, и остановиться, поскольку «мы не можем требовать от теории, чтобы она была полностью интерпретирована иначе, как в относительном смысле» (233, стр. 51), можно только на том, что некритически и условно принято в качестве последнего объяснения, — на «мифе». Тем самым Куайн как-то связывает онтологию с культурным наследием человечества — с «научным наследием», проверяемым и уточняемым опытом, или с «общественной онтологией» (community's ontology). Но ни в том, ни в другом случае он не видит возможности обрести для нее прочную объективную основу.

Естественно, это не простая проблема. Мировоззренческая рефлексия — а именно о ней идет здесь речь — основывается на определенном уровне развития научного знания, на зафиксированной в структуре и содержании языковых сообщений практике научного исследования и всей общественной жизни человечества, его совокупной культуре. Возможность более или менее устойчивых мировоззренческих («онтологических») образований коренится в том, что существенные, мировоззренчески значимые изменения происходят в этой сфере не столь уж часто. Поэтому определенный уровень развития науки и социальной практики, связанный обычно с определенной ступенью развития общества, с социально-экономической формацией или ее фазой, вполне допускает построение относительно стабильной формы мировоззрения. Это и будет то «силовое поле», контролируемое «на границах» опытом, о котором говорит Куайн. Однако непоследовательное проведение той теории отражения или соответствия, которой отдает робкую дань американский философ, не позволяет ему построить объективно значимую «онтологию».

*Номинализм  
и платонизм*

Онтологическая проблема более или менее основательно рассматривается Куайном и Гудменом в двух пла-

нах. Один — это выбор между физикалистским и феноменалистическим языком. Как мы видели, Куайн высказывается в пользу первого, Гудмен — в пользу второго. Но детальная разработка онтологии разворачивается скорее в другом плане — в плане «спора об универсалиях». Восходящий исторически к спору средневековых номиналистов и реалистов, он получает в наше время другой смысл.

Во-первых, «спор об универсалиях» ведется ныне в рамках формальной логики и — именно и только в рамках этой частной дисциплины — не имеет уже философского характера. Это спор о том, можно ли ограничиться при построении логической (лингвистической) системы индивидуальными переменными, связанными с пространственно-временными конкретными объектами, или же необходимы также и переменные, имеющие значения абстрактных предметов (классы, свойства, отношения, числа и т. д.). Номиналист принимает первое решение, «платонист» — второе.

Иными словами, спор идет здесь о том, можно ли построить номиналистическую систему логики, достаточно богатую для того, чтобы отразить достаточно сложную — в принципе равносильную известному нам миру — объективную систему. Платонизм предоставляет здесь явно большие возможности, но он чреват антиномиями и нуждается в дополнительных ограничительных средствах (вроде теории типов), чтобы их избежать. Номинализм же не страдает антиномиями, но ограничен конечными множествами и слишком беден, чтобы быть в состоянии выразить содержание современных математических и эмпирических наук (см. 263, стр. 493). *Философский* смысл этот спор получает тогда, когда возможности логического «конструирования» мира переносятся на сам объективный мир, и из возможности (или невозможности) номиналистической логики делается вывод о несуществовании (или существовании) абстрактных сущностей, к которым относятся соответствующие значения переменных. Однако несомненно, что таким образом *философский* вопрос не может быть решен, ибо «решение» это сводится к применению знаменитого онтологического доказательства, только облеченного в ризы современной формальной логики.

В самом деле, выводить структуру мира из структуры логической (лингвистической) системы не более справедливо, чем выводить существование бога из понятия «все-совершенного существа». И номинализм, при всей приверженности его конкретным объектам и отвращении к абстракциям, столь же идеалистичен здесь, как и платонизм. Причина этого — превращение логической системы как средства *воспроизведения* объективной действительности в *структуру* этой действительности. Если к тому

же учесть те огрубления и ограничения, которые налагает на действительность формальная логика, то ошибочность этой позиции будет еще более очевидной\*.

*«Воссоединение  
в философии»:  
М. Уайт*

Можно сказать, что ни Куайну, ни Гудмену не удалось сколько-нибудь последовательно осуществить соединение прагматистских и неопозитивистских элементов своей философии. Применение прагматистских критериев к логическим системам, тем более что оно, как справедливо отмечает Т. Хилл, не разработано в деталях (см. 102, стр. 463), лишь внешним образом соединяется с логико-семантическим анализом самих систем. «Критерий Куайна», как называется обычно номиналистический тезис о том, что «быть — значит быть значением переменной», совершенно не согласован с тезисом о том, что предложения должны проверяться как части системы и в зависимости от тех целей, для которых система строилась. Мы уже не говорим о том, что весьма расплывчатое представление прагматистов о «прагматической проверке» делает совершенно очевидным опасение относительно возможности применения ими в вопросах науки «эмоциональных и волевых критериев» (102, стр. 463). Все это требовало более углубленного анализа соотношений прагматистских и неопозитивистских элементов «прагматического анализа», как именуется обычно эта новая философская установка. Это и пытался сделать Мортон Уайт.

М. Уайт принял, вместе с Куайном и Гудменом, номиналистическую позицию, решительно отвергая какие бы то ни было абстрактные объекты. Но он идет дальше, распространяя критику «платонизма» на понятие «существование» в целом. «Век значений, — пишет он, — не привел очень убедительных дедуктивных доказательств существования значений или физических объектов» (214, стр. 59). Другая попытка спасти онтологию — обращение к конвенционально принятым семантическим правилам — также оказалась неудачной, основываясь на несостоятельном различении аналитического и синтетического

\_\_\_\_\_

\* Мы знакомы в английской философии XX в. с двумя аналогичными попытками построить онтологию («мегафизику») на основе языка — логическим атомизмом Б. Рассела и Л. Витгенштейна и лингвистической метафизикой П. Ф. Стросона. Ни та, ни другая не увенчалась успехом (см. 11, гл. 5, § 2, гл. 7, § 3).

знания. Несостоятельно, однако, и неопозитивистское отрицание всех онтологических высказываний как «бесмысленных»: оно «есть продукт декрета или решения использовать слово «бесмысленный» определенным образом» (214, стр. 110).

Выход из этой достаточно безнадежной ситуации представляется Уайту необычным — надо искать основу онтологического решения, *оправдание* для него. Оправдание же всегда *этично*.

Но ведь и в этике сложилась не лучшая ситуация. «Ибо точно так же, как философы в век существования ввели атрибуты или значения с тем, чтобы объяснить факт понимания, те же самые философы отметили специальный вид атрибутов — ненатуральные атрибуты — в аналогичной попытке объяснить оценивание. И точно так же, как эпистемологи лингвистического века надеялись разрешить проблему априорного и апостериорного, апеллируя к понятиям аналитичности и эмпирической осмысленности, авторы, писавшие по этике в этот период, апеллировали к эмотивному значению, с тем чтобы охарактеризовать этический язык» (214, стр. 168). Ни та, ни другая попытка, как показывает Уайт на основе анализа взглядов Дж. Э. Мура, с одной стороны, Чарлза Л. Стивенсона — с другой, не могут быть признаны удачными.

Ошибка Мура, по мнению Уайта, состояла в том, что он ввел понятия «атрибута» как того, что схватывается в ходе «понимания», различив при этом «натуральные» атрибуты, постигаемые путем описания, и «ненатуральные», постигаемые с помощью оценивания, в надежде найти интуитивно ясную и доступную здравому смыслу основу философствования в этике. Однако эти понятия не только не являются интуитивно ясными, а потому непригодными для прояснения этических проблем, но они так же запутывают нас, как запутывали философов все прочие «платонистские» сущности.

С другой стороны, ошибка Ч. Стивенсона и других сторонников эмотивистского понимания этики состоит в противопоставлении познавательного и эмотивного значения. Оно сомнительно, поскольку сомнительно само понятие «значения»; оно по существу изымает этику из области научного знания; оно, наконец, просто не попадает в цель, когда пытается доказать это путем обра-



шения к различению убеждения и отношения, поскольку убеждение не имплицитно этического отношения.

Но в чем видит тогда ключ к этической теории сам М. Уайт? В сближении логики, науки и этики на основе «неопрагматизма». «Результирующая картина — это картина ученого, подводящего систему логической и научной теории к опыту, и картина моралиста, подводящего комбинацию логики, научной теории и морального принципа к своим моральным проблемам. По традиционным стандартам это подразумевает крушение эпистемологических различий между логическим, физическим и этическим. По позитивистским стандартам это подразумевает крушение семантических стен между аналитическим, синтетическим и эмотивным» (214, стр. 257). Иначе говоря, выдвинута претензия на использование преимуществ прагматизма и неопозитивизма при устранении их недостатков. Из неопозитивизма сохраняется идея логического анализа, но отбрасываются претензии на окончательность полученных с его помощью решений. Из прагматизма заимствуется идея универсальной относительности знания и требование изменять или даже отвергать его принципы (будь то в физике, логике или этике — все равно) «в случае конфликта с сообщениями опыта, или чувства, или любыми другими убеждениями, которых мы придерживаемся достаточно твердо» (214, стр. 263). Отвергается знаменитая «суть» концепции истины прагматизма, выраженная силлогизмом: «Истинно то, во что мы должны верить; то, во что мы должны верить, — это то, во что нам выгодно верить; следовательно, истинно то, во что нам выгодно верить» (см. 214, стр. 270).

Мортон Уайт очень удачно заметил, что эта мысль Джемса кажется неизбежной, если отвергнуть, как отвергал Джемс, априорное обоснование принципов природы, логики и этики, и вместе с тем отказаться от принципа отражения. Единственный выход, который он предлагает, — это «логический прагматизм»: исследуемые принципы или предложения должны исследоваться с точки зрения того, как они связаны с другими принципами и предложениями, которые мы принимаем категорически или которые согласуются с опытом. В результате оказывается, что нет единого критерия истины, будь то логический, опытный или прагматический. И если мы ошиб-

лись в предвидении, то нельзя априори сказать, в чем коренилась ошибка: «она может лежать в нас, в звездах или в принципе исключенного третьего» (214, стр. 258).

А в чем же позитивный итог философских рассуждений Мортон Уайта? В том, что он «расчистил почву» для дальнейшей работы философов, расчистил от тех «метафизических» преувеличений, которые вводились как лингвистически мыслящими философами, искавшими спасения в анализе лингвистических выражений и их значений, так и прежним прагматизмом, апеллировавшим к «выгоде» и «воле верить». Но он не продвинулся ни на шаг вперед по сравнению с аналитической философией и прагматизмом в целом, поскольку он априори отверг любой род «экстралингвистических сущностей», к которым мог бы обратиться исследователь с целью получить достаточную основу для принятия принципа или утверждения научного, логического или морального характера.

\* \* \*

Попытки сближения неопозитивизма в различных его формах — логического, семантического или лингвистического позитивизма — с прагматизмом весьма поучительны. Между ними немало общего, и прежде всего это их общая субъективно-идеалистическая основа. Ее «уточняют», несколько исправляют, маскируют, но она остается в силе, замыкая различные разновидности «неопрагматизма», как можно с легкой руки Мортон Уайта условно назвать это течение, в сфере анализа языка и морали. Если философия и не сводится к регистрации действительного использования научных и этических терминов, то критическая и творческая функция философа — это исследование «неисследованной жизни науки и морали» (214, стр. 278). И все же это в определенной степени противоестественный симбиоз. Неопозитивизм, основывавшийся на логическом формализме, всегда выступал против прагматистского психологизма, и наоборот. «Воссоединение» прагматизма и аналитической философии возвращает неопрагматистский гибрид к тому же внутренне противоречивому сочетанию психологизма и формализма, которое пронизывало философию Чарлза Пирса и было одним из причин ее крушения.

### 3. АМЕРИКАНСКИЙ НАТУРАЛИЗМ

*Место натурализма  
в американской  
философии*

Кризис «реалистических» течений американской философии — неореализма и критического реализма, а

затем и «Ассоциации реалистической философии», создатели которой хотели направить реализм в русло аристотелевско-томистской традиции \*, не прекратил развития материалистических тенденций в американской философии. Эти тенденции возрождаются в натурализме. Это весьма расплывчатое название нередко используется для того, чтобы представить современную американскую философию в виде «единого потока» мысли, опирающейся на эмпиризм и научное знание, в котором растворяются все радикальные различия, и прежде всего традиционная противоположность материализма и идеализма. В этих целях к «натурализму» нередко причисляются представители традиционных американских школ — прагматизма (Д. Дьюи, С. Хук), идеалистически интерпретированного критического реализма (Дж. Сантаяна, Дж. Пратт) и даже теисты, утверждающие «естественность»... сверхъестественного (Ф. Вудбридж). Но это скорее псевдонатуралистические концепции.

Интересный анализ американской натуралистической философии, проделанный в книге А. М. Каримского «Философия американского натурализма» (1972), привел к выводу, что важнейшими чертами натурализма являются, во-первых, связь его с материалистической традицией прошлого, во-вторых, своеобразная «легализация» им естественнонаучного материализма и, в-третьих, явная связь его с широким демократическим движением в США и попытки обосновать его единую программу. «*Материалистическая тенденция внутри натурализма, даже в той неполной и непоследовательной форме, в которой она существует, не могла бы реализоваться вне рамок социально-политического демократизма, равно как определенные достоинства натуралистической интерпретации социальной действительности оказались в свою очередь возможными лишь на базе сравнительно высокого уров-*

---

\* См. J. Wild. Introduction to Realistic Philosophy. New York, 1948; The Return to Reason: Essays in Realistic Philosophy. Chicago, 1953.

ня теоретико-философского осмысления достижений современной науки» (52, стр. 34).

«Натурализм  
и человеческий дух»

В 1944 г. вышел в свет своего рода манифест натурализма — книга «Натурализм и человеческий дух». Человеческое сознание всегда представляло камень преткновения для натуралистических концепций, сводивших все дело к природе и не могших вследствие этого раскрыть социальную природу сознания. И в современном американском натурализме первое место занимает *природа*. Природа — «всеобъемлющая категория»; это «вся целостная реальность», вне которой ничего нет и не может быть. В соответствии с этим натурализм рассматривается в сборнике в качестве эмпирической философии, которая «рассматривает все, что существует или происходит, как обусловленное... причинными факторами в единой всеохватывающей системе природы, сколь бы «духовными», или целесообразными, или рациональными ни представлялись некоторые из вещей в своих функциях и ценности» (209, стр. 18).

Редактор сборника Й. Крикорян конкретизировал эту установку в своей статье «Натуралистический взгляд на дух»: психика представляет собой функцию, проявляющуюся в «матрице жизни», тогда как сама жизнь есть функция определенных сложных физико-химических систем, а вовсе не какая-то «специфическая сущность». Живые и одушевленные существа, аргументирует он, состоят из тех же самых химических элементов, находящихся в сложных, еще не раскрытых до конца наукой отношениях между собой. Этот по существу материалистический взгляд на психику дополняется бихевиоризмом, но полностью оставляет в стороне ее социальное происхождение и сущность.

