

М. Корнфорт

НАУКА
ПРОТИВ
ИДЕАЛИЗМА

И*Л

*Государственное издательство
иностранной
литературы*

*

SCIENCE VERSUS IDEALISM

AN EXAMINATION OF «PURE EMPIRICISM»
AND MODERN LOGIK

by

MAURICE CORNFORTH

London

1946

М. КОРНФОРТ

НАУКА ПРОТИВ ИДЕАЛИЗМА

КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ «ЧИСТОГО ЭМПИРИЗМА»
И СОВРЕМЕННОЙ ЛОГИКИ

ЧАСТИ 1—2

Перевод с английского

М. РЕЗЦОВОЙ и Н. КЛЕЙНМАН

Вступительная статья академика
Г. Ф. АЛЕКСАНДРОВА

1948

Государственное издательство
ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Москва

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ

После окончания второй мировой войны в буржуазном обществе произошло резкое обострение классовой борьбы. Монополистический капитал и состоящие у него на службе реакционные правительства повели новое наступление на рабочий класс, на демократические свободы. Это можно наблюдать ныне во всех капиталистических странах. Особенно широко наступление на жизненный уровень и на политические права трудящихся — в центре современной империалистической реакции: в Соединенных Штатах Америки и в Великобритании, становящейся главным европейским вассалом американского империализма. Несмотря на приход к власти лейбористского правительства, именующего себя правительством «рабочим» и «социалистическим», во внутренней жизни Англии все более усиливается роль монополистических объединений, диктующих внутреннюю и внешнюю политику лейбористов; национальное хозяйство Англии находится в серьезной зависимости от американского капитала. Происходит неуклонное падение жизненного уровня рабочих Англии, растет безработица, развязываются силы оголтелой реакции, наступающей на демократические свободы внутри и вне страны. Лейбористы явились зачинщиками раскола мирового профсоюзного рабочего движения, изгнания прогрессивных деятелей из профсоюзов и правительственных учреждений. Правые лидеры лейбористов заимствуют фашистские методы борьбы против рабочего движения, проводят идеологические чистки, преследуют всех инакомыслящих. В области внешней политики это выразилось в попытке удушения демократий в Греции, в

поощрении реакционных сил в Иране, в Ираке и в других странах, во враждебном отношении к странам народной демократии и т. д. Вслед за США Англия стала на путь искусственно вызванной и разжигаемой военной истерии. Реакционная буржуазная пресса распространяет военный психоз.

Обострение классовой борьбы в Англии нашло свое выражение и в идеологической жизни. Если в стенах английского парламента все чаще раздаются голоса, призывающие к походу против коммунизма, то в идеологической сфере этот поход «подкрепляется» разнузданной кампанией в печати против передовой науки, материалистической философии. Поощряемые правыми лейбористами, нагло подняли голову мракобесы. Неприкрытая мистика в философии, маразм в искусстве и литературе, упадок театральной жизни, — все это выражение единого процесса. Ныне во всех формах буржуазной идеологии в Англии можно наблюдать усиление мистицизма, все более открытую защиту субъективного идеализма и агностицизма, полный разрыв с материалистическими традициями английской философии и науки. Бойко кривляются «философы»-арлекины, последыши и «углубители» епископа Беркли — Рёссель, Виттгенштейн, Уисдом и иже с ними. Вся эта картина маразма и разложения империалистической идеологии в Англии во многом похожа на то, что происходит в идеологической области в США, — тот же распад, то же гниение. Многие американские мистики вроде Карнапа, перекочевавшего в США из Австрии со своим так называемым «венским кружком», открыто признают себя последователями английских идеалистов. И наоборот, английские идеалисты превозносят своих американских единомышленников.

Но было бы глубоким заблуждением не видеть на фоне разнузданной свистопляски мистиков-урядников на философских кафедрах живой, прогрессивной струи, прокладывающей себе путь сквозь огромные препятствия и трудности в борьбе с реакцией в области идеологии.

За последнее время в Англии вышел ряд книг, в которых дается отпор империалистическому наступлению в области политики и идеологии. Среди этих книг

видное место занимает произведение передового английского ученого Корнфорта «Наука против идеализма», получившее широкое распространение среди английских читателей, а ныне переведенное на русский язык. Эта книга написана убежденным материалистом, последовательным противником всякого идеализма, защитником интересов рабочего класса, сторонником передового естествознания. В своей книге Корнфорт умело, со знанием дела разоблачает современных обскурантов в философии, проповедников религиозного ханжества и невежества, всех этих горе-философов: рёсселей, виттгенштейнов, карнапов и др. Советский читатель, несомненно, с большим интересом прочтет эту полезную книгу.

* * *

Как ученый, применяющий метод исторического материализма, автор книги «Наука против идеализма», рассматривая историю развития философской мысли в Англии за последние два с лишним столетия, прослеживает связь между такой отдаленной идеологической надстройкой, какой является философия, и практическими отношениями людей, развитием промышленности и естествознания. Автор делает попытку связать противоречия, возникающие в ходе развития науки и философии, с ходом классовой борьбы, с реальными, жизненными противоречиями буржуазного общества. Автор приходит к выводу, что проблемы, которые должна разрешить современная практика, вытекают из вопиющего противоречия между огромными новыми производительными силами, имеющимися в распоряжении общества, и явной неспособностью буржуазных правительств и всего капиталистического строя поставить эти производительные силы на службу трудящемуся человечеству. В конечном счете это противоречие отражает «основное противоречие между растущей мощностью общественного производства и социальным строем, который предоставляет эти силы как частную собственность в распоряжение малочисленного привилегированного класса» (стр. 47). Автор, в полном согласии с марксистским

учением о капитализме, указывает на это решающее противоречие и убедительно подтверждает фактами из истории науки и современной жизни, какие огромные препятствия развитию производства и науки ставит капитализм, как он уничтожает производительные силы общества в империалистических войнах.

Не только область политики, но и область науки, идеологии является полем ожесточенной классовой борьбы. Открытие новых источников производительных сил общества в значительной мере зависит ныне от прогресса естественных наук. Корнфорт видит цель философии в том, чтобы разъяснить значение науки в современной социальной борьбе, раскрыть те задачи, которые стоят перед передовым человечеством в области освоения накопленных знаний и использования этих знаний на благо народов, в ущерб тунеядцам и поджигателям войны. Автор видит в этом основу того широкого современного интереса к вопросам философии, который можно наблюдать во всех странах. Уразуметь значение философского знания для верного понимания задач науки и происходящей ныне классовой борьбы можно, лишь верно поняв борьбу направлений в самой философии, ибо она является отражением и одной из форм проявления классовой борьбы в обществе. Только диалектический материализм способствует расцвету науки, служит интересам прогресса, содействует полному развитию производительных сил на благо человечества; идеализм же всегда препятствует развитию науки, насаждает в народных массах дух покорности эксплуататорам, суеверие, невежество. Отсюда понятно, что положительная разработка материалистической философской науки не может не соединяться с задачей критики буржуазной идеологии, разоблачения врагов рабочего класса. Корнфорт делает правильное заключение, что «прогресс и истина во всякой области могут быть завоеваны, конечно, только в процессе борьбы против реакции и заблуждений» (стр. 48).

К сожалению, в книге Корнфорта советский читатель не найдет последовательного классового анализа борьбы в области философии и науки. Этот анализ

заменяется подчас автором объективистскими, не отражающими сути дела характеристиками. Изложенная в книге история материализма и идеализма в Англии, начиная с XVII в. не всегда дается на фоне общегражданской истории, не выясняется на основе конкретной характеристики борьбы классов в различные периоды развития Великобритании. Ввиду этого исследование временами сбивается на чисто логическое рассмотрение проблем. Этот же недостаток имеет место и в отношении характеристик, данных в книге французским, немецким и американским философам. Именно этим объясняются такие ошибки Корнфорта, как сближение метода французского прогрессивного философа XVII в. Ренэ Декарта с методом английского мистика Рёсселя, местами нечеткие характеристики философии Канта и Гегеля и т. п. Увлечение логическим анализом явствует также из того, что автор усматривает свою задачу в необходимости «проанализировать и подвергнуть критике ту тенденцию развития современной философской мысли, истоки которой лежат в материализме Бэкона и его последователей — Гоббса и Локка — и которая отошла от материализма к субъективному идеализму, породив субъективистские теории Беркли, Юма, Маха и агностиков. Эта тенденция, — пишет Корнфорт, — жива и до сих пор, будучи источником новых философских теорий, следующих той же традиции» (стр. 45).

В другом месте можно прочесть сообщение автора о том, что буржуазная философия XVII — XVIII вв. в Англии, не внушая никаких революционных идей и не затрагивая основ церкви и государства, «не была опасной» для капиталистического общественного порядка.

Корнфорт непоследовательно проводит классовый анализ развития философии в Англии. Наука и философия не развивались как самостоятельный, имманентный логический процесс; философские системы не возникали вне конкретной живой истории и действительной исторической борьбы классов, не порождали спонтанно друг друга. Советскому читателю понятно также, что буржуазная философия последних столетий не только «не была опасной» для капиталистического общественного порядка, как на это указывает автор книги «Наука

против идеализма», но являлась идеологическим устоем буржуазного общества, активным идеологическим оружием буржуазии, закреплявшим, защищавшим, оправдывавшим буржуазный строй. Впоследствии, в XIX в., это оружие было направлено против идеологии пролетарских масс, борющихся за ликвидацию капитализма и победу социализма.

Особенно серьезным недостатком книги Корнфорта является отсутствие в ней анализа того великого революционного переворота в философии, который был осуществлен Марксом и Энгельсом, создавшими диалектический и исторический материализм. Изложение этого вопроса сразу дало бы возможность *по всем линиям* ярче, последовательнее противопоставить пролетарское мировоззрение буржуазному, изложить более четко совершенно новое, революционное мировоззрение — мировоззрение рабочего класса. Выяснение этого решающего вопроса сделало бы и всю критику современной буржуазной философии более острой, последовательной, конкретной. К сожалению, Корнфорт не доводит эту критику до конца, не показывает общего разложения и маразма буржуазной идеологии, целиком вставшей на путь иррационализма, алогизма, теологии и мистики, недостаточно связывает процесс распада, кризиса буржуазной идеологии с современной реакционной политикой правящих классов буржуазных стран.

Несмотря на крупные недостатки, погрешности и нечеткость в изложении ряда вопросов, английский ученый все же сумел в ходе критики своих современных идеалистических противников вскрыть их общую классовую природу и показать, что безудержный субъективизм и религиозная мистика, пронизывающие официальную английскую буржуазную философию, являются своего рода социальным заказом класса капиталистов, рабски выполняемым его философскими оруженосцами. Именно эта верная идея дала возможность автору выяснить, что господствующие теперь в Великобритании имущие классы, капиталистические монополии приходят в постоянное и резкое столкновение с интересами большинства народа, что реакционные классы стремятся поставить науку на службу своим интересам, сделать

ее средством обеспечения частных прибылей и победы над своими торговыми и политическими конкурентами. Известно, что буржуазия защищает свои интересы не только посредством материальной силы и политической власти, но также посредством поощрения невежества, суеверия, распространения сомнений и страха среди масс.

Буржуазная наука выполняет именно эту роль, ведя борьбу против последовательно-материалистического научного знания. Ленин до конца разоблачил эту гнусную роль буржуазной идеологии. «...В высшей степени характерно, как утопающий хватается за соломинку, какими утонченными средствами пытаются представители образованной буржуазии искусственно сохранить или отыскать местечко для фидеизма, который порождается в низах народных масс невежеством, забитостью и нелепой дикостью капиталистических противоречий»¹.

Скрывая практическое и социальное значение науки, буржуазные идеологи оставляют вместе с тем открытым путь для обмана масс с помощью религиозных, идеалистических иллюзий, — и не только оставляют этот путь открытым, но усердно толкают массы на него, прививая им буржуазную идеологию. Проповедуя идеалистические догмы, тот взгляд на науку, что она якобы дает лишь правила, логическую форму, систему идей, в которые может быть влито самое разное содержание, защищая воззрение, согласно которому наука не является знанием об объективном мире, а как якобы «чистая» наука существует в отрыве от жизни, общества, — современная английская идеалистическая философия, как указывает Корнфорт, «наносит предательский удар в спину борцам за широкое применение науки и за научное просвещение и, таким образом, объективно служит интересам реакционных классов» (стр. 328).

В своей книге Корнфорт следует Энгельсу, подразделяя все философские школы, направления, системы на два основных лагеря в философии — материализм и идеализм. Если идеализм берет ощущения и сознание

¹ Ленин, Соч., т. XIII, изд. 3-е, стр. 252.

за основу и из них выводит все богатство мира; ставит этот мир в зависимость от ощущений, то материализм, утверждая, что все знание связано с ощущениями, не рассматривает, однако, эти ощущения как нечто абсолютное, само по себе существующее и навечно данное. Само ощущение возникает из действия внешних материальных предметов на органы чувств, ввиду чего знание людей, полученное путем применения проверенных научных методов, дает верную объективную картину того, что происходит во внешнем мире, отображает законы движения материальных вещей, а не субъективный мир идей. Следовательно, для материализма знание возникает из взаимодействия человека с окружающими его материальными объектами. Именно марксистская материалистическая философия дает единственно научное и вполне естественное объяснение явлениям материального и духовного мира в то время как идеализм произвольно постулирует сверхъестественные конечные причины. Этим же объясняется, почему материализм бросает вызов религии в целом и опровергает ее. Идеализм же является апологией и оправданием религиозного мировоззрения. Из этого вытекает тот вывод, что материалистическая философия постоянно отстаивает взгляд, согласно которому люди могут научиться управлять природой путем приобретения знаний и постижения законов материального мира. Ввиду этого они «имеют возможность стать творцами своей судьбы». Идеализм же проповедует зависимость от сверхъестественных сил и подчинение им.

Правда, в книге «Наука против идеализма» идеализм порой характеризуется недостаточно четко; для характеристики идеализма автором часто заимствуется формула «чистый эмпиризм», причем под «чистым эмпиризмом» Корнфорт понимает учение, согласно которому ощущение является источником всякого знания, но не имеет объективной связи с миром, существующим, в действительности, вне наших собственных ощущений и идей.

После того как во всей марксистской литературе, в современной передовой науке теории, выводящие знание из субъективного опыта и восприятия и ставящие все богатство мира в *зависимость* от этого опыта и восприятия, получили четкое и ясное наименование идеализма,

введение термина «чистый эмпиризм» может лишь запутать дело. Известно, что само по себе *эмпирическое* направление в исследовании не говорит еще о принадлежности сторонника эмпирического метода к идеалистическому или материалистическому направлению в философии. Эмпирик — материалист, если он признает объективно существующий мир независимым от опыта и восприятия; он — идеалист, если ставит этот мир в зависимость от собственных ощущений. Словечко «чистый» при термине «эмпиризм» не выражает сути дела. Допустив эту неточность, автор книги в дальнейшем тем не менее последовательно проводит мысль о совпадении «чистого эмпиризма» с субъективным идеализмом и дает развернутую критику современного субъективного идеализма.

Нечетко излагает Корнфорт и содержание марксистской критики кантианства. Автор без всяких оснований сближает критику кантианства, данную Марксом и Гегелем (см. стр. 106—107), хотя общеизвестно, что Гегель критиковал Канта за субъективизм в пользу объективного идеализма и находился с Кантом в пределах одного и того же философского направления, а именно — идеализма; Маркс же критиковал Канта за его идеализм с позиций последовательного *материализма*.

История борьбы материализма и идеализма показывает обилие разновидностей как материализма, так и идеализма. Великая заслуга Маркса и Энгельса состоит в том, что они, блестяще применив принципы исторического и диалектического материализма к анализу историко-философских проблем, первые вскрыли за внешним обилием течений внутри философии два главных направления, два больших лагеря в философии — материализм и идеализм. Это деление философии на два противоположных лагеря произведено по тому главному признаку, как философы решают основной вопрос в философии — вопрос об отношении мышления к бытию, сознания — к природе, ощущений — к объективному миру. Все те, кто признает окружающий человека мир — природу и общество — независимым от его воли, сознания, ощущений, идей, являются материалистами; все те, кто прямо или косвенно, открыто или в завуалированной форме ставит природу и общественную жизнь в полную зависимость

от сознания человека, его желаний и стремлений, являются идеалистами. Это было великое открытие в философии, давшее возможность впервые научно вскрыть смысл происходившей многовековой борьбы в области философии. Сотни противоборствующих в истории философии мнений, казавшихся самостоятельными, обособленными, были научно, по объективному признаку сведены к борьбе двух главных течений.

Ленин и Сталин продолжили разработку этого важнейшего вопроса. Рассматривая борьбу партий в философии XX в., Ленин, как в свое время это сделал Маркс, вскрыл за гносеологической схоластикой современных идеалистов борьбу партий в философии, борьбу, которая в последнем счете выражает тенденции и идеологию враждебных классов современного общества. «Новейшая философия так же партийна, как и две тысячи лет тому назад, — писал Ленин. — Борющимися партиями по сути дела, прикрываемой геллертерски-шарлатанскими новыми кличками или скудоумной беспартийностью, являются материализм и идеализм. Последний есть только утонченная, рафинированная форма фидеизма, который стоит во всеоружии, располагает громадными организациями и продолжает неуклонно воздействовать на массы, обращая на пользу себе малейшее шатание философской мысли. Объективная, классовая роль эмпириокритицизма всецело сводится к прислужничеству фидеистам в их борьбе против материализма вообще и против исторического материализма в частности»¹.

Корнфорт в своем исследовании применяет тезис Маркса и Ленина о двух лагерях в философии к рассмотрению современных английских идеалистических систем, и нужно отдать ему справедливость, он делает это с успехом.

Здесь уместно подчеркнуть, что открытие Маркса и Энгельса о борьбе материализма и идеализма как главной закономерности развития философии представляет для нашего времени еще большее политическое и теоретическое значение, чем даже для эпохи, когда оно было сделано.

¹ Ленин, Соч., т. XIII, изд. 3-е, стр. 292.

Сколько, например, в современной Великобритании или США появилось новоявленных философских «пророков», возвещающих об «открытии», «обосновании» новых систем мироздания! И каждый такой «обновитель» мира, изобретатель «миросозидающей идеи» считает, что он повергает в прах как своих современных противников, так и всю прошлую философию, что его система знаний является истиной в «конечной инстанции».

Еще Энгельс высмеял подобных пророков, заметив по их поводу, что, конечно, раз обладаешь окончательными истинами в последней инстанции и единственно «строгой научностью», то естественно, что относишься с изрядным презрением к остальному «заблуждающемуся и ненаучному» человечеству.

Вполне очевидно, сколь сильно может сбить с толку человека обилие пестрых идеалистических систем философии, если не видеть в философии борьбы классов и партий.

Идеологам класса капиталистов как раз и требуется запутать вопрос о борьбе направлений, партий в философии, создать видимость свободы творчества в буржуазном обществе и какого-то «богатства» философской «культуры» класса капиталистов. Но когда вступает в действие острое критическое оружие, революционный метод Маркса, подразделивший все философские системы на два лагеря, — вся иллюзия, вся видимость богатства буржуазной философской идеологии падает, разрушается, все системы идеализма сводятся к одному знаменателю, вся их коварная, лживая, противонаучная, теологическая сущность обнаруживается в полной мере, выявляется единство идеологических устоев философских систем класса капиталистов, их враждебность материализму, передовой науке. Вот почему попытка Корнфорта критически рассмотреть одно за другим современные направления в английской буржуазной философии, его вывод о единой идеалистической основе, связывающей эти воззрения в идеалистическую философию класса капиталистов, имеет серьезное научное значение. Нельзя не согласиться с автором книги, что существенная черта, общая всем нынешним системам идеализма, — это отрицание объективности научного знания,

«обоснование» субъективного идеализма («чистый эмпиризм»), суть которого заключается в утверждении, «будто все знание происходит из ощущений и не может выходить за их пределы» (стр. 110).

* * *

Как известно, одной из весьма характерных черт современной империалистической политики и идеологии является их лживость, двуличие, вытекающие из того факта, что они заведомо, заранее рассчитаны на обман масс. Как политика, так и идеология буржуазии, прикрываясь «благородной» фразой, представляют собой самые оголтелые, самые реакционные устремления. Кому в наше время не понятно, что когда президент США Трумэн в своем послании конгрессу в марте 1948 года характеризует политику США как направленную на обеспечение «мира и свободы» во всех странах, на преуспевание «демократии», то за этой тирадой скрывается на самом деле безудержная экспансия, бешеная подготовка к новой мировой войне, грубое вмешательство во внутренние дела суверенных народов и государств, стремление подавить демократические движения и насадить везде, где только возможно, реакционные, фашистские и полуфашистские правительства, находящиеся на службе у американских монополий. Это двуличие и лживость империалистической внешней и внутренней политики находит свое выражение и в области идеологии. Так, современные идеалистические школы — от Рёсселя до Карнапа — выступают с большими претензиями; они выдают свои взгляды за «истинные» системы философского знания, наконец-то дарованные человечеству; они присвоили себе названия «научная философия», «логический анализ», «логический позитивизм», «радикальный физикализм», выдавая эти направления за великие достижения. Бертран Рёссель — один из основателей современного английского субъективного идеализма, писал о себе, что его воззрения представляют собой такой же шаг вперед в развитии философии, каким были открытия, сделанные Галилеем в области науки. Его ученик мистик Виттгенштейн не уступает в наглости и бесстыдстве

своему учителю, заявляя, что «истинность мыслей», изложенная в его системе, «неприкосновенная», а все философские проблемы теперь «окончательно разрешены». Один из заправил в современном идеалистическом болоте США — Карнап — подчеркивает, что будто бы в основе его воззрений лежит «строжайшая логика», «крайний эмпиризм».

Но все эти «новейшие» ухищрения и махинации идеалистов не введут более в заблуждение тех читателей, которые сами не желают заблуждаться. Марксизм-ленинизм выработал строго научный метод оценки, проверки действительной сути любой системы взглядов. Ленин дал изумительную по силе характеристику этого метода. «О человеке судят не по тому, что он о себе говорит или думает, — писал Ленин, — а по делам его. О философах надо судить не по тем вывескам, которые они сами на себя навешивают («позитивизм», философия «чистого опыта», «монизм» или «эмпириомонизм», «философия естествознания» и т. п.), а по тому, как они на деле решают основные теоретические вопросы, с кем они идут рука об руку, чему они учат и чему они научили своих учеников и последователей»¹.

Эти гениальные ленинские строки не в бровь, а в глаз бьют современных англо-американских позитивистов!

Насколько точен и прозорлив был Ленин, характеризуя буржуазную философию, видно из того, что и нынешние английские мистики, откровенно защищая религию, знахарство, делают это под лозунгом «защиты объективного знания»; рьяно борясь против материализма, они выдают эту свою враждебную науке деятельность за стремление к «истине»; отрицая возможность получения человеком объективных, достоверных знаний о природе и обществе, они преподносят эти свои реакционнейшие воззрения как строго логическую, не отягощенную житейскими интересами «объективную» философскую науку; «опровергая» существование объективного мира, они подают это субъективно-идеалистическое блюдо читателям как «истину в конечной инстанции».

¹ Ленин, Соч., т. XIII, изд. 3-е, стр. 178.

В книге Корнфорта имеются яркие страницы, вскрывающие механику превращения черного в белое в современной идеалистической английской философии.

Тезис, который с особой настойчивостью проводится и доказывается английскими идеалистами, состоит в том, будто бы философское знание не может иметь дело с вещами, с объективным миром, что якобы твердым методологическим устоем, на котором может быть построено философское здание, является принцип, согласно которому люди могут сравнивать свои мысли не с вещами, не с фактами, а только с мыслями, идеи — с идеями, положения — с положениями, логические заключения с логическими же заключениями. Именно эта «механика устранения от мира» названа английскими субъективистами «логическим анализом». Этот анализ разработан Рёсселем и известен под названием «теории соответствия истине», согласно которой человек всегда остается в сфере своих идей и может достичь истины, не обращаясь к внешнему миру.

Но если с самого начала объективный мир исчезает как объект исследования (а это является общим для всех английских и американских мистиков), то где же та основа, тот фундамент, на котором может быть построена прочная система философских знаний?

Английские идеалисты не оказались здесь изобретательными. Они «открыли» некие «постулаты», «аксиомы», «положения чистой логики», на которых якобы зиждятся все положения науки и философии. Но стоит основательно поскрести современных идеалистов, их «постулаты», и за внешней оболочкой можно легко открыть те же самые «постулаты», которые в свое время столь торжественно провозгласили Беркли в Англии, а Фихте в Германии, но от которых вскоре не осталось камня на камне, ибо они были разбиты ходом развития научного знания. У Рёсселя «постулаты» — это «логические предложения»; у Виттгенштейна — «атомные (атомарные) факты» («мир есть совокупность существующих атомарных фактов»), которые независимы один от другого, ввиду чего из существования или несуществования какого-либо одного атомного факта человек не может делать вывод о существовании или несуществовании

другого атомного факта; так же как «простые предложения» есть лишь соединение терминов, так и атомные факты — соединение объектов. И вся эта мишура и игра в новые звонкие словечки названа «логическим атомизмом»!