Родственный взгляд на познание, сводящий познавательный процесс к природным явлениям, развивается всем натурализмом. Его представители убеждены в первичности природы, материального мира по отношению к познанию. Сознание — это «часть природы, осознающей себя», — подчеркивает один из авторов сборника, С. Лампрехт (цит. по 52, стр. 68). Поскольку научное знание также рассматривается в плане его соответствия природным объектам, оно не сводится к феноменалистической фиксации и организации ощущений: познание имеет

онтологическую значимость, оно обладает объективной истинностью, исключая всякий агностицизм.

Мы увидим, правда, что теория познания американского натурализма содержит два существенных недостатка. Во-первых, она страдает узким эмпиризмом и недооценивает абстрактное мышление. Когда же этой стороне уделяется достаточно внимания, результатом оказывается другая крайность — отрицание объективности мышления. Во-вторых, не зная диалектики объективного и субъективного, абсолютного и относительного в познании, натурализм недооценивает теорию отражения, откуда вытекает ряд идеалистических слабостей.

Когда же натуралисты переходят к «человеческим» проблемам, включая проблемы этики, эстетики и религии, недостаточность натурализма становится еще более очевидной. Конечно, и здесь перед нами попытка отвергнуть потусторонний, трансцендентальный характер ценностей. И все же собственная позиция натурализма в этике сугубо ограничена. Она исходит из того, что в основе морали лежат потребности человека, причем именно «естественные» его потребности. Как пишет А. Эдель, «биологические и психологические потребности человека действительно служат основой, порождающей или ограничивающей моральные принципы» (цит. по 52, стр. 110).

Но как могут биологические или психологические потребности породить или ограничить моральный принцип «не кради»? Если не прибегать к натяжкам и искусственным конструкциям, то очевидно, что он порожден не биологическими или психологическими факторами, а общественными отношениями, и в частности отношениями частной собственности. Более того, как удачно отмечает А. М. Каримский, биологический смысл многих благ и ценностей очевиден; это относится и к целому ряду этических и даже эстетических принципов. Но не он определяет происхождение и характер этих принципов. В особенности ясно становится это тогда, когда натурализм пытается биологически обосновать ценность кооперирования или чувство симпатии, единство «общечеловеческой» этики, независимой будто бы от социально-классовых различий, и т. д.

Выведение этой «общечеловеческой» морали из биопсихических особенностей и потребностей людей подразумевает активность человека, его моральную ответствен-

ность за свои поступки. «Индивид является активным моральным агентом или участником: это он действует, моральные обязанности лежат на нем, моральные решения принимаются им» (цит. по 52, стр. 114—115). Но тем самым — при всей привлекательности этой точки зрения — оставляется в стороне та принудительная сила моральных и иных установлений общества, которая в классово антагонистическом обществе выступает активной *отчуждающей* силой. И результатом натуралистического понимания человека оказывается гармонизирующий абстрактный гуманизм, перерождающийся иной раз в трагическое миропонимание.

Так, характеризуя свой натурализм, Э. Нагель специально подчеркивал: «В конечном счете это мировоззрение приходит к трагическому пониманию человеческой судьбы, ибо оно не находит во Вселенной ни гарантии бесконечного существования личности, ни последней награды за незаслуженные страдания человечества» (103, стр. 32). Такова неизбежная *логика* натурализма — человек и человечество в безбрежном Космосе, без надежды на внешнюю помощь, даже без утешения, приносимого религией. . . В крайнем случае можно надеяться на просвещение, на то, что «неисчислимы человеческие страдания могут быть устранены благодаря расширенному применению того метода познания, который уже так много сделал в деле умозрительного и практического овладения силами природы» (там же). Но ведь трагизм человеческой судьбы лежит вовсе не в том, что человек выступает бессильным атомом во всеобъемлющей природе. Он коренится в социальных и классовых антагонизмах, которые не только не устраняются «умозрительным и практическим овладением силами природы», а сплошь и рядом усугубляются в результате этого «овладения», поставленного на службу бесчеловечным силам, правящим обществом.

*Позитивизм  
и натурализм:  
Эрнест Нагель*

Эрнест Нагель (р. 1901) шел к натурализму от неопозитивистского логического анализа языка науки.

В тридцатые годы он вместе со своим учителем Моррисом Р. Коэном опубликовал хорошо встреченную книгу «Введение в логику и научный метод» (1934), затем — «Принципы теории вероятности» (т. I, 1939, вышел в качестве № 6 «Энциклопедии унифициро-

ванной науки»). Его статья о логических аналитиках Европы (191, 1936) способствовала распространению неопозитивистского поветрия в США. Его первые книги (206) и (207) представляют собой сборники ранее опубликованных статей, и лишь монография «Структура науки» (1961) позволила по-настоящему заговорить о нем как самостоятельном и достаточно интересном философе.

В работах начального периода вплоть до 1944 г., когда в сборнике «Натурализм и человеческий дух» появился его очерк «Логика без онтологии», Нагель в основном придерживается неопозитивистской ориентации. Лишь постепенно он вырабатывает мировоззрение, носящее название «контекстуального натурализма». «Мировоззрение это материалистическое, так как оно считает, что причинная связь существует только между различно организованными материальными телами. Оно отвергает хорошо известное предположение, согласно которому чистые формы, или бестелесные духовные субстанции, способны направлять ход событий» (103, стр. 32). Однако это материалистическое или по крайней мере явно натуралистическое положение во многом обесценивается в своем мировоззренческом значении отрицанием объективного («онтологического») содержания логики и научного метода.

Нагель некритически соединяет приведенное выше исходное положение своей философии с идеалистической трактовкой научного метода. Так, он писал, что «*в порядке существования* природа первична по отношению к любой совокупности принципов, которые мы формулируем, и к любому наблюдению, которое мы производим, пытаясь постичь, какова познаваемая структура предмета» (206, стр. 151). Но принципы логики и математики никакого отношения к бытию не имеют; они «объясняют символику или язык», критерием их применения является «относительный успех» в научных исследованиях и в формулировании человеческих идеалов. А следовательно, «*в порядке логической структуры* нашего знания принципы или теории первичны по отношению к эксперименту и наблюдению»; что же касается *порядка развития* нашего знания, то здесь «теория и наблюдение стоят в одном ряду» (206, стр. 151—152).

Можно сказать, что Э. Нагель столкнулся в данном вопросе с серьезной и глубокой проблемой соотношения

теории (в том числе и логической теории, логических принципов, метода) и наблюдения и эксперимента. Отказавшись от распространенного в прошлом, но явно упрощенного взгляда на проблему, согласно которому все знание исходит из опыта и наблюдения, эксперимента или, наоборот, все оно восходит к разуму, Нагель попытался расчленив проблему, выделив разные отношения, в которые вступает теория с экспериментом. Однако он не сумел выработать единство подхода, раскрыть закономерную связь этих компонентов научного знания, позволяющую представить не только *различные* их отношения, но и их единство. Именно материалистическое решение основного вопроса философии позволяет это единство установить, проникнув за поверхность исследуемых соотношений; но Нагель остается на этой поверхности.

Причем характерно, что Нагель понимает суть дела, говоря, что логические принципы — это и необходимые законы бытия. Но... «такие интерпретации не нужны для понимания природы и функций логики» (206, стр. 102). Однако так ли это? Нагель сознательно отрывает здесь природу и функции логики от мировоззрения и в то же время от их объективных оснований. А его «логика без метафизики» оказывается явным рецидивом неопозитивистского подхода к логике в рамках натурализма.

Мы видим в этом своеобразное смешение установок естествоиспытателя и философа. Действительно, естествоиспытателю, для которого принципы логики выступают в качестве «рабочего инструмента», нет непосредственной необходимости устанавливать соотношения логико-лингвистических структур, которыми он пользуется, и структур реальности и практики, запечатленных в первых. Это запечатление осуществилось до того, как он к своему исследованию приступил, и выступает «априорным» по отношению к этому исследованию. Но ведь Нагель выступает как *философ*, и для него соотношение логики и реальности имеет кардинальное значение как в методологическом, так и в мировоззренческом отношении.

В своей основной работе, посвященной структуре научного знания и логике научного объяснения, Э. Нагель существенно продвинулся вперед в понимании целого ряда важнейших философских проблем. Прежде всего

*Научное  
объяснение*



он отверг старую позитивистскую догму, будто задача науки — описание, а не объяснение. Наука, как показывает Нагель, отвечает на вопрос «почему?», а не только на вопрос «как?». При этом выделяются четыре типа объяснения: (1) *дедуктивная модель*, в которой объясняемое выступает необходимым следствием объясняющих посылок; (2) *вероятностное объяснение*, в котором объясняющие посылки не влекут строго объясняемого, но делают его «вероятным»; (3) *функциональное, или телеологическое, объяснение*, указывающее на функцию (или дисфункцию) исследуемой системы, объясняющую тот результат, который подлежит объяснению, и (4) *генетическое объяснение*, раскрывающее последовательность событий, посредством которой начальная система трансформируется в объясняемую. В общем же научное объяснение состоит в том, что объясняемый факт вписывается в систему существующего научного знания, в *теорию*.

Познавательный статус теории требует при таком понимании дела особого анализа. Нагель рассматривает три формы понимания теории — дескриптивное, инструментальное и реалистическое — и отмечает их достоинства и недостатки. Первое сводится к представлению о теории как развернутом описании отношений зависимости между наблюдаемыми событиями и свойствами, и все утверждения теории могут быть, согласно этому, сведены к утверждениям о факте. Однако при этом игнорируется ненаглядный характер современных теоретических понятий, таких, например, как «электрон». Инструментальное понимание видит в теории логической инструментальной для организации опыта и упорядочения событий, «ведущий принцип», или «форму вывода» (*inference ticket*), «согласно которому из данных фактических посылок могут быть выведены заключения о наблюдаемых фактах, а не посылка, из которой получают такие заключения» (208, стр. 130). Наконец, реалистическое понимание видит в теории буквально истинное или ложное изображение фактов, так сказать, «карту» некоторой физической реальности. Но если инструменталистский взгляд сталкивается с тем соображением, что теории бывают в том числе и посылками, из которых выводятся факты, то реалистический взгляд недостаточен, поскольку в науке имеются «пограничные понятия», неприменимые к существующим вещам (т. е. абстрактные

объекты, вроде, например, идеального газа или идеальной жидкости), альтернативные теории одного и того же объекта (например, дискретная и непрерывная теории жидких сред) и т. д.

Таким образом, ни одна из предложенных концепций относительно познавательного статуса теории не может сама по себе объяснить ее функцию, значимость и структуру. «Поэтому трудно избежать заключения, что, когда два внешне противоположных взгляда на познавательный статус теорий утверждаются достаточно осмотрительно, каждый из них должен включать в свою формулировку не только факты относительно первичных предметов экспериментального исследования, но и все существенные факты относительно логики и процедуры науки» (208, стр. 152). Продолжая свой анализ, Нагель идет по верному пути, исследуя встречающиеся в истории науки типы объяснения: механическое объяснение в механике, каузальное объяснение в его соотношении с индетерминизмом, сводимость теорий, механистическое объяснение в связи с организмическим в биологии, наконец, историческое объяснение.

Э. Нагель отмечает, что, исходя из приоритета механики в науке XVII — XVIII вв., механическое объяснение долгое время выступало как привилегированное и даже единственное объяснение. Но сам приоритет механики не может быть убедительно обоснован, и объяснения всех явлений посредством вписывания их в теорию, компонентами которой являются ньютоновские законы перемещения тел под воздействием внешних сил, явно недостаточно. Особенно ясно это стало в результате создания неевклидовых геометрий, изменивших ньютоново понимание пространства, как и понимание соотношения геометрии и физики. Прежде всего была поставлена под сомнение детерминистическая структура объяснения, подразумевавшаяся классической механикой. Признавая всю сложность современной интерпретации принципа причинности, Э. Нагель склонен признать его определяющую роль как регулятивного принципа всей современной науки. «Действительные действия теоретической науки наших дней направлены к определенным целям, одна из которых сформулирована принципом причинности... Можно охотно признавать, что, когда этот принцип принимает специальную форму, так что он предписывает

принятие особого типа описания состояний любой теорией, от него можно отказаться в различных областях исследования. Но трудно понять, как могла бы современная теоретическая наука отказаться от общего идеала, выраженного этим принципом, не превратившись тем самым в нечто несравнимо отличное от того, чем действительно является это предприятие» (208, стр. 324).

Иначе говоря, Нагель протестует против попытки истолковать принцип причинности, как он сформулирован применительно к классической механике и в рамках механического объяснения, в качестве единственно возможной формы каузального объяснения. Это лишь одно из возможных истолкований принципа причинности. «Догматическое настаивание на использовании некоторой специфической формы принципа детерминизма, без сомнения, часто затрудняло прогресс познания... Тем не менее отбросить сам принцип детерминизма — значит уйти от науки» (208, стр. 606). И какие бы расхождения в конкретном понимании детерминизма в различных областях научного исследования ни существовали между Нагелем и диалектическим материализмом, общая установка философа-натуралиста, т. е. признание им детерминизма, несомненно, правильна и плодотворна.

Если объяснение есть вписывание объясняемого в систему научного знания, то здесь возникает и еще несколько проблем. Две из них заслуживают особого внимания: во-первых, как быть с явлением, которое не вписывается таким образом в *имеющуюся* систему, — это вопрос об изменении, обогащении теории; во-вторых, можно ли говорить о качественно специфических явлениях, требующих иной, несводимой к имеющейся теории. Эти вопросы рассматриваются Нагелем в главах, посвященных сводимости теорий и соотношению механистических и организмических объяснений в биологии.

Диалектический материализм исходит в этом вопросе из наличия в природе различных форм движения и уровней развития, качественно своеобразных и в то же время связанных друг с другом закономерными отношениями. Эти формы движения отражаются научными дисциплинами, которые различаются своим категориальным аппаратом, методиками, теориями и в то же время существенными связями и переходами, выражающимися как в наличии определенных правил преобразования теорий, так

и в существовании различного рода переходных дисциплин. Иначе говоря, принцип *материального единства мира* соединяется здесь с всеобщим *принципом развития*, так что они в совокупности составляют основу методологического подхода к соотношениям как объективно существующих форм движения и уровней развития, так и их познавательного выражения в научном знании (см. 3, т. 29, стр. 229). Обе эти стороны, объективная и познавательная, должны быть рассмотрены для того, чтобы дать ответ на поставленные проблемы. Однако мыслим и преимущественный подход с какой-то одной стороны, скажем со стороны развития научных теорий. Именно к нему прибегает Эрнест Нагель, принципиально оставляя в стороне, однако, объективную основу развития науки.