У американского мистика Карнапа можно найти другой выверт: свою «логическую теорию» отрыва философии от мира он назвал «методическим материализмом» или «физикализмом». Карнап уверяет, что он для своей системы заимствует язык физики, который будто бы и есть «всеобщий язык» и потому может служить в качестве основного языка науки. Но и этот выкрутас служит лишь тому, чтобы ввести в заблуждение читателя. Ни материализмом, ни настоящей физикой в философии Карнапа и не пахнет. Весь этот «физикализм» и «методический материализм» целиком сводится к «логическому синтаксису» и относится только к «речи — мышлению». Физикализм отвергает необходимость обращения к внешнему миру, запрещает думать о фактах и объектах. В своей книге «The Unity of Science» Карнап так и пишет: «Мы не выдвигаем утверждений относительно реальности данного и видимости физического мира или наоборот, ибо логический анализ показывает, что такие утверждения принадлежат к разряду не поддающихся проверке псевдоположений». Но, как известно, и солипсист Беркли считал «противоречием» и «абсурдом» обращаться к внешнему миру, к материи и утверждал, что кто это делает, тот лишь попусту тратит время. Различие между субъективным идеализмом Беркли и философией Карнапа осталось только чисто терминологическое, по существу же здесь полное совпадение в воззрениях. Разница лишь в том, что Беркли и Фихте, как это показал Ленин, прямо и откровенно ставили объективный мир в зависимость от своих ощущений; современные же английские и американские философы-идеалисты «доказывают» этот тезис стыдливо, двурушнически, прикрывая его фиговым листком «логического позитивизма», «методического материализма», «физикализма» и тому подобной чепухи. Так, например, Карнап сравнивает понятия — «реалист» и «позитивист». Под «реалистом» он понимает самого

себя, «методического материалиста», под «позитивизмом» — субъективного идеалиста. Позитивист, заявляет Карнап, мог бы отстаивать тезис — «вещь есть комплекс чувственных данных»; реалист отстаивает тезис — «вещь есть комплекс атомов». Сравнивая эти два положения, Карнап заключает, что «возможно примирить оба тезиса». Нетрудно видеть всю механику идеалиста Карнапа. Ведь совершенно очевидно, что положение — «вещь есть комплекс чувственных данных» заимствовано из арсенала берклеанства, то-есть идеализма чистейшей воды. И если карнаповский тезис о «вещи как комплексе атомов» тождественен берклеанскому положению о «вещи как комплексе чувственных данных», то кто же может усмотреть хотя бы малейшую разницу между идеалистом Беркли и «методическим материалистом», «физикалистом» Карнапом?

Этот вывод Карнапа показывает, что его «атомы» целиком состоят из чувственных данных, то-есть они есть порождение произвольной фантазии субъективного идеалиста. А это в свою очередь означает, что карнаповское примирение материализма и субъективизма («реализм» и «позитивизм») на самом деле обнаружило себя как отказ от материализма в пользу идеализма. Карнап проповедует тот же самый субъективизм, тот же самый идеалистический солипсизм, но поданный под маской наукообразной терминологии и потому более опасный и вредоносный, чем идеализм Беркли.

Отсюда ясно, что «логический позитивизм» и «физикализм», несмотря на «научные» и даже «материалистические» претензии, есть лишь вариант и повторение старого берклеанского субъективного идеализма, который своим «анализом» и «объяснением» научного знания выхолащивает из науки всякое объективное материалистическое содержание. «Логический позитивизм,— пишет Корнфорт,— представляет собой последнюю стадию развития... ложной и вводящей в заблуждение философии, согласно которой наука лишена всякого значения и есть лишь простая система построения слов» (стр. 286).

Корнфорт делает правильный вывод о том, что нынешний «логический позитивизм» представляет собой

последнее убежище идеализма. Выкрутасы англо-американских мистиков фальсифицируют объективное значение науки как знания об объективном, реальном мире. Но из этого следует, что Рёссель, Виттгенштейн, Карнап и их последователи не привнесли в философию ничего нового, кроме попыток запутать борьбу между материализмом и идеализмом. Корнфорт делает тот верный вывод, что современные «логики» и «логические позитивисты» едва ли сделали хотя бы один шаг вперед по сравнению с Беркли, что они до сих пор кружатся в сфере идей, которую начертал солипсист Беркли. Даже в деталях английские «логические позитивисты» повторяют своего учителя — субъективного идеалиста. Еще в 1710 г. Джордж Беркли провозгласил положение, будто бы «опыт вызывается у нас богом». Ныне, спустя два века, профессор логики и метафизики Кембриджского университета Виттгенштейн в своем заключении к «Логико-философскому трактату» по сути дела повторяет Беркли: «Мы чувствуем, — пишет он, — что если бы даже и был ответ на все и всякие возможные научные вопросы, проблемы жизни все же не были бы при этом даже затронуты... Тут, конечно, есть то, что не поддается никакому выражению. Это ясно: здесь мистика».

Если Беркли уверял, что «вещь есть комплекс ощущений», то «новым» в толковании этого же предмета, например, Рёсселем является лишь то, что он назвал «комплексы» «аспектами». Задача философии, по его мнению, состоит в реконструкции понятия материи.

Для этой реконструкции необходимо взять «обычные положения, диктуемые здравым смыслом», и повторять их без предположения, что существует какая-либо постоянная субстанция. В этом случае вещь будет определена «как некий ряд аспектов».

Сколько бы читатель ни перелистывал произведения Рёсселя, Карнапа, Виттгенштейна, этих новейших «изобретателей» «истинной философии», он нигде не обнаружит хотя бы намек на обобщение данных современной науки, на проверку отвлеченных логических конструкций практикой жизни, на опытное обоснование абстрактных логических положений. Поэтому прав Корнфорт, заклю-

чив, что ни наблюдение, ни опыт не обнаружили до сих пор ни одного «атомного факта» или «простого объекта». Понятно, что ни одна логическая конструкция, созданная английскими мистиками, не выдерживает испытания, когда она соприкасается с жизнью. Как только закончено созидание системы «логических атомов» и «атомных фактов», как только завершён «процесс строительства на верфях логической теории, необходимо пустить логическое судно в океан действительного опыта. Но стоит произвести этот спуск, как оказывается, что судно построено так, что оно непригодно для плавания и немедленно пойдёт ко дну» (стр. 179). На какие только ухищрения не пускаются английские субъективисты в своей охоте за «простыми предложениями», «атомными фактами», «постулатами», «аксиомами», чтобы оправдать идеалистическую философскую концепцию! Эту охоту за «простыми предложениями» и «аксиомами» Корнфорт удачно сравнивает с охотой за «снарком», фантастическим существом — соединением акулы и змеи, описанным в произведении английского писателя Льюиса Каррола (псевдоним Чарльза Доджсона) «Охота за снарком». Погоня компании современных идеалистов за «простыми предложениями» оканчивается столь же безуспешно, сколь и знаменитая охота за снарком.

У Виттгенштейна вся конструкция построена на том положении, будто «объекты образуют субстанции мира» и что стоит открыть эти субстанции, как тайна бытия будет выявлена в полной мере. Но все развитие знания и практики общественного человека опровергает этот «постулат», ибо жизнь природы и человечества показала, что объективный мир находится в постоянном изменении, движении и никогда не достигает состояния «абсолютно неподвижного объекта», который якобы составляет первичную субстанцию мира. Это развитие показало также, что в природе нет абсолютно изолированных предметов, «субстанций», «атомных фактов», что закон взаимопроникновения, взаимосвязи явлений природы действует постоянно, что изолированные «постулаты»-объекты — это лишь плод досужей фантазии современных лжефилософов-идеалистов. К тому же при ближайшем рассмотрении оказывается, что все эти «постулаты»,

«аксиомы», «простые предложения», «атомные факты», хотя и названы «объектами», на самом деле никакого отношения к материальному миру не имеют и являются внутренним содержанием логики или «системы предложений». Что же касается того, насколько эти «аксиомы» соответствуют процессам, происходящим в объективно существующем мире, то Рёссель, Карнап и Витгенштейн единодушно отвечают, что-де философы не должны ни задавать, ни рассматривать таких «псевдovoпросов».

* * *

Если философские воззрения нынешних английских идеалистов полностью совпадают с сущностью берклеванского субъективно-идеалистического воззрения, то спрашивается: откуда же появилось нелепое и туманное понятие «логического позитивизма», которым окрестили себя нынешние субъективные идеалисты, рядящиеся в псевдонаучные одежды?

Основатель современной школы английских субъективистов Рёссель заявил, будто «логика есть сущность философии». Поэтому логика имеет у английских идеалистов особое значение. Смысл философии Рёсселя и его учеников можно выразить коротко: все знания, которые люди получают о мире, возникают эмпирическим путем, благодаря восприятию фактов чувствами и частично через посредство технических приемов, которыми пользуется естествознание. Знание о мире невозможно получить априорным путем; это знание возникает только из опыта. Весь запас знаний, приобретенный наукой и «обычным восприятием», философия подвергает логическому анализу, который хотя и не может открывать или устанавливать новых истин, однако привносит порядок в предмет исследования. Этот логический анализ порождает определенные логические формы, в которые вкладываются известные истины. Подвергая логической обработке факты, получаемые людьми из «текущего опыта», факты, сохраненные памятью, а также полученные посредством свидетельства других лиц, логический позитивизм при помощи открытых философom «принци-

пов науки» изменяет «положительные знания», которые под воздействием логического анализа приобретают недостижимую прежде ясность, стройность, преодолевают «интеллектуальную путаницу». Так человек конструирует картину мира. Следовательно, как только до всей массы опытного материала дотрагивается логическое оружие субъективиста, выявляются некие «истины», «аксиомы», «несократимые элементы», «типичные предложения» и т. п., которые при помощи логических манипуляций превращаются в конце концов в положения или предложения об этих элементах или фактах. Таким образом, пройдя мистическую кухню превращения реального мира в идеальный, атомы, факты, предметы теряют свою материальную осязаемость, свую объективность и превращаются в аксиомы, постулаты человеческого сознания. После же того как философия освободила себя от необходимости иметь дело с объектами и превратила явления объективного мира исключительно в логические категории, ее задачей стал логический анализ предложений, языка, ибо «логика науки есть не что иное, как логический синтаксис языка науки» (Карнап).

Понятно отсюда, что логические позитивисты, физикалисты, как огня, боятся сравнения их логических выводов с ходом жизни, с практикой общественного человека, с данными современной науки. Они всемерно отрещиваются от сравнения своих логических заключений с выводами наук, считают принципиально невозможным обращаться к фактам, к научным данным, к материальному миру. Современные английские идеалисты попытались дать и логическое «обоснование» невозможности связи субъекта с миром, мышления с процессами, протекающими за его пределами. В упомянутом «Трактате» Виттгенштейна проводится та мысль, что сознание — свойство субъекта; но субъект не принадлежит к миру, а является «пределом мира». Философ, имея дело с сознанием субъекта, не должен обращаться к реальной жизни, хотя и составляет о ней представление при помощи различных операций с предложениями, аспектами, логическими атомами.

Отлично понимая, что первое соприкосновение с практикой, проверка научными данными опрокинет нелепую

логику позитивистов, их «физикализм» и «атомные факты», английские мистики создали своеобразную «теорию» «критерия истинности или ложности» философии, специально приспособленную для оправдания их идеалистической эквилибристики. Согласно этому «критерию», нет нужды проверять то или иное научное открытие или философское положение данными опыта, практики. Логисты рассуждают примерно таким образом: для того чтобы быть в состоянии придать какое-либо значение предложению, человек должен быть способен *«вообразить»* какой-то свой возможный опыт. При помощи такого воображаемого опыта он, собственно, и *проверяет* выдвинутую гипотезу или философский тезис. Этот *возможный* опыт должен быть таким, каким бы он был, если бы он имел место на самом деле. Выдвинутое предложение сравнивается с возможным, воображаемым опытом, после чего делается заключение — насколько этот опыт подтверждает предложение или низвергает его. А так как, согласно воззрениям английских субъективных идеалистов, *возможный, воображаемый опыт и опыт действительный тождественны*, то нет никакой нужды обращаться к опыту реальному, коль можно заменить его идеальным.

Иные из современных идеалистов вовсе отказываются от опыта, даже воображаемого, считая, что предложение следует сравнивать только с предложением, так как выход философа за пределы логики — это-де «бессмысленное удвоение» мира и «утонченная метафизика».

Но где же тогда философия находит стимулы для постановки новых вопросов и разрешения старых проблем? На это отвечает один из сторонников субъективистской логики — Уисдом: «Мы должны выдвигать философский стимул не в форме вопроса, но в форме молитвы».

Такова та «истина в конечной инстанции», к которой приходят логические позитивисты.

Эти «новейшие» «откровения» английских солипсистов в действительности оказываются весьма старыми, затасканными и давным-давно опровергнутыми наукой, материалистической философией. Как известно, этим же путем махисты пытались увернуться от вопроса, который ставили им материалисты и который опровергнул все их

хитросплетения: если тела есть комплексы ощущений и мир, стало быть, творится познающим субъектом, то спрашивается: как быть, например, с нашей землей, существовавшей до человека и его «комплекса ощущений»? Махисты отвечали на этот вопрос так, что-де «мы переносим себя в прошлое *мысленно*»; при этом под «опытом» можно понимать не только ощущения человека, но и ощущения «ничтожного червя»! Этим субъективные идеалисты окончательно разоблачили себя. Ленин в своей гениальной книге «Материализм и эмпириокритицизм» развеял в прах всю субъективно-идеалистическую философию махистов. Ленин указывал, что «ни один сколько-нибудь образованный и сколько-нибудь здоровый человек не сомневается в том, что земля существовала тогда, когда на ней *не могло* быть никакой жизни, никакого ощущения...» и что, следовательно, вся теория субъективных идеалистов «есть *философский обскурантизм*, есть доведение до абсурда субъективного идеализма»¹.

Взгляды современных английских позитивистов — это старая буржуазная софистика, давно уже разоблаченная марксизмом.

Корнфорт резко критикует логических позитивистов, указывая, что точка зрения логического позитивизма, атомизма совершенно несостоятельна, так как в мире нельзя найти какой-либо атомный факт или сформулировать какое-либо простое предложение, которое удовлетворяло бы постулатам логической теории позитивистов. В мире нет явлений, находящихся вне связи друг с другом. Вся логистика современных позитивистов — это произвольная, искусственно созданная конструкция. Человек в этой конструкции обречен на пассивное созерцание; ему не оставлено места как познающему субъекту, находящемуся в процессе деятельности. Воззрения позитивистов не основаны на действительном опыте и представляют собой абстрактные спекуляции. Путаница и безвыходный тупик, в которые залез современный позитивизм, могут быть преодолены только на основе признания того, что объективный мир существует независимо от всякого сознания и мышления, на

¹ Ленин, Соч., т. XIII, изд. 3-е, стр. 63.

основе ликвидации субъективного идеализма и признания истинности диалектического материализма. Субъективный идеализм опровергается всей практикой общественного человека. Сами люди представляют собой часть мира и получают свое знание в результате взаимодействия с окружающим миром. Все философские выводы относительно мира есть лишь отражение мира в голове человека. Характер же этого отражения, пишет Корнфорт, «определяется теми методами, которые люди применяют, чтобы достигнуть своей цели». Когда же в ходе познания открываются противоречия, то надо не страшиться, не пугаться этих противоречий, а попытаться осознать их как отражение противоречий действительности. Именно из такого анализа должно возникнуть более полное и адекватное представление о действительности. Что же касается стремления логических позитивистов свести сущность всех философских вопросов к проблемам языка, к анализу предложений, к изучению логических терминов, то в книге Корнфорта справедливо признается, что философские проблемы являются в основном не проблемами языка, но проблемами природы мира и нашего места в нем. Проблема языка — также жизненная проблема, но она — только определенная сторона в жизни людей. Философы-идеалисты в своих реакционных субъективистских целях выхватили и изолировали эту сторону жизни — проблему языка, истолковали ее в широком смысле, заменив этой проблемой проблему жизни в целом. Так был материализм подменен идеализмом, научное исследование — субъективным произволом.

Нелепость всякого субъективного идеализма ярче, полнее, яснее всего выражена в том, что он приводит в конце концов к *солипсизму*, то-есть к тому чудовищно нелепому выводу, будто существует только познающий субъект, с его восприятием, чувственными комплексами, аксиомами и постулатами, а весь богатый, реальный, вечно развивающийся мир целиком зависит от субъекта. Солипсизм — это система взглядов, согласно которой весь мир не что иное, как «моя иллюзия». Ленин отмечал, что только человек, побывавший в сумасшедшем доме или в учениках у субъективных идеалистов, может придерживаться этих нелепых воззрений. Таким сумасшед-

шим домом по сути дела и является школа логических позитивистов. Ее видный представитель Виттгенштейн вещает: «То, что солипсизм означает, — правильно».

В книге Корнфорта мы находим яркие страницы, посвященные критике современного солипсизма. Автор показывает, насколько абсурдно предположение, будто знание является узко личным достоянием каждого индивидуально познающего разума. Знание не получается путем чистого созерцания своих собственных личных ощущений, оно завоевывается в ходе практической деятельности, направленной на окружающие объекты. Знание добывается путем сотрудничества в области практической деятельности многих людей и многих поколений; оно не создается отдельно каждым человеком. Познание носит общественный, а не личный характер. Поскольку же дело защиты и развития науки и философии представляет собой общественную деятельность, то отстаивание солипсизма современными английскими лжеучеными-идеалистами — это абсурдная и антиобщественная деятельность. «Отстаивать солипсизм так же абсурдно, — пишет Корнфорт, — как если бы кто-нибудь стал расхаживать нагим и говорить, что он живет в райских садах, или сидеть целый день на своем огороде и говорить, что он кочан капусты. Точка зрения этих людей, возможно, вполне согласуется с их индивидуальностью, но она несовместима с условиями их общественной жизни. Подобно этому, солипсистская философия, быть может, вполне согласуется сама с собой, но она несовместима с условиями общественной жизни человечества» (стр. 209).

Сказанное Корнфортом, несомненно, справедливо, хотя и недостаточно. Недостаточно потому, что солипсизм опровергается не только тем, что не каждый человек сам себе создает систему современного знания, хотя это и очень важный момент в аргументации против солипсизма.

Ленин показал, что солипсизм опровергается всей практикой человечества. Факт существования и развития человечества, практическая деятельность людей, направленная на изменение окружающей природы и общественных условий, в которых они живут, — самый неотра-

зимый аргумент против солипсизма. Человек погиб бы через несколько дней после рождения, если бы была верной теория солипсизма, говорящая о зависимости материального мира от ощущений, от существования познающего субъекта.

Прямым следствием всего хода рассуждений логических позитивистов, оторвавших философию от мира и затем растворивших мир в логических конструкциях, является их *агностицизм*. Деятельность современных английских мистиков направлена на подрыв могущества человеческого знания, на доказательство того, будто бы человечество неспособно справиться с познанием законов природы. Виттгенштейн, например, устанавливает «предел для мышления»; что же касается проблем жизни, то они, по его мнению, не могут быть затронуты и разрешены наукой и философией, и единственное их разрешение «состоит в исчезновении этих проблем».

Не удивительно, что все английские субъективисты не только полны неверия в силу и творческий характер познания, но скептически относятся даже к своей собственной философии, хотя и непрочь выдать ее за «последнюю истину». Это видно из того, что они считают весьма опасным взобраться по ступеням логического мышления на вершину своей философии, поскольку из нее нет «выхода» ни в объективный мир, ни в природу собственного мышления. В «Логико-философском трактате» Виттгенштейна делается попытка обойти внутреннее противоречие идеалистической философии ссылкой на то, что-де философские истины сами себя доказывают. Когда же речь зашла о познавательной силе этой философии, о том, может ли она дать истинный компас человеку в его жизни и борьбе, Виттгенштейн должен был сознаться, что тот, кто понимает его, в конечном счете признает положения его философии, карабкаясь по ним, и особенно если он сумеет «выбраться из них». Человеку, вступившему на путь логического позитивизма, «придется, так сказать, отбросить лестницу после того, как он взберется по ней наверх».

Нечего сказать, хороша «философия», которая закрыла непроходимой тьмой путь в будущее, поставила предел мышлению, а человеку, «вошедшему» в нее, отре-

зала путь для отступления! Это даже, собственно, не философия, а ловушка для поимки невежественных, непросвещенных людей при помощи логических ухищрений и псевдонаучных манипуляций.

Оторвав все системы философского знания от практики, от общественной жизни, от мира, современные английские логисты ударились в крайний формализм и неприкрытую средневековую логическую спекуляцию, окончательно вытравив из логики и философии даже намеки на науку. До какой степени деградации дошла эта «философия», видно из того факта, что ей запрещают обращаться к вещам, втискивая ее в прокрустово ложе изучения лишь «синтаксических форм».

Прав поэтому Корнфорт, когда, опровергая сумасбродства логистов, указывает, что в процессе своей жизни люди не замыкаются в пределах логических терминов, а постоянно входят в практические взаимоотношения с внешним миром. Познание внешних объектов кажется таинственным и невозможным, если оно рассматривается в отрыве от человеческой деятельности. Но когда ложный исходный принцип устранен и знание рассматривается конкретно, как оно существует в действительной жизни, тогда нет ничего таинственного или невозможного в том факте, что оно связано с внешними материальными объектами. Напротив, связь людей с миром и общие принципы этой связи становятся ясными. Проблемы, которые стоят перед людьми в реальной жизни, заключаются вовсе не в том, чтобы анализировать наши ощущения, описывать их порядок и сочетания. Сущность этих проблем состоит в том, что люди должны решить, как им надлежит вести себя относительно окружающих их тел, внешнего мира, как достигнуть такого общественного строя и при его условиях такой ступени познания, при которых человек может успешно управлять вещами, воздействовать на события в интересах и на благо всего человечества.

Как только к субъективному идеализму применяется материалистический критерий проверки, все философские домыслы логистов рассеиваются, как дым, ибо даже те самые ощущения, которые, по воззрениям логических позитивистов, ставят предел для познания, на

самом деле, с точки зрения науки и материализма, являются лишь средством, благодаря которому люди получают знание о существовании и свойствах внешних объектов. Человеческая практика низвергает воззрения логистов и подтверждает учение диалектического материализма. «...Если мы ведем себя по отношению к вещам соответственно сведениям, полученным при помощи ощущений, находя при этом, что таким путем мы можем достигать своих целей в мире, — пишет Корнфорт, — то это уже является признаком того, что представления о вещах, полученные в результате чувственных восприятий, суть правильные представления, соответствующие природе объектов» (стр. 128). Тем самым философия, если она по-настоящему прогрессивна, не ставит препятствий для познания, а содействует ему, придает силу человеку, увеличивает его власть над законами природы, показывает ему путь разумного устройства общественной жизни, замены строя, основанного на эксплуатации людей, социалистическим строем, в котором творчески сотрудничают свободные труженики города и деревни.

Логический позитивизм, то-есть современная форма субъективного идеализма, по всем линиям вступает в противоречие с данными науки, с общественной практикой. Корнфорт убедительно показывает, что фактически «чистые эмпирики», или субъективные идеалисты, отбрасывают выводы науки в пользу того, что может быть названо средневековым обскурантизмом. Он прав, когда говорит, что отрицание существования объективной реальности, зависимости мысли от мозга, и отрицание реальности эволюции, отрицание того, что сама жизнь возникла только на одной из ступеней развития мира, — разве все это не означает подмену науки средневековым мракобесием? Философия логических позитивистов действительно играет роль «соглашателя в лагере науки», она мешает развитию материалистического научного просвещения, путая и искажая достижения научной мысли.

Философия английских логистов называется в книге «подлым убийством объективной истины», а сами философы-субъективисты — ликвидаторами философии и науки. Если логический позитивизм пытается обосновать

тот догмат, что люди не должны думать о взаимоотношениях мысли и действительности, об овладении законами объективного мира, а обязаны ограничивать мысль «речью-мышлением», относящимся только к лингвистическим формам, то результатом этого «философствования» будет только теоретическая бесплодность и реакционная путаница. Вот почему «метод» логического позитивизма на самом деле ведет к ликвидации философии как науки, ибо материалистическая философия всегда рассматривала законы объективного мира, отношения между мыслью и действительностью как свои основные проблемы; логический же позитивизм «ставит на место философии пустую игру словами, прикрывая ее «логическим анализом» (стр. 286).

Следовательно, логический позитивизм лишает философскую и научную мысль всякого содержания и является «программой выхолащивания из мышления всякого реального содержания».