В англо-американской философии проблема новых качеств, новых уровней развития и их познания ставилась и решалась в рамках теорий «эммерджентной эволюции», в «философии процесса» А. Н. Уайтхеда, в «хोलизме» Я. Х. Смэтса и др. Э. Нагель критикует идеалистические решения проблемы, отвергая как ничего не дающие не только идеальные сущности вроде «низуса» Александера или «творческой способности» Уайтхеда — для натуралиста бесплодность их очевидна, — но и выражения вроде «целостности», «неделимого единства», «связности» и т. д., подменяющих действительное знание. Так, органицизм в лучшем случае ставит проблему иерархической организации живых существ и доказывает, что механистическое «сведение» органического к неорганическому не есть неперемненное условие объяснения. Взаимоотношение биологического и физико-химического может быть достигнуто исходя из того, что познание всегда абстракция, концентрирующая внимание на определенном ограниченном множестве свойств, игнорируя, хотя бы на время, остальные свойства. И «интеллектуальный темперамент» биологов-органицистов, отвергающих физико-химические методы в приложении к организмам, не лучше догматизма механистов (см. 208, стр. 444—445).

Но как же представляет себе Нагель положительное решение вопроса? Он прибегает к историческому анализу научного знания. Сведение теорий, т. е. объяснение одной из них через другую, более развитую, не есть формальная операция. «Вопрос о том, сводима ли данная наука

к другой, не может быть с пользою поставлен абстрактно, безотносительно к некоторой частной стадии развития этих двух дисциплин» (208, стр. 361). Так, термодинамика не может быть сведена к механике в том состоянии, в каком она находилась до 1866 г., когда Больцман дал статистическое истолкование второго начала термодинамики. Но она может быть сведена к механике, включающей в число своих постулатов допущения, в том числе и статистические, относительно молекул и их взаимодействий (см. 208, стр. 362). И таким образом, *абсолютная* несводимость уступает, думает Нагель, место *относительной*: положительный или отрицательный ответ зависит от того, какая специфическая теория используется в данный момент той наукой, о сводимости к которой идет речь.

Концепция «абсолютно несводимых» явлений находила выражение в учении о так называемых эмерджентных качествах. Нагель отвергает эту концепцию потому, что надо говорить о сводимости или несводимости не *качеств*, а *утверждений* об этих качествах. Тем самым он переводит рассмотрение проблемы исключительно в сферу языка, отвергая саму возможность объективного рассмотрения проблемы новых качеств в философии. Иначе, говорит он, мы вынуждены будем допустить «природы» или «свойства» вещей, не наблюдаемые непосредственно, а потому и не допускающие выведения из них каких бы то ни было следствий. «Ибо как можем мы открыть «существенные природы» химических элементов (или чего-либо еще), иначе как конструируя теории, которые постулируют определенные характеристики этих элементов, а затем контролируя эти теории обычным способом, сопоставляя следствия, выведенные из этих теорий, с результатами соответствующих экспериментов?» (208, стр. 365). Никак иначе! Но ведь позитивистское по сути дела противопоставление «природы» вещей их «теории» преодолевается за счет принятого самим Нагелем единства дескриптивного, инструментального и реалистического аспектов научной теории. Именно это констатируется той мыслью Нагеля, что сведение одной научной теории к другой не означает, что различия и типы поведения, признаваемые вторичной наукой, превращаются в нечто несущественное, в «просто кажущееся», в «иллюзию» (см. 208, стр. 366). А как это допустить, не признавая

«реалистической», т. е. объективной, значимости научной теории?»

Наиболее слабой частью учения Нагеля является его анализ методологических проблем общественных наук. Он удовлетворяется констатацией того, что в социальном исследовании до сих пор «ни в одной области не было установлено совокупности общих законов, сравнимых с выдающимися теориями в естествознании по объясняющей силе или по способности достичь точных и достоверных предсказаний» (208, стр. 447). Все, что мы пока что имеем, — это скорее философия истории, чем социальная наука; лишь некоторые ее фрагменты отвечают понятию науки. Естественно, что в таком случае Э. Нагель вынужден ограничиться изучением применения в исторической науке вероятностных и генетических объяснений, произвольно отвергая при этом метод исторического материализма.

*От феноменологии  
к натурализму:  
Марвин Фарбер*

Если Э. Нагель пришел к натурализму от неопозитивизма, то Марвин Фарбер (р. 1901) начинал свою философскую карьеру как один из

первых американских сторонников Эдмунда Гуссерля, учеником которого он был. Гуссерль привлек М. Фарбера тем, что в его феноменологии уделяется большое внимание анализу того творческого вклада, который вносит сознание человека в опыт. Но постепенно Фарбером все больше овладевает мысль, что антинатуралистическая установка Гуссерля, начиная с его «Философии как строгой науки», определяет идеалистический характер феноменологии как таковой и требует ее переосмысления в духе натурализма.

Борьба материализма и спиритуализма, в последние годы перешедшая, как думает Фарбер, в полемику между натурализмом и субъективизмом, имеет своим содержанием проблему опыта и того, что в опыте «дано», а что привнесено сознанием, «духом». Что нечто оно привносит — это факт. «Ни одно объяснение опыта не может быть истинным, не отдавая должного содействующей (contributing) активности духа... Не нужно лучшего доказательства в пользу содействующего характера мысли, чем количество чепухи, имеющейся в мире...» (161, стр. 15). Но это говорит о том, что степень активности духа необходимо исследовать.

Фарбер обращает наше внимание на то, что дух на всех уровнях активен; он вносит свой вклад как на уровне восприятия, так и на концептуальном уровне, где примером являются идеализации различного типа. Но нельзя исходя из этого ставить под сомнение существование и познаваемость мира. «Кто рассмотрит действительную функцию процесса идеализации и конституцию идеальных концептуальных систем, тот увидит, что они доказываются или опровергаются в опыте, что они верифицируются или обесцениваются на практике» (161, стр. 17). М. Фарбер рассматривает проблему «данного», как она представлена в прагматизме Льюиса и Дьюи, отмечая важность выделения ими социального элемента и настаивая, что ему — «культурному целому опыта» в отличие от «чувственно данного» у Льюиса; социальным конфликтам, стачкам, безработице, войнам и прочим «опасностям» общественной жизни в противовес «опасностям мира» у Дьюи — принадлежит решающая роль в понимании «опыта», действительности.

Разработанный Гуссерлем метод феноменологической редукции, по мысли Фарбера, позволяет выявить основоположения «чистой мысли», структуру «чистого Я», образующую творческий, динамический аспект мыслительных процессов. Однако этот верный, как он считал, замысел основателя феноменологии привел в конечном счете к тому, что Гуссерль признал абсолютный приоритет духовного мира по отношению к реальности и ее познанию: реальность оказывается «конституированной» сознанием, а познание — обусловленным онтологической структурой «сущностей», имеющих духовную природу (см. 161, стр. 216—220).

Тем не менее Фарбер считает возможным говорить о «рациональном зерне» гуссерлевского метода. Отвечая на критические замечания Б. Э. Быховского, сделанные в статье «Распредмечивание философии» (23, № 2, 1956), он писал о себе как о человеке, который попытался использовать «очищенную» от субъективизма феноменологию и сделать ее одним из частных методов натуралистического исследования. Результатом явился «методологический плюрализм», соединяемый с «онтологическим монизмом». Последний предполагает существование одного «бытия» — физических событий. Но для изучения этого бытия требуются различные несводимые, но и не

допускающие универсализации методы: объективистские и субъективистские, исторические (эволюционные) и структурно-формальные и т. д. Так, математика широко использует метод фикций, но его применение ограничено в области субъективного исследования (психология) и невозможно в теории реальности. Наконец, современная логика подразумевает ценность и конструктивные способности множества различных систем формального знания (см. 161, стр. 384).

В каком-то смысле Фарбер прав; но ведь он ведет здесь речь скорее о множественности *методик* отдельных наук, а не о философском методе («методах»). В качестве такой частной методики, в том числе и для предварительного, пропедевтического исследования в философии, вполне возможно применять и «чистое описание», целью которого было бы выделение объекта в «чистом» виде, выработка первоначальной абстракции, с которой затем начнется восхождение к *конкретному*. Но что останется в таком случае от *гуссерлевской* феноменологии?

М. Фарбер отмечал, что если постоянно иметь в виду натуралистическую точку зрения, то «совершенно безопасно учреждать специальные процедуры, включая «эгологическую» стадию чисто рефлексивного исследования. Интерес здесь состоит исключительно в получении дескриптивных результатов, и не должно быть эпистемологических ошибок, которые вели бы к метафизической путанице. Дальнейшее обоснование существенных принципов, касающихся поля существования и человека, исключит или надлежащим образом поставит под вопрос мысль о трансцендентном источнике существования и экзистенциалистских стереотипах человека» (161, стр. 385—386). Пусть так. Но, во-первых, опыт Гуссерля показал, что это «эгологическое» исследование на интуитивном уровне «усмотрения сущностей» оборачивается произволом, как то было, скажем, с «усмотрением» этого самого «чистого Эго». Во-вторых, логика рассуждений М. Фарбера предполагает не «плюрализм» методов, а их *иерархию* и *субординацию*, высшее место в которой должен занимать, по его мысли, натуралистический метод. И здесь мы, видимо, разойдемся с ним относительно содержания этого метода: диалектика достаточно чужда американскому натуралисту; занимая позиции материализма, он, однако, не испытывает реальной потребности



в диалектике. В-третьих, использование гуссерлевского метода в рамках натурализма Фарбера — это пока что только *программа*, причем далеко не развернутая, а тем более не осуществленная.

Все, что пока сумел сделать М. Фарбер в этом отношении, — это развернутый критический анализ гуссерлевского субъективизма и его логических следствий, проявившихся в философии Макса Шелера, сущностью которой он справедливо считает «антинатурализм по всему фронту», и в экзистенциалистском иррационализме М. Хайдеггера, К. Ясперса, Г. Марселя и Ж.-П. Сартра. Это уже немало, если учесть, что экзистенциалистское поветрие не миновало Соединенных Штатов.

\* \* \*

Несомненно прогрессивное философское и социально-политическое значение философии натурализма в идейной борьбе современности. Она воплощает в себе неумирающую тенденцию *материализма*, а ее представители нередко выходят за пределы буржуазной идеологии, воспринимая некоторые важные положения марксистской философии или самостоятельно приходя к ним. Искания современного американского натурализма, его основная научная и гуманистическая установка не могут не вызывать глубокой симпатии и сочувствия.

#### 4. ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ И АМЕРИКАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Еще в 1957 г. Джон Э. Смит с полным правом мог написать: «Следует категорически заявить, что *экзистенция* не получила еще внушительной силы на профессиональной философской сцене; против нее слишком много внутренних и внешних факторов» (261, стр. 302). Это не значит, что экзистенциализм не пользовался известностью в США: хотя в 1952 г. Г. Блэкхем сетовал, что ни одна из главных работ современных европейских экзистенциалистов не переведена на английский язык, Джемс Коллинс в том же году отметил в избранной библиографии, приложенной к его книге «Экзистенциалисты», свыше 30 оригинальных и переводных работ по экзистенциализму на английском языке. С тех пор все основные

работы классиков экзистенциализма были опубликованы в английских переводах, в том числе и такие сложные для перевода, как «Бытие и ничто» Сартра (издана в 1957 г.) и «Бытие и время» Хайдеггера (1962).

Существуют различные истолкования процесса восприятия и развития экзистенциализма в американской философии (см. 82, стр. 450—469). Не претендуя на полноту охвата этой далеко еще не определившейся тенденции, мы наметим основные линии в ней, представляющие собой (1) попытку приспособить экзистенциализм к условиям США и американской философской традиции (У. Баррет); (2) использование экзистенциализма как «дополнения» к другим течениям философии, и в частности «реализму» религиозного толка (Д. Уайльд); (3) теологический экзистенциализм (П. Тиллих).

Под таким названием вышла в 1958 г. книга профессора Нью-Йоркского университета Уильяма Баррета. Ее тема — история и сущность экзистенциалистского направления в философии, а также обнаружение тех черт экзистенциализма, которые могли бы сделать его ценным для Соединенных Штатов. Кьеркегор рассказывает историю о человеке, который никогда не задумывался о своем существовании и вдруг одним прекрасным утром проснулся... мертвым. Но все мы находимся в аналогичной ситуации — мы получили в руки оружие, которое легко может принести нам судьбу кьеркегоровского героя; «мы можем завтра проснуться мертвыми, даже не коснувшись корней нашего собственного существования» (119, стр. 3). Именно «коснуться корней нашего существования» призывает нас экзистенциализм в те времена, когда академическая философия отчуждена от жизни, «профессионально деформирована» и оказывает все меньше влияния на «жизнь своего времени».

Баррет сопоставляет экзистенциализм с позитивизмом и марксизмом — двумя главными, с его точки зрения, течениями современной мысли. Позитивизм берет в качестве центрального факта своей философии науку; и это действительно важнейшая черта нашей эпохи. «Но он идет отсюда к тому, чтобы признать науку конечным руководителем человеческой жизни, чего никогда не было и психологически не может быть. Позитивистский человек — курьезное существо, которое обитает на крохотном

светлом островке того, что он находит научно «осмысленным», тогда как все окружающее, где день ото дня живут обычные люди и имеют дело с другими обычными людьми, отдано внешней тьме «бессмысленного» (119, стр. 21). Баррет очень тонко подмечает, что в противовес этому фрагментарному взгляду на человека экзистенциалист говорит о другом человеке. Оба они — «отпрыски той же самой родительской эпохи, но вроде Каина и Авеля братья непоправимо разнятся темпераментом и тем первоначальным выбором, который они сделали относительно своего собственного бытия» (119, стр. 21). Да, это так! Но это и означает фатальную односторонность и того, и другого — позитивистского «Авеля» и экзистенциалистского «Каина». Баррет с тревогой и раздражением говорит о «марксистском человеке», «творении техники, занятом и изобретательном животном с секуляризированной верой в Историю, избранным сотрудником которой он является» (119, стр. 21—22). И не желает видеть того, что всесторонне развитый человек коммунистического общества как раз и представляет собой выход за пределы ограниченного и позитивистским, и экзистенциалистским пониманием «частичного человека» прежнего мира.

Согласно Баррету, правомерность выдвижения на первый план экзистенциалистского «иррационального человека» диктуется тремя обстоятельствами: упадком религии, рационализацией общественной жизни и ограниченностью науки и человеческого разума. Упадок религии разрывает конкретную связь человека с трансцендентным миром: «Он освободился для того, чтобы иметь дело с этим миром в его грубой объективности. Но он должен чувствовать себя бездомным в таком мире, который не отвечает более нуждам его духа» (119, стр. 25). Рационализация общественной жизни, необычайно повышая ее материальный уровень, в то же время отчуждает человека от бога, от природы, от «гигантского аппарата, который обеспечивает его материальные потребности», наконец, от других людей и от себя самого. «В обществе, которое требует от человека только компетентного исполнения его частной социальной функции, человек становится тождественным этой функции, а остальное его бытие... обычно погружается ниже поверхности сознания и забывается» (119, стр. 36). Наконец, ныне разрушены

претензии науки на всеислие. Радикальное ощущение человеческой конечности пронизало и науку: принцип неопределенности Гайзенберга, принцип дополнительности Бора, теорема Гёделя выдают «ту недостоверность, которая присуща любому человеческому предприятию» (119, стр. 40).

Итог этих тенденций, завершение которых Баррет видит в искусстве, которому он посвятил специальную главу, состоит в «отчуждении и чуждости человека в его мире; противоречивости, слабости и случайности человеческого существования; центральной и подавляющей реальности времени для человека, который потерял свою укорененность в вечности» (119, стр. 64).

Анализ истории экзистенциалистских идей — от Библии и до Сартра — вновь подводит к этой исходной мысли: ситуация нашего времени такова, что «под вопросом в конечном счете стоим мы сами, вопрошатели» (119, стр. 268). Причем это сомнение переносится с привычной европейской почвы на американскую. Основание для этого Баррет видит в том, что американский народ «антиинтеллектуален» по природе, «нерефлексивен», а современная американская жизнь, пронизанная технологией и бюрократией, стереотипами «массового искусства» и «массовых коммуникаций», разрушила «американскую невинность» — качество, сводящееся к «невежеству относительно того, сколь сомнительным является человеческое существо» (119, стр. 272).

Когда мыслитель столь радикально оценивает то общество, в котором он живет, когда он видит и осуждает проистекающие отсюда следствия, естественно ждать от него ответа на вопрос о том, как же быть дальше. И Баррет дает его: порвать с попытками современного общества «бежать от самого себя»; обратиться вместо фрагментарного человека прежней философии, сведенного к рассудку, к «целостному человеку» в его «конкретности», подразумевающей «такие неприятные вещи, как Смерть, беспокойство, вина и трепет и отчаяние»; признать, что Фурии — богини-мстительницы, врывающиеся и в нашу блестящую цивилизацию, ужасая нас, — «подобно всем богам и демонам являются частью нас самих» (см. 119, стр. 276, 280). Думать же о реальном выходе из этой ситуации — значит быть утопистом, «бесцельно соскальзывать в бестелесное царство Лапуты».

Итак, нам вновь и вновь советуют отказаться от реального преобразования общественной жизни, социальных отношений, рождающих противоречия и ужасы современного капитализма. Снова и снова буржуазный идеолог убеждает нас: «брось бороться, вся твоя борьба пустяки!» Но ведь дело философии как раз в том, чтобы дать человечеству истинный лозунг борьбы (К. Маркс).

От «реализма»  
к экзистенциализму:  
Джон Уайльд

Путь Джона Уайльда (р. 1902) к экзистенциализму был далеко не прямым. В ранних произведениях — книгах сороковых годов — он выступает убежденным «реалистом», в духе средневековой схоластики объединяя Платона и Аристотеля. Именно таков был и замысел «Ассоциации реалистической философии», организованной им в начале пятидесятых годов. Э. Рэк справедливо отмечал, что сама эта Ассоциация вливалась в общее течение обновления схоластики, поддерживаемое католической церковью.

Но уже в сборнике «Возврат к разуму», содержавшем программу «Ассоциации реалистической философии», Уайльд поместил статью «Феноменология и метафизика», из которой вырастают затем тесные связи его с экзистенциализмом. Феноменология определяется им как «та основная ноэтическая дисциплина, функция которой состоит в том, чтобы описывать структуру непосредственных данных опыта, классифицировать различные их виды и таким образом, говоря короче, прояснять то, на что смутно и неопределенно ссылаются как на опыт» (283, стр. 48). Тем самым он усматривает в феноменологии средство для того, чтобы расширить и упорядочить сферу «непосредственных данных опыта», включив в них не только «сущности», традиционно рассматривавшиеся в качестве предмета «метафизики», но и все существующее (existence), с его связями, непрерывностью, динамикой, тенденциями и потенциями; описывая повторяющиеся структуры «непосредственного данного», он надеется показать, что они выступают конститутивными элементами бытия и познания. Центральное место среди этих структур принадлежит «существующим объектам», «существованию», составляющему предмет «метафизики», и формам «осведомленности» (awareness), образующим предмет теории познания.

Именно на этой основе Уайльд строит свою «реали-

стическую метафизику», а затем «реалистическую эпистемологию» и «естественное право». Но он очень быстро убедился, что его «реализм» вступает в оппозицию к господствующим течениям современной буржуазной философии — аналитической философии и экзистенциализму. Первую он без труда отводит как «крушение современной философии», вызванное тем, что аналитики пренебрегают «непосредственным опытом», который лежит за пределами научного мышления. Другое дело экзистенциализм, дающий «новое вдохновение и реальную надежду на оживление и реконструкцию философии нашего времени» (281, стр. 26). Он дает надежду на возрождение онтологии; он позволяет обратиться к давно забытым, но чрезвычайно важным темам выбора и решения, человеческого существования и человеческой свободы. И даже его слабости — иррационализм, индетерминизм, субъективизм, сводящий все к *человеческому* существованию, преувеличение значимости человеческой свободы — представляются Уайльду оправданной реакцией на забвение важнейших вопросов человеческого существования.

Тем не менее преодоление ограниченности экзистенциализма видится ему в качестве основы программы соединения реализма и экзистенциализма. Основным понятием, которое должно обеспечить соединение этих двух течений, является, согласно Уайльду, введенное Гуссерлем понятие «жизненного мира» (*Lebenswelt*). Несколько видоизменяя его, Уайльд определяет «жизненный мир» так: «Это мир истории, в котором мы родились, в котором мы существуем и участвуем в осуществлении избранных нами проектов, в котором мы умираем. Это мир обыденного языка с его богатством конкретного словоупотребления, с его темнотой и многозначностью» (282, стр. 60). В отличие от Гуссерля, который подчеркивал субъективную анонимность «жизненного мира» и его донаучные структуры, из которых путем идеализации строятся объекты науки (см. 13, стр. 289—292), Уайльд обращается к тому, что для Гуссерля было вторичным, — историческому, а главным образом языковому аспекту этого «мира». И у него «жизненный мир» идентифицируется с традиционным «опытом» англоязычной философской традиции, в той расширительной его трактовке, которую придает ему прагматизм в особенности. Вместе

с тем «языковой» характер «жизненного мира» позволяет Уайльду подключить в свою философскую концепцию наряду с «реализмом» и экзистенциализмом также и лингвистическую философию, базирующуюся на обыденном языке.

Используя идеи, развитые в «Критике европейских наук» Гуссерля, Уайльд критикует науку за ее «узость» в подходе к «жизненному миру». Переворачивая платоновский миф о пещере, он упрекает ученых в том, что они не только не выходят из темной пещеры в ту «обширную высшую область, где люди трудятся и борются на открытом воздухе, под лучами солнца», но, наоборот, «спускаются в свою мрачную пещеру, более подходящую для их слабого зрения» (см. 239, стр. 281—282). Неудивительно, что «жизненный мир» оказывается для Уайльда в первую очередь миром *веры*, причем именно христианской.

Уайльд рассматривает историю человечества как историю борьбы веры и разума, религии и рационализма («гностицизма»). В этой борьбе должна родиться новая «христианская философия», в которой жизненность мифа соединилась бы с точностью науки, вера, как «то конечное дело, за которое мы готовы на реальные жертвы», с разумом, как «точным пониманием вещей вокруг нас и нашего изменчивого положения в истории» (цит. по 239, стр. 285).

Следовательно, Уайльд принимает старую томистскую программу «гармонии веры и разума», но идет на шаг дальше. Он еще более ограничивает разум за счет того, что рациональное знание невозможно без веры: прежде, чем размышлять, мы должны верить в разум. А там, где томист видит осуществляемую экзистенциализмом подготовку к принятию веры, убеждающую в тщетности и суетности всего земного, Уайльд видит как раз основу для новой религиозной и «жизненной» установки. Соответственно и вера накладывает определенный отпечаток на экзистенциалистские категории. «Абсолютная свобода» экзистенциализма перерождается в «открытость по отношению к другим» (*openness-to-others*); «беспокойство» (*anguish, restlessness*) — в «экзистенциальный аргумент в пользу трансценденции», т. е. *бога*. Свобода как «открытость» требует «христианского социального порядка», в котором «экзистенциальная норма» свободы должна быть объединена с «естественным правом».

Неотомистский критик экзистенциализма американский философ и теолог Джемс Коллинс писал, анализируя соотношение экзистенциализма и религии: «...рассуждение о небожественности человека — прелюдия к дальнейшему рассуждению о реальности трансцендентного бога. Если экзистенциализм рассчитывает приобрести нечто большее, чем проблематичное единство, эти две фазы диалектики экзистенции должны стать неразрывными. Только действительная попытка выполнить эту программу покажет, имеет ли эта точка зрения внутренние ресурсы, позволяющие достичь зрелого синтеза» (144а, стр. 251). Именно эту программу осуществляет Джон Уайльд. Но это указывает как на ограниченность томистского «реализма» и экзистенциального философствования, неспособных своими силами решить насущные философские проблемы современности, так и на родство этих внешне противоположных направлений буржуазной мысли XX в., обусловленное прежде всего их глубоким социальным родством.

Теология  
и экзистенциализм:  
Пауль Тиллих

Если У. Баррет представляет религиозно-нейтральную, а Д. Уайльд религиозно-философскую линию в американском экзистенциализме, то

Пауля Тиллиха (1886—1965) следует отнести к теологическому экзистенциализму. И дело не только в том, что Тиллих — теолог по профессии. Еще в двадцатые годы, в Германии, он испытал воздействие традиций романтического мистицизма, позднего Шеллинга, затем Кьеркегора, «диалектической теологии» и М. Хайдеггера. В экзистенциализме Тиллих, особенно после того, как он эмигрировал в 1933 г. в США, нашел философско-методологическую основу для своей теологии.

Теология, по словам П. Тиллиха, включает три основные философские проблемы: «существенная благодать» (goodness), «экзистенциальное отчуждение» (estrangement) и возможность чего-то третьего, в чем и посредством чего преодолевается и исцеляется раскол между «благодатью» и отчуждением (см. 270, стр. 119). Теологически это означает благодать, грех и спасение. Но эти проблемы и должны рассматриваться в теологии одновременно *экзистенциально* и *методически*. Если традиционная философия религии, рассматривающая себя как науку *sui generis*, создает нетерпимый теологический аб-



солютизм, утверждая бога в качестве специфического абсолютного объекта\*; то современная «есть экзистенциальное и в то же время методическое истолкование конечного участия (ultimate concern). Истолкование конечного участия «экзистенциально», если оно осуществляется в ситуации участия. Истолкование конечного участия методично, если оно соотносит участие рациональным образом со всей целостностью опыта... Теология должна иметь дело со всем, но только под знаком теологического критерия, конечного участия» (169, стр. 241).

Понятие «конечного участия» — это экзистенциалистски истолкованная идея «религиозного опыта», в котором подчеркивается, с одной стороны, включение субъекта в религиозную жизнь, сугубо серьезное его отношение к религиозным символам, обрядам, действиям, а с другой — активная и побуждающая к действию, «всегда требующая и дающая, всегда угрожающая и обещающая» сила религиозного чувства. Поэтому теологические утверждения рассматриваются Тиллихом как такие, «которые имеют дело с предметом постольку, поскольку он принадлежит к основе нашего бытия и постольку от него зависит значение нашего существования» (169, стр. 242). Мы видим здесь не что иное, как попытку спасти религию с помощью некритического «участия» в «религиозной жизни», попытку, составляющую продолжение старой традиции субъективизации религии, долженствующей оградить ее от ударов со стороны рационализма, проверяющего религиозные установки на оселке разума. Тиллих одновременно отгораживается и от «либеральной теологии» протестантизма конца XIX в., подменившей религиозные символы рациональными концепциями и моральными законами, и от «диалектической теологии» К. Барта и Э. Бруннера, настолько противопоставившей человека и бога, что она превратилась в «теологию позитивного абсурда» (117, т. 1, стр. 173). Критикуя «диалектическую теологию» как выражение «теологии кризиса», Тиллих писал: «Теология кризиса права, неогра-

---

\* Это своеобразное логическое обращение концепции Хайдеггера, для которого теология составляет «позитивную науку», противостоящую экзистенциальной философии (см. *M. Heidegger. Phänomenologie und Theologie. Frankfurt am Main, 1970*).

ниченно права в своей борьбе против непарадоксального, непосредственного, предметного схватывания Безусловного... Но она имеет предпосылку, которая сама представляет собою уже больше не кризис, а творение и милость. Лишь через кризис, лишь парадоксально можно о ней говорить, но так и следует везде говорить о ней, в природе и в духе, в культуре и в религии» (там же; стр. 174).

Уже здесь заложена основа экзистенциалистской теологии или теологического экзистенциализма Тиллиха: через кризис, через парадокс человек приходит к «творению и милости», к богу. Именно эта идея развивается в главном его философском произведении, носящем название «Отвага быть» (*The Courage to Be, Der Mut zum Sein*), опубликованном в 1952 г.

*«Отвага быть»* Экзистенциализм выделяется среди всех течений современной буржуазной философии, да и в исторической традиции идеализма тем, что он основывается не на познавательной структуре сознания, от которой идет путь то ли к субъективистски трактуемому познанию, то ли к структуре идеального бытия, а на эмоционально-нравственной структуре, отражающей в сущности реальную антагонистическую ситуацию человека в обществе, переживающем глубокий кризис (см. 14, вып. 3). Именно эту идею проводит и Тиллих, но на место негативных эмоциональных характеристик «существования» он ставит «отвагу быть». Уже на первых страницах своей книги он подчеркивает одновременно этическое и онтологическое значение этой по сути дела эмоциональной характеристики. «Отвага как человеческий акт, как предмет оценивания есть этическое понятие. Отвага как универсальное и сущностное самоутверждение своего бытия есть онтологическое понятие. Отвага быть — этический акт, в котором человек утверждает свое бытие вопреки тем элементам своего существования, которые вступают в конфликт с его сущностным самоутверждением» (269, стр. 3).

Как экзистенциалистское понятие «отвага быть» представляет собой онтологизацию человеческого эмоционального состояния, взятого в качестве социально обусловленной, порожденной реальным общественным состоянием; реакции человека на ситуацию, в которой он оказался. Тот факт, что такого рода реакции типизируются

ваны и в то же время составляют глубоко личное достояние отдельного человека, обуславливает их диалектичность, легко разрываемую метафизиком на противоположности: общее, социальное относится к «неподлинному» и индивидуальное — к «подлинному». В результате производное от социальных обстоятельств оказывается исходным и первичным. В этом и состоит «мудрость» экзистенциализма, разделяемая Тиллихом.