* * *

В наше время редко можно встретить такого обскуранта, который поверил бы, что чем дальше отстоит философия от выводов современной науки, тем она будто бы истиннее. Напротив, теперь все большие массы людей понимают, что можно верить лишь тем воззрениям, которые зиждятся на обоснованных наукой положениях, на проверенных данных и фактах, прошедших испытание суровой практики и борьбы общественных классов. Об этом приходится говорить ввиду того, что современный идеализм, хотя и рядится подчас в тогу научности и объективности, однако по своему существу нападает на науку, старается подорвать ее позиции, заменяет науку теологией. На словах эта философия питает «уважение» к данным науки, но, как справедливо говорит автор книги «Наука против идеализма», эта философия не допускает того, чтобы наука установила связь с объективным реальным миром, она выискивает связи только между идеями. Все, что говорится о связях между идеями и внешним миром, означает для позитивистов лишь «бессмысленную метафизику».

Можно подумать, что эти положения заимствованы из трактатов Беркли, написанных более 200 лет назад. Однако этими же тезисами заполнены и произведения современных английских идеалистов. Чтобы придать наукообразный характер своим воззрениям, они пытаются заимствовать у науки ее терминологию. Однако по поводу каждого научного открытия ими ставится большое «НО». Наука верно объяснила эволюцию жизни от низших форм организмов к высшим, НО... это-де касается только порядка наших ощущений. Наука сформулировала законы сохранения и превращения энергии, НО... это-де относится опять-таки к нашим ощущениям. Это самое «НО» по сути дела ликвидирует достижения науки и заменяет отражение объективного мира субъективным произволом. Тем самым субъективно-идеалистические «теории» обезоруживают науку в ее борьбе за прогресс и просвещение. Их «НО», пишет Корнфорт, является жестом примирения с врагами научного знания и научной культуры. Это «НО» уступает путь этим последним, дает им возможность сеять антинаучные взгляды, оно означает отказ от научного объяснения мира. Даже в «лучшем» случае эти антинаучные воззрения являются серьезной помехой на пути прогресса.

Однако сказать только это совершенно недостаточно. Воззрениями позитивистов пользуются как орудиями прямой борьбы с прогрессом те, чьи интересы нарушаются ходом прогресса. Другими словами, идеалистической философией в борьбе против современной науки пользуются все реакционные классы, защищающие империализм; все, кто боится подлинного знания общественной жизни и тех результатов, к которым приведет современная и грядущая борьба классов.

Вот почему философские воззрения субъективных идеалистов являются барьером на пути развития научной мысли. Задача в том, чтобы снести этот барьер, ибо без этого не может совершаться дальнейший прогресс философского и научного знания. Реакционные классы пытаются принудить современную науку *сложить оружие* в ее борьбе за раскрытие законов развития мира и содействие победе прогрессивных сил, борющихся за тор-

жество науки, демократии, свободы и мира. За этим скрываются *классовые интересы* тех, кто борется теперь против науки, демократии, свободы и мира. Это и понятно. Передовая наука, материалистическая философия борются ныне за уничтожение власти капитала, темных сил обскурантизма; именно эти темные силы делают попытку заставить философию и науку «отказаться от всякой претензии дать истинную и всеобъемлющую картину реальной природы вещей, естественной истории мира и сил, действующих в нем, отказаться от претензии дать объяснение происходящим событиям» (стр. 99). И если в капиталистических странах науку заставляют отказаться от ее передового и боевого характера, если все силы реакции объединились, чтобы разоружить передовую науку в ее борьбе против суеверия, гнета и эксплуатации, и с этой именно целью плодятся и распространяются всевозможные «теории» «чистого эмпиризма», субъективизма и логистики, то в основе этого движения против науки и материализма, лежат, конечно, классовые интересы буржуазии. «Теоретическая» деятельность тех философов и ученых, которые стремятся добавить свое «НО» к науке, «отнюдь не является независимой от социальной борьбы». Такой «образ действий играет свою роль в деле оказания помощи и содействия врагам прогресса».

Корнфорт подчеркивает в своей книге, что философия, ставящая науке преграды, отрицающая ее соответствие объективному миру, содействует процветанию суеверия и невежества среди народных масс, играет роль барьера на пути просвещения народа, активную роль помощника реакции. Подлинные интересы передовой науки и философии несовместимы с воззрениями и деятельностью «философствующих» слуг класса капиталистов. Борьба современных позитивистов против науки и материалистической философии вполне объяснима. Ведь если бы люди сумели понять подлинную природу мира, в котором они живут, понять так, как ее раскрывает передовая наука, то вполне возможно осознать и то, как «путем общественного использования и применения научных открытий можно изменить мир, преобразовать жизнь людей. Но теории, отрицающие объективность

научного знания, играют наруку тем, кто противоборствует всяким изменениям и преобразованиям» (стр. 114).

Раскрывая далее, классовый характер современной борьбы против передовой философии и науки, Корнфорт доказывает, что английская реакция и не может понять научную точку зрения на мир, так как наука слишком резко противоречит интересам господствующих классов английского общества, слишком ясно дает понять, что, добившись более широких, чем когда-либо раньше, объективных знаний, рабочий класс, все трудящиеся объединятся, чтобы сбросить иго капитализма и использовать господство над природой в интересах всего человечества.

Как было отмечено, несмотря на интересные и порой яркие характеристики современной буржуазной философии в Англии, Корнфорт непоследовательно проводит классовый анализ субъективного идеализма. Указывая, что миллионы неосведомленных людей остаются в состоянии относительного невежества и позволяют одурманивать себя всевозможными предрассудками и иррациональными учениями, он заявляет, будто бы английские философы, обладающие «научным знанием», отступают перед выводами, следующими из прогресса науки. «Они начинают философствовать, интерпретировать, анализировать, спекулировать. Таково социальное значение философского метода «логического анализа» (стр. 160).

Однако вряд ли в этом можно согласиться с Корнфортом. Автор книги сам не только не отрицает, но доказывает, что позитивисты — это люди, прямо проповедующие обскурантизм; они считают, что чем дальше будет философия отстоять от науки и жизни, тем лучше, чем толще пелена тумана будет накинута логической спекуляцией на мир, тем «истиннее» философия. Если же это так, то, само собой разумеется, логических позитивистов нельзя назвать людьми, «обладающими научным знанием». Но не в этом главное. Еряд ли справедливо думать, что все эти люди, вроде Рёсселя, Карнапа и Виттгенштейна, лишь «отступают» перед выводами, следующими из прогресса науки. Не вернее ли будет предположить, что сами они являются активными носителями империалистической идеологии, что своими, особыми

средствами. они стремятся упрочить империалистические порядки, пытаются задержать просветление сознания масс. Другими словами, не более ли верно предположить, что сия «философия» является активно действующим идеологическим оружием эксплуататорских классов в их борьбе за поддержание в народе невежества и суеверия, за отупление сознания масс, за сохранение рабских капиталистических отношений! Вот почему нельзя согласиться с автором книги, будто философию «логического анализа», «логического позитивизма» и т. д. «мы разоблачаем как философию осторожного «интеллигента», принадлежащего к среднему классу общества, профессионального, технического или научного работника, который как индивидуум искренно стремится освоить и использовать науку, но не желает взять на себя ответственность в решении основных вопросов современности или быть втянутым в великие общественные споры» (стр. 328).

Из краткого критического обзора воззрений новейших позитивистов видно, что мы имеем здесь дело не с «запутавшимся интеллигентом», а с прямыми *агентами буржуазии, с рьяными защитниками капитализма, с лютыми врагами социализма, сторонниками произвола в познании, реакции в философии, невежества в массах.*

Все «чистые логики» на самом деле являются подлинными империалистическими хищниками, не только «философски», но и практически ведущими повседневную борьбу с рабочим движением, против страны социализма, за развязывание империалистической войны против СССР и стран новой демократии. Тот же главарь английских идеалистов Рёссель, выступая в октябре 1947 г. по поручению Бельгийского института международных отношений, с докладом об «Идее всемирного правительствa», вел себя как прямой поджигатель новой мировой войны. Он призывал «начать войну против СССР», поскольку-де СССР не принимает американского предложения о контроле над использованием атомной энергии. Рёссель торопит своих хозяев с войной, призывая американских империалистов сбросить атомные бомбы на СССР, он ратует за установление англо-американского господства над миром и с головой выдает планы импе-

риалистов создать «международную организацию» «без всяких славян, без всяких восточных народов, без русских».

Таков этот «осторожный интеллигент» подлинный слуга английских и американских империалистов, наглый поджигатель войны, фашиствующий расист, люто ненавидящий славянские народы.

Отсюда понятно, что к «философии» всех империалистических лизоблюдов представители рабочего класса, сторонники марксизма-ленинизма могут относиться только как к своему врагу, ибо она столь же враждебна и противоположна передовой науке и социализму, как класс капиталистов враждебен и противоположен пролетариату.

* * *

Дав критический очерк современного субъективного идеализма, английской логики, Корнфорт сделал попытку оценить роль материалистической философии в истории науки и выяснить отношение материализма к научным открытиям новейшего времени. Корнфорт пришел к тому выводу, что философский прогресс проявляется в основном в развитии материалистических идей, в борьбе и полемике материалистов против идеалистических теорий. Что же касается нашего времени, то философский прогресс и в наше время «заключается — и может заключаться — только в развитии материалистических теорий» (стр. 52).

Правда, попытку Корнфорта дать беглый критический очерк истории материализма нельзя признать удачной; это изложение страдает схематизмом, оно оторвано от анализа тех эпох, в которые выступали и развивали свои воззрения английские материалисты. Но даже и краткое воспроизведение основных воззрений Бэкона, Гоббса, Локка принесет известную пользу читателям.

Корнфорт показал связь между учениями английских материалистов XVII в. и состоянием естествознания, стремление материалистической философии вернее, глубже познать природу. Из «Нового Органона» Бэкона Корнфорт воспроизводит те места, в которых основоположник английского материализма отметил роль человека

как истолкователя природы и подчеркивал, что человек может столько сделать, сколько он постиг в природе; свыше этого он ничего не знает и не может. Вместе с тем автор подмечает также теологические непоследовательности материализма Бэкона. У Гоббса Корнфорт тщательно отбирает положения, в которых тот признает единственной реальностью вне нас движение тел, порождающее ощущения человека. В системе Локка Корнфорта привлекает его стремление вывести все знание из опыта, из связи человека с внешним миром. Ценным является то обстоятельство, что Корнфорт сумел вскрыть, например, в мировоззрении Локка его двойственность, непоследовательность. В результате — на Локка смогли опереться затем как материалисты, например французские мыслители, так и идеалисты, например Беркли. О развитии материализма в Англии Корнфорт делает такой вывод: «Материалистическое течение в философии возникло и расцвело на британской почве не случайно; напротив, раннее возникновение капитализма в Британии, крах в ней феодальных институтов и феодальной идеологии благодаря непреодолимому росту капиталистических отношений внутри старой системы неизбежно создали почву для материалистической философии. Эта философия полностью разрушила старые схоластические формы мысли, которые неизбежно должны были быть преодолены в эпоху науки, изобретений и открытий, так необходимых для роста капитала. Она разрушила мировоззрение феодальных правителей и монахов для того, чтобы установить мировоззрение капиталистических собственников и ученых. Английский материализм XVII в. возник под непосредственным влиянием развития естествознания. В основном он был продуктом роста естественных наук... Рост естествознания и распространение научных взглядов на мир были наиболее важным элементом новой культуры, созданной ростом капитализма. Экспансия капитала неизбежно создавала новую научную культуру, так как развитие капитализма требовало помощи со стороны науки. С такой же необходимостью наука пришла в столкновение с господствовавшими идеями феодальной философии и теологии, победила и свергла их» (стр. 69—70).

Автор не увлекается описанием достижений прежних философов, а стремится более или менее точно, исторически правдиво взвесить как рациональное, положительное в материалистических системах прошлого, так и глубокую ограниченность этих воззрений, вытекающую из их классового характера. Корнфорт справедливо делает вывод, что даже в ту пору, когда только возникал, складывался английский капитализм, представители класса буржуазии продолжали цепляться за религию и церковь. Перед философией буржуазии стояла двойная задача: защитить науку от догм католицизма и показать, что наука не только не создает опоры для атеизма, но якобы вполне совместима с верой в бога и в бессмертие души. В наше время это противоречие приняло другую форму; теперь уже философия буржуазии не защищает науку от догм католицизма. Эта философия целиком слилась с мистикой, как то было в пору господства средневекового суеверия и схоластики. Лишь для видимости реакционные догмы облачаются в научно-образную тогу. Если идеализм стремится отнять у человечества знание и силу, власть над природой, то материализм углубляет знание, освобождает науку от препятствий, дает ей простор для расцвета, увеличивает власть человека над природой. В этом смысле история материализма совпадает по своему значению и направленности развития с историей расширяющегося и углубляющегося знания человека об объективном мире.

Разбивая потуги империалистов оторвать науку и философию от практики, от жизни, Корнфорт стремится показать, что наука, являющаяся общественным продуктом, возникает не из нашего желания сформулировать последовательную теорию, но из попыток людей овладеть силами природы и социальными силами ради достижения практических целей. Теория не только возникает в ходе общественной практики, но и проверяется при разрешении практических проблем. Это доказано всей историей знания. Так, во времена Галилея наука сформулировала законы, согласно которым происходит движение падающих тел, маятников и метательных снарядов, законы, имеющие, конечно, не чисто академический интерес, а сугубо практическое

значение. Потребность выявить эти законы возникла из развития общественного производства, из развития горного дела и артиллерии. В наше время наука также постоянно и тесно связана с общественной практикой. В этом смысле цель и задача науки состоят в том, чтобы «увеличить нашу власть и контроль над природой посредством развития знания о строении, свойствах и законах объективно существующего мира» (стр. 292). Такое знание возможно лишь на прочном фундаменте философского материализма в его современной форме, то-есть диалектического материализма. Именно материалистическая философия осмысливает, обобщает результаты наук и показывает, как наука может дать связное отражение мира, хода всеобщей истории, законов ее движения, каково отношение верного познания законов природы к проблемам человеческой жизни и общества, указывает, что каждая данная ступень развития знания неполна, но перед знанием разворачиваются перспективы безграничного развития. Не существует никакого — ни теоретического, ни практического — предела для развития знания, для развития науки. «В то время как философы-идеалисты обычно стремятся сформулировать систему, которая должна быть окончательной и которая поэтому, если бы она была принята, положила бы конец дальнейшему развитию философии, научный материализм, наоборот, не допускает никакого конца и тупика» (стр. 330).

Корнфорт сравнивает развитие научного знания с процессом нанесения на карту какого-либо неисследованного или только частично исследованного пространства. Это пространство существует объективно. Горы, долины, реки, заливы существуют, независимо от того, нанесены ли они нами на карту, или нет. Но вот исследователи наносят на карту определенную реку, вытекающую из горного района. Они проходят по ее течению некоторое расстояние и отмечают полученные данные на своей карте. Как течет река дальше этого пункта, они не знают, но считают, что река, повидимому, продолжается в горах еще на значительное расстояние. Тогда они отмечают на своей карте остальную часть предполагаемого течения реки посредством пунктира. Эти исследователи должны будут постоянно изменять

свою карту. Одни ее участки будут полны пунктирных линий, на других — линии будут нанесены непрерывно. И даже в отношении некоторых этих непрерывных линий исследователи не смогут пользоваться окончательно, скажем, химическим карандашом, потому что им, повидимому, придется переделывать и эти участки при дальнейшем, более детальном исследовании. Человеческое познание не имеет пределов и конца.

Чем больше преуспевает наука, чем глубже проникает она в закономерности мира, чем больше усиливается власть человека над природой, тем больше возможностей построить жизнь людей на благо и в интересах всего человечества, без того чтобы одни люди угнетали и эксплуатировали других. Вот почему наука, материализм, их беспрестанное развитие толкают мир в сторону коммунизма, на путь ликвидации капиталистических отношений. Корнфорт верно отмечает, что «освобождение человечества от нищеты, угнетения и суеверий — великая задача нашего века, ведущая к осуществлению всех достижений, на которые способно свободное и организованное человечество. Задача философии неотделима от этого. Философы, готовые примириться с существующим положением вещей и отмежевывающиеся от борьбы за прогресс, несомненно, будут продолжать заниматься своим «логическим анализом». Но развитие науки и жизни неизбежно оставит их далеко позади. Что касается материализма, то он не видит никаких пределов для развития нашего знания о мире и, следовательно, для роста нашего могущества, которое было бы в состоянии создать лучшую жизнь и планировать ее с целью обеспечения каждому широких перспектив, используя ресурсы природы в интересах трудящихся» (стр. 330—331).

Корнфорт с горечью констатирует в своей книге, что современная наука используется в Англии только ради наживы имущих классов и осуществления их политики. Капитализм сковывает развитие науки и направляет ее достижения против трудящихся масс. Буржуазия видит в науке «средство для производства орудий войны в целях уничтожения целых народов и государств. Те самые люди, которые в капиталистиче-

ском обществе применяют научную технику, большей частью остаются в полном неведении относительно общих принципов и социального значения научного знания... Важно, чтобы мы полностью осознали, что наука есть знание природы, дающее нам власть над природой, и что мы должны соответствующим образом управлять средствами, дающими эту власть, которую можно было бы использовать не для разрушения, но в целях развития производства на пользу народных масс» (стр. 327).

Великий опыт Советского Союза убедительно показал, какие могучие источники народной энергии вызвал к жизни социализм, какие невиданные доселе возможности для расцвета передовой науки он предоставил. Читатель книги Корнфорта легко может сравнить положение зашедшей в идейный тупик науки в Англии и передовой, высоко идейной советской науки, стоящей на службе народов СССР. Это сравнение красноречиво, оно с огромной силой показывает несравненное превосходство советского строя и еще сильнее убеждает каждого честно мыслящего человека в том, что будущее принадлежит коммунизму и только коммунизму.

Г. Александров.

МОРИС КОРНФОРТ

**НАУКА
ПРОТИВ
ИДЕАЛИЗМА**

ВВЕДЕНИЕ

Эта книга посвящена анализу особого течения современной философии — так называемого «эмпиризма», или, точнее, «чистого эмпиризма». Я пытаюсь проследить в ней процесс развития эмпирических теорий, указать на их ошибки и наметить правильный путь трактовки спорных проблем.

Точнее, задача книги — проанализировать и подвергнуть критике ту тенденцию развития современной философской мысли, истоки которой лежат в материализме Бэкона и его последователей — Гоббса и Локка — и которая отошла от материализма к субъективному идеализму, породив субъективистские теории Беркли, Юма, Маха и агностиков. Эта тенденция жива и до сих пор, будучи источником новых философских теорий, следующих той же традиции.

В первой части книги я даю обзор основной линии развития этого направления от Бэкона до Маха. Хотя и кажется, что эта линия развития прекратила свое существование и пришла к теоретической смерти, в действительности она продолжается и в нашем столетии в теориях, известных под названием «логического позитивизма» и «логического анализа».

Своеобразная, «новая» черта этой философии в наше время заключается в том, что она в поисках своего обоснования и оправдания обращается к формальной логике. Она разрабатывает систему логики и методы «логического анализа». Этот «логический анализ» впервые был сформулирован Берtrandом Расселем в его книгах «The Principles of Mathematics» и «Principia Mathematica» (написанной Расселем вместе с Уайтхедом). Далее методы логического анализа нашли отражение в

книге Виттгенштейна «Tractatus Logico — Philosophicus». В своей последней форме логический анализ нашел выражение в трудах школы логических позитивистов, основанной Рудольфом Карнапом; последние кладут в основу своей философии изучение «логического синтаксиса» и «логического анализа науки». «Анализ», применяемый логическими позитивистами, весьма запутан и сложен, что особенно заметно при сравнении с относительно простыми и прямолинейными идеями их предшественников. Вторая и более обширная часть книги посвящена распутыванию теорий логических школ.

В наше время эти теории прослыли «последним словом» науки, но я думаю, что далекие от того, чтобы представлять собой вершину научной философии, они являются просто барьером на пути развития научной мысли. Критикуя эти теории, не следует обращать внимания на ту «ценность», которую они сами себе приписывают. Они не появляются внезапно, словно *deus ex machina* (как иногда представляют себе их авторы), как долгожданное решение всех философских проблем. Они возникли на историческом фундаменте и являются только развитием некоторых более ранних философских тенденций. Я подхожу к ним исторически, ставя своей задачей, во-первых, найти те истоки, откуда они возникают, и, во-вторых, показать результаты, к которым они приводят. Отвечая на первый вопрос, следует сказать, что эти теории произошли из идеалистических теорий Джорджа Беркли; что же касается второго вопроса, то ясно, что эти теории ведут в идейный тупик.

Таким образом, основной задачей книги является критический анализ «чистого эмпиризма». Но критика имеет малую ценность, если она не исходит из какой-либо положительной концепции. В последнем случае критика противоположных точек зрения помогает развить и проверить основательность той концепции, из которой критик исходит. Моя собственная точка зрения — философский материализм, известный в своей современной форме как диалектический материализм.

Диалектический материализм располагает вполне четким критерием, посредством которого можно

определить ценность того или иного философского направления. Ценность всякой философии определяется тем, насколько она помогает понять и решить практические проблемы, стоящие перед человечеством. В этом — проверка не только ее социальной полезности, но и ее истинности.

Я сказал бы, что самые настоятельные проблемы современной жизни порождаются контрастом между гигантскими производительными силами, имеющимися в распоряжении общества, и нашей явной неспособностью управлять ими. Это противоречие в свою очередь отражает основное противоречие между растущей мощностью общественного производства и социальным строем, который предоставляет эти силы как частную собственность в распоряжение малочисленного привилегированного класса. Именно это противоречие мешает развитию производства и часто ведет к использованию производительных сил для уничтожения народов на войне, вместо того чтобы обратить все эти средства на просвещение трудящихся и повышение их материального благосостояния.

Ныне развитие средств производства, открытие и использование новых источников производительных сил зависят от прогресса естественных наук, научного знания. Развитие науки, распространяющейся на все сферы явлений и создающей все более полную, единую научную картину мира, в котором мы живем, является в наш век фактом выдающегося теоретического значения.

Перед философией поэтому стоит прежде всего задача помочь нам понять значение и смысл науки, понять сущность тех задач, которые стоят перед нами в области освоения этих знаний и использования их в целях дальнейшего прогресса человечества.

В этом отношении философия должна вызывать глубокий интерес не только у специалистов, но и у всякого мыслящего человека. Мы находим, что вся новая философия, а современная философия в особенности, уделяет все больше и больше внимания вопросам значения и смысла наук. Таким образом современный «логический анализ» является прежде всего «анализом науки».

Но в сфере философских идей существуют разные течения. Имеются направления, способствующие прогрессу науки и помогающие уяснить ее значение в современном мире, но есть течения и противоположные указанным. Первые служат интересам прогресса — то-есть содействуют наиболее полному развитию наших производительных сил в целях процветания человечества, вторые — наоборот. Поэтому ясно, что положительная работа в поисках философской истины должна соединиться с выполнением негативной задачи критики. Прогресс и истина во всякой области могут быть завоеваны, конечно, только в процессе борьбы против реакции и заблуждений.

Я убежден, что философский прогресс проявляется в развитии материалистических идей и в их борьбе с идеалистическими теориями.

Такое коренное разделение философии на материалистический и идеалистический лагери отражает тот факт, что рост научного значения на каждой ступени его развития вступает в столкновение с многочисленными прочно укоренившимися идеями о сверхъестественном и особенно с религиозными идеями. Религиозное истолкование жизни и мира имеет очень глубокие корни и возникает на той стадии развития, которая предшествует завоеванию научного знания. Научное знание по мере своего развития непрерывно сталкивается с утвердившимися религиозными понятиями и опровергает их.

Материализм — это философия, которая защищает научное знание против всяких верований в сверхъестественное. Идеализм же, наоборот, прямо или косвенно защищает веру в сверхъестественное и выступает против научных истин.

Если наука расширяет знание о природе и обществе и закладывает фундамент для новых путей жизни человечества, то идеалистическая философия, со своей стороны, спешит спасти традиционные идеи, находящиеся под угрозой их устранения. И, поступая так, она мешает пониманию значения науки и возможностей, которые открывает для человечества использование достижений науки.

Фридрих Энгельс дает следующую хорошо известную характеристику теоретического различия между материализмом и идеализмом в философии: «Великим основным вопросом всякой, а особенно новейшей, философии является вопрос об отношении мышления к бытию... Философы разделились на два больших лагеря сообразно тому, как отвечали они на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, так или иначе, признавали сотворение мира..., составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, принадлежат к различным школам материализма»¹.

Материалистическая философия, таким образом, утверждает, что любое объяснение явлений, каким бы оно ни было, всегда должно носить естественный характер. Наоборот, идеализм постулирует духовные или сверхъестественные конечные причины.

Материализм поэтому открыто бросает вызов религии в целом. Идеализм же, если даже он не имеет открытой теистической формы, является апологией и оправданием религиозного мировоззрения.

Далее, если материалистическая философия отстаивает тот взгляд, что люди могут научиться управлять природой путем приобретения знаний и постижения природы материального мира и благодаря этому имеют возможность стать творцами своей судьбы, то идеализм проповедует полную зависимость человека от супранатуральных сил.