Однако «отвага быть» направляется Тиллихом против таких традиционных категорий экзистенциалистского философствования, как «страх», «заброшенность» и особенно «бытие к смерти». Попытка преодолеть экзистенциалистский пессимизм, несовместимый, по Тиллиху, с христианским мировоззрением, заставляет его уделить большое внимание историческим формам «отваги быть». В отличие от большинства экзистенциалистов, рассматривающих «человеческое существование» внеисторично, как систему априорных онтологических категорий-экзистенциалов, Тиллих связывает критические, «пограничные» ситуации человека лишь с «периодами беспокойства», с социальными кризисами. Так, стоицизм, одним из первых поставивший вопрос об «отваге быть», Тиллих рассматривает как проявление социальных конфликтов поздней античности: войн Александра, диadoхов и эллинов; завоевания Запада и Востока Римом; крушения городов-государств; разложения прежней структуры общества и т. д. В позднее средневековье «период беспокойства» порожден разрушением религиозно ориентированной культуры, дававшей прежде защиту отдельному человеку; конфликтом «среднего класса», рожденного городом, и церкви; концентрацией власти в руках абсолютистских государств. «Крушение абсолютизма, развитие либерализма и демократии, возникновение технической цивилизации с ее победой над всеми врагами и ее собственной начинающейся дезинтеграцией — таковы социологические предпосылки третьего, главного периода беспокойства. В этот период доминирует беспокойство пустоты и бессмысленности» (269, стр. 57—61) \*.

\* Вероятно, есть смысл соотнести эти рассуждения Тиллиха с тем влиянием на него Маркса и марксизма, которое он испытал после первой мировой войны, когда примкнул к течению «религиозного социализма». Сам он определяет свое отношение к Марксу в этот период как «диалектическое Да и Нет»: «да» — идеалу социализма.

И все же, связывая периоды сомнения, беспокойства, потери уверенности в своем бытии с периодами социальных потрясений, Тиллих рассматривает «беспокойство» (anxiety) в качестве потенциально и латентно наличного в каждом индивиде; поэтому критические эпохи лишь выявляют его и делают общим, поскольку «дезинтегрируются привычные структуры значения, власти, веры и порядка» (269, стр. 62). А значит, «беспокойство» снова получает утраченный было экзистенциально-онтологический статус: «...это естественное беспокойство человека как человека, а некоторым образом и всех живых существ. Это страх небытия, осведомленность о нашей конечности как конечности» (269, стр. 36).

«Беспокойство» проявляется в «экзистенциальном отчуждении», в одиночестве, экзистенциальной вине и т. д. Восстановив таким круглым путем экзистенциалистскую онтологию, Тиллих переходит к «полярной структуре бытия». Первое, на что он обращает внимание, — это противоречие партиципации и индивидуализации. В нем он видит источник различных видов «отваги быть». Во-первых, Тиллих говорит об «отваге быть частью»: коллективистские и полукolleктивистские ее проявления он обнаруживает в первобытном и феодальном обществе; «неоколлективистскую» — в «тоталитарных» движениях XX в., где он, ничтоже сумняшеся, объединяет диаметрально противоположные фашизм и коммунизм; наконец, это «демократический конформизм» современных буржуазно-демократических государств. Во-вторых, это «отвага быть самим собою», т. е. самоутверждение индивидуума в противовес обществу. Она в свою очередь проявляется в формах Просвещения, т. е. самоутверждения индивидуума как мыслящего; романтизма и натурализма, где ирония поднимает человека над всякой партиципацией; экзистенциализма, в котором «отвага быть самим собою» перерождается в «отвагу отчаяния». Исследование «отваги быть частью» и «отваги быть самим собою», считает Тиллих, «показало, что первая, если ее провести радикально, ведет к потере самости (self) в коллективизме, а последняя — к потере мира в экзистенциализме. Это подводит нас к вопросу нашей последней главы:

---

подправленному в христианском духе, «нет» — революционным способом преобразования мира.

существует ли отвага быть, которая объединяет обе формы, выходя за их пределы?» (269, стр. 153—154).

Прежде чем перейти к ответу на этот вопрос, задумаемся над только что изложенным. За своеобразной диалектикой «партиципации и индивидуализации», излагаемой Тиллихом, скрывается реальная противоречивость общества, основанного на антагонистических общественных отношениях. В *любом* из этих обществ — рабовладельческом, феодальном, капиталистическом — индивидуум и социальная структура, выраженная государством, правом, церковью и т. д., находятся в антагонистическом конфликте, рождающем либо поглощение личности обществом, либо — иногда лишь идеальное, но иногда и воплощающееся в деятельности — стремление личности встать «выше» общественных обстоятельств или изменить их. Каким образом это происходит, зависит от конкретных обстоятельств. Но когда Тиллих сводит всю эту сложнейшую взаимосвязь личного и социального к основным видам «отваги быть», он подменяет эти конкретные обстоятельства, конкретные общественные отношения абстракцией этической установки. В результате для него остается тайной диалектика «партиципации и индивидуализации» — воспользуемся его терминами — совсем иного рода, выражающаяся в том, что буржуазный *индивидуализм* оказывается всего лишь оборотной стороной буржуазного же *тоталитаризма*, растворяющего личность в «массе», того *псевдоколлективизма*, который отражается как в социологии «сообщества» и фашистском лозунге «народного государства», так и в «коммуникации» экзистенциализма\*.

Общим источником этих установок выступают именно антагонистические общественные отношения, которые, с одной стороны, рождают отчужденные социальные силы — классы, государство, право, рынок, церковь, — противостоящие личности, подминающие ее под себя, нивелирующие и калечащие ее; с другой стороны, они вы-

---

\* Именно этой диалектикой индивидуума и общества, рождающей диалектику буржуазного индивидуализма, объясняется парадоксальное совпадение «романтического натурализма» Ницше, этого выражения «отваги быть самим собою», с идеологией фашизма, а также «демократического конформизма» и буржуазного индивидуализма в современной Америке. Тиллих отмечает эти показательные совпадения, но не может их объяснить.

деляют личность, ставя ее во враждебные отношения с другими людьми, «поднимая» над ними, превращая социальную жизнь в «борьбу всех против всех». В таком случае выход можно найти только в объективном преобразовании общественных отношений, создании «прозрачно-разумных» (К. Маркс) общественных отношений, такого общества, основным принципом которого станет полное и свободное развитие каждого индивидуума. Тиллих знает об этом пути, предложенном коммунизмом, но сознательно сводит идею коммунизма к «коллективизму», а точнее, даже к псевдоколлективизму, устраняющему «угрозу небытия и растущее чувство беспокойства» и характеризующемуся чувством партиципации, «отвагой быть частью» (см. 269, стр. 98). Во всяком случае единственный *реальный* путь, на который уже встала и по которому идет, преодолевая все трудности, значительная часть человечества, Тиллих отвергает. Но что он рекомендует взамен?

Можно без труда догадаться — голову для этого ломать не нужно, — что теолог предложит теологическое решение поставленного вопроса. Окончательный источник «отваги быть» — это *бог*. Правда, Тиллих лучше, чем кто бы то ни было, знает, что попытки религии и церкви найти «синтез» индивидуального и общественного в божественном кончались безрезультатно. Понятие божества, вводимое с этой целью, оказывалось каждый раз не более чем уловкой, прикрывающей незнание; в лучшем случае — благим, но бессильным пожеланием. Тиллих спасается уходом в парадокс: спасение обещает «абсолютная вера» в «бога, который превыше бога». *«Отвага быть коренится в боге, который проявляется, когда бог исчез в беспокойстве сомнения»* — такими словами заканчивается книга Тиллиха (269, стр. 190).

Решение вполне в духе экзистенциализма — оно фиксирует глубокую парадоксальность современного религиозного умонастроения, для которого бог «открывается» только на основе осознания безбожности мира, его неразрешимых противоречий. Но решение ли это? Какое действие оно подсказывает? Какой результат будет оно иметь? Есть все основания предполагать, что этот религиозный рецепт останется столь же бесплодным, как и те, что не раз предлагались миру на протяжении тысячелетий истории религии. Апеллируя к «духовному преоб-

разованию» личности, религиозное решение игнорирует тот факт, что в основе духовного преобразования должно лежать преобразование материальное, преобразование общественных отношений существующего общества.

\* \* \*

Рассмотренные выше представители современного американского экзистенциализма не исчерпывают, конечно, многообразия форм экзистенциального философствования, бытующих в США. Наиболее влиятельны здесь религиозные и теологические его формы: «теология кризиса» Рейнгольда Нибура; иудаистский теологический экзистенциализм Мартина Бубера, который снискал большое число поклонников в еврейских общинах США. Публикация переводов главных работ классиков европейского экзистенциализма и многочисленных книг, пропагандирующих их взгляды, обеспечивает достаточно широкую распространенность экзистенциалистских идей в стране. Характерно при этом, что экзистенциализм, и без того не обладающий логической строгостью и стройностью, в США приобретает все более и более черты синкретического учения, в котором сочетаются элементы, заимствованные из самых разнородных источников. Так, иудаистский теологический экзистенциализм соединяется с протестантским и даже католическим то в плане воздействия М. Бубера на христианскую философскую литературу (см., напр., 169а, гл. 27), то обратно. Нередко к числу «теологов-экзистенциалистов» причисляют неомистов, в частности Ж. Маритэна (см. 169). Все чаще предпринимаются попытки отыскать экзистенциалистские мотивы в традиционных американских школах философии — в прагматизме, у Сантаяны, персоналистов; даже в Уайтхеде иной раз видят представителя течения, «параллельного» экзистенциализму. Все это позволяет думать, что экзистенциализм как философия имеет далеко еще не исчерпанные возможности для распространения в США. Его «золотой век» еще не наступил, но, весьма возможно, еще наступит.

## ЭПИЛОГ

Так кто же прав в споре о судьбах современной буржуазной философии Америки — пессимист Льюис Фейер, которому бюрократически-академическая философия представляется мертвой уже по самой своей идее, или оптимист Эндрю Рэк, видящий в творчестве многих современных философов-профессионалов продолжение «золотого века» американской мысли? Думается, что ни тот, ни другой.

Соблазнительно, конечно, присоединиться к словам Л. Фейера о том, что, «когда философия становится академической, результаты примерно сравнимы с теми, которые обнаруживаются, когда академическим становится искусство» (163), и признать буржуазную философию Соединенных Штатов умершей и подлежащей положению во гроб. Но это было бы глубоким заблуждением. Может быть, интеллектуальную историю современной Америки и можно написать, не упоминая по имени ни одного из ее двух с половиной тысяч профессиональных философов, но нельзя отрицать того, что они вносят свой вклад в интеллектуальную жизнь, создавая интеллектуальный климат Соединенных Штатов, причем не только своими философскими трактатами, но и лекциями, статьями на социальные и политические темы, влиянием на студентов и молодежь. Недооценивать этого нельзя. Л. Фейер опирается в своих заключениях на все возрастающую бесплодность американского философствования, связанную с обращением к узким науковедческим проблемам, к логическому и лингвистическому анализу, к «описательной лексикографии»; их торжество, считает он, ведет к такому положению, что труды «каких-нибудь Джемса, Кьеркегора или Ницше» не снискали бы их авторам даже докторской степени. Но ведь эту опасность видят



представители всех рассмотренных нами тенденций американской мысли последнего времени. Видят и пытаются ее избежать, обращаясь — в рамках своих философских построений или выходя за их пределы — к насущным социальным проблемам. Вспомним Хука, Льюнса, М. Фарбера, американских экзистенциалистов... Даже Ноам Хомский, работы которого по лингвистике получили широкое признание именно в качестве значительных философских трудов, развивающих столь осуждаемую Фейером традицию, известен и как автор острых социальных и политических произведений\*.

Значит, дело, видимо, не в абстрактности и бесплодности «американского философствования», не в его «академизме», а в его *содержании*, в том, что оно не может дать достаточно убедительного ответа на «проклятые вопросы» времени.

Но ведь и новые философские классики не гуляют по тенистым аллеям университетских парков Америки. Даже те двенадцать «новых американских философов», которых Эндрю Рэк прочит в продолжатели «золотого века», — ни один из них — не могут идти в сравнение с крупнейшими, по масштабам современной философии, мыслителями Америки последнего столетия — Ройсом или Пирсом, Джемсом или Сантаяной, Дьюи или Уайтхедом. Это их идеи, как и идеи других известных философов XX в. — Рассела, Хайдеггера, Сартра, пересказываются и перерабатываются, комбинируются и расшифровываются современными американскими мыслителями. При этом они обнаруживают немало остроумия, находчивости, проникновения в сложности и тонкости современных философских проблем, намеченных и каким-то образом решенных «великими». И хотя развитие философии в США пока идет в русле уже сложившихся традиций, «профессионализм» философов, особенно занимающихся проблемами философии естественных и общественных наук, в первую очередь физики, биологии и лингвистики, а также ученых, активно подключающихся к разработке этих проблем, дает небезыңтересные результаты. Упомянем «Миннесотские исследования по фило-

---

\* См. N. Chomsky. American Power and the New Mandarins. New York, 1969; At War with Asia. New York, 1970; Problems of Knowledge and Freedom. London, 1972, Lecture 2. On changing the world.

софии науки», «Бостонские исследования по философии науки», «Исследования по основаниям методологии и философии науки» — непериодические издания трудов семинаров и коллоквиумов, проводимых американскими университетами. Огромный комплекс проблем, стоящих на границе между философией, биологией, социологией и географией, рассматривается в обширной литературе, посвященной «экологической революции». Бурное развитие в последние десятилетия различных отраслей лингвистики, и в особенности теории порождающих грамматик Н. Хомского, породило серьезную философскую полемику между эмпирической позитивистской (Блумфилд) и рационалистической линиями в этой науке. Насколько все это скажется на будущем американской философии, причем, видимо, в сравнительно близкое время, — дело специального исследования\*.

Э. Рэк фиксирует наш умственный взгляд на том, что нельзя ныне говорить об «американской философии» — лучше говорить об «американских философах», «взгляды которых столь же различны, как и силы и факторы в американской культуре» (239, стр. 348). И это в какой-то мере справедливо. Правда, этот показательный плюрализм имеет корни не в «свободе мышления», не в «традиции», не в «интеллектуальной гибкости» и пр., а скорее в том, что традиционные течения все более заходят в тупик, а кардинального способа «излечения» философских недугов не находится. Но это симптом идейного кризиса, с каким мы сталкиваемся всякий раз, когда изучаем историю философии в поворотные моменты социальной истории. Плюрализм философских концепций — необходимая форма существования современной буржуазной философии. Но за этим плюрализмом лежит не менее существенное единство, — единство социальное, выражающее общую основу этой философии, капиталистическое общественное устройство, и единство теоретическое, вы-

---

\* В журнале «Вопросы философии» в последние годы были помещены ценные обзоры упоминаемой здесь тематики, позволяющие составить общее представление о ней (см., напр., Л. Г. Антипенко. Проблема реальности в квантовой физике. Поворот течения (23, № 9, 1969); А. Х. Левин. Делаварский семинар по основаниям физики (23, № 5, 1971); К. И. Шилин. «Экологическая революция» в современной западной науке (23, № 11, 1972); В. А. Звегинцев. Борьба между эмпиризмом и рационализмом в современной американской лингвистике (23, № 1, 1972), и др.