Когда в древней Греции впервые возникли философские изыскания, отличные от теологии, основанной на разработке признанных религиозных понятий, они приняли форму философского материализма. Попытка Фалеса Милетского найти естественное, хотя и чисто умозрительное, объяснение всего мира, исходящее из теории, будто все произошло путем изменений и дифференциации первичной субстанции, дала первый толчок развитию философской мысли.

Но очень скоро материалистическая философия Фалеса и его последователей в древнем мире столкнулась с развитием противостоящих ей идеалистических теорий

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 643—644.

(впервые разработанных в философии Пифагора), учивших, что причина всех вещей духовна и что знание может быть получено не из ощущений и опыта, а путем внутренней духовной интуиции.

Быстрое развитие современного естествознания решительно утверждает и оправдывает материалистическую точку зрения на мир. Естественное объяснение всех вещей, которое такими античными мыслителями, как Фалес, Демокрит или Эпикур, могло быть дано только умозрительно и в очень общей форме, осуществляется научно и все более детально и широко благодаря развитию естествознания в течение последних трехсот лет.

Значение прогресса науки и связанного с ним развития новых методов и техники состоит не только в том, что они произвели революцию в способах общественного производства и создали фундамент для великих социальных переворотов. Современное естествознание с самого своего зарождения стало угрозой для традиционных идей, особенно религиозных, и этим самым оно заложило основу великих идейных переворотов. Неизбежным следствием этого было порождение им реакции против самого себя. Последняя нашла выражение в новых формах идеалистической философии, тенденцией которых была защита религиозных идей от опровергающей их науки.

Таким образом, еще со времени Бэкона в тесной связи с ростом естествознания идет развитие материалистической теории познания как оправдания значимости науки и объяснения научных методов. Свой наиболее действенный вызов материализму современный идеализм бросил, исходя именно из теории познания. Явной тенденцией новейшего идеализма стало отступление с позиции, на которой естествознание ранее могло быть подвергнуто критике на его же собственной научной почве путем конструирования сверхъестественного объяснения явлений в отличие от их естественного объяснения. Вместо этого идеализм все более концентрирует свое внимание на общей теории познания. Его метод ведет к провозглашению того, что наука в конце концов является познанием не объективного материаль-

ного мира а только субъективного мира идей; и поэтому, хотя наука может быть сильной в своей собственной сфере, религия и идеализм тем не менее являются источником окончательной истины.

Эта форма идеализма была впервые ясно сформулирована Джорджем Беркли в 1710 г. Его теория познания приняла форму эмпиризма, признающего вместе с наукой, что знание может быть достигнуто только путем ощущений и опыта, но подчеркивающего, что ощущение тем не менее не может дать нам познания реального, внешнего по отношению к нам материального мира.

Дальше эта теория развивалась Юмом, несколькими путем Кантом и затем неокантианцами, махистами, позитивистами и агностиками XIX столетия. В наши дни эта форма идеализма развивается школами «логического анализа» и «логического позитивизма». В сущности эти школы входят именно в лагерь философского идеализма и враждебны философскому материализму. Мы покажем дальше, что их принцип, сначала смутно предвиденный Виттгенштейном, а потом сформулированный Карнапом как твердая методологическая догма, — принцип, согласно которому мы не можем сравнивать мысли с вещами, предложения с фактами, а только мысли с мыслями, предложения с предложениями, самым решительным образом включает эти школы в идеалистический лагерь.

Интересно отметить, что начало «логическому анализу» положил Рёссель своей «теорией соответствия истины», то-есть теорией, признающей, что истина заключается в соответствии предложений фактам, в противоположность идеалистам, которые доказывают, что нет никаких объективных фактов и истина состоит просто в связи (coherence) идей внутри абсолютной системы знания. Но развитие «логического анализа» в конце концов возвращается снова к «теории согласования». По Карнапу, соответствие наших идей любым фактам совершенно отпадает, и мы остаемся только с системой наших идей.

Для материализма, наоборот, всякая идея должна быть проверена путем сравнения с объективной реальностью. И эта проверка в конце концов дается практикой.

Надо заметить, что эти «логические» теории по существу вместе с идеализмом борются против научной, материалистической точки зрения на мир и жизнь, хотя и претендуют на подлинную «революционность», на ультранаучность; Карнап называет себя даже «материалистом». Эти теории утверждают, что в основе их лежит строжайшая логика, самый крайний эмпиризм. Они претендуют на искоренение всех предрассудков. Но основной «предрассудок» и «метафизическая иллюзия», которую они хотят опровергнуть, — это... реальное, объективное существование материального мира.

Я убежден, что в противоположность подобным теориям и всем головоломкам и путанице, порожденным идеализмом, философский прогресс в наше время заключается — и может заключаться — только в развитии материалистических теорий. Доказательством этого являются великий прогресс (более чем в течение трехсот лет) естествознания и развитие философской теории английским материализмом XVII в., французским материализмом XVIII в., диалектической логикой Гегеля и, наконец, современным материализмом.

В популярной книге под названием «Die Evolution der Physik» Эйнштейн и Инфельд писали:

«Нашим намерением было набросать в общих чертах историю попыток человеческого ума найти связь между миром идей и миром явлений. Мы пытались выявить действующие силы, которые принуждают науку рождать идеи, соответствующие реальности нашего мира»¹.

Я цитирую именно данный отрывок как пример материалистической оценки роли науки учеными. Наука устанавливает «связь» между идеями и реальным миром, она «рождает идеи, соответствующие реальности». Следовательно, на основе науки мы достигаем все расширяющегося и углубляющегося знания об объективном мире и нашем месте в нем, знания, которое изгоняет все предрассудки, духов и сверхъестественные силы, знания, которое является орудием освобождения человеческого рода, орудием управления силами природы и общества в интересах человечества.

¹ *Einstein und Infeld, Die Evolution der Physik, Einleitung.*

Мысли Эйнштейна и Инфельда в данном отрывке соответствуют тем определениям материализма, которые дает Ленин, развивая взгляды Маркса и Энгельса, в своей книге «Материализм и эмпириокритицизм».

Ленин указывает, что основной посылкой материализма является признание материального мира, существующего вне и независимо от нас: «Признание объективной закономерности природы и приблизительно верного отражения этой закономерности в голове человека есть материализм»¹; «...наше сознание есть лишь *образ* внешнего мира... Отображаемое существует независимо от отображающего...»². «Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них...»³.

Но антиматериалистическая философия, которая так же заодно с «современной логикой», как и с более старыми философскими системами, не имеет ровно ничего общего с материализмом. Она питает огромное «уважение» к науке, но не допускает того, что наука устанавливает «связь» с объективным материальным миром. Ни в коем случае... Она устанавливает связь только между идеями. Философия эта не допускает и того, что наука порождает идеи, соответствующие реальности. Наука изобретает, сочиняет идеи. Говорить об объективной материальной действительности, о связи между идеями и внешним миром значит быть «совершенно ненаучным», означает только «бессмысленную метафизику». Такова была позиция Беркли двести лет назад, такова позиция и современного «логического позитивизма».

В чем же сущность этих антиматериалистических теорий?

Это теории, которые пытаются ограничить кругозор и силу нашего разума. Стоя на точке зрения материализма, мы видим в науке великое орудие просвещения и освобождения, орудие, которое увеличивает наше знание

¹ Ленин, Соч., т. XIII, стр. 127.

² Там же, стр. 56.

³ Там же, стр. 105—106.

о реальном мире, а поэтому и наши силы, необходимые для улучшения жизни в этом мире. Наука есть орудие, которое разрушает суеверия и иллюзии, затемняющие разум, умаляющие достоинство человека и поддерживающие гнет, эксплуатацию и косность. Эти же теории стремятся обезоружить науку. Поэтому во имя будущего прогресса необходимо, чтобы они были разоблачены, опровергнуты и разгромлены.

Именно это я и пытаюсь сделать в своей книге. В то же время я стараюсь наметить некоторые пути, по которым должен идти материализм, чтобы решить проблемы, поставленные современной наукой и философией науки.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

МАТЕРИАЛИЗМ И ЭМПИРИЗМ

ГЛАВА I

АНГЛИЙСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ XVII в.

1. Материализм и научная точка зрения на мир. — Бэкон

Маркс указывает, что «первоначальной родиной всего современного материализма, начиная с XVII столетия, является именно Англия»¹.

Два англичанина, Фрэнсис Бэкон и после него Томас Гоббс, положили начало современному материализму. Третий англичанин, Джон Локк, продолжил начатый ими труд.

Их основное утверждение заключалось в том, что всякое знание происходит из ощущений. Иными словами, мы не можем познать ничего кроме того, что мы можем получить через ощущение, мы не можем породить никаких имеющих смысл идей, которые не происходили бы из опыта; теории, которые не могут быть проверены на опыте, не имеют ценности.

«Действительный родоначальник английского материализма — Бэкон, — продолжает Маркс. — Естествознание для него представляло истинную науку, а опытная физика — самую важную отрасль естествознания... Согласно его учению чувства не обманчивы и служат источником всякого знания. Всякая наука есть опытная наука и заключается в том, чтобы применять рациональные методы к чувственно данному. Индукция, анализ, сравнение, наблюдение, опыт являются главными условиями рационального метода»².

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XVI, ч. II, стр. 288

² Там же, стр. 288—289.

Это материалистическое учение установило на мир научные взгляды, противоположные взглядам предшествующей традиционной философии.

Так, например, Фома Аквинский, по «традиции» признаваемый философским авторитетом, согласился бы, что познание *начинается* с опыта и что ощущение дает нам данные, необходимые для создания системы человеческого знания. Но далее, утверждает он, выступает разум (должным образом проинструктированный церковью о том, что именно он обязан доказывать), который, аргументируя от эмпирических данных к «первопричинам», строит здание теоретических положений, которые якобы невозможно проверить на опыте. Чтобы перед наукой открылись широкие перспективы, необходимо было разрушить эту традиционную философию. Ибо, как указывал Бэкон, такие рассуждения о первопричинах «являются в действительности только остановками и препятствиями, мешающими кораблю продолжать плавание; они приводят к тому, что поисками физических причин пренебрегают и проходят мимо них в молчании».

Материалистическое учение, начало которому положил Бэкон, носило несколько *ограниченный* характер. Оно не сформулировало всеобъемлющей материалистической теории мироздания, но *ограничилось* материалистической теорией познания и материалистической концепцией научного метода. Однако эта теория познания сыграла революционную роль в философии.

Два главных философских труда Бэкона «Преуспевание наук» и «Новый Органон» (или «Новая Логика») были не философскими трактатами о природе вещей, но трактатами о *методе*, при помощи которого может быть обеспечено *познание* природы вещей.

В первом афоризме «Нового Органона» Бэкон изложил следующие основные принципы всего своего мировоззрения.

«Человек, слуга и истолкователь Природы, столько совершает и понимает, сколько постиг в порядке Природы делом или размышлением над фактами, и свыше этого он не знает и не может»¹.

¹ Ф. Бэкон, Новый Органон, Соцэкгиз, 1935, стр. 108.

И в «Преуспейнии наук»: «Во всякой истинной и плодотворной философии Природы имеется двойная лестница: восходящая и нисходящая — восходящая от экспериментов к открытию причин и нисходящая от причин к открытию новых экспериментов».

В «Новом Органоне» Бэкон сравнивает эту точку зрения с точкой зрения своих предшественников.

«Те, кто занимались науками, — писал он, — были или Эмпириком или Догматиком. Эмпирики, подобно муравью, только собирают и пользуются собранным. Рационалисты, подобно пауку, из самих себя создают ткань. Пчела же избирает средний способ, она извлекает материал из цветов сада и поля, но располагает и изменяет его собственным умением. Не отличается от этого и подлинное дело философии. Ибо она основывается только или преимущественно на силах ума и не откладывает в сознание нетронутым материал, извлекаемый из естественной истории и из механических опытов, но изменяет его и перерабатывает в разуме»¹.

Бэкон совершенно не сомневался в том, что знание, приобретенное путем применения правильного научного метода, является *объективным*, то-есть что оно связано с реально существующим материальным миром и дает истинное, хотя, конечно, всегда неполное представление об этом мире.

Так, в «Новом Органоне» он говорил о знании, которое является образом или отражением «существующего». И в «Преуспейнии наук» он пишет: «Бог сделал разум человека подобным зеркалу или стеклу, способным отражать весь мир и радоваться при восприятии от него впечатлений так же, как глаз радуется при восприятии света; и разум человека не только наслаждается, удерживая разнообразие вещей и изменчивость времен, но поднимается также до выявления и обнаружения порядка и законов, которые неуклонно наблюдаются при всех изменениях». Таким образом, вкратце, новое учение Бэкона утверждает:

- 1) что наука — широкая дорога к знанию;
- 2) что научное знание базируется на наблюдении;

¹ Ф. Бэкон, Новый Органон, стр. 164.

на основе наблюдения разрабатываются научные теории, которые должны всегда *проверяться* наблюдениями; последние, в свою очередь, являются импульсом для дальнейших достижений в области теории;

3) что научное знание имеет характер объективной истины;

4) что научный метод противостоит не только ненаучному «сваливанию в кучу» «непереваренных» фактов, но и «догматическому» методу. Под последним Бэкон подразумевал распространение априорных теорий, то-есть теорий, не основанных на наблюдении, не проверенных наблюдением, но выведенных из принципов, которые предполагаются данными безотносительно к опыту.

Материализм Бэкона, как заметил Маркс, «кишит... богословскими непоследовательностями»¹. Но тем не менее материалистическая теория Бэкона, нападавшая на старую схоластическую философию и разрушавшая ее, была не менее губительна и для теологии, философским фундаментом которой служила схоластика. Это имело место потому, что Бэкон не только подчеркивал высокую ценность естествознания, делавшего успехи в современную ему эпоху. Он не удовлетворялся одним лишь признанием того, что наука устанавливает много интересных и полезных истин относительно устройства созданного богом мира. Он утверждал, кроме того, что методы естествознания суть *единственные* методы приобретения знаний; что теории, которые не могут быть научно проверены, не имеют ценности; что на основе естествознания может быть воссоздана полная картина мира природы и общества, картина, не требующая никаких добавлений со стороны философии, которая стояла бы над науками.

В этом материалистическое и революционное содержание философии Бэкона. И с точки зрения этого мирозерцания Бэкон должен был бы в конце концов заявить о боге, как и обо всех теологических и сверхъестественных началах: «Я не нуждаюсь в этой гипотезе».

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XVI, ч. II, стр. 289.

2. Материалистическая система метафизики. — Гоббс

Учение Бэкона развито его учеником Томасом Гоббсом в систематическую теорию метафизического материализма. «Гоббс, — сказал Маркс, — является систематиком бэконовского материализма»¹.

Но в своей дальнейшей эволюции материализм делается односторонним. В то время как Бэкон излагает принципы научного метода и предоставляет будущему развитию науки выработать теорию о строении вселенной и природе человека, Гоббс устанавливает систему твердых и неподвижных метафизических принципов.

У Гоббса, пишет Маркс, «чувственность теряет свой аромат и превращается в абстрактную чувственность геометра... Геометрия объявляется главной наукой. Материализм становится враждебным человеку. Чтобы преодолеть враждебный человеку бесплотный дух в его собственной сфере, материализму приходится самому умертвить свою плоть и стать аскетом. Он выступает как рассудочное существо, но зато он с беспощадной последовательностью развивает все выводы рассудка»².

Гоббс взял в качестве исходного пункта учение Бэкона о том, что все знание происходит из ощущений.

«Что касается человеческих мыслей, — пишет он, — то начало всех *призраков* есть то, что мы называем ощущением (ибо нет ни одного понятия в человеческом уме, которое не было бы порождено первоначально, целиком или частью, в органах чувств). Все остальное есть производное от него»³.

«Причина ощущений, — продолжает он, — находится во внешнем теле или предмете, который давит на орган данного чувства непосредственно, как при вкусе и осязании, или опосредствованно, как при слухе, зрении и обонянии».

Действие внешних предметов на органы чувств порождает в уме то, что Гоббс называет различными терминами: «кажимости», или «явления», или «призраки»,

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XVI, ч. II, стр. 289.

² Там же.

³ Гоббс, Левиафан, Соцэкгиз, 1936 г., стр. 40.

то-есть ощущения света, краски, звука, запаха, твердости, мягкости и пр.; «все эти качества, называемые *чувственными*, являются лишь разнообразными движениями материи внутри предмета, движениями, благодаря которым он по-разному давит на наши органы. Также и по отношению к нам, людям, подвергающимся давлению, эти качества не являются чем-либо другим, кроме разнообразных движений (потому что движение не порождает ничего, кроме движения). Но и наяву и во сне явление их нам — призрак».

Таким образом: «Сколько бы наши органы чувств ни внушали нам, что в мире существуют акциденции и качества, последних в действительности не существует: они представляют собой лишь мнения и явления; единственной реальной вещью, существующей вне нас в мире, является то движение, в силу которого эти ощущения возникают»¹.

Таким образом, для Гоббса то, что реально существует и *является* нам через наши ощущения как бы в оболочке чувственных качеств, — это предмет, тело. Ничто, кроме этого, не существует. Мир состоит из тел, движений и механических взаимодействий.

Гоббс определяет тело или материю с точки зрения их объективного существования в пространстве как внешнее по отношению к нашему сознанию и независимое от него. Наше сознание, конечно, было для него только «явлением» (*арреагансе*) или «призраком» (*арра-гитион*), возникающим вследствие взаимодействия тел.

«Слово *тело*, — пишет он, — в наиболее общем сло-воупотреблении обозначает то, что заполняет и занимает определенное пространство или... место и не зависит от воображения, а является реальной частью того, что мы называем *вселенной*. Ибо так как *вселенная* есть агрегат всех тел, то нет такой реальной части ее, которая не была бы также *телом*. Точно так же ничто не может быть *телом* в собственном смысле этого слова, не будучи одновременно частью (этого агрегата всех тел) *вселенной*»².

¹ Гоббс, Избранные сочинения, Гиз, 1926, стр. 222.

² Гоббс, Левиафан, стр. 292.

Именно из этой точки зрения исходил Гоббс при развитии некоторых теорий относительно природы знания и мышления.

Всякое знание необходимо относится к свойствам и движениям тел, причем все, что мы можем знать, получаем через ощущения. Мысль невозможна без тела, которое обладает ощущениями и мыслями; мысль состоит из ряда идей, происшедших из чувственных ощущений. Более точно, мысль состоит из осмысленного сочетания *слов*. Мы как бы прикрепляем различные слова к различным телам и свойствам тел, которые мы воспринимаем, и, объединяя слова в предложения и ряды предложений, мы обозначаем различные факты, относящиеся к движениям и свойствам тел.

Отсюда вытекают существенные выводы, касающиеся смысла и бессмысленности мыслей или предложений. Ибо при объединении слов, противоречащем природе обозначаемых вещей, мы получим не *неправильные*, а *бессмысленные* мысли, или нелепости, как, например, «круглый четырехугольник», «нематериальная субстанция» или «свободная воля»¹.

Например, говорить о «нематериальной субстанции» или «свободной воле» не значит говорить ложь; это означает, вернее, говорить именно нелепости, так же, как явно нелепо говорить о «круглом четырехугольнике». Гоббс дал острое оружие критики против всякой скороспелой догматической, спиритуалистической, или идеалистической философии. «*Субстанция* и *тело*, — писал он, — означают одно и то же, и поэтому *бестелесная субстанция* — суть слова, которые при соединении взаимно уничтожают одно другое, как если бы человек сказал: «*бестелесное тело*»².

Из всего этого непосредственно следует явно антирелигиозный и атеистический характер материализма Гоббса. Религия объясняется как механический продукт человеческого «невежества и страха», а бог как «бестелесное бытие», «бесконечное», «всемогущее» и т. д. делается абсолютно непостижимым³.

¹ Гоббс, Левиафан, стр. 61.

² Там же, стр. 292.

³ Там же, стр. 103—104.

3. Доказательство происхождения знания из чувственного опыта. — Локк

Труды Бэкона и Гоббса продолжил Джон Локк, третий английский материалист.

«Гоббс привел в систему учение Бэкона, — писал Маркс, — но не обосновал точнее его основного принципа — происхождения знаний и идей из чувственного мира. Локк дал такое обоснование в своем труде «Опыт о происхождении человеческого рассудка»¹. Локк начал свой труд с критики всех теорий, согласно которым знание достигается путем какой-то внутренней интуиции, а не исключительно из ощущений и опыта. Он начал с решительной критики теории «врожденных идей», то-есть теории, согласно которой некоторые идеи, как то: идеи субстанции, причины и др., врождены человеческому уму, а не произошли из опытного источника и являются якобы самоочевидно истинными.

Борясь против теорий врожденных идей, Локк стремился обосновать свою мысль о том, что все человеческое знание получается в результате действия внешних материальных предметов на органы чувств.

«Предположим, — пишет Локк, — что душа есть, так сказать, белая бумага без всяких черт и идей. Но каким же образом она заполняется ими?.. На это я отвечаю одним словом: из опыта; в опыте заключается все наше знание, от него, в конце концов, оно происходит. Наше наблюдение, направленное то на внешние чувственные объекты, то на внутренние действия нашей души, воспринимаемые и рефлектируемые нами самими, составляет нашему разуму весь материал мышления. Вот два источника знания, от которых происходят все идеи, которые мы имеем или можем иметь»².

Согласно Локку, действие внешних объектов на наши органы чувств порождает прежде всего «простые идеи», элементарные чувственные данные, доставляемые тем или иным из наших органов. Эти простые идеи суть те, так сказать, атомы, из которых строится

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XVI, ч. II, стр. 290.

² Локк, Опыт о человеческом разуме, М. 1898, стр. 79—80.

весь комплекс знания. Они являются материалом для «всего нашего знания»¹.

«Раз разум снабжен этими простыми идеями, — писал Локк, — он волен восстанавливать, сравнивать и соединять их почти в бесконечном разнообразии и таким образом по произволу создавать себе новые сложные идеи. Но и самый высокий ум и самый широкий разум не властен ни при какой быстроте или разносторонности мысли изобрести или построить в душе хотя бы одну простую идею»².

Локк отличал простые идеи, которые, как он утверждал, являются точным подобием качеств, реально присутствующих в предметах, вызвавших эти идеи, от простых идей, которым во внешнем мире ничто точно не соответствует.

Первые он называл идеями *первичных качеств*; вторые — идеями *вторичных качеств*.

Таким образом, наши идеи твердости, протяженности, фигуры, числа, движения или покоя являются идеями первичных качеств, точно соответствующими реальной твердости, протяженности, фигуре, движению или покою и числу предметов внешнего материального мира; идеи же цвета, вкуса, запаха, звука — идеи только вторичных качеств, которые не соответствуют никаким реальным цветам, вкусам, запахам, звукам, присущим внешним материальным объектам.

«Идеи первичных качеств тел, — писал Локк, — суть их подобию, и их образчики действительно существуют в самих телах, но... идеи этих вторичных качеств вовсе не имеют подобий, не имеют никакого сходства с ними. В самих телах нет ничего подобного этим нашим идеям. В телах есть только способность производить в нас эти ощущения. И что приятно, голубо или тепло в идее, то в самих телах есть только известный объем, фигура и движение недоступных восприятию частиц, которым мы даем такие названия»³.

Не трудно увидеть, что целью всего, что делал Локк, была разработка основных принципов его предшествен-

¹ Локк. Опыт о человеческом разуме, стр. 95.

² Там же.

³ Там же, стр. 112.

ника, материалиста Гоббса. «Теория идей» Локка была поэтому высшей точкой развития английского материализма XVII в., но не была, как часто пытаются изобразить в работах по истории философии, началом нового течения философской мысли. «Специалисты» в области философии создают такое ложное представление потому, что считают, что материализм якобы не занимает видного места в истории современной мысли; они хотели бы отделаться от материализма, игнорируя его.

4. Что представляет собой объект знания?

Переходя к дальнейшему развитию своей теории, Локк сделал чрезвычайно важное предположение.

Он утверждал, что, когда мы воспринимаем, мыслим, понимаем, оцениваем, познаем, — другими словами, когда мы осуществляем весь процесс познания, начиная от простейшего вида чувственного ощущения и кончая наиболее сложной мыслью, — *объекты* нашего познания являются не внешними объектами самими по себе, но, вернее, *нашими собственными идеями*, вызываемыми в наших умах действием внешних объектов.

Это предположение отразилось на его первоначальном определении понятия «идея» как «термина», который, на его взгляд, «лучше других обозначает объект души во время мышления»¹.

Анализируя процесс развития познания, Локк говорит: «Так как у души во всех ее мыслях и рассуждениях нет непосредственного объекта, кроме ее собственных идей, которые одни она созерцает и может созерцать, то наше познание, очевидно, относится только к ним... На мой взгляд, познание есть лишь восприятие связи и соответствия, либо несоответствия и противоречия наших идей. В этом только оно и состоит»².

Восприятия, мысли и знания человека поэтому заключены в круг его собственных идей. То, что мы «созерцаем», или то, о чем мы «осведомлены», — это идеи, а не вещи.

¹ Локк, Опыт о человеческом разуме, стр. 20.

² Там же, стр. 524.