ражающееся в почти безусловном господстве идеализма. Мортон Уайт, всегда стремившийся к «воссоединению в философии» и потому больше обращавший внимание на сходства между различными ее течениями, не случайно подчеркивал, что подобно тому, как в политической жизни «во время кризиса ломаются старые партийные линии», так и в философии все более стираются грани между философскими школами. «Что остается, так это не субстанциальное метафизическое различие, но различие процедурное» (113, стр. 155). И действительно, различия в сфере мировоззренческих и методологических установок оказываются все более стертыми и расплывчатыми, допуская сравнительно безболезненный переход от одной установки к другой, фактически не поступаясь при этом существом прежнего воззрения. Этому способствует и философский плюрализм, ибо даже наиболее различающиеся между собой учения десятками тонких, еле уловимых сходств и переходов связаны друг с другом. Пример тому — «натуралистические» истолкования теологии или открытого субъективного идеализма.

Результатом этих противоположных тенденций — сближения и отталкивания, единства и многообразия — выступает конкуренция на «рынке идей», в ходе которой каждый философ не только рекламирует свой «товар», но и представляет его в качестве наилучшего средства для объединения идеологических усилий. Чаще всего используется в этом отношении противопоставление той или иной философской концепции марксизму, коммунистическому мировоззрению. Почти каждый из буржуазных философов в последние десятилетия отдавал или отдает дань антикоммунизму — то ли в форме отдельных выпадов, не связанных органически с самой философией, то ли в форме пропаганды «американского образа жизни», то ли, как Сидней Хук, сознательно фальсифицируя марксизм. Но и единый антикоммунистический фронт — несбыточная мечта воинствующих антикоммунистов. Многие из американских философов понимают, что в наше время антикоммунизм стал знаменем реакции по всему фронту — он порождает антиинтеллектуализм в идеологии, антидемократизм в политике, угрожая традиционным буржуазно-демократическим свободам; более того, он чреват опаснейшими военными конфликтами, угрожающими самому существованию человечества.

Миролюбивая внешняя политика Советского Союза ломает лед «холодной войны» и антикоммунистических предрассудков, наслоившихся на американско-советских отношениях за длительный период послевоенной политической конфронтации. И это не может не сказываться на проблемах идеологии. Уже сейчас можно сказать, что не удалось создать единый философский фронт, обращенный против диалектического и исторического материализма. Девальвация самого имени идеализма, трудности, с которыми сталкивается идеализм в условиях развития науки и научного мировоззрения, отсутствие достаточно цельной позитивной социальной и философской программы затрудняют не только осуществление, но и даже выдвижение общих принципов такого фронта. И все же надо предположить, что в условиях перехода от политической конфронтации к последовательному мирному сосуществованию и экономическому и культурному сотрудничеству конфронтация идеологическая не только не прекратится, но, наоборот, обострится. Следует ожидать увеличения удельного веса философии — наиболее обобщенного выражения мировоззренческих различий.

Успехи социализма в Советском Союзе, в странах социалистического лагеря, тот факт, что «коммунизм, который когда-то был лишь мечтой, стал величайшей силой современности, обществом, создаваемым на огромных пространствах земного шара» (4, стр. 3—4), героическая борьба коммунистов капиталистических стран за лучшее будущее своих народов привлекают внимание людей к идейным, в том числе философским, основам коммунизма, непрестанно ширится круг людей, сочувствующих марксизму, знакомящихся с ним из первых рук, порывающих с ходячими буржуазными теориями. В современной идейной борьбе ведущей силой прогресса выступает марксистская философия. И исследование с этой более высокой точки зрения теоретического и идеологического содержания современной буржуазной философии Соединенных Штатов, ее зарождения, развития и кризисов само составляет часть общих идеологических задач марксистской философии.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, 2-е издание.
2. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956.
3. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений.
4. «Программа Коммунистической партии Советского Союза». М., 1962.
5. «Материалы XXIV съезда КПСС». М., 1971.
6. *Альтер Л. Б.* Избранные произведения. Буржуазная политическая экономия США. М., 1971.
7. «Антология мировой философии в четырех томах». М., 1969—1972.
8. *Асмус В. Ф.* Избранные философские труды, т. I—II. М., 1969—1971.
- 8<sup>a</sup>. *Асмус В. Ф.* Проблема интуиции в философии и математике. М., 1963.
9. *Бергсон А.* Творческая эволюция. М.—СПб., 1914.
10. *Беккер Г., Босков А.* Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении. М., 1961.
11. *Богомолов А. С.* Английская буржуазная философия XX века. М., 1973.
12. *Богомолов А. С.* Идея развития в буржуазной философии XIX и XX ввков. М., 1962.
13. *Богомолов А. С.* Немецкая буржуазная философия после 1865 года. М., 1969.
14. *Богомолов А. С., Мельвиль Ю. К.* Основные течения современной буржуазной философии. Вып. 1—3. М., 1969—1970.
15. *Брутян Г. А.* Теория познания общей семантики. Ереван, 1959.
- 15<sup>a</sup>. *Брутян Г. А.* Гипотеза Сепира — Уорфа. Ереван, 1968.
16. *Бунге М.* Интуиция и наука. М., 1967.
17. *Бунге М.* Причинность. М., 1962.
18. «Вестник Московского университета». Сер. VIII. Философия.
19. *Винер Н.* Кибернетика и общество. М., 1958.

20. *Винер Н.* Кибернетика, или Управление и связь в животном и машине. М., 1958.
21. *Винер Н.* Творец и робот. М., 1966.
22. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958.
23. «Вопросы философии».
24. *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. М.—Л., 1929—1959.
25. *Горький М.* Разрушение личности. — «Очерки философии коллективизма», сб. I. СПб., 1909.
26. *Грюнбаум А.* Философские проблемы пространства и времени. М., 1969.
27. *Гурко Л.* Кризис американского духа. М., 1958.
28. *Данэм Б.* Гигант в цепях. М., 1958.
29. *Данэм Б.* Мыслители и казначеи. М., 1960.
30. *Данэм Б.* Человек против мифов. М., 1961.
31. *Дарвин Ч.* Происхождение видов. М., 1935.
32. *Джемс У.* Беседы с учителями о психологии. М., 1914.
33. *Джемс У.* Вселенная с плюралистической точки зрения. М., 1911.
34. *Джемс У.* Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии. СПб., 1904.
35. *Джемс В.* Многообразие религиозного опыта. М., 1910.
36. *Джемс В.* О человеческом бессмертии. М., 1901.
37. *Джемс В.* Прагматизм. СПб., 1910.
38. *Джемс В.* Психология. Изд. 6-е. СПб., 1911.
39. *Джемс У.* Существует ли «сознание»? — «Новые идеи в философии», сб. № 4. СПб., 1913.
40. *Дробницкий О. Г., Кузьмина Т. А.* Критика современных буржуазных этических концепций. М., 1967.
41. *Дьюи Д.* Психология и педагогика мышления. М., 1919.
42. *Ендовицкий В. Д.* Критика философии американского критического реализма. М., 1968.
43. *Ермоленко Д. В.* Современная буржуазная философия США. М., 1965.
44. *Желнов М. В.* Критика гносеологии современного неотомизма. М., 1971.
45. *Замощин Ю. А.* Кризис буржуазного индивидуализма и личность. М., 1966.
46. *Звегинцев В. А.* История языкознания XIX—XX веков в очерках и извлечениях. Часть II. М., 1965.
47. *Звегинцев В. А.* Очерки по общему языкознанию. М., 1962.
48. «Исследования по общей теории систем». М., 1969.
49. «История философии», т. III. М., 1943.
50. «История философии», тт. I—VI. М., 1957—1965.
51. *Кант И.* Сочинения в шести томах. М., 1963—1966.

52. Каримский А. М. Философия американского натурализма. М., 1972.
53. Карнап Р. Значение и необходимость. М., 1959.
54. Карнап Р. Философские основания физики. М., 1971.
55. Квитко Д. Ю. Очерки современной англо-американской философии. М., 1936.
56. Киссель М. А. Идеализм против науки. Л., 1969.
57. Клаус Г. Сила слова. М., 1967.
58. Корнфорт М. Наука против идеализма. М., 1957.
59. Корнфорт М. Марксизм и лингвистическая философия. М., 1968.
60. Козн М. Р. Американская мысль. М., 1958.
61. Кроссер П. К. Нигилизм Джона Дьюи. М., 1958.
62. Кузнецов В. Н. Французская буржуазная философия XX века. М., 1970.
63. Курсанов Г. А. Гносеология современного прагматизма. М., 1958.
64. Ламонт К. Иллюзия бессмертия. М., 1961.
65. Ламонт К. Свобода должна быть свободой на деле. М., 1958.
66. Лаплас. Опыт философии теории вероятностей. М., 1908.
67. Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. М., 1965.
68. Лосский Н. О. Интуитивизм и учение о трансубъективности чувственных качеств. — «Записки русского научного института в Белграде», вып. 5. Белград, 1931.
69. Луканов Д. М. Гносеология американского «реализма». М., 1968.
70. Мельвиль Ю. К. Американский прагматизм. М., 1957.
71. Мельвиль Ю. К. Чарлз Пирс и прагматизм. М., 1968.
72. Милль Д. С. Система логики, силлогистической и индуктивной. 2-е изд. М., 1914.
73. Молодший В. Н. Очерки по философским вопросам математики. М., 1969.
74. Нарский И. С. Современный позитивизм. М., 1961.
75. Плеханов Г. В. Избранные философские произведения, тт. I—V. М., 1956—1958.
76. Рассел Б. История западной философии. М., 1959.
77. Рейхенбах Г. Направление времени. М., 1962.
78. Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. М., 1957.
79. «Современная буржуазная философия». М., 1972.
80. «Современная идеалистическая гносеология». М., 1968.
81. «Современный объективный идеализм». М., 1963.
82. «Современный экзистенциализм». М., 1966.
83. Степанов Ю. С. Семнотика. М., 1971.
84. Стяжкин Н. И. Формирование математической логики. М., 1967.
85. Тарский А. Введение в логику и методологию дедуктивных наук. М., 1948.

86. *Титаренко А. И.* Мораль и политика. М., 1969.
87. *Титаренко А. И.* Прагматический лжемарксизм — философия антикоммунизма. М., 1964.
88. *Уитроу Дж.* Естественная философия времени. М., 1964.
89. *Уорд Л.* Очерки социологии. М., 1901.
90. *Уэлс Г. К.* Прагматизм — философия империализма. М., 1955.
91. *Фейербах Л.* Избранные философские произведения, тт. I—II. М., 1955.
92. «Философская энциклопедия», тт. 1—5. М., 1960—1970.
93. «Философские науки. Научные доклады высшей школы».
94. «Философские вопросы современной формальной логики». М., 1962.
95. «Философия марксизма и неопозитивизм». М., 1963.
96. *Финкелстайн С.* Экзистенциализм в американской литературе. М., 1967.
97. *Фостер У. З.* Закат мирового капитализма. М., 1951.
98. *Фостер У. З.* Очерк политической истории Америки. М., 1955.
99. *Франк Ф.* Философия науки. М., 1960.
100. *Френкел Г.* Злоключения идей. Критика философии Уайтхеда. М., 1959.
101. *Фрексель А. А., Бар-Хиллел И.* Основания теории множеств. М., 1966.
102. *Хилл Т. И.* Современные теории познания. М., 1965.
103. *Хук С.* Американская философия сегодня. С прил.: «Мое философское кредо. Девять видных американских философов предлагают вниманию читателей журнала «Америка» краткое изложение своего мировоззрения». — «Америка», 1962, № 68.
104. *Хук С.* Философия американского прагматизма. — «Америка», 1963, № 80.
105. *Хюбшер А.* Мыслители нашего времени. М., 1962.
106. *Чёрч А.* Введение в математическую логику, т. 1. М., 1960.
107. *Шафф А.* Введение в семантику. М., 1963.
- 107<sup>а</sup>. *Шафф А.* Некоторые проблемы марксистско-ленинской теории истины. М., 1953.
108. *Швырев В. С.* Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки. М., 1966.
109. *Эбер М.* Прагматизм, исследование его различных форм... СПб., 1911.
110. *Эйнштейн А.* Физика и реальность. М., 1965.
111. *Юм Д.* Сочинения в двух томах. М., 1965.
112. *Юлина Н. С.* Буржуазные идеологические течения в США. М., 1971.
113. «The Age of Analysis». Ed. by M. White. New York, 1964.



114. «Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie». Bd. I—VI. Wien, 1968—1971.
115. «American Philosophers at Work». New York, 1956.
116. «American Philosophy». Boston, 1956.
117. «Anfänge der dialektischen Theologie». Teile 1—2. München, 1966—1967.
118. *Arendt H.* The Human Condition. New York, 1959.
119. *Barrett W.* The Irrational Man. New York, 1962.
120. *Bergmann G.* Philosophy of Science. Madison, 1959.
121. *Berka K., Kreiser O.* Logik-Texte. Berlin, 1971.
122. *Berkeley G.* Essay, Principles, Dialogues with Selections from other Writings. New York, 1957.
123. *Boodin J. E.* Cosmic Evolution. New York, 1925.
124. *Boodin J. E.* A Realistic Universe. 2-nd ed. New York, 1931.
125. *Bowne B. P.* Metaphysics. London, 1882.
126. *Bowne B. P.* Philosophy of Theism. New York, 1887.
127. *Bridgeman P. W.* The Logic of Modern Physics. New York, 1927.
128. *Bridgeman P. W.* The Nature of Physical Theory. Princeton, 1936.
129. *Bridgeman P. W.* The Ways Things Are. Cambridge (Mass.), 1959.
130. *Brightman E. S.* Introduction to Philosophy. New York, 1951.
131. *Brightman E. S.* Nature and Values. New York, 1945.
132. *Brightman E. S.* Person and Reality. New York, 1958.
- 132<sup>a</sup>. *Brightman E. S.* Personalism and the influence of Bowne. — «Proceedings of the 6-th International Congress of Philosophy». New York — London, 1927.
133. *Calkins M. W.* The Persistent Problems of Philosophy. London, 1910.
134. *Carnap R.* Foundations of Logic and Mathematics. Chicago, 1946.
135. *Carnap R.* Introduction to Semantics and Formalization of Logic. Two volumes in one. Cambridge (Mass.), 1959.
136. *Carnap R.* Logische Syntax der Sprache. Wien, 1934.
137. *Carnap R.* Philosophy and Logical Syntax. London, 1935.
138. *Chase St.* American Credos. New York, 1962.
139. *Chase St.* The Tyranny of Words. New York, 1938.
140. *Chase St., Chase M. T.* Roads to Agreement. New York, 1951.
141. «Classic American Philosophy». New York, 1951.
142. *Commager H. S.* American Mind. New Haven, 1950.
143. «Contemporary American Philosophy». Vol. 1—II. London — New York, 1930.
144. *Collins J.* Crossroads in Philosophy. Chicago, 1969.
- 144<sup>a</sup>. *Collins J.* Existentialists. A Critical Study. Chicago, 1963.
145. *Dewey J.* Art as Experience. New York, 1958.
146. *Dewey J.* Essays in Experimental Logic. New York, w. d.

147. *Dewey J.* Experience and Nature. Chicago — London, 1926.
- 147<sup>a</sup>. *Dewey J.* Experience and Nature. 2-nd ed. La Salle, 1961.
148. *Dewey J.* Freedom and Culture. New York, 1939.
149. *Dewey J.* On Experience, Nature and Freedom. New York, 1960.
150. *Dewey J.* Human Nature and Conduct. New York, 1922.
151. *Dewey J.* Logic: the Theory of Inquire. New York, 1955.
152. *Dewey J.* Problems of Men. New York, 1946.
153. *Dewey J.* The Quest for Certainty. New York, 1960.
154. *Dewey J.* Reconstruction in Philosophy. Boston, 1949.
155. *Dewey J.* Philosophy and Civilisation. New York, 1931.
156. *Dewey J.* A Common Faith. New Haven, 1934.
157. *Dewey J., Bentley A.* Knowing and the Known. Boston, 1948.
158. «Essays in Critical Realism. New York, 1921».
159. «Essays in Honor of John Dewey. New York, 1929».
160. Ethics. An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy.
161. *Farber M.* Naturalism and Subjectivism. Albany, 1968.
- 161<sup>a</sup>. *Farber M.* The Aims of Phenomenology. New York, 1966.
162. *Feibleman J. K.* Inside the Great Mirror. The Hague, 1958.
163. *Feuer L.* Amerikas Philosophie ist tot. — «Die Welt», 28. Mai, 1966.
164. *Fiske J.* The Idea of God as Affected by Modern Knowledge. Cambridge (Mass.), 1887.
165. *Flewelling R. T.* Conflict and Conciliation of Cultures. Stockton, 1951.
166. *Flewelling R. T.* The Person or the Significance of Man. Los Angeles, 1952.
167. *Flewelling R. T.* The Survival of Western Culture. New York — London, 1945.
168. *Foster W.* History of the Communist Party of the United States. New York, 1952.
169. «Four Existentialist Theologians». Garden City, 1958.
170. *Gelven M.* A Commentary on Heidegger's «Being and Time». New York, 1970.
171. *Goodman N.* Fact, Fiction and Forecast. New York, 1955.
- 171<sup>a</sup>. *Goodman N.* Structure of Appearance. Cambridge (Mass.), 1951.
172. *Goudge T. A.* The Thought of Ch. S. Peirce. Toronto, 1950.
- 172<sup>a</sup>. *Greene J. L.* Darwin and the Modern World. View. New York, 1963.
173. *Hayakava S. J.* Language in Thought and Action. New York, 1949.
174. *Hocking W. E.* The Coming World Civilisation. New York, 1956.
- 174<sup>a</sup>. *Hocking W. E.* The Lasting Elements of Individualism. New Haven, 1937.

175. *Hocking W. E.* The Meaning of God in Human Experience. New Haven, 1912.
- 175<sup>a</sup>. *Hocking W. E.* Science and the Idea of God. Chapel Hill, 1944.
176. *Hocking W. E.* Types of Philosophy. New York, 1939.
177. *Hocking W. E.* and oth. Preface to Philosophy. Textbook. New York, 1947.
178. *Holt E. B.* The Concept of Consciousness. New York, 1914.
179. *Hook S.* The Metaphysics of Pragmatism. Chicago, 1927.
180. *Hook S.* The Quest for Being. New York, 1961.
181. *Hook S.* From Hegel to Marx. New York, 1936.
- 181<sup>a</sup>. *Hook S.* Towards the Understanding of Marx. New York, 1933.
- 181<sup>b</sup>. *Hook S.* Dialectical Materialism and Scientific Method. New York, 1955.
182. *Hook S.* (ed.). The Meaning of Marx: A Symposium. New York, 1934.
183. *Hovison G. H.* Philosopher and Teacher. A Selection from his Writings. Berkeley, 1934.
184. *James W.* Essays in Radical Empiricism. London, 1912.
185. *James W.* The Meaning of Truth. New York, 1909.
186. *James W.* The Philosophy of W. James drawn from his own writings. New York, w. d.
187. *James W.* The Principles of Psychology. Vol. I—II. London, 1891.
188. *James W.* Some Problems of Philosophy. London, 1911.
189. «Journal of the History of Ideas».
190. «Journal of Philosophical Studies».
191. «The Journal of Philosophy».
192. *Korzybski A.* Science and Sanity. Lancaster, 1945.
193. *Küng G.* Ontology and the Logistic Analysis of Language. Dordrecht-Holland, 1967.
194. *Le Conte J.* Evolution. Its Nature, its Evidences and its Relation to Religious Thought. New York, 1892.
195. *Lewis C. I.* Analysis of Knowledge and Valuation. La Salle, 1946.
- 195<sup>a</sup>. *Lewis C. I.* Mind and the World Order. New York, 1956.
- 195<sup>b</sup>. *Lewis C. I.* Our Social Inheritance. La Salle, 1957.
196. *Marcuse H.* One-Dimensional Man. Boston, 1968.
197. *Marcuse H.* Reason and Revolution. 2-nd ed. London, 1969.
198. *Marcuse L.* Amerikanisches Philosophieren. Hamburg, 1959.
199. *Mead G. H.* Mind, Self and Society. Chicago, 1934.
- 199<sup>a</sup>. *Mead G. H.* The Philosophy of the Act. Chicago, 1938.
- 199<sup>b</sup>. *Mead G. H.* The Philosophy of the Present. La Salle, 1932.
200. «Mind».
201. Minnesota Studies in the Philosophy of Science. Minneapolis, 1956—1958.

202. *Molina F.* Existentialism as Philosophy. Englewood Cliffs, 1962.
203. *Montague W. P.* The Ways of Knowing or the Methods of Philosophy. London, 1926.
204. *Moore E. C.* American Pragmatism. New York, 1961.
205. *Morris Ch. W.* Signs, Language and Behaviour. New York, 1951.
- 205<sup>a</sup>. *Morris Ch. W.* Foundations of the Theory of Signs. Chicago, 1938.
- 205<sup>b</sup>. *Morris Ch. W.* Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empirism. Paris, 1937.
206. *Nagel E.* Logic without Metaphysics. Glencoe, Ill., 1956.
207. *Nagel E.* Sovereign Reason and other Studies in the Philosophy in Science. Glencoe, Ill., 1954.
208. *Nagel E.* The Structure of Science. New York, 1961.
209. «Naturalism and the Human Spirit». Ed. by Y. H. Krikorian. New York, 1944.
210. «The New Realism». New York, 1925.
211. *Ogden C. K.* and *Richards J. A.* The Meaning of Meaning. London, 1930.
212. *Olson R. G.* An Introduction to Existentialism. New York, 1962.
213. «Panorama der zeitgenössischen Denkens». Frankfurt a. M., 1967.
214. *Pappenheim F.* The Alienation of Modern Man. New York, 1959.
215. *Passmore J.* A Hundred Years of Philosophy. London, 1957.
216. *Peirce Ch.* Collected Papers, vol. I—VIII. Cambridge (Mass.), 1958—1960.
217. *Peirce Ch.* Chance, Love and Logic. New York, 1923.
218. *Peirce Ch.* Values in a Universe of Chance. New York, 1958.
219. *Perry R. B.* The Approach to Philosophy. New York, 1905.
220. *Perry R. B.* Present Philosophical Tendencies. New York, 1955.
221. *Perry R. B.* Realms of Values. New York, 1954.
- 221<sup>a</sup>. *Perry R. B.* General Theory of Values. New York, 1926.
222. «The Philosophy of John Dewey». New York, 1951.
223. «The Philosophy of Rudolf Carnap». La Salle, 1963.
224. «The Philosophy of George Santayana». New York, 1951.
225. «The Philosophy of A. N. Whitehead». Chicago, 1941.
226. «Philosophy for the Future. The Quest of Modern Materialism». New York, 1949.
227. «Philosophy Today», N 1—3. New York, 1968—1970.
228. «Philosophical Review».
229. «Philosophy».
230. «Philosophy and Phenomenological Research».
231. «Philosophy of Science».
- 231<sup>a</sup>. *Pitkin W. B.* Life begins at forty. New York — London, 1932.
232. *Quine W. v. O.* From a Logical Point of View. New York, 1963.

233. *Quine W. v. O.* Ontological Relativity and Other Essays. New York — London, 1969.
234. *Quine W. v. O.* Word and Object. New York, 1960.
235. *Rapoport A.* Philosophie heute und morgen. Darmstadt, 1971.
236. «Readings in Philosophical Analysis». New York, 1949.
237. «Readings in Philosophy of Science». New York, 1953.
238. *Reck A.* Recent American Philosophy. New York, 1964.
239. *Reck A.* The New American Philosophers. An Exploration of Thought Since World War II. New York, 1970.
240. *Rogers A. K.* English and American Philosophy since 1800. New York, 1928.
241. *Ross F. H.* Personalism and the Problem of Evil. New Haven, 1940.
242. *Royce J.* The Religious Aspect of Philosophy. Boston, 1885.
243. *Royce J.* The Spirit of Modern Philosophy. Boston — New York, 1893.
244. *Royce J.* The World and the Individual, vol. I—II. New York — London, 1927.
245. *Ryerson S.* The Open Society: Paradox and Challenge. New York, 1965.
246. *Santayana G.* Dominations and Powers. New York, 1951.
247. *Santayana G.* The Idea of Christ in Gospels or God and Man. New York, 1946.
248. *Santayana G.* The Life of Reason, vol. I—V. New York, 1927.
249. *Santayana G.* The Realm of Matter. New York, 1930.
250. *Santayana G.* The Realms of Being. One-volume edition. New York, 1942.
251. *Santayana G.* Scepticism and Animal Faith. New York, 1955.
252. *Santayana G.* Soliloquies in England. New York, 1922.
253. *Scriven M.* Primary Philosophy. New York, 1966.
254. *Sellars R. W.* Lending a Hand to Hylas. 1968.
255. *Sellars R. W.* The Philosophy of Physical Realism. New York, 1932.
256. *Sellars R. W.* The Principles and Problems of Philosophy. New York, 1929.
257. *Sellars R. W.* Reflections on American Philosophy from Within. Notre Dame, 1969.
- 257<sup>a</sup>. *Sellars R. W.* Religion Coming of Age. New York, 1928.
258. *Spaulding E. G.* The New Rationalism. New York, 1918.
259. *Schneider H.* A History of American Philosophy. New York, 1963.
260. *Schneider R.* Positivism in the United States. Rosario, 1946.
261. *Smith J.* The Course of American Philosophy. — «The Review of Metaphysics», vol. XI, N 2, 1957.
262. *Stebbing S.* Pragmatism and French Voluntarism. London, 1914.

263. *Stegmüller W.* Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Stuttgart, 1965.
- 263<sup>a</sup>. *Stegmüller W.* Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik. Wien, 1957.
264. *Stegmüller W.* Glauben, Wissen und Erkennen. Das Universalienproblem einst und jetzt. Darmstadt, 1965.
265. *Stevenson Ch.* Facts and Values. New Haven — London, 1963.
266. *Strong Ch.* A Theory of Knowledge. New York, w. d.
267. *Suppes P.* Introduction to Logic. Princeton, 1957.
268. *Tarski A.* Logic, Semantics and Metamathematics. Oxford, 1956.
269. *Tillich P.* The Courage to Be. New Haven, 1961.
270. *Tillich P.* Theology of Culture. New York, 1959.
271. *Van Wesep H. B.* Seven Sages. The Story of American Philosophy. New York, 1960.
272. *Weiss P.* Modes of Being. Carbondale, 1958.
273. *Weitz M.* (ed.). Twentieth-Century Philosophy: the Analytic Tradition. New York — London, 1966.
274. *White M.* Towards Reunion in Philosophy. New York, 1963.
275. *Whitehead A. N.* An Anthology. New York, 1953.
276. *Whitehead A. N.* Adventures of Ideas. New York, 1958.
277. *Whitehead A. N.* Essays in Science and Philosophy. New York, 1947.
278. *Whitehead A. N.* Process and Reality. New York, 1960.
279. *Whitehead A. N.* Science and the Modern World. New York, 1958.
280. *Whitehead A. N.* Dialogues of A. N. Whitehead as recorded by L. Price. London, 1954.
281. *Wild J.* The Challenge of Existentialism. Bloomington, 1955.
282. *Wild J.* Existence and the World of Freedom. Englewood Cliffs, 1963.
283. *Wild J.* (ed.). The Return to Reason. Chicago, 1953.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аббаньяно, Никола 110  
 Августин, Аврелий 141  
 Авенариус, Рихард 75, 152  
 Агассиз, Луи 18  
 Александер, Сэмюэл 128, 162,  
 172, 213, 214  
 Александр Македонский 318  
 Аристотель 88, 312
- Баммель, Г. К. 88  
 Баррет, Уильям 309—312  
 Барт, Карл 316  
 Бенгли, Артур 87, 103, 104  
 Бергман, Густав 218, 281  
 Бергсон, Анри 37, 83, 104, 109,  
 110, 131, 173, 177  
 Беркли, Джордж 39, 50, 101,  
 125, 149, 168, 182, 185, 189  
 Бериштейн, Эдуард 112  
 Бетховен, Людвиг ван 30  
 Битти, Джемс 15  
 Бичер, Генри Уорд 17  
 Блекхэм, Г. Дж. 308  
 Блондель, Морис 37, 83  
 Блумфилд, Леонард 325  
 Бозанкет, Бернард 84  
 Бональд, Луи де 105  
 Боуп, Борден Паркер 120, 121,  
 123  
 Брайтмен, Эдгар Шеффилд 120,  
 121, 123, 132—137  
 Браун, Томас 15, 16  
 Бриджмен, Перси Уильям 236—  
 237  
 Брокмайер, Генри 22  
 Бруннер, Эмиль 316
- Ерутян, Георг Абелович 13  
 Брэдли, Френсис Герберт 27,  
 29, 82, 91, 149, 178  
 Бубер, Мартин 131, 322  
 Буль, Джордж 39  
 Бутру, Эмиль 83  
 Быховский, Бернард Эмману-  
 илович 13, 306  
 Бэйли, Сэмюэл 149  
 Бэн, Александр 39
- Вайсман, Фридрих 219  
 Ван Уэзеп, Генри Б. 108, 162  
 Вебб, Беатриса 216  
 Вебб, Сидней 216  
 Вессель, К. Ф. 179  
 Винер, Филипп 58  
 Витгенштейн, Людвиг 290  
 Вудбридж, Фредерик 294
- Гарленд, Гемлин 7  
 Гаррис, Уильям 22, 23  
 Гегель, Георг Вильгельм Фрид-  
 рих 23, 24, 25, 82, 83, 84,  
 91, 92, 125, 136, 170, 173  
 Гейко, Анна Даниловна 13  
 Гейне, Генрих 11  
 Гельмгольц, Герман 222  
 Гёдель, Курт 218  
 Глокнер, Герман 24  
 Горький, Максим (Пешков,  
 Алексей Максимович) 201  
 Гоудж, Томас 38  
 Грей, Аза 18, 19