Но так как идеи первоначально вызываются действием реальных внешних объектов, то Локк думал, что знание тем не менее *относится* к объективному миру, поскольку идеи — *копии* вещей. «Душа, очевидно, познает вещи не непосредственно, а при помощи идей. Наше познание поэтому реально лишь на столько, на сколько наши идеи сообразны с действительностью вещей»¹.

Это означает, что наше знание природы вещей неизбежно ограничено. Следовательно, поскольку мы можем быть «хорошо осведомлены» только о наших идеях, относящихся к предметам, а не о самих предметах, говорит Локк, то он «склонен думать, что, как бы далеко человеческое рвение ни подвинуло вперед прикладную и опытную философию физических тел, научная философия их всегда будет за пределами нашего разума. Нам недостает совершенных, адекватных идей даже для ближайших тел, которые более других находятся в нашем распоряжении»².

В частности, по Локку, мы будем всегда невеждами в выяснении вопроса о том, что именно является *субстанцией* реальных вещей. Локк покончил с легкомысленной уверенностью Гоббса, который, утверждая, что вселенная состоит из тел, полагал, будто уже выразил тем самым общую природу вселенной. Согласно Локку, когда мы повторно находим группу простых идей, соединенных вместе, мы «приучаемся предполагать некоторый субстрат, в котором они существуют и от которого происходят и который мы поэтому зовем «субстанцией»³. Но знаний о природе этой субстанции наши идеи нам не дают. Они лишь указывают на существование субстанций, которые являются последними причинами наших идей. «Кто попытается испытать себя насчет своего понятия о чистой субстанции вообще, тот в своей идее ее не найдет ничего, кроме предположения о неизвестной подпорке (support) тех качеств, которые способны производить в нас простые идеи»⁴.

¹ Локк, Опыт о человеческом разуме, стр. 565.

² Там же, стр. 558.

³ Там же, стр. 276—277.

⁴ Там же, стр. 277.

«Тайная абстрагированная природа субстанций» неизбежно неизвестна нам. «Идея телесной субстанции в материи так же далека от нашего представления или восприятия, как и идея духовной субстанции или духа»¹.

Таким образом, Локк занял позицию, которой достиг, исходя из первоначального материалистического принципа, утверждающего, что знание основано на опыте; согласно концепции Локка, объект нашего знания — не объективно существующий вне нас материальный мир, но субъективный мир наших собственных идей.

Пределы нашего знания ограничены восприятием порядка и распределения, соответствия и несоответствия наших собственных идей. Реальный, материальный, объективный внешний мир лежит, так сказать, за нашими идеями и является их причиной. Мы не можем, однако, ничего знать о природе объектов, составляющих этот мир. Они, употребляя выражение, которое родилось спустя сто лет после Локка, — непознаваемые «вещи в себе».

Одновременно — и, конечно, непоследовательно — Локк настаивал на том, что наши идеи до некоторой степени являются подлинными копиями реальных вещей, и в этих пределах мы знаем, на что похожи «вещи в себе». Именно наши идеи твердости, протяженности, фигуры, движения и числа дают подлинное представление о реальной твердости, протяженности, фигуре, движении и числе объективных предметов.

Кстати, интересно отметить, что Локк пользовался своей теорией непознаваемости субстанции (тезисом, часто после него употреблявшимся в качестве основы для всякого идеализма и мистицизма) как аргументом в пользу материалистического мировоззрения. Так, аргументируя против догмы, будто «духовная субстанция» должна иметь существование, независимое от материи, он говорит, что раз мы ни в коем случае не знаем, какова реальная природа материи, то весьма возможно, что материя мыслит².

¹ Локк, Опыт о человеческом разуме, стр. 279.

² Там же, стр. 540.

5. На перепутье

После Локка английский материализм оказался на перепутье.

С одной стороны, его утверждение, что объектом знания является мир наших идей и что субстанция объективных вещей непознаваема, увело от материализма к субъективному идеализму и агностицизму.

С другой стороны, доказательство того факта, что все знание является продуктом чувственного опыта, что ощущение порождается действием внешних вещей на телесные органы чувств, что наши идеи (по крайней мере, идеи первичных качеств) являются копиями реальных вещей, повело к дальнейшему развитию материализма. Дальнейшее развитие последнего было делом главным образом великих французских материалистов XVIII в.

Теория идей у Локка была действительно непоследовательной и вела поэтому к противоречивым результатам; результаты эти определялись тем, какая сторона его учения утверждалась и какая подвергалась критике.

Прежде всего Локка критиковали за то, что, указывая, будто знание ограничивается миром наших собственных идей, он все же допускал понимание идей как результатов воздействия внешних объектов и как копий этих объектов. Ибо, если только наши собственные идеи являются объектами нашего знания, как можем мы знать, откуда возникают эти идеи и копиями чего они являются? Но, с другой стороны, его критиковали и за то, что, утверждая, будто наши идеи являются продуктами действия внешних объектов и копиями этих объектов, он продолжал настаивать на том, что знание ограничено отношениями между идеями, а субстанция объективных вещей непознаваема.

Почему теория Локка оказалась непоследовательной, вызвавшей столь противоположную критику и породившей столь противоположные тенденции дальнейшего развития философской мысли? Как известно, подобной противоречивости нет в трудах его предшественников — материалистов Бэкона и Гоббса.

Как сказано выше, Локк был первым, кто попытался подробно развить материалистическую теорию

познании Бэкона и Гоббса; в процессе развития этой теории и возникла непоследовательность.

Разрабатывая теорию познания, Локк провел некоторые резкие, четкие и неподвижные разграничения. В частности:

1) провел резкое отграничение ощущения или идеи, порожденной в разуме, с одной стороны, от внешнего объекта, а с другой — от самого акта познания; таким образом, «идеи» для него существовали как бы в виде ряда чувственных или духовных *объектов*, стоящих между познающим разумом и внешним материальным миром.

2) провел резкую грань между субстанцией вещи и совокупностью ее свойств; так что, в то время как свойства могли быть познаны, субстанция, по его мнению, оставалась как бы непознанной «опорой» этих свойств; субстанция бытия была абстрагирована от текучести изменений вещи во времени и представлена как нечто отдельно и непознаваемо существующее, отличное от совокупности явлений, отношений и свойств;

3) резко разграничил теорию и практику, знание и действие; в результате получалось, что человек, будучи тесно связан с материальными вещами в своей практической жизни, якобы совершенно лишен этой связи, находясь в сфере теоретической деятельности; здесь он имеет дело только со своими собственными идеями.

Именно этим резким разграничениям, этому постоянному «абстрагированию» и обязаны своим возникновением указанные затруднения и непоследовательность Локка.

Создание в мыслях таких неизменных, неподвижных антитез, которых в действительности не существует, это именно и есть то, что со времен Гегеля стало называться «метафизическим» методом мышления. Локк унаследовал эту тенденцию мышления от всего предыдущего развития и философии и науки.

Все последующее развитие материализма должно было поставить и действительно поставило перед собой задачу преодоления той узкой метафизики, к которой Локк привел развитие им наследство английского материализма.

Но освободить материализм от метафизики полностью удалось только Марксу и Энгельсу.

МАТЕРИАЛИЗМ И РАЗВИТИЕ КАПИТАЛИЗМА. — НАУКА, ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ

1. Социальные корни материализма XVII в.

Материализм как орудие борьбы за научное знание

Материалистическое течение в философии возникло и расцвело на британской почве не случайно; напротив, раннее возникновение капитализма в Британии, крах в ней феодальных институтов и феодальной идеологии благодаря непреодолимому росту капиталистических отношений внутри старой системы неизбежно создали почву для материалистической философии. Эта философия полностью разрушила старые схоластические формы мысли, которые неизбежно должны были быть преодолены в эпоху науки, изобретений и открытий, так необходимых для роста капитала. Она разрушила мировоззрение феодальных правителей и монахов для того, чтобы установить мировоззрение капиталистических собственников и ученых.

Английский материализм XVII в. возник под непосредственным влиянием развития естествознания. В основном он был продуктом роста естественных наук.

Его задача состояла в защите методов естествознания; он решил эту задачу, показав, что все знание необходимо возникает из опыта и проверяется опытом и что только на этом фундаменте может быть создана систематическая и доступная проверке теория о природе вещей, включая сюда и человеческий разум.

Таким образом, эта философия не давала какой-либо всеохватывающей космологической теории, как это имело место в философии древних, а также в современных картезианских учениях на материке Европы; она ограничилась *главным образом* разработкой теории познания.

Одной из важнейших особенностей периода крушения феодализма и построения основ будущего капиталистического строя было бурное развитие естествозна-

ния. Оно было вызвано и обусловлено такими факторами, как развитие мореплавания, горного дела и применение артиллерии в военном деле. Эти новые отрасли общественной деятельности необходимо способствовали научным изысканиям и для своего эффективного развития требовали более интенсивных научных исследований. Новая наука встретила самую яростную оппозицию со стороны церкви. Протестантские власти не меньше, чем католические авторитеты, преследовали ученых; и все же наука преодолела все и всякие препятствия на своем пути. Торжество науки было неизбежно, так как она обслуживала нужды все расширявшегося общественного производства и потребности нового, растущего класса — буржуазии.

Новые, капиталистические формы производства и торговли развивались в пределах социальных рамок феодализма. В результате длительной борьбы буржуазия впервые добилась права жить, действовать, расширять сферу влияния своего капитала в пределах феодального общества. Наконец, новые формы полностью разрушили феодальное общество, установив свой собственный классовый строй. В этой борьбе они подорвали не только феодальные формы собственности и феодальные формы государственной власти в целях установления капиталистической собственности и капиталистической формы правления, — они принесли с собой разрушение всего комплекса религиозных и философских убеждений, связанных с феодализмом, осуществляемое в целях установления господства новых религиозных и философских убеждений, соответствующих требованиям капитализма.

Рост естествознания и распространение научных взглядов на мир были наиболее важным элементом новой культуры, созданной ростом капитализма. Экспансия капитала неизбежно создавала новую научную культуру, так как развитие капитализма требовало помощи со стороны науки. С такой же необходимостью наука пришла в столкновение с господствовавшими идеями феодальной философии и теологии, победила и свергла их.

«И естествознание, развивавшееся в атмосфере этой революции, было насквозь революционным, — пишет

Энгельс. — ...Естествознание тоже провозгласило тогда свою независимость, правда не с самого начала, подобно тому как и Лютер не был первым протестантом. Чем в религиозной области было сожжение Лютером папской буллы, тем в естествознании было великое творение Коперника, в котором он — хотя и робко, после 36-летних колебаний и, так сказать, на смертном одре — бросил церковному суеверию вызов. С этого времени исследование природы освобождается по существу от религии, хотя окончательное выяснение всех подробностей затянулось до настоящего времени, все еще не завершившись во многих головах. Но с тех пор развитие естествознания пошло гигантскими шагами, увеличиваясь, так сказать, пропорционально квадрату удаления во времени от своего исходного пункта, точно желая показать миру, что по отношению к движению высшего цвета органической материи, человеческому духу, как и по отношению к движению неорганической материи, действует обратный закон»¹.

Философия Бэкона, в начале XVII в. являлась другим «революционным актом», объявившим науку не только независимой от всякой церковной власти, но также и единственной надежной дорогой к познанию природы; все теории, в основе которых лежали априорные принципы или традиционные авторитеты, были объявлены не имеющими никакой цены. Философия Локка, в конце XVII в. послужила дополнением к революционизирующей философии Бэкона путем детального анализа источников человеческого знания.

Вот выводы, которые следуют из изложенного. Английский материализм XVII в. по существу защищал развивающееся естествознание и боролся против априорных спекуляций и преклонения перед традиционными авторитетами. Эта философия была результатом роста капитала и борьбы буржуа за власть, начиная со времени Бэкона, когда буржуазия уже стала господствующей социальной силой; она достигла своего кульминационного пункта в трудах Локка, когда буржуазия достигла полноты политической власти.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 416.

2. Борьба между наукой и религией

В то же самое время, когда рост капитализма способствовал развитию научной мысли и вел к торжеству науки над церковными авторитетами, представители класса буржуазии продолжали цепляться за религию и церковь.

Политические войны, способствовавшие утверждению капитализма в Англии, велись, как известно, под религиозными лозунгами — протестанты против католиков, пресвитериане и индепенденты против представителей «Высокой церкви». Малейший привкус атеизма рассматривался как социально опасный и в высшей степени разрушительный момент. Заслуживает внимания тот факт, что атеистические теории появились среди левеллеров в эпоху гражданской войны в Англии и были подавлены вместе со всем движением левеллеров. Капиталистические собственники, революционным путем стремившиеся разрушить феодальные формы собственности и феодальные институты и идеи, в то же время были крайне озабочены тем, чтобы сохранить в неприкосновенности социальное положение привилегированных лиц. Они понимали, что церковь и государство должны остаться столпами общества. Монархия и церковь, потерявшие свое бывшее значение, вскоре после этого были восстановлены в своих правах; в период «славной революции» 1688 г. они приобрели форму, наиболее соответствовавшую интересам и пожеланиям крупного капитала.

Такое отношение английской буржуазии к религии неизбежно отражалось на развитии философской мысли.

Английская философия стремилась отвечать запросам естествознания. Но великое общественное движение, породившее ее, поставило другие задачи. Социальные силы, стремившиеся расширить границы научного знания, поддерживали в то же время религию и христианскую церковь. Таким образом, встал вопрос о поддержке независимости науки от религиозных авторитетов и одновременно — о примирении науки с религией.

Итак, перед философией стояла двойная задача: с одной стороны, защитить науку от догм католицизма.

с другой — показать, что наука не только не создает опоры для атеизма, но вполне совместима с верой в бога, в бессмертие души и в общем превосходно гармонирует с самыми либеральными доктринами английской церкви. У Бэкона еще нет серьезного намека на возможность столкновения научного материализма с религией. Сам Бэкон не стремился еще сделать тех выводов из своей философии, которые могли бы привести к столкновению науки с теологией.

У Гоббса наличие реального принципиального конфликта стало уже непосредственно очевидным.

В политической части своей философии (заявившей большую часть его главного труда «Левиафан») Гоббс пытался вывести из своих материалистических предположений необходимость монархии и церкви как неизбежных элементов организации гражданского общества. Без этих двух элементов, говорил он, управление народом невозможно.

Но несмотря на это, его философия носила ярко выраженный антирелигиозный характер. Вселенная состоит из тел; все, что происходит, есть результат механического взаимодействия тел; сознание — только «призрак» материальных явлений; говорить о боге — значит употреблять слово, в высшей степени лишенное смысла и недоступное разумению; для религии нет никакого подлинного обоснования; она есть лишь продукт человеческого невежества и страха. Правда, развивая такие положения, Гоббс говорил, что религия политически необходима и желательна как связующая сила в обществе; тем не менее его теории были разрушительны для религии. Ведь религия не может сохранять на практике свою действенность как орудие политики, если в то же время народу будет внушаться представление о ее ложности.

Гоббс показал, куда ведет при последовательном развитии учение Бэкона. Научное мировоззрение, объясняющее все естественными причинами, должно смотреть на материю как на первичную реальность, а на дух — как на нечто вторичное. Оно не оставляет места для религиозных верований. Оно изгоняет из мира всё сверхъестественное и считает его плодом суеверия.

Последовательность, с которой Гоббс логически развил учение Бэкона и довел его до атеистического материализма, сделала это учение совершенно чуждым по отношению к растущему капитализму. Философия Гоббса была вообще отвергнута и находила поддержку только в антагонистически настроенных по отношению к капиталу кругах: с одной стороны, у части левеллеров, с другой — среди наиболее циничных и разочарованных представителей старой аристократии.

3. Попытка примирить науку с религией

Однако Гоббс поставил проблему, которую необходимо было решить.

Процесс формирования нового, буржуазного общества без развития науки был столь же невозможен, как и без религии. Гоббс ясно показал, что принятие принципов и методов науки приводит к такому мировоззрению, в котором нет места религии. Это противоречие надо было разрешить. «Опыт о человеческом разуме» Локка, опубликованный в момент окончательного достижения буржуазией ее господства, и был попыткой решить это противоречие. Подробно разрабатывая теорию о том, что в основе человеческого знания лежит чувственный опыт, Локк показал, как можно принять науку, сохранив в то же время место для религиозных убеждений.

Конечно, сам Локк очень хорошо понимал, на какой вопрос ему нужно было ответить. Мотивы философии Локка объясняются им самим следующим образом. «Пять или шесть друзей» привыкли регулярно встречаться, когда Локк останавливался в Экзетер-холл, для обсуждения «принципов морали и религии. Скоро им пришлось прекратить это дело, так как со всех сторон они сталкивались с трудностями». Локку часто приходило в голову, что «до того, как приступить к исследованиям такого рода, необходимо исследовать наши собственные способности и посмотреть, какие из объектов доступны и какие недоступны нашему разуму»¹.

¹ A. Wolfe, History of Science, Technology and Philosophy in the 16th and 17th Centuries, p. 656.

Найденное Локком решение конфликта между наукой и религией заключается в его выводе о том, что непосредственным объектом знания являются наши собственные идеи, а не объективный мир, лежащий вне нашего сознания.

Каким образом данное утверждение Локка смогло заложить фундамент для разрешения конфликта между наукой и религией?

Это было возможно благодаря тому, что положение Локка *ограничило* сферу возможного научного знания и отвергло ту установку, согласно которой научное знание может проникнуть в субстанцию вещей. Если утверждение Локка правильно, то проблемы бессмертия души, ее спасения и ее взаимоотношений с богом, вероятно, не могут быть решены путем применения научных наблюдений и выводов, но в то же время эти теории не могут быть и опровергнуты. Научное знание и религия — каждое из этих понятий имеет свою собственную сферу и не может вторгаться в область другого понятия. Наука имеет дело с соответствием и несоответствием, которые мы обнаруживаем в мире наших собственных идей; религия имеет дело с трансцендентными истинами, которые не могут быть ни доказаны, ни опровергнуты методами научного наблюдения, эксперимента и вывода законов.

Однако Локк скорее споткнулся об этот хитроумный способ примирения науки и религии, чем последовательно и систематически развил его. Так, в одной главе своего «Опыта» он пытался развить научное «доказательство» в пользу бытия бога; но одновременно его философия включала в себя определенные материалистические элементы, заимствованные непосредственно у Гоббса, согласно учению которого все наши мысли являются механическими результатами действия внешних материальных предметов на наши органы чувств, а наши ощущения — копиями реального мира, состоящего из твердых частиц, обладающих протяженностью.

Примирение науки и религии поэтому, как бы оно ни было искусно обосновано Локком, покоилось на очень зыбком фундаменте. Опора для религии, заключавшаяся в доктрине, будто наука имеет дело только

с тем, что мы можем получать при помощи наших собственных ощущений, и не может установить ничего относительно субстанции реального мира, постоянно подрывалась противоположной теорией, утверждавшей, что наши ощущения — копии вещей, что наука поэтому имеет в конце концов прямое отношение к реальному миру, все более и более познает его и этим самым дает такую картину мира, в которой объекты религиозных верований не имеют места.

Теория идей Локка была, однако, истоком для течения мысли, стремившейся решительно покончить со всеми препятствиями со стороны материализма. Джордж Беркли, тогда еще молодой студент колледжа св. Троицы в Дублине, ухватился за неясно сформулированные в «Опыте» Локка намеки и развил, исходя из них, философские принципы, которые в самой непосредственной и простой форме утверждали возможность гармонического сосуществования науки и религии.

ОТ МАТЕРИАЛИЗМА К «ЧИСТОМУ ЭМПИРИЗМУ». — БЕРКЛИ

1. Существует ли мир вне нас?

Свой главный философский труд Беркли озаглавил следующим образом: «Трактат о началах человеческого знания, в котором исследуются главные причины заблуждений и трудности наук, а также основания скептицизма, атеизма и безверия».

Уже этим названием своего труда Беркли с присущей ему ясностью и прямолинейностью подчеркивал, что его задачей является решение вопроса о взаимоотношении науки и религии, устранение тех «заблуждений» в понятии науки, которые якобы влекут за собой атеистические выводы. Примирение науки и религии было его основной, им самим признанной целью. Преследуя ее, Беркли направил свой главный удар на концепцию материи у Локка.

Локк утверждал:

а) что «непосредственными объектами» знания являются наши собственные идеи, но б) что эти идеи порождаются в результате действия на нас внешних материальных вещей и что по крайней мере наши идеи «первичных качеств» являются копиями качеств, присущих внешним телам.

Беркли принял первое положение (а) и решил доказать, что материалистическое дополнение (б) абсурдно.

«Очевидно для всякого, кто окинет взглядом предметы человеческого знания,— пишет он,— что они суть отчасти идеи, действительно запечатленные в наших ощущениях, отчасти идеи, воспринятые через наблюдение над состояниями и действиями души, отчасти идеи, образованные при помощи памяти и воображения...»¹.

¹ Беркли, Трактат о началах человеческого знания, СПб, 1905, стр. 60.

И дальше: «Все согласятся с тем, что ни наши мысли, ни страсти, ни идеи, образуемые воображением, не существуют вне нашей души. И вот для меня не менее очевидно, что различные ощущения или идеи, запечатленные в чувственности, как бы смешаны или соединены они ни были между собой (то-есть какие бы предметы они ни образовали), не могут иначе существовать, как в духе, который их воспринимает»¹. «Фигура, протяжение и твердость не меньше, чем цвет, звук и вкус, — рассуждает Беркли, — являются нам как ощущения духа; и когда мы воспринимаем какой-либо чувственный предмет, мы не знаем о нем ничего, кроме того, что в нашем сознании существует определенное сочетание таких ощущений, которые не могут существовать иначе как в духе, воспринимающем их».

Что же можно тогда понимать под существованием материального предмета, внешнего по отношению к воспринимающему духу и соответствующего нашим ощущениям? — спрашивает Беркли.

«Стол, на котором я пишу, — говорит он, — существует, — это значит, что я вижу и осязаю его; если бы я находился вне моего кабинета, то также бы сказал, что стол существует, разумея тем самым, что, находясь в моем кабинете, я мог бы воспринять его, или же что какой-либо другой дух действительно воспринимает его. Здесь был запах — это значит, я его обонял; был звук — значит, его слышали; был цвет или фигура — значит, они были восприняты зрением или осязанием. Это все, что я могу разумеать под такими или подобными выражениями»².

«Правда, существует поразительно распространенное между людьми мнение, — продолжает он, — будто дома, горы, реки, одним словом, все ощущаемые предметы имеют естественное или реальное существование, отличное от их воспринимаемости умом... Ибо что такое вышеупомянутые предметы, как не вещи, воспринимаемые нами в ощущениях? и что же мы воспринимаем, как не наши собственные идеи или ощущения? и не будет ли

¹ Беркли, Трактат о началах человеческого знания, стр. 61.

² Там же, стр. 62.

полным противоречием допустить, что какое-либо из них или какое-либо их сочетание существует, не будучи не воспринимаемым?»¹.

Беркли настойчиво критикует материалистическую концепцию Локка, согласно которой наши идеи являются копиями качеств, присущих внешним материальным вещам.

«Я отвечаю,— говорит он,— идея может быть сходна лишь с идеей; цвет или фигура не могут быть сходны ни с чем, кроме другого цвета или другой фигуры... Кроме того, я спрашиваю, эти предполагаемые оригиналы или внешние вещи, копиями или изображениями которых являются наши идеи, сами воспринимаемы или нет? Если да, то они суть идеи, и спор решается в нашу пользу; если же вы скажете, что нет, то я предоставляю на благоусмотрение каждого решение вопроса о том, есть ли смысл в утверждении, будто цвет сходен с чем-либо невидимым, твердость или мягкость — с чем-либо неосознаваемым и т. п.»².

Беркли очень скоро освободился от разграничения «первичных» и «вторичных» качеств, то-есть от того учения Локка, согласно которому протяжение, фигура, твердость и т. п. присущи материальным вещам независимо от познающего духа, а цвет, звук, вкус зависят от воспринимающего субъекта.

«Я желал бы, чтобы кто-нибудь сообразил. — говорит он,— и попытался, может ли он через мысленное отвлечение представить себе протяжение и движение какого-либо тела без всяких других ощущаемых качеств. Что касается меня, то для меня очевидно, что не в моей власти образовать идею протяженного и движущегося тела, без снабжения его некоторым цветом или другим ощущаемым качеством, о коем признано, что оно существует только в духе. Короче, протяжение, фигура и движение, отвлеченные от всех прочих качеств, немислимы. Итак, они должны находиться там же, где и прочие чувственные качества, т. е. в духе, и нигде более»³.

¹ Беркли, Трактат о началах человеческого знания, стр. 63.

² Там же, стр. 66.

³ Там же, стр. 68.

Предположение о существовании чувственных материальных предметов, внешних по отношению к разуму и независимых от того, воспринимаются ли они, было для Беркли абстракцией, совершенно лишенной смысла. «Ибо, может ли быть более тонкая нить отвлечения, чем различие существования ощущаемых предметов от их воспринимаемости так, чтобы представлять их себе как существующие невоспринимаемыми? Свет и цвета, тепло и холод, протяжение и фигуры, словом, все вещи, которые мы видим и осязаем,— что они такое, как не разнообразные ощущения, понятия, идеи и чувственные впечатления? и возможно ли даже мысленно отделить какую-нибудь из них от восприятия? Что касается меня, то мне было бы также легко отделить какую-нибудь вещь от себя самой»¹.

Что касается понимания Локком материи или материальной субстанции как реально существующего «субстрата», который является как бы «опорой» для различных качеств материальных вещей, то Беркли утверждал, что это совершенно лишенная смысла и недоступная пониманию абстракция.

«Если мы исследуем, что именно по заявлению самых точных философов они сами разумеют под выражением *материальная субстанция*, то найдем, что они не связывают с этими словами никакого иного смысла, кроме идеи сущего вообще... Общая идея сущего представляется мне наиболее отвлеченной и непонятной из всех идей... Поэтому, рассматривая обе части или ветви значения слов «материальная субстанция», я убеждаюсь, что с ними вовсе не связывается никакого отчетливого смысла»².

Здесь, между прочим, содержатся нападки на утверждение Гоббса, будто «бестелесная субстанция» является лишенным смысла сочетанием слов. В своем утверждении Беркли впервые сформулировал тезис, который так часто повторялся с того момента, а именно, что «материя», «внешний материальный мир», «существование реальных материальных предметов и событий, вызывающих наши ощущения», и т. п. — только лишенные

¹ Беркли, Тракта́т о нача́лах челове́ческого знания, стр. 62.

² Там же, стр. 72.

смысла абстракции, и что употреблять эти слова — это значит употреблять выражения, «в которые не вкладывается определенного смысла». При этом утверждается, что материализм — это доктрина, основанная на недоступной никакому пониманию, смутной, лишенной всякого смысла, вздорной абстракции.

В конце концов Беркли утверждает:

«Если существуют внешние тела, то мы никоим образом не можем приобрести знание о том, а если их нет, то мы имеем такие же основания, как и теперь, допускать их существование»¹. Ибо, поскольку все, что мы можем воспринять, — это чувственные объекты или сочетания чувственных качеств, не имеющие существования вне души, то нет никаких оснований для того, чтобы из существования таких чувственных объектов выводить бытие каких-то материальных объектов, находящихся вне нашего сознания.

2. «Вывод» Беркли: религия реабилитирована, атеизм опровергнут

Из всего этого следует вывод: «Некоторые истины столь близки и очевидны для ума, что стоит лишь открыть глаза, чтобы их увидеть. Такою я считаю ту важную истину, что весь небесный хор и все убранство земли, одним словом, все вещи, составляющие вселенную, не имеют существования вне духа, что их бытие состоит в том, чтобы быть воспринимаемыми или познаваемыми, что, следовательно, поскольку они в действительности не восприняты мною или не существуют в уме моем, или какого-либо другого сотворенного духа, они либо вовсе не имеют существования, либо существуют в уме какого-либо вечного Духа, и что совершенно немислимо и включает в себя все нелепости отвлечения приписывать хоть малейшей части их существование, независимое от духа»².

Беркли поспешил защититься от обвинения, будто в этом выводе есть нечто парадоксальное или противоположное здравому смыслу и опыту. «Идеи, запечатленные

¹ Беркли, Трактат о началах человеческого знания, стр. 74.

² Там же, стр. 64.

в ощущениях, суть реальные вещи или реально существуют; этого мы не отрицаем, но мы отрицаем, чтобы они могли существовать вне воспринимающего их духа... Было бы ошибкой думать, будто сказанное здесь хотя сколько-нибудь отрицает реальность вещей... Мы ничего не отрицаем из господствующего мнения о их *реальности* и не виновны ни в каком новшестве в этом отношении. Все разногласие состоит в том, что, по нашему мнению, немыслимые, воспринимаемые в ощущениях вещи не имеют отличного от их воспринимаемости существования... Тогда как философы согласно с мнением толпы признают, что ощущаемые качества существуют в некоторой косной, протяженной, невоспринимающей субстанции, которую они называют *материей* и которой они приписывают естественное существование, отличное от воспринимаемости каким бы то ни было духом, даже вечным духом Творца»¹.

Но хотя понятие материи, по Беркли, не имеет никакой основы в опыте, им пользуются враги религии главным образом как орудием, действующим в пользу атеизма.

«Каким близким другом *телесная субстанция* была атеистам всех времен, — об этом было бы излишне говорить. Все их чудовищные системы находятся в такой явной и необходимой зависимости от нее, что, коль скоро будет вынут этот краеугольный камень, все здание должно неминуемо рухнуть до основания, так что не стоит терять время на разбор в частности нелепостей каждой жалкой секты атеистов»².

С другой стороны, как только будет устранен пред-
рассудок, будто материя существует, гораздо легче будет принять верования христианской религии как истинные.

«...Например, сколько сомнений и возражений было возбуждено касательно воскресения сочинянами и другими? Но разве самые веские из этих возражений не зависят от предложения, будто тело может быть названо *тем же* самым относительно не его формы или того, что воспринимается в ощущениях, а материальной субстан-

¹ Беркли, Трактат о началах человеческого знания, стр. 127—128.

² Там же, стр. 129.

ции, которая остается одною и тою же под различными формами? Отбросьте эту *материальную субстанцию*, — о тождестве которой идет весь спор, — и понимайте под телом то, что понимается каждым обыкновенным, простым человеком, а именно — непосредственно видимое и осязаемое, составляющее лишь соединение чувственных качеств или идей, и тогда все их наиболее неопровержимые возражения сводятся на-нет»¹.

Далее Беркли продолжает: «Вместе с изгнанием материи из природы исчезает столько скептических и нечестивых понятий, столь невероятное количество разногласий и смущающих вопросов, служивших сучками в глазу как для богословов, так и для философов, и причинивших людям столько бесплодного труда, что, если бы даже выставленные нами против материи доказательства не были признаны вполне убедительными (какими они мне кажутся), то я убежден, что все друзья знания, мира и религии имели бы основание желать, чтобы эти доказательства были таковыми»².

3. Философия «чистого эмпиризма»

Беркли пришел к своим идеалистическим выводам о том, что «весь хор небес и убранство земли... не имеют существования вне духа», путем якобы безоговорочного принятия оригинального принципа своих материалистических предшественников, а именно, того положения, что источником знания являются ощущения.

Подобно Бэкону, Гоббсу и Локку, он был настроен против априорных умозрений и, как и они, убежден в том, что знание развивается при помощи опыта, наблюдения и эксперимента. Он лишь доказывал, что, поскольку объектами знания являются наши собственные идеи, зависящие от духа, то материального мира вне нас не существует, а если бы он и существовал, мы ничего не могли бы знать о нем.

Теория, согласно которой ощущение является источником всякого знания, называется эмпиризмом. Таким образом, Беркли, как Бэкон, Гоббс и Локк, был эмпи-

¹ Беркли, Трактат о началах человеческого знания, стр. 131.

² Там же.

риком. Однако философские системы первых трех мыслителей не ограничивались рамками чистого эмпиризма; Бэкон, Гоббс и Локк были материалистами. Известно, что материализм включает в себя эмпирическую точку зрения, но не ограничивается ею и не сводит к ней свою гносеологию.

Материализм утверждает, что знание произошло из ощущения, но он не рассматривает ощущение только как «данное». Для материалиста ощущение возникает из действия внешних материальных предметов на органы чувств, поэтому наши обычные восприятия и все знание, полученное путем применения проверенных научных методов, дают правильную объективную картину того, что происходит во внешнем материальном мире, и отображают законы движения материальных вещей, ни в коем случае не ограничиваясь субъективным миром идей.

Таким образом, для материализма в конце концов знание возникает из взаимодействия между человеком и окружающими его материальными объектами.

Беркли отбросил все эти, отстаивавшиеся его предшественниками материалистические взгляды и защищал «чистый» и «беспримесный» эмпиризм. Он удалил из теории познания Локка все материалистические элементы, сохранив лишь эмпиризм в его «чистом» виде.

Беркли отступил от материализма к «чистому эмпиризму» и антиматериалистической, идеалистической доктрине.

Под «чистым эмпиризмом» я понимаю, следовательно, учение, согласно которому ощущение является источником всякого знания, но ощущение и знание не имеют объективной связи с материальным миром, существующим вне наших собственных ощущений и идей.

Это, ведущее свое происхождение от Беркли, разграничение материализма и чистого эмпиризма было разобрано Лениным в его труде «Материализм и эмпириокритицизм».

«Все знания из опыта, из ощущений, из восприятий, — пишет Ленин. — Это так. Но спрашивается, «принадлежит ли к восприятию», т.-е. является ли источником восприятия *объективная реальность?* Если да, то

вы — материалист. Если нет, то вы непоследовательны... Непоследовательность вашего эмпиризма, вашей философии опыта будет состоять в таком случае в том, что вы отрицаете объективное содержание в опыте, объективную истину в опытном познании»¹.

Задача последующей части этой книги и состоит в том, чтобы проследить развитие чистого эмпиризма после Беркли и дать его критику с точки зрения материализма.

4. «Чистый эмпиризм» примиряет науку с религией

Беркли пришел к доктрине «чистого эмпиризма», исходя из желания преодолеть те «ошибки» в построении науки, которые стали опорой для материалистических и атеистических выводов.

Каким же образом «чистый эмпиризм» примиряет науку с религией? Он достигает этой цели весьма простым способом, сущность которого заключается в следующем.

Выводы науки — правильны, обоснованы и полезны, но мы не должны переоценивать их значение. Они имеют дело только с системой наших ощущений. Ощущения приходят к нам в определенном порядке и в определенных сочетаниях, в которых можно уловить наличие неизменных правил и законов; наука открывает и систематизирует эти правила.

Таким образом, получается, что наука якобы не может привести к материалистической теории мира; она способна дать только ряд правил и предсказаний, касающихся порядка человеческих ощущений. Наука, следовательно, замкнута в свою собственную ограниченную сферу и не имеет никакого отношения к природе вещей. Поэтому ни один факт, устанавливаемый наукой, не может противоречить основным принципам религиозной веры.

Иными словами, мы принимаем науку, мы приветствуем научные открытия, мы находимся на «научных позициях»... Но мы считаем, что наука занята не тем,

¹ Ленин, Соч., т. XIII, стр. 104.

чем она, как кажется с первого взгляда, занимается. Наука только по видимости имеет дело с объективным материальным миром, его структурой и законами, абсолютно независимыми от человеческой мысли, воли или ощущения. При такой интерпретации наука была бы материалистической и явно непримиримой с какими-либо идеалистическими или религиозными выводами.

Но, по мнению Беркли, наука занимается не чем иным, как только предвидением порядка ощущений и открытием законов их неизменной последовательности и сочетания. И здесь мы приходим к обратному выводу. Ни одно положение науки при «правильном» его истолковании нисколько не противоречит основным положениям религии и идеализма.

Ясная и четкая формулировка позиции чистого эмпиризма у Беркли была философским событием первостепенной важности. Она дала наиболее «удовлетворительные» методы решения проблемы, поставленной перед философией ростом капиталистического общества, именно — проблемы сохранения капиталистического общества, проблемы примирения развития науки с признанием религии. Чистый эмпиризм Беркли настолько соответствовал идеологическим потребностям развивающегося капиталистического общества (а в Британии, как стране наиболее «развитой», — в особенности), что он пустил глубочайшие корни и в той или иной форме процветает до сих пор.

Беркли установил ведущие принципы и дал, так сказать, тон всей последующей британской философии, а в значительной части также и философии континента. Как я покажу ниже, самые современные логики и «логические позитивисты» едва ли сделали хоть шаг вперед по сравнению с Беркли; они до сих пор кружатся в сфере идей, которую так искусно начертал Беркли.

ОТ МАТЕРИАЛИЗМА К «ЧИСТОМУ
ЭМПИРИЗМУ». — ЮМ

1. Непоследовательность Беркли

Попытки Беркли ограничить область науки и примирить науку и религию имели, однако, свою обратную сторону. Стремясь решить одну проблему, он невольно встал перед многими другими. На самом деле, поскольку наука и религия фактически абсолютно несовместимы, то даже от британской буржуазии, этого мастера компромиссов, нельзя было ожидать, что ей удастся достигнуть полного примирения между ними.

Поэтому и случилось так, что попытка Беркли устранить «причины скептицизма, атеизма и безбожия» непосредственно породила крайне скептическую и на первый взгляд будто бы даже атеистическую философию Юма.

Не удовлетворяясь доказательством того, что наука не может опровергнуть религию, Беркли — необходимо отметить это — пытался развить свои философские принципы как *оправдание* основных пунктов религиозной веры.

Придя к ложному выводу, будто материя не существует и наши ощущения поэтому не являются следствием воздействия на нас извне материальных предметов, как «вульгарно утверждает» большинство философов, Беркли был вынужден заняться спекуляциями о реальном источнике наших ощущений и о том их реальном порядке и сочетании, которое нами наблюдается.

Источником ощущений, по мнению Беркли, должен быть бог. Логически развивая эту спекулятивную точку зрения, он принужден был постулировать — в дополнение к чувственным восприятиям и идеям, происшедшим из чувственного восприятия, — третий способ познания, а именно — познание при помощи того, что он называет

«понятиями», в частности при помощи «понятий» бога и человеческой души.

Здесь он был явно непоследователен.

Ибо, если незаконно делать вывод о невоспринимаемом материальном мире как основе нашего опыта, то одинаково незаконно делать вывод и о «бесконечном духе» как причине этого опыта.

Если все знание произошло из чувственности, то как можно допустить знание при помощи трансцендентальных «понятий» бога и души?

Если позволительно иметь «понятие» души и бога, то почему же нельзя утверждать другое «понятие», а именно — понятие материи?

Если слова «материальная субстанция» являются лишенным смысла выражением и непонятной абстракцией, то разве не относится то же самое и к «бесконечному духу»?

Этот ряд непоследовательных отклонений от чистого эмпиризма, в которые впал Беркли, был «исправлен» Юмом, взявшим на себя задачу развить с большей последовательностью эмпирические принципы Беркли.

Покажем, что с логической точки зрения чистый эмпиризм неизбежно должен был впасть в такую непоследовательность.

На самом деле, если считать абсурдом положение, будто ощущения порождаются воздействием на нас внешних материальных предметов, то сейчас же встанет вопрос: *откуда же происходит наш опыт?* Материалистическая философия отвечает на этот вопрос очень просто, не выходя за пределы материализма. Но для чистого эмпиризма — это вопрос, на который невозможно ответить, не переступая границ эмпиризма и науки; это происходит потому, что чистый эмпиризм не может выйти за «пределы» ощущений. Таким образом, жизнь, опыт и причина, в силу которой «я есмь», — это для чистого эмпирика такая же тайна, как и для самого крайнего религиозного мистика и мракобеса.

Здесь возникает вопрос, на который в границах философии чистого эмпиризма наука не может даже и пытаться ответить. Имеется мой опыт, и дан рациональный порядок явлений в опыте, но без всякой материальной

основы. Что это означает? Откуда берется опыт? Что лежит «за *его* пределами»?

Получилось так, что слова Беркли «опыт вызывается в нас богом», сказанные им в 1770 г., спустя двести с лишним лет повторил ведущий представитель «современной» философии, профессор логики и метафизики Кембриджского университета Л. Виттгенштейн в своем насквозь проникнутом мистикой заключении к «Логико-философскому трактату»: «Мы чувствуем, что если бы даже и был ответ на все и всякие возможные научные вопросы, проблемы жизни все же не были бы при этом даже затронуты... Тут, конечно, есть то, что не поддается никакому выражению. Это ясно: здесь мистика»¹.

Теперь становится понятным, почему Ленин указывал на непоследовательность чистого эмпиризма. Отбрасывая материализм, чистый эмпиризм неизбежно переходит за свои пределы, в свою противоположность — религиозный мистицизм. Проследим попытки Юма создать *последовательный* эмпиризм.

2. Юм приходит к атомизму и солипсизму

Юм начал свой «Трактат о человеческой природе» со следующего положения: «Все перцепции человеческого духа сводятся к двум, отличным друг от друга родам, которые я буду называть *впечатлениями и идеями*»². Это положение должно было уточнить употребление общего термина «идея», которое у Локка носило несколько двусмысленный характер, так же как и у Беркли, признававшего, что все, начиная от чувственных «впечатлений» и кончая мыслями, является объектом духа. То, что Юм понимал под «впечатлениями», включало в себя ощущения цвета, звука, вкуса, осязания, удовольствия, страдания и т. д., в то время как «идеи» включали образы, воспоминания, мысли.

Юм думал, что можно отличать впечатления от идей просто с точки зрения «той степени силы и живости, с которой они поражают наш дух и проникают в нашу мысль или в наше сознание. Перцепции, входящие в

¹ Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 6. 54.

² Д. Юм, Трактат о человеческой природе, Юрьев, 1906, стр. 7.

сознание с наибольшей силой и неудержимостью, мы назовем *впечатлениями*... Под *идеями* я разумею слабые образы этих впечатлений, [наблюдаемые] при мышлении и рассуждении»¹.

Дальше Юм говорит: «Существует еще другое деление наших перцепций, которое следует сохранить и которое распространяется как на впечатления, так и на идеи; это — деление тех и других на *простые* и *сложные*. Простые перцепции, т. е. впечатления и идеи, — это те, которые не допускают ни различия, ни деления»². Исходя из этого, он устанавливает «одно общее положение: *все наши простые идеи при первом своем появлении происходят от простых впечатлений, которые им соответствуют и в точности ими воспроизводятся*»³.

Таким образом, Юм с гораздо большей четкостью, чем Беркли, ограничивал *все* восприятия человеческого духа «простыми», то-есть неделимыми, «впечатлениями», а также «сложными впечатлениями», которые являются только сочетаниями «простых впечатлений»; кроме того, Юм говорит о «простых и сложных идеях», причем «простые идеи» являются только «слабыми образами» простых впечатлений, а «сложные идеи» получаются путем сочетания простых идей.

Отсюда Юм делает неизбежный вывод: «Мы можем заметить следующее: всеми философами признается тот факт, — и сам по себе достаточно очевидный, — что наш дух никогда не сознает ничего, кроме своих перцепций, т. е. впечатлений и идей, и что внешние объекты становятся известны нам только с помощью вызываемых ими перцепций...

Но если дух наш никогда не сознает ничего, кроме перцепций, и если все идеи происходят от чего-нибудь предшествовавшего им в духе, то отсюда следует, что мы не можем представить себе, или образовать идею чего-нибудь специфически отличного от идей, впечатлений. Попробуем сосредоточить свое внимание вне себя, насколько это возможно, попробуем унести в воображением в небеса или в крайние пределы вселенной; в дей-

¹ Д. Юм, Трактат о человеческой природе, стр. 7.

² Там же, стр. 8.

³ Там же, стр. 10.

ствительности, мы ни на шаг не выходим за себя и не можем представить себе какое-нибудь бытие, помимо тех перцепций, которые появились в узком кругозоре [сознания]»¹.

Следовательно, поскольку объекты духа строго ограничиваются нашими собственными впечатлениями и идеями, постольку всякая внешняя реальность «за пределами» круга впечатлений и идей абсолютно немыслима.

В других отрывках Юм пытался показать подробнее, что вызываемая нашими восприятиями и поддерживаемая ими «иллюзия» того, будто внешние материальные вещи существуют, возникает исключительно благодаря постоянству и повторяемости в реальном опыте некоторых комбинаций впечатлений. Такие комбинации склоняют нас к вере в непрерывное существование соответствующих внешних предметов. Но фактически у нас нет доказательства того, будто что-либо существует за пределами впечатлений и идей; и, если подвергнуть предположение о таком существовании строгому анализу, оно окажется нелепым и бессмысленным.

До этих пор Юм соглашается с Беркли, хотя он и развивает его эмпирические принципы с несколько большей точностью и тщательностью, чем сам Беркли. Но дальше он показывает, исходя из этих же самых принципов, как исчезают не только внешние материальные объекты, но также и познающий дух или душа.

«Я или личность, — пишет Юм, — это не какое-нибудь единичное впечатление, а то, к которому, по предположению, относятся все наши впечатления или идеи»². Он спрашивает: «Каким же образом они принадлежат я и как соединены с ним? Что касается меня, то, когда я самым интимным образом вникаю в то, что называю своим я, то я всегда наталкиваюсь на ту или иную единичную перцепцию тепла или холода, света или тени, любви или ненависти, страдания или удовольствия. Я никогда не могу поймать свое я отдельно от перцепции... Если же кто-нибудь, после серьезного и непредубежденного размышления, будет все же думать, что у него иное представление об его я, то я должен буду сознаться,

¹ Д. Юм, Трактат о человеческой природе, стр. 67.

² Там же, стр. 231.

что не могу дальше рассуждать с ним... Но, оставляя в стороне подобного рода метафизиков, я решаюсь утверждать относительно остальных людей, что они не что иное, как связка или совокупность различных перцепций, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении, в постоянном движении»¹.

И как непрерывно существующие материальные объекты сводятся к комбинациям преходящих впечатлений, так этот же самый процесс сведения применим и к я, душе или духу.

«Мы можем заметить... то, что мы называем *духом*, — не что иное, как куча или связка различных перцепций, объединенных отношениями, связка, которой приписывается, хотя и ошибочно, совершенная простота и тождество»².

Итак, о «понятии» души у Беркли сказано достаточно. Оно прошло у него тот же путь развития, как и понятия внешних тел, сведясь в итоге к иллюзии; так что от него не остается ничего, кроме рядов мимолетных впечатлений и идей. Здесь надо отметить, что путь эмпирической мысли, приведший от Локка через Беркли к Юму, безжалостно свел на-нет и объем и содержание объектов нашего знания. Среди объектов нашего знания Локк признавал, так сказать, три круга бытия: 1) впечатления и идеи, 2) я, к которому они относятся, и 3) внешние материальные объекты, которые они воспроизводят. Беркли свел эти три круга к двум: 1) явления и идеи, 2) я, к которому они относятся. Юм окончательно свел два круга к одному — явления и идеи, которые ни к чему не относятся и ничего не воспроизводят.

Придя к этому положению, Юм развернул его далее с той же самой неумолимой последовательностью. Прежде всего он обрушился на идею причинности.

Беркли указывал еще до Юма (правда, не делая при этом неизбежных выводов) на то, о чем последний заявил уже совершенно прямо, а именно, что чувственные восприятия «пассивны» и не заключают в себе

¹ Д. Юм, Тракта́т о человеческой природе, стр. 232.

² Там же, стр. 124.

никакого элемента «активности», или «действия», или «необходимой связи», в силу которой одно чувственное восприятие могло бы порождать или вызывать другое. Они просто следуют одно за другим или сосуществуют без какой-либо причинной связи. Из этого Юм сделал вывод, что, поскольку наше знание ограничено миром чувственных восприятий, общераспространенная идея причинности, подобно идее бытия внешнего мира, может быть только иллюзией. Каждое явление абсолютно независимо от всякого другого явления. Известный нам мир состоит из атомарных чувственных явлений, между которыми нет никакой необходимой или причинной связи.

«Все явления, — писал он, — совершенно отделены и изолированы друг от друга. Одно явление следует за другим, но мы никогда не замечаем между ними связи. Они *соединены*, но не *связаны* друг с другом»¹.

То, что мы считаем причинностью, — это только привычное для нас сочетание чувственных явлений, которое мы можем суммировать в научном законе или гипотезе, но в котором нет никакой объективной причинной необходимости.

«Причина, — определил Юм, — это объект, предшествующий другому объекту и смежный ему, причем все объекты, сходные с первым, становятся в одинаковые отношения предшествования и смежности к тем объектам, которые сходны со вторыми»². Причинность не имеет никакого другого значения.

В итоге Юм пришел к следующему выводу: так как объекты знания ограничены преходящими впечатлениями и идеями, то знание всякой личности в каждый момент ограничено, строго говоря, наличием его собственных впечатлений и идей в момент познания. Так чистый эмпиризм, последовательно развитый, приводит к «солипсизму данного момента».

Только «опыт и привычка», пишет Юм, заставляют нас верить, будто существуют постоянные внешние объекты, существуют другие народы, будто наша

¹ Д. Юм, Исследование о человеческом разуме, стр. 82.

² Д. Юм, Трактат о человеческой природе, стр. 161.

память дает нам подлинную картину нашего собственного прошлого опыта и т. д. Но такие убеждения, хотя мы принуждены их поощрять, не могут быть обоснованы ни рационально, ни эмпирически.

«Без присущего нашему духу свойства придавать некоторым идеям бóльшую живость сравнительно с другими (свойства как будто очень незначительного и мало зависящего от разума), мы никогда не могли бы согласиться ни с одним аргументом и не могли бы выйти за пределы тех немногих объектов, которые воспринимаются нашими чувствами. Мало того, даже этим объектам мы могли бы приписывать только зависимое от наших чувств существование и должны были бы безусловно включить их в ту последовательность перцепций, которая и составляет наше я или нашу личность. Мало и этого: даже и в данной последовательности мы могли бы допустить лишь те перцепции, которые непосредственно наличны в нашем сознании, а те живые образы, которые доставляет нам память, никогда не могли бы считаться нами истинными восприятиями прошлых перцепций»¹. Из всех философских выводов солипсизм является самым нелепым; в нем наиболее явно видны те предпосылки, из которых такая теория выводится. Однако Юм настаивает на том, что нет никакой необходимости цепляться за его собственные солипсистские выводы.

«Прежде всего меня приводит в ужас и смущение, — писал он, — то безнадежное одиночество, на которое обрекает меня моя философская система...» Но «к счастью, — продолжает Юм, — если разум не в состоянии рассеять эту мглу, то для данной цели оказывается достаточной сама природа, которая исцеляет меня от этой философской меланхолии, от этого бреда, или ослабляя описанное настроение, или же развлекая меня с помощью живого впечатления, поражающего мои чувства и заставляющего меркнуть эти химеры. Я обедаю, играю партию в трик-трак, разговариваю и смеюсь со своими друзьями, и когда, посвятив этим развлечениям часа три-четыре, я пожелал бы вернуться

¹ Д. Юм, Тракта́т о человеческой природе, стр. 243—244.

к вышеописанным умозрениям, они покажутся мне такими холодными, натянутыми и нелепыми, что я не могу заставить себя снова предаться им.

Итак, мне ясно, что я безусловно и необходимо принужден жить, разговаривать и принимать участие в обычных житейских делах наравне с другими людьми»¹.

Таким образом, исходя из чистого эмпиризма, то есть, утверждая, будто все знание возникает из чувственного опыта и имеет отношение только к объектам, существующим в чувственном опыте, развивая абсолютно последовательно этот эмпиризм, Юм пришел к парадоксальному выводу, а именно: конечные итоги проповедуемой им философии таковы, что вся его жизнь и опыт заставляют его самого пренебрегать этими итогами, а не руководствоваться ими.

Перехожу к краткому изложению этих выводов.

Познаваемый мир состоит из атомарных чувственных явлений. Для удобства мы можем опытным путем изучать порядок и сочетания таких явлений и формулировать научные законы, лежащие в основе правил, наблюдаемых при изучении этого порядка и сочетаний. Но мы не можем открыть необходимой причинной связи между явлениями; мы не можем также открыть ни постоянных причин чувственных явлений, ни существований объективного внешнего материального мира или устойчивого я, или познающей души.

Кроме того, мое собственное знание ограничивается явлениями, имеющимися в моем собственном опыте. Мое знание не может выйти за границы этого опыта ни в настоящем, ни в прошлом, ни в будущем.

Исходя из этой последовательной точки зрения чистого эмпиризма, Юм нападает на всякую «метафизику», под которой он понимает теорию без эмпирического фундамента, имеющую дело с идеями, не поддающимися определению в границах объектов чувственного опыта.

«Если, удостоверившись в этих принципах, мы приступим к осмотру библиотек, какое опустошение должны

¹ Д. Юм, Трактат о человеческой природе, стр. 242, 247.

мы будем произвести в них? — спрашивает Юм. — Возьмем, например, в руки какую-нибудь теологическую или строго метафизическую книгу и спросим: содержит ли она какое-нибудь *абстрактное рассуждение о количестве или числе*? Нет. *Содержит ли она какое-нибудь основанное на опыте рассуждение о фактах или существовании*? Нет. Так бросьте ее в огонь, — ибо в ней не может быть ничего кроме софистики и заблуждений»¹.

3. Отношение философии Юма к науке и религии

Разве философия безбожного Юма (как его называли) не была, в отличие от Беркли, совершенно атеистической и антиидеалистической? Далекая от того, чтобы примирить науку и религию, разве не была эта философия крайне разрушительной по отношению к религии? Нет. Для доказательства этого процитируем самого Юма.

В конце своего «Исследования о человеческом разуме» Юм замечает: «Общими фактами занимаются политика, натурфилософия, физика, химия etc., все науки, исследующие качество причины и деятельность целого класса объектов. Теология, или учение о Боге, доказывающая существование Бога и бессмертие души, состоит из рассуждений, касающихся как частных, так и общих фактов. Теология зиждется на разуме, поскольку основанием последнего является опыт. Но ее лучшим и наиболее прочным основанием являются *вера* и божественное откровение»².

И далее, о бессмертии души: «Какими аргументами или аналогиями можем мы доказать какое-нибудь состояние существования, которого никто никогда не видел и которое никоим образом не походит ни на одно, когда-либо виденное? Кто будет возлагать такое доверие на какую-нибудь мнимую философию, чтобы на основании ее свидетельств допустить реальность такого сказочного мира?

¹ Д. Юм, Исследование о человеческом разуме, СПб, 1902, стр. 193.

² Там же, стр. 192.

Для этой цели нужен какой-нибудь новый вид логики и какие-нибудь новые силы духа, чтобы сделать нас способными к постижению этой логики. Ничто не могло бы пролить более полного света на бесконечную благодарность, которую человечество обязано Божественному откровению, чем тот факт, что, как мы находим, никакое другое средство не в силах удостоверить эту великую и важную истину»¹ (бессмертия души. — *Прим. ред.*)

И дальше, в конце «Диалогов о естественной религии»:

«Человек, проникшийся должным сознанием несовершенств человеческого разума, с величайшей готовностью пойдет навстречу откровенной истине, в то время как высокомерный Догматик, убежденный в том, что он в силах воздвигнуть совершенную систему Теологии с помощью одной только философии, презирает всякую дальнейшую поддержку и не признает этого прошлого наставника. Быть философским Скептиком является для ученого первым шагом к тому, чтобы быть здравым верующим Христианином»². Но я вполне уверен, что в подобных фразах Юм просто многого не договаривал, был неискренен. Сам он относился к религии с полным равнодушием, независимо от того, была ли она «естественной» или «данной в откровении». В ряде мест своих сочинений он утверждает, что совершенно невозможно привести какое-либо доказательство в пользу существования бога или бессмертия души, в других же местах, подобных цитированным выше, он применяет против религии оружие вежливого сарказма.

Но, как бы то ни было, Юм заявлял, что его философия *не* разрушает религию. Она *разрушает* определенный тип догматической теологии, стремящейся основать религию на метафизических доказательствах существования бога и бессмертия души. Но она якобы вполне совместима с религиозной верой — той религией, которая основана не на размышлениях, тех или иных доказательствах или метафизике любого типа, но исключительно на вере и внутреннем опыте.

¹ Д. Юм, Диалоги о естественной религии, М., 1908 г., стр. 193.

² Там же, стр. 164.

Так как философия Юма ограничивала сферу возможного научного знания очень «узким кругом» собственных чувственных впечатлений, то решение вопроса о причинах жизни она неизбежно предоставляла религии, вере, божественному откровению, мистическому опыту и т. д.

У самого Юма не было ни религии, ни веры; он не верил в божественное откровение, не было у него и никакой мистической интуиции. Но его философия — поскольку это касалось религии — была философией принципа «живи и давай жить другим». Научное знание имело свою сферу, религия — свою; на этом все кончалось.

Юм, действительно, — первый английский «агностик».

Особенно важно отметить в этой связи значение взглядов Юма на причинность. Одним из главных пугал для религии является тот факт, что наука приводит к мировоззрению, которое все может объяснить естественными причинами и которое не оставляет никакого места для акта творения, божественного вмешательства или какого-либо другого представления, присущего религиозному сознанию. Анализ причинности у Юма совершенно отвергает такое понимание значения науки. Он говорит, что всякая идея каузального действия, причинной *связи* между явлениями природы, при которой последующее положение вещей естественно *порождается* действием предшествующих причин, является полной иллюзией. Тем самым Юм делал естествознание безвредным для религиозного сознания.

Взгляды Юма на причинность имели огромное влияние на последующую философию. Кроме материалистов, *все* последующие философы признали в той или другой форме, что наличие объективной причинной связи в природе является иллюзорным.

Так, Юм в основном продолжал и *завершил* работу Беркли в области примирения науки и религии.

Юм «исправил» Беркли. Беркли пытался заставить науку проповедывать религию, но это ему не удалось. Юм утверждал, что наука, если она касается исключительно порядка явлений в нашем собственном опыте, не может притти в столкновение с религией. Ученый,

по своему выбору, может быть или не быть верующим — научное познание отнюдь не проливает свет на истинность или неистинность религиозной веры. С другой стороны, религиозный человек не имеет оснований бояться науки или ссориться с ней.

Какой вред оказывают эти положения Юма на развитие научного знания?

Они примиряют науку с религией. Наука не выдвигает никаких «претензий», не делает никакого вызова установленной религии.

В первый период развития современного естествознания — в дни Коперника и Галилея — наука подняла с оружием против религиозного обскурантизма. Она выступила на борьбу за просвещение человечества и уничтожение темных сил обскурантизма, собравшихся под знаменем религии. Теперь же науку вынуждают сложить оружие. Она должна отказаться от всякой претензии дать истинную и всеобъемлющую картину реальной природы вещей, естественной истории мира и сил, действующих в нем, отказаться от претензии дать объяснение происходящим событиям.

Более того, в первый период развития современного естествознания наука служила идеологическим оружием в борьбе за ниспровержение старого, феодального общественного порядка, в борьбе за разрушение идей, помогавших поддерживать старый порядок, за утверждение программы действия и мировоззрения нового общества. Теперь же науку заставляют отказаться от ее боевого характера. Она должна ограничиваться формулировкой полезных правил и законов, управляющих вероятной последовательностью и сочетанием событий, давать законы, которые помогут развитию технических изобретений и открытий; но ей запрещают бросать какой бы то ни было вызов установившейся идеологии или создавать планы радикального преобразования человеческого общества.

Разоружение науки в борьбе ее за просвещение и прогресс, против суеверия, гнета и эксплуатации — таков смысл примирения науки и религии, осуществляемого теорией «чистого эмпиризма».

АГНОСТИКИ. — КАНТ И МАХ

1. Агностицизм

Можно сказать, что Беркли и Юм дали миру классическую форму буржуазной «научной» философии.

Но это выражение нуждается в некотором разъяснении. Называя их философию «научной», я имею в виду, что она формально была основана на эмпирических принципах, чуждых априорным спекуляциям, что она ясна и сравнительно последовательна; что эта философия признавала ценность естествознания как орудия понимания и объяснения природы. Называя ее буржуазной «научной» философией, я имею в виду, что она находилась в полной гармонии с духом и интеллектуальными запросами культурных представителей среднего класса, была прогрессивной и научной в известных границах, не внушала никаких революционных идей, не затрагивала основ церкви и государства и вообще ни в коей мере не была опасной для установившегося и развивавшегося капиталистического общественного порядка. Называя ее «классической формой» буржуазной «научной» философии, я имею в виду, что она служила как бы прототипом и образцом для всякой последующей буржуазной «научной» философии.

На этом развитие английской философской мысли XVII и XVIII вв. и остановилось. Все «значительное», с точки зрения философской мысли, что появилось в Англии XIX в. (в первую очередь в логике), сводилось к переработке положений Беркли и Юма в худшую, ошибочную сторону.

«Когда образованный иностранец переезжал около середины XIX столетия на жительство в Англию, — пишет Энгельс, — то более всего его поражали, — иначе

он и не мог воспринять это, — религиозное ханжество и тупость английского «респектабельного» среднего класса... Но с того времени Англия «цивилизовалась»...

Несомненно одно: распространение прованского масла (до 1851 г. известного только аристократии) сопровождалось роковым распространением континентального скептицизма в религиозных вопросах; дошло до того, что агностицизм, хотя он еще и не считается столь благородным, как английская государственная церковь, стоит все же в отношении респектабельности почти на одной ступени с сектой баптистов и во всяком случае рангом выше «Армии спасения»¹.

Другими словами, в течение XIX в. идеи Юма, пройдя свой путь развития в Англии, приняли популярную форму агностицизма.

Энгельс дал хорошо известную характеристику агностицизма:

«Действительно, что такое агностицизм как не «стыдливый»² материализм? Взгляд агностика на природу насквозь материалистичен. Весь мир природы управляется законами и абсолютно исключает всякое воздействие извне. Но, — благоразумно добавляет агностик, — мы не в состоянии доказать существование или несуществование какого-либо высшего существа вне известного нам мира...

Наш агностик соглашается также, что все наше знание покоится на данных, получаемых нами через посредство наших чувств. Но, добавляет он, откуда мы знаем, что наши чувства дают нам верные изображения воспринимаемых через их посредство вещей? И далее он сообщает нам, что когда он говорит о вещах или об их свойствах, то он в действительности имеет в виду не самые эти вещи и их свойства, о которых он ничего достоверного знать не может, а лишь те впечатления, которые они произвели на его чувства»³.

Было бы утомительно и излишне останавливаться на характеристике отдельных представителей агности-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XVI, ч. II, стр. 291.

² В английском тексте добавлено: «употребляя выразительный ланкаширский термин...» — *Прим. ред.*

³ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XVI, ч. II, стр. 292.

ческой философии Англии XIX в. — Милле, Гексли, Пирсоне и других. Общая, всем им присущая черта заключается в том, что, пытаясь осмыслить великие научные достижения XIX в., они в то же время подчеркивали, что научное знание якобы не выходит за границы самих чувственных восприятий субъекта.

Если Юм прямолинейно сделал из чистого эмпиризма такие агностические выводы, как солипсизм данного момента, отрицание причинности и объективных причинных связей в природе, то все более поздние агностики, в противоположность Юму, отличались чрезвычайной запутанностью своих теорий. Агностики XIX в. стремились одновременно признать и ограниченность научного знания чувственными впечатлениями и материальное происхождение сознания, эволюцию человека из животных организмов и возникновение самой вселенной (прежде возникновения сознания) из первоначальной туманности.

Несомненно, эта философия могла бы быть подлинно научной. Но агностики упорно старались не замечать, что, утверждая положения, подобные выше приведенным, и принимая их как философские истины, относящиеся к внешнему миру, наука и философия выходят тем самым далеко за границы индивидуальных чувственных восприятий.

Поэтому философия агностиков была запутанной, нерешительной, непоследовательной — «стыдливой», как выразился Энгельс.

Одним из крупных философов-эмпириков, который уже после Юма *последовательно* пришел к положениям, вытекавшим из чистого эмпиризма, является Л. Виттгенштейн. «То, что солипсизм означает, — вполне правильно», — утверждает Виттгенштейн. И далее о научных теориях: «Теория Дарвина не больше может удовлетворить философию, чем всякая другая гипотеза в области естествознания...» В теориях Виттгенштейна, кроме того, нашла особенно яркое выражение тенденция использования чистого эмпиризма для протаскивания религии в науку. По мнению Виттгенштейна, мысль о том, что так называемые законы природы являются *объяснениями* ее явлений, представляет собой только

«иллюзию». И дальше: «*Чувство* мира как ограниченного целого (имея в виду ограничение знания кругом моего собственного непосредственного опыта, ограничение «мира» «моим миром») является мистическим чувством. Тут, конечно, есть то, что не поддается никакому выражению. Это ясно: здесь мистика»¹. Между не признающим компромиссов скептическим эмпиризмом Юма и (как мы назовем эту теорию) мистическим эмпиризмом нашего современника Виттгенштейна возник еще половинчатый эмпиризм «стыдливых» агностиков; последние одновременно и признавали ценность науки, дающей нам материалистическую картину объективно существующего мира, и, не задумываясь, отрицали объективность научного знания.

•

2. Агностицизм Канта и критика его слева и справа

В Германии был развит другой вид агностицизма — агностицизм Канта.

Кант не был эмпириком. Он не мог согласиться с тем, что знание полностью происходит из ощущений. Но в то же время он испытал глубокое влияние Юма, который, как выразился сам Кант, «первый пробудил» его от «догматической дремоты».

Юм доказывал, что не может быть эмпирической основы для предположения об объективном существовании устойчивых «субстанций» или «причинности». Исходя из этого, он заключил, что мы фактически не обладаем объективным знанием субстанций или причин. Наше знание ограничено миром наших собственных чувственных восприятий.

Однако Кант возражал Юму, считая, что мы *обладаем* таким знанием, мы *знаем*, что всякое явление имеет причину — что это — необходимый закон природы. И поэтому, хотя Кант и согласился с Юмом в том, что такое знание не может иметь опытного происхождения, то-есть не может вытекать просто из того, что нам дано в ощущении, он все же пришел к выводу, что

¹ Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus 1. 62, 4. 122, 6. 371, 6. 45, 6. 54.

источники знания, не зависящие от опыта, существовать должны.

Возьмем положение: «Каждое явление имеет причину». Мы знаем, что оно верно, но после того, как Юм пришел к выводу, что это положение не может быть доказано на основе опыта,— ясно, что мы должны иметь его независимо от всякого опыта. Такое знание — не опытное, а априорное. Как оно возможно? — спрашивает Кант. Буквально он ставит такой вопрос: «Как возможны синтетические суждения а priori?» На этот вопрос он отвечает так: чувственные восприятия, получаемые извне, «обрабатываются» и упорядочиваются нашим духом согласно его собственным принципам. Юм сказал, что дух фактически является не чем иным, как «пучком» чувственных восприятий. Но это, говорит Кант, неверно. Дух, по Канту, имеет в себе заранее все врожденные теоретические принципы, так что он приводит в порядок чувственные впечатления и видоизменяет их по мере их поступления.

Таким образом, чувственные восприятия оформляются прежде всего как пространственно-временные, располагаемые самим духом в пространственно-временном порядке. Из «сырых» (чрезвычайно сырых, так как сами по себе они лишены даже пространственно-временного порядка) чувственных восприятий дух начинает своей собственной силой создавать представление о мире в пространстве и времени.

Дух производит из своих собственных источников такие идеи (Кант их назвал «категориями»), как субстанция и причинность; из необработанных ощущений он создает, далее, «представление» мира в пространстве и времени, мира, состоящего из различных субстанций, каузально обуславливающих одна другую.

Мы знаем, что каждое явление имеет причину и т. д., так как мы сами установили необходимость для каждого явления иметь причину.

Таким образом, Кант приходит к выводу: то, что мы называем объективным миром — мир, изучаемый наукой, — не существует реально в той форме, в которой он является нам. Мир в той форме, в какой мы его познаем, является созданием духа, построенным соответ-

ственно врожденным принципам. Этот мир, который мы при помощи наших духовных средств творим из сырых чувственных впечатлений, есть просто «явление» или «феномен». Мы не знаем, откуда приходят эти первоначальные восприятия. Мы не знаем, каков *реальный* мир, ибо «вещи в себе» познать невозможно. Наше знание ограничено миром «феноменов».

Ясно, что, рассуждая так, мы вместе с Кантом приходим к тому же самому выводу, к которому приходили и раньше, хотя и другим путем. Научное знание имеет значимость «в пределах своей собственной сферы». Оно истинно по отношению к «феноменам». Но «вещи в себе» лежат за границами возможности научного знания. Существует ли бог? Бессмертна ли душа? Свободна ли воля? Мы не знаем. Такие вопросы лежат за границами научного знания. Они — предмет *веры*, а не знания. Они касаются «вещей в себе», в то время как знание относится только к явлениям.

Таким образом, и Энгельс и Ленин правильно трактуют кантианство как вид агностицизма. «Различие между Юмовской и Кантовской теорией причинности, — пишет Ленин, — есть второстепенное различие между агностиками, которые сходятся в основном: в отрицании объективной закономерности природы»¹. Из неясности, запутанности и двусмысленности кантовской философии нельзя сделать вывод, будто она не сыграла глубокой и значительной роли в истории современной мысли. Исключительное значение Канта в истории современной философии можно было бы сравнить с ролью железнодорожного узла в системе экономической жизни страны — это место, где многие пути встречаются и расходятся вновь.

«Основная черта философии Канта, — сказал Ленин, — есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений. Когда Кант допускает, что нашим представлениям соответствует нечто вне нас, какая-то вещь в себе, — то тут Кант материалист. Когда он объявляет эту вещь в

¹ Ленин, Соч., т. XIII, стр. 134.

себе непознаваемой, трансцендентной, потусторонней,— Кант выступает как идеалист. Признавая единственным источником наших знаний опыт, ощущения, Кант направляет свою философию по линии сенсуализма, а через сенсуализм, при известных условиях, и материализма. Признавая априорность пространства, времени, причинности и т. д., Кант направляет свою философию в сторону идеализма»¹. На самом деле, материализм и идеализм, эмпиризм и рационализм, наука и теология, догматизм и скептицизм — все это можно найти в запутанных разветвлениях кантовской философии. Поэтому Канта можно критиковать, как его и критиковали, с самых противоположных точек зрения. Наиболее четко вырисовываются следующие два направления, по которым шла критика Канта.

С одной стороны, Канта критикуют за то, что он ошибочно оторвал явление от «вещи в себе», и указывают, что мы не замкнуты каждый в своем мире явлений, но получаем объективное знание о реальном мире.

За это критиковал Канта и Гегель. Последний рассматривал мир как творение духа. Однако для него сущность мира определялась не как у Канта категориями, применяемыми единичным индивидуальным сознанием, но универсальными категориями универсального духа.

Далее учение Канта подверг критике Маркс. Маркс указывал, что мир существует независимо ни от чего, сам по себе. Идеи суть отражения реальных предметов, а не что-либо другое; понятие «всеобщий дух» не имеет смысла; существует только ряд индивидуальных сознаний, которые возникают из организованной материи на определенной ступени ее развития.

«Для Гегеля, — подчеркивает Маркс, — процесс мышления, который он превращает даже под именем идеи в самостоятельный субъект, есть демиург [творец, созидатель] действительного, которое представляет лишь его внешнее проявление. У меня же, наоборот, идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»².

¹ Ленин, Соч., т. XIII, стр. 162.

² К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XVII, стр. 19—20.

Маркс критикует Канта за отрицание им объективности знания, причем свою критику Маркс развил вполне *последовательно, материалистически*.

Канта критикуют и с противоположной точки зрения, критикуют именно за то, что он вообще упомянул о «вещах в себе» как о последнем источнике нашего знания, за то, что для него наше знание всецело ограничивается чувственными элементами опыта, за то, что теория Канта об априорном происхождении «категорий причинности и субстанции» (так называемая трансцендентальная дедукция категорий) допускает возможность существования объективной закономерности в природе, в то время как фактически применение таких «категорий» должно сводиться к удобному способу описания порядка и сочетания наших чувственных впечатлений.

Таким образом, Канта критикуют, с одной стороны, за то, что он не признавал в достаточной степени объективности знания, с другой — за то, что он признавал ее больше, чем следовало бы, по мнению критиков. Ленин противопоставлял критику Канта «слева» критике его «справа», критику за то, что он «недостаточно материалист» критике за то, что он «чересчур материалист»¹.

Надо отметить, что критика Канта с прямо противоположных сторон была развитием — на новой и более высокой ступени — той критики, которой, как я это уже указывал, подвергалась в свое время философия Локка. Раздвоенность, свойственная философии последнего, была и у Канта; она заключалась, с одной стороны, в признании ограниченности знания миром наших собственных идей, с другой — в признании существования внешнего мира. Но у Канта эта дилемма была выражена в новой, более развитой и сложной форме. Критика Канта слева была прогрессивной, в то время как критика справа вела *назад* к переизданию старого эмпиризма Беркли и Юма.

3. От Канта назад, к «чистому эмпиризму». — Мах

«Неокантианское» движение, то-есть движение, шедшее назад, от Канта к чистому эмпиризму, породило в

¹ Ленин, Соч., т. XIII, стр. 163.

качестве, может быть, самого интересного своего представителя «ученого» философа или «философа»-ученого — Эрнста Маха.

Мах назвал свой основной философский труд «Анализ ощущений». Он утверждал в нем, что «элементами», из которых состоит познаваемый мир, являются ощущения. По словам Маха, все наше знание имеет своим объектом порядок и соединение этих «элементов», то-есть порядок и соединение ощущений.

Научные теории и научные законы надо понимать поэтому как простые утверждения того, что «элементы», то-есть ощущения, предстают перед нами именно в таком-то, а не ином порядке.

Таким образом: «Не тела вызывают ощущения, а комплексы элементов (комплексы ощущений) образуют тела.

Если физику тела кажутся реально и постоянно существующими, а «элементы» — только их мимолетными, преходящими явлениями, то он забывает, принимая такую точку зрения, что все тела — только мыслимые символы для комплексов элементов (комплексов ощущений)... Итак, для нас мир не состоит из таинственных сущностей, которые, находясь во взаимодействии с другой не менее таинственной сущностью — нашим *я*, вызывают единственно нам доступное — ощущения. Для нас чувства, звуки, пространства, времена остаются пока последними элементами, связь между которыми мы должны исследовать. В этом именно и заключается изучение действительности»¹.

И дальше: «Согласно этой точке зрения *я* может быть расширено настолько, что оно включит в себя весь мир... Антитеза между *я* и миром, между ощущением (явлением) и вещью исчезает, и нам приходится иметь дело просто со связью элементов»².

Но эта теория, по утверждению Маха, не есть «субъективный идеализм». Совсем наоборот.

Элементы, объясняет он, и не духовны и не материальны. Каковы же они? Они «нейтральны». Когда мы

¹ *Mach, Analyse der Empfindungen, I. 13.*

² *Ibid., I. 7.*

имеем дело с одним видом «порядка» элементов, мы переходим в область психологии и называем их «духовными». Когда мы имеем дело с другим видом «порядка», мы переходим в область физики и называем их «физическими» или «материальными». Но в действительности они нейтральны и являются просто элементами как таковыми; все наше знание и вся наука имеют дело с одними и теми же объектами, именно с «элементами», с которыми мы знакомимся в процессе опыта и которые в одном порядке создают дух, а в другом — тело.

Не трудно увидеть, что эта теория не отличается ничем существенным от чистого эмпиризма Юма. Основное и главное различие их — в терминологии.

Правда, есть и другая разница. Юм ясно признавал, что его философия является солипсизмом. Мах, напротив, пытался избежать этого вывода, называя ощущения «элементами» и объявляя их «нейтральными». Но как ни называть розу, она будет пахнуть все так же, как и раньше.

Мах говорил, будто он не отрицает существования внешних материальных предметов. Стол, например, достаточно реален, доказывал он. Стол является реальным рядом «элементов», которые, если их рассматривать в одном отношении, являются моим ощущением стола, но которые, если их рассматривать в другом отношении, являются самим столом.

Далее, он пытался доказать, будто все, что мы говорим и знаем, — например, о сознании других людей, об иных пространствах, о прошлом, о состоянии материи до появления живых существ с их ощущениями, — все это буквально истинно, как учит наука, так как соответствующие соединения «нейтральных элементов» соответствуют всем нашим положениям.

Но все это только путаница. На самом деле, как может быть доказано существование подобных «элементов»,двигающихся и сочетающихся в пустоте?

Мах считал, что обыкновенные тела, рассматривавшиеся до него как «реально и постоянно существующие»

были «таинственными сущностями». Но если здесь — тайна, то что же сказать о «нейтральных элементах»? Они, несомненно, являются продуктами метафизического воображения. Они-то и есть действительно *«таинственные сущности»*.

Однако само применение слова «нейтральный» к элементам для обозначения ощущений не делает «мои» ощущения менее «моими собственными» и «моими» исключительно. Еще меньше оно способно вызвать в воображении ощущения, не «принадлежащие» никому. Но когда Мах представлял «порядок» «нейтральных элементов», соответствующий всем положениям науки, он представлял именно эту нелепость.

Откровенно говоря, ему даже не удалось вообразить этого, потому что никто не может вообразить невообразимое или мыслить немислимое. Он лишь сочетал модные словечки; но от этого созданная им теория не приобрела реального смысла.

Вследствие этого надо признать, что Мах и его последователи продвинулись вперед по сравнению с Беркли и Юмом не дальше, чем английские агностики. Но, с другой стороны, им удалось затенить «классическую ясность» философии Беркли и Юма при помощи «новой» путаницы. Кроме Маха и английских агностиков, было множество других философов: неокантианцы, махисты и позитивисты, различия между которыми, казавшиеся самим этим философам существенными, имели всего лишь второстепенное значение в истории философии.

Отмечая это, Ленин указывает: «Необходимо заметить, что эклектическое по сути дела соединение Канта с Юмом или Юма с Беркли возможно, так сказать, в разных пропорциях, с преимущественным подчеркиванием то одного, то другого элемента смеси»¹.

Существенная черта, общая всем этим системам, — это отрицание объективности научного знания, отстаивание теории «чистого эмпиризма», утверждающей, будто все знание происходит из ощущений и не может выходить за их пределы.

¹ Ленин, Соч., т. XIII, стр. 169.

4. Соглашатели в лагере научной мысли

Мы полагаем, из всего изложенного ясно, что агностицизм и махизм в XIX в. играли ту же самую роль, какую выполняла философия Беркли и Юма в XVIII в., именно они породили философию, которая могла дать возможность мнимо «ученым» умам избежать «опасных мыслей» путем создания впечатления, будто можно «принять науку, не повергая в прах религию».

Но так как наука в XIX в. значительно прогрессировала, стала гораздо богаче по содержанию и охватила более широкую область, чем наука XVIII в., то и задачи, вставшие перед философией, сделались более трудными и сама философия оказалась более сложной и запутанной.

Энгельс писал: «Познание взаимной связи процессов, совершающихся в природе, развивается гигантскими шагами особенно благодаря трем великим открытиям. Во-первых, благодаря открытию клеточек, этих единиц, из размножения и дифференциации которых развиваются растительные и животные организмы... Во-вторых, благодаря открытию превращения энергии, показавшему, что все так называемые силы, — действующие прежде всего в неорганической природе... представляют собой различные формы проявлений всемирного движения...

Наконец, в-третьих, благодаря впервые представленному Дарвином доказательству того, что окружающие нас теперь организмы, не исключая и человека, явились в результате длинного процесса развития из немногих первоначально одноклеточных зародышей, а эти зародыши, в свою очередь, образовались из возникшей химическим путем протоплазмы или белка.

Благодаря этим трем великим открытиям и прочим успехам естествознания мы можем теперь обнаружить не только ту связь, которая существует между явлениями природы в отдельных ее областях, но, говоря вообще, также и ту, которая объединяет эти отдельные области. Таким образом, данные, добытые эмпирическим естествознанием, позволяют нам составить довольно

систематическое изображение природы как одного связанного целого»¹.

Другими словами, наука в XIX в. развилась настолько, что она уже оказалась в состоянии дать, по крайней мере в общей форме, научную материалистическую картину мира, включая сюда физическую и духовную жизнь и опыт человечества. Эта картина стала еще полнее благодаря тому открытию Маркса, что человеческая история и развитие общества и идей также могут быть объяснены с естественно-научной точки зрения. Правда, научное знание оставалось еще, как это и должно было быть, в некоторых отношениях неполным и условным. Но развитие науки позволяло надеяться на то, что нет ни одной такой области природы или человеческого опыта, которая не поддавалась бы научному исследованию и которая не могла бы быть включена в общую и единую научную картину мира.

И вот перед лицом невиданного прогресса научного знания, распространявшегося на все области природы и общества, сами «философы науки» старались доказать, что знание не может выходить за пределы ощущений, что наука способна только создать совершенную систему описания и предвидения порядка наших ощущений; в то же время они пытались сохранять позицию людей, «принимающих» все научные открытия.

Неудивительно, что они попали в ложное положение.

Их теоретические взгляды приобрели форму философии, добавляющей ко всем научным открытиям большое «НО». Наука открыла сущность эволюции жизни от низших форм организмов к высшим, НО это открытие касается только порядка наших ощущений. Наука сформулировала законы сохранения и превращения энергии, НО в действительности эти законы относятся только к порядку наших ощущений. И так далее...

Значение этого «НО» заключается в отрицании той истины, что наука дает правильную или приблизительно правильную картину объективного материального мира и нашего места в нем. Это «НО» уничтожает науку как отражение объективно существующего мира.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 665—666.

Поступая так, подобная философия дает прямую возможность представителям антинаучного мировоззрения защищать ложные представления о природе и этим самым разрывать на части, пятнать и затемнять научную картину мира.

Вся история современной науки с того момента, когда Галилей попал в руки инквизиции, была историей борьбы против антинаучных идей. Это история постепенного искоренения догм, всяческой мистики и всякого суеверия из всех областей знания, история победы просвещения, история завоевания человеком контроля над природой и своей собственной судьбой, вместо «примирения» с вещами окружающего мира и благоговения перед неизвестным.

Поэтому махизм и подобные ему теории не без оснований обвиняются в том, что они являются теориями, обезоруживающими науку в ее борьбе за просвещение. Их «НО» является жестом примирения с врагами научного знания и научной культуры; уступая им путь оно дает возможность сеять антинаучные взгляды, оно означает отказ от научного объяснения мира.

И действительно, та истина, что соглашательство в какой бы то ни было области приводит к разладу внутри своего собственного лагеря в пользу врага, оправдывается, в частности, и по отношению к философии науки. Оно приводит к порождению разлада в научной мысли, вследствие неясности и путаницы, к включению в нее бессмысленных и лишенных реального содержания терминов. Оно приводит к созданию не образа, отражающего объективный мир, в котором мы живем, законы его движения и наше положение в этом мире, но только «картины» того, что Джемс Джинс позже назвал «мистической вселенной». Все делается сомнительным и неясным, и странные, неясные сущности — «элементы» и тому подобное — занимают место материальных, поддающихся контролю фактов и процессов.

Эта теоретическая путаница имеет значение не только в пределах самой теории. Наши идеи возникают из материальных условий жизни, но они в свою очередь и управляют этими материальными условиями. Если человеческий род должен освободиться от нищеты и угнетения,

то наша борьба за прогресс должна руководствоваться ясной научной теорией; это положение относится к политике в особенности, но касается также и всякой другой области человеческой деятельности. Ненаучные и антинаучные понятия в лучшем случае являются помехой на пути прогресса. Но чаще всего ими пользуются как орудиями прямой борьбы с прогрессом те, чьи интересы нарушаются ходом прогресса.

Поэтому теоретическая деятельность тех философов и ученых, которые стремятся добавить свое «НО» к науке, отнюдь не является независимой от социальной борьбы. Хотят или не хотят этого упомянутые философы, — такой образ действий играет свою роль в деле оказания помощи и содействия врагам прогресса.

Философия, ставящая науке преграды, отрицающая ее соответствие объективно существующему миру, тесно связана с процветанием суеверия и невежества среди народных масс, ибо, если люди не придут к научному пониманию мира, они, естественно, сделаются жертвами веры, традиций и авторитетов. И как бы велика ни была пропасть — интеллектуальная и социальная — между академическим философом и ученым, с одной стороны, и обывателем — с другой, все же этот тип философии играет определенную роль в обществе в целом, роль барьера на пути просвещения народа, роль помощника реакции.

Наконец, если только мы сумеем понять подлинную природу мира, в котором мы живем, так, как ее раскрывает наука, то мы сможем осознать и то, как путем общественного использования и применения научных открытий можно изменить мир, преобразовать жизнь людей. Но теории, отрицающие объективность научного знания, играют наружу тем, кто противоборствует всяким изменениям и преобразованиям.

КРИТИКА «ЧИСТОГО ЭМПИРИЗМА»

1. Как мы получаем наше знание?

Прежде чем перейти к изучению современных форм эмпиризма, попытаемся проанализировать в этой главе основные теоретические ошибки той философии, которая нами уже рассмотрена.

Что ложно в этой философии? Вот краткий ответ на данный вопрос.

А. Она основана на явно неправильных предпосылках.

Б. Ее выводы находятся в резком противоречии с твердо установленными фактами.

Первое направление критики особенно развито Энгельсом, второе — Лениным.

А

Мне кажется, из всего предыдущего изложения ясно, что в основе понятий философии чистого эмпиризма лежат некоторые определенные взгляды на сущность познания. Утверждается, что знание происходит из чувственного восприятия следующим образом:

1) чувственное восприятие является первоначальным, исходным пунктом познания; объектами чувственного восприятия являются наши собственные ощущения или чувственные впечатления, которые, таким образом, составляют те первоначальные данные, из которых возникает все знание;

2) так как ощущения являются первоначальными данными знания, то знание представляет собой результат умственной деятельности, то-есть анализа, сравнения, сочетания, расположения и сопоставления наших ощущений; какие бы результаты ни получались путем операций с ощущениями, эти результаты являются знанием, в то

время, как положения, возникшие не этим путем и в том или ином отношении выходящие за границы того, что может быть получено этим путем, не представляют собой знания, а являются только необоснованными, лишенными смысла спекуляциями.

Естественно, что изложенная точка зрения на познание может быть выражена и в других формах; для нее может быть использована различная философская терминология, но я убежден, что данная здесь трактовка передает суть основных взглядов чистого эмпиризма на познание.

Из предпосылки относительно природы познания вытекают все остальные принципы чистого эмпиризма.

Бесспорно, что, приняв ощущения за первоначально данный базис познания, вы не можете — не уклоняясь в сторону от всех мыслимых видов логики — притти к познанию существования чего-либо иного, кроме ощущений. Ощущения даны нам, и мы не можем знать о существовании чего-либо, что не может быть познано посредством осознания ощущений, их сочетаний и порядка; если это так, мы не можем знать о существовании чего-либо иного, кроме самих ощущений.

Но суть дела в том, что предпосылка, из которой при этом исходят, явно ложна.

«Некоторые истины,— говорит Беркли,— столь близки и очевидны для ума, что стоит лишь открыть глаза, чтобы их увидеть»¹.

Я же считаю истиной то, что наше знание происходит из ощущений *не* тем путем, о котором говорят чистые эмпирики. Мы получаем наше знание не путем простого восприятия данных ощущений, их анализа и сравнения одного с другим; наоборот, мы получаем его в процессе создания вещей, действия на них, изменения их, производства этих вещей; а это — процесс гораздо более сложный, чем только чистый процесс осмысления ощущений, входящих в наше сознание.

Чтобы убедиться в этом, нет необходимости смотреть, дальше «нашего собственного опыта».

¹ Беркли, Тратат о началах человеческого знания, стр. 64.

Кроме того, так как чистый эмпирик в своем «анализе ощущений» применяет обычно к своему чувственному опыту атомистический принцип, на самом деле здесь неуместный, то и опыт в целом трактуется им атомистически.

Опыт каждого лица, каждого познающего субъекта он рассматривает как отдельный атом, полностью замкнутый в себе; в результате получается, что у каждого человека имеется свое особое знание, возникшее из его особых ощущений; поэтому каждый человек не имеет никаких оснований для умозаключений о том, что находится за пределами его собственного личного опыта. Поэтому чистый эмпирик, *последовательно* проводящий свою точку зрения, неизбежно должен притти к солипсизму.

Такая точка зрения на основы знания совершенно расходится с очевидными фактами.

Совершенно неверно, что знание является как бы узко личным достоянием каждого индивидуального познающего разума. Знание *не* добывается путем чистого созерцания своих собственных личных ощущений каждым индивидом, оно завоевывается в ходе практической деятельности, направленной на окружающие объекты; поэтому знание добывается путем сотрудничества в области практической деятельности многих людей и многих поколений людей; оно не создается отдельно каждым человеком.

Познание носит общественный, а не личный характер; оно является общим результатом и как бы всеобщим достоянием многих людей, организованных в общество; сумма знаний, завоеванных в результате социального сотрудничества, не может быть завоевана каким-либо одним индивидом, хотя бы он и был способнейшим из эмпириков всего мира.

Отсюда ясно, что чистый эмпиризм основан на явно ложной предпосылке, заключающейся в том, что знание каждого индивида происходит из созерцания им его собственных ощущений; в действительности же та сумма знаний, которой обладает человечество, является результатом сотрудничества многих поколений людей, сотрудничества, направленного на окружающие объекты, которые взаимодействуют с людьми.

2. Относится ли наше знание к объективно существующему материальному миру?

После того как мы выявили основную ошибку «чистого эмпиризма» во взглядах на природу знания, мы можем указать путь выхода из некоторых типично философских головоломок, порожденных чистым эмпиризмом, а также обосновать в общей форме материалистический постулат существования объективного материального мира, с которым должно быть связано все наше знание.

Но, прежде чем идти дальше, надо определить, что означает выражение «объективный материальный мир». Так как мне придется иметь дело с утверждением, будто это выражение непонятно и лишено смысла, то целесообразно заранее установить точный его смысл.

Я не буду давать определения термину «мир». Я надеюсь, что этот термин понятен. Говоря об «объективном» мире, я имею в виду, что этот мир является одним и тем же для всех. Таким образом, если мои восприятия дают мне сведения относительно объективно существующего мира, это означает, что они дают мне сведения о том же самом мире, о каком вы и все другие люди получают сведения при помощи своих ощущений. И, говоря «об объективном материальном» мире, я в свои слова вкладываю тот смысл, что этот мир существует в пространстве и времени, независимо от того, воспринимается ли он кем-либо, и, следовательно, существует независимо от какого бы то ни было сознания, умственного или духовного бытия или процесса.

Часто объективный материальный мир рассматривается как «внешний». Здесь имеется в виду, что он внешний по отношению к индивидуальному сознанию. Мое сознание — само лишь момент в совокупности событий, составляющих мир; но события, пробуждающие мое сознание, события, с которыми оно связано, внешни по отношению к моему сознанию.

Типичная доктрина, характерная для всех разновидностей чистого эмпиризма и агностицизма, заключается в том, что наше знание не может проникнуть за пределы ощущений и за пределы содержания нашего собственного опыта. Ощущения — это данные, которые мы должны переработать, поэтому идея о существовании *внешнего*

объективного мира, *независимо* от нашего опыта, *порождающего* наши ощущения и *отражающегося* в них, является якобы чистой «метафизической» идеей, нелепой и недоступной пониманию. Мы ничего не можем знать о таком внешнем мире. Он лежит за пределами нашего знания уже потому, что является внешним по отношению к чувственному опыту. Таким образом, мы можем находить смысл в наших словах только постольку, поскольку они относятся к данным элементам чувственного опыта; говорить же о существовании внешнего мира было бы бессмысленно. Так, по мнению Беркли, выражение «материальная субстанция» не имеет «никакого особого смысла»; а если внешние тела и существуют, то мы никоим образом не сможем приобрести знание об этом факте. «Вы можете, если это нравится вам, употреблять слово «материя» в том смысле,— заявляет Беркли,— в каком другие люди употребляют слово «ничто»...¹

Кант говорил о внешнем объективном мире, как области «вещей в себе», непознаваемых и недоступных пониманию.

Мах говорил о предполагаемых реальных внешних объективных вещах как о «таинственных сущностях». Итак, во всех приведенных цитатах утверждается, что внешний объективный материальный мир, система материальных процессов, порождающих ощущения в ходе взаимодействия с нашим органическим телом, являются лишенными смысла предположениями, не обоснованными ни опытом, ни разумом, предположениями мистическими, недоступными пониманию, нелепыми, одним словом, «метафизическими».

Ответ на эти рассуждения эмпириков был дан Энгельсом. Его ответ в сущности очень прост. Энгельс показал, что как только мы становимся на правильную точку зрения в отношении основ нашего знания и отвергаем ложную точку зрения эмпиризма, становится очевидным, что внешние материальные объекты отнюдь не являются непознаваемыми и недоступными пониманию: они очень легко познаются, и истинность нашего познания

¹ Беркли, Трактат о началах человеческого знания, стр. 119.

этих объектов может быть легко проверена. Энгельс писал: «Это такая точка зрения, которую трудно, повидимому, опровергнуть одной только аргументацией. Но прежде чем люди стали аргументировать, они действовали. «В начале было дело». И человеческая деятельность разрешила это затруднение задолго до того, как человеческое мудрствование выдумало его. The proof of the pudding is in the eating. [Доказательство для пуддинга, или испытание, проверка пуддинга состоит в том, что его съедают.]

В тот момент, когда, сообразно воспринимаемым нами свойствам какой-либо вещи, мы употребляем ее для себя,— в этот самый момент мы подвергаем безошибочному испытанию истинность или ложность наших чувственных восприятий. Если эти восприятия были ложны, то и наше суждение о возможности использовать данную вещь по необходимости будет ложно, и всякая попытка такого использования неизбежно приведет к неудаче. Но если мы достигнем нашей цели, если мы найдем, что вещь соответствует нашему представлению о ней, что она дает тот результат, какого мы ожидали от ее употребления, тогда мы имеем положительное доказательство, что в *этих границах* наши восприятия о вещи и ее свойствах совпадают с существующей вне нас действительностью»¹.

Касаясь рассуждений Канта о непознаваемых «вещах в себе», Энгельс пишет:

«...Если вы знаете все свойства вещи, то вы знаете и самую вещь; тогда остается только голый факт, что названная вещь существует вне нас, и как только ваши чувства удостоверили и этот факт, вы постигли эту вещь всю без остатка... Мы можем к этому только прибавить, что в эпоху Канта наше познание материальных вещей было еще настолько отрывочным, что за каждой из них можно было еще допускать существование таинственной «вещи в себе». Но с того времени эти непостижимые вещи одна за другой, вследствие гигантского прогресса науки, уже постигнуты, проанализированы и даже более того —

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XVI, ч. II, стр. 292—293.

воспроизведены. А что мы сами можем сделать, то уж мы, конечно, не можем назвать непознаваемым»¹.

И дальше: «Лучше всего разбиваются эти философские измышления, как и все другие измышления, самою практикой, т. е. опытом и промышленностью. Мы можем доказать правильность нашего понимания данного явления природы тем, что мы сами его вызываем, порожаем его из его условий и заставляем служить нашим целям. Таким образом, кантовской «вещи самой по себе» приходит конец»².

На все это, казалось бы, можно возразить, что аргументация Энгельса в качестве доказательства существования внешних материальных предметов терпит фиаско, поскольку она уже исходит из предпосылки, утверждающей их существование. Поэтому, если рассматривать ее как доказательство существования объективного материального мира, аргументация Энгельса якобы попадает в замкнутый круг.

Такое возражение, несомненно, приведет всякий, кто предпочитает считать, будто ему известно только одно: существование его самого и его собственного субъективного опыта. Но такие люди не замечают, что и сами они не выходят за пределы подобного круга. На самом деле, они исходят явно из той предпосылки, что все объекты нашего знания ограничиваются ощущениями, чувственными впечатлениями, чувственными данными; а раз они допускают эту предпосылку, то, следовательно, никогда не смогут признать ни того, что объективный материальный мир существует, ни того, что мы можем познать его.

Приведенное возражение бьет мимо аргументации Энгельса. Энгельс и не собирался дать исходящего из априорных принципов доказательства того, что внешний мир существует. Такого «доказательства» не может быть, и оно вовсе не нужно. Философы картезианской школы XVII в. конструировали так называемое «онтологическое доказательство» бытия бога в качестве обоснования того, что «бог необходимо существует». Энгельс и не ставил себе цели дать онтологическое доказательство существо-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XVI, ч. II, стр. 293—294.

² К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 645.

вания материи, или объективного материального мира. Он стремился показать (и успешно показал), *как*, исходя из данных внешних материальных объектов и взаимодействия их с нами, мы можем достигнуть знания о внешних материальных объектах, которое поддается проверке.

Эта аргументация *была* прежде всего опровержением доводов чистых эмпириков, субъективных идеалистов, солипсистов и т. п., поскольку последние доказывали невозможность утверждения того, что мы имеем знание об объективном материальном мире; Энгельс доказал, что мы можем иметь такое знание и что мы имеем его: Вот почему аргументы эмпириков были опровергнуты.

И потому существование объективного материального мира не вызывает никаких сомнений. Ибо если мы обнаруживаем, что наше знание связано с объективно существующим материальным миром, то как же этот мир может не существовать? Мы можем и должны допустить в результате философского анализа знания, что объективный материальный мир существует. Ибо как только мы начинаем анализировать природу и основы нашего знания, мы обнаруживаем, что оно неизбежно должно относиться к объективному материальному миру; когда же мы пытаемся установить его отношение к чему-либо другому, мы впадаем в фальсификацию его сущности.

В чем же именно заключается сущность решительного опровержения Энгельсом чистого эмпиризма?

Коротко говоря, в следующем. В процессе своей жизни люди входят во взаимоотношения с внешним миром. Познание внешних объектов кажется таинственным и невозможным только тогда, когда познание рассматривается в отрыве от всякой другой человеческой деятельности. Но когда такая ложная абстракция будет устранена и знание будет рассматриваться конкретно, как оно существует в действительной жизни и опыте, в его отношении ко всей целостности человеческой деятельности, тогда не останется ничего таинственного или невозможного в том факте, что оно связано с внешними материальными объектами. Наоборот, эта связь и ее общие принципы становятся очень ясными. Рассмотрите человеческое знание конкретно, как оно возникает и развивается. Разве оно завоевывается нами в результате нашего созерцания,

анализа, сравнения, наших собственных внутренних субъективных ощущений? Нет, это не так.

Всякое знание является итогом решения встающих перед нами проблем. Проблемы, которые стоят перед нами в реальной жизни, заключаются вовсе не в том, как анализировать наши ощущения и описывать их порядок и сочетания; сущность этих проблем в том, как вести себя относительно окружающих тел.

Вопросы познания порождаются вопросами практики.

Основная проблема познания заключается в развитии идей и теорий, которые настолько соответствуют реальной природе вещей, что делают возможным успешное управление ими. И какова проблема, таково, конечно, и ее решение. Если проблема касается свойств внешних объектов, то и решение ее должно касаться свойств внешних объектов. И если наши идеи о свойствах вещей позволяют нам, как это обычно и бывает (ибо иначе наше существование было бы невозможно), не только находить свой путь среди окружающих объектов и избегать вреда, который они могут нам причинить, но и изменять эти объекты, создавать их, производя в наших собственных целях, то это является и проверкой и доказательством того, что идеи соответствуют объектам.

Как замечает Фрэнсис Бэкон, знание природы и власть над нею суть одно и то же.

Он прекрасно понимал, что