- Гудмен, Генри Нельсон 257,  
280, 281, 284, 286, 288, 290
- Гурко, Лео 9, 11
- Гуссерль, Эдмунд 55, 194, 196,  
306, 307, 313, 314
- Данэм, Бэрроуз 234
- Дарвин, Чарлз 19, 58
- Дарвин, Эразм 16
- Декарт, Рене 182, 192
- Демокрит 88
- Джеванс, Стэнли 39
- Джеймс, Уильям 27, 36, 43, 62—  
83, 94, 95, 97, 98, 108, 168,  
185, 225, 259, 262, 292, 323,  
324
- Дрейк, Дюрант 179, 185
- Дубинин, Николай Петрович  
279
- Дьюн, Джон 23, 36, 40, 62, 81,  
83—118, 181, 211, 225, 237,  
238, 259, 260, 261, 264, 266,  
278, 294, 306, 324
- Дэвидсон, Т. 23
- Ермоленко, Дмитрий Владими-  
рович 13
- Звегинцев, Владимир Андре-  
евич 325
- Зенон Элейский 83
- Иванова, Надежда Хрисанфов-  
на 13
- Иоанн Богослов 59
- Калкинс, Мэри Уитон 120, 125—  
126, 149
- Кант, Иммануил 11, 21, 24, 41,  
80, 158, 184, 193, 245, 280
- Кантор, Георг 27, 28
- Кареев, Николай Иванович 265
- Карлейль, Томас 21
- Карнал, Рудольф 218, 220, 240—  
250, 253—258, 281
- Кауфман, Фридрих 218
- Квитко, Давид Юрьевич 13
- Клаус, Георг 234
- Киудсон, А. 135
- Кожибский, Альфред 226, 227—  
230, 234—235
- Колб, Уильям Л. 111
- Коллинс, Джемс 315
- Кольридж, Сэмюэл Тейлор 21
- Коп, Эдвард 18
- Корнфорт, Морис 13, 177, 233
- Котарбинский, Тадеуш 254
- Коэн, Моррис Рафаэл 10, 15,  
20, 57, 59, 264, 297
- Кратил 229
- Крикориан, Йэрвант Г. 295
- Куайн, Уиллард ван Орман  
257, 280, 281—290
- Кузен, Виктор 21
- Кули, Чарлз 216
- Курсанов, Георгий Алексе-  
евич 13
- Кэррол, Льюис (Доджсон,  
Чарлз Лютвидж) 25
- Кьеркегор, Сёрен 315, 323
- Кюльпе, Освальд 179
- Лавджой, Артур О. 179, 181—  
182, 185
- Лагранж, Жозеф Луи 164
- Ламарк, Жан Батист 28
- Лампрехт, Стерлин П. 295
- Левин, А. Х. 325
- Лейбниц, Готфрид Вильгельм  
164, 166, 245, 269
- Лекопт, Джозеф 18—19
- Ленни, Владимир Ильич 7, 61,  
76, 119, 123, 125, 189, 209,  
210, 219, 265, 266, 269
- Леруа, Эдуард 37, 70, 171
- Локк, Джон 167, 182, 185, 189
- Лотце, Герман 24, 87
- Лукреций Кар 88
- Льюис, Кларенс Ирвинг 86,  
259, 268—280, 306, 324
- Мак-Кош, Джемс 14, 15, 36
- Максвелл, Джемс Клерк 164
- Мангейм, Карл 231
- Марвин, Уолтер 148, 150, 157
- Маритэн, Жак 322
- Маркс, Карл 6, 37, 46, 73, 110,  
116, 118, 132, 175, 266, 267,  
312, 318, 321
- Маркузе, Людвиг 11
- Марсель, Габриэль 131, 308
- Мах, Эрнст 76, 97, 125, 185
- Мейнонг, Алексиус фон 154
- Мельвиль, Юрий Константино-  
вич 13, 39, 40
- Менгер, Карл 218



- Мёрфи, Артур 98, 99  
 Мид, Джордж 107—111, 225, 278  
 Милль, Джон Стюарт 25, 39, 133  
 Монтегю, Уильям Пепперел 148, 150, 156, 157, 158—161  
 Морган, Августус де 39  
 Морган, Конви Ллойд 128, 213, 214  
 Моррис, Чарлз 218, 223—226, 240  
 Мур, Джордж Эдвард 291  
 Мур, Эдвард С. 103  
 Мэн де Биран, Франсуа Пьер 23  
 Мюирхед, Джон Генри 23  
 Нагель, Эрнест 48, 297—305  
 Нарский, Игорь Сергеевич 13  
 Нибур, Рейнголд 322  
 Нише, Фридрих 37, 42, 63, 323  
 Норрис, Фрэнк 7  
 Ньютон, Исаак 164  
 Огден, Чарлз Ки 184, 220—223, 226  
 Освальд, Джемс 15  
 Оствальд, Вильгельм 104  
 Папини, Джованни 37  
 Пассмор, Джон 91, 179  
 Перри, Ральф Бартон 148, 149—153, 156, 157—158, 180  
 Пиаже, Жан 85  
 Пирс, Чарлз Сандерс 28, 33, 36—61, 62, 63, 68, 69, 71, 108, 224, 273, 293, 324  
 Пирсон, Карл 125  
 Питкин, Уолтер 148  
 Платон 82, 167, 197, 312  
 Плеханов, Георгий Валентинович 265  
 Прагг, Джемс Б. 179, 180, 184, 185, 294  
 Преццолини, Джованни 37, 80  
 Пуанкаре, Анри 37  
 Равэссон, Феликс 83  
 Рапопорт, Анатолий 226, 227, 231, 235—237, 238  
 Рассел, Бертран 89, 91, 92, 116, 149, 150, 153, 155, 212, 264, 290, 324  
 Рейхенбах, Ганс 218, 281  
 Ренувье, Шарль 83  
 Рид, Томас 15, 16  
 Риккерт, Генрих 263  
 Риль, Алоис 179  
 Рисмен, Дэвид 35  
 Ричардс, Айвор Армстронг 184, 220—223, 226  
 Роджерс, Артур Кенъон 179  
 Родос В. Б. 274  
 Розенкранц, Карл 23  
 Ройс, Джосайя 14, 23, 24—35, 109, 122, 125, 259, 324  
 Рубинштейн, Сергей Леонидович 186  
 Рузвельт, Франклин Делано 9, 112  
 Руссо, Жан-Жак 21  
 Саптаяна, Джордж 179, 184, 185, 186, 187—204, 217, 294, 322, 324  
 Сартр, Жан-Поль 308, 324  
 Свифт, М. 27  
 Селларс, Рой Вуд 179, 185, 190, 205—217  
 Сепир, Эдвард 227  
 Скот, Иоанн Дунс 53  
 Смирнова, Елена Дмитриевна 246, 257  
 Смит, Джон Э. 308  
 Смэтс, Ян Христиан 303  
 Спайдер, Дейтон 22  
 Сократ 82, 105  
 Спенсер, Герберт 19, 20, 58, 66, 69, 123, 142, 191  
 Спиноза, Бенедикт 199  
 Сполдинг, Эдвард Глизон 148, 150, 153, 154, 157, 162  
 Стеббинг, Сьюзен 68, 83  
 Стёрлинг, Джемс Хетчинсон 23, 24  
 Стивенсон, Чарлз 223, 291  
 Стронг, Чарлз А. 179, 183, 185, 186  
 Стросон, Питер Фредерик 290  
 Стюарт, Дугалд 15  
 Тарский, Альфред 237, 240, 241, 244, 246, 251—252, 253, 254  
 Тиллих, Пауль 309, 315—322  
 Титаренко, Александр Иванович 267  
 Токвиль, Алексис де 12  
 Торо, Генри Дэвид 20, 21

- Уайльд, Джон 294, 309, 312—315  
Уайт, Мортон 280, 281, 290—293, 326  
Уайтхед, Альфред Норт 162—178, 195, 196, 225, 303, 322, 324  
Уайтхед, Эрик 163  
Уинчелл, А. 18  
Уитмен, Уолт 21  
Уорд, Джемс 23  
Уорд, Лестер 216  
Уорф, Бенджамен 227  
Уотсон, Джон Б. 108  
Уэлби, Виола 60, 224  
Уэллс, Гарри К. 13, 214  
Уэллс, Герберт 216
- Файхингер, Ганс 37  
Фалес 176  
Фарбер, Марвин 305—308, 324  
Фейгль, Герберт 218, 281  
Фейер, Льюис 36, 259, 323  
Фейербах, Людвиг 116, 189, 212, 266  
Фиске, Джон 19—20, 38  
Флюэллинг, Ральф Тайлер 120, 127, 129—131, 138, 139, 142—145  
Фома Аквинский 127, 161  
Форд, Генри 95  
Франк, Филипп 281  
Фреге, Готлоб 184, 221  
Френкел, Г. 177  
Фурье, Франсуа Мари Шарль 21
- Хайакава, Сэмюэл Ихи 226, 227, 239  
Хайдеггер, Мартин 122, 315, 316, 324  
Хаунсон, Джордж Холмс 26, 120, 123—125  
Хемпл, Карл 218
- Хилл, Томас Инглиш 161, 273, 290  
Хокниг, Уильям 120, 121, 122, 127—129, 131, 137—141, 143, 144, 145  
Ху Ши 37  
Хук, Сидней 12, 260, 261—268, 294, 324, 326
- Чапек, Карел 37  
Чейз, Стюарт 226, 227, 232—234, 239  
Чуковский, Корней Иванович 21
- Шафф, Адам 231, 252, 253  
Шелер, Макс 231, 308  
Шеллинг, Фридрих Вильгельм Иосиф 21, 22, 315  
Шерман, Джон 9  
Шилин, К. И. 325  
Шиллер, Фердинанд Каннинг Скот 81, 83, 89, 95, 149  
Шнейдер, Герберт 12, 16, 22, 23  
Шоу, Бернард 216  
Штаммлер, Рудольф 265  
Штегмюллер, Вольфганг 244, 250
- Эббот, Френсис Эллингвуд 17, 38  
Эмерсон, Ральф Уолдо 21  
Энгельс, Фридрих 141, 209, 210, 266, 267
- Юм, Давид 39, 41, 66, 74, 75, 125, 152, 170, 171, 182, 193, 245  
Юшкевич, Павел Соломонович 71
- Яновская, Софья Александровна 244, 255  
Ясперс, Карл 308

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие . . . . .	3
Глава первая. АМЕРИКАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. И ДЖОСАИЯ РОЙС . . .	14
1. Философия США второй половины XIX в. . . . .	—
2. «Мир и индивидуум». Философия Джосаи Ройса	24
Глава вторая. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ПРАГМАТИЗМА. ЧАРЛЗ САНДЕРС ПИРС . . . . .	36
1. Прагматизм: «теория верования» . . . . .	38
2. Случай, Любовь и Логика: «мегафизика» Ч. Пирса	52
Глава третья. ПРАГМАТИЗМ КАК СИСТЕМА. КЛАССИКИ ПРАГМАТИЗМА: УИЛЬЯМ ДЖЕМС И ДЖОН ДЬЮИ . . . . .	62
1. Уильям Джемс. От психологии к философии прагматизма . . . . .	63
2. На пути от формализма к иррационализму: логика прагматизма . . . . .	81
3. Джон Дьюи и инструментализм . . . . .	94
4. Философия и общество . . . . .	104
Глава четвертая. ФИЛОСОФИЯ АМЕРИКАНСКОГО ПЕРСОНАЛИЗМА . . . . .	119
1. Место персонализма в идейной борьбе начала XX в. . . . .	120
2. Персонализм о соотношении науки, религии и философии . . . . .	127
3. Мир конфликта и надежда на примирение. Персоналистская философия человека и истории . .	132

Глава пятая. НЕОРЕАЛИЗМ . . . . .	147
1. Программа «шести реалистов» и ее осуществление	148
2. Философская космология неореализма . . . . .	162
Глава шестая. АМЕРИКАНСКИЙ КРИТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ . . . . .	179
1. Теоретико-познавательная доктрина критического реализма . . . . .	180
2. От «жизни разума к «господству и власти». Философия Джорджа Сантаяны . . . . .	190
3. От критического реализма к эволюционному натурализму. Рой Вуд Селларс . . . . .	205
Глава седьмая. НЕОПОЗИТИВИЗМ В СОЕДИНЕННЫХ ШТАТАХ . . . . .	218
1. Философия и язык: «значение значения» . . . . .	219
2. Общая семантика: от «неаристотелевской логики» к апологии капитализма . . . . .	226
3. Философские проблемы логической семантики и неопозитивизм . . . . .	240
Глава восьмая. АМЕРИКАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПОСЛЕ ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ . . . . .	259
1. От прагматизма... куда? . . . . .	260
2. От неопозитивизма к прагматистскому анализу: Куйан, Гудмен и Уайт . . . . .	280
3. Американский натурализм . . . . .	294
4. Экзистенциализм и американская философия . . . . .	308
Эпилог . . . . .	323
Литература . . . . .	328
Указатель имен . . . . .	338

**Богомолов А. С.**

**Б74** Буржуазная философия США XX века. М.,  
«Мысль», 1974.

343 с.

В книге проводится критическое исследование главных направлений буржуазной философии США последнего столетия. Обширная глава посвящена состоянию буржуазной философии США после второй мировой войны.

Основные проблемы, рассматриваемые в книге, — это проблемы теории познания и онтологии.

Б 155-024  
004 (01)-74 32-74

1 ФБ

*Богомолов, Алексей Сергеевич*

**БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ США  
XX ВЕКА**

Редактор *Л. А. Фиккельберг*

Младший редактор *И. Н. Танана*

Оформление серии художника *К. И. Чистякова*

Художественный редактор *С. М. Полещицкая*

Технический редактор *В. Н. Корнилова*

Корректор *С. С. Новицкая*

Сдано в набор 30 августа 1973 г. Подписано в печать 21 января 1974 г. Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага типографская № 1. Усл. печатных листов 18,06. Учетно-издательских листов 18,74. Тираж 33 000 экз. А 01722. Заказ № 1085. Цена 1 р. 41 к.

Издательство «Мысль».

117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ордена Трудового Красного Знамени Ленинградская типография № 5 Союзполиграфпрома при Государственном комитете Совета Министров СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. Ленинград. Центр, Красная ул., 1/3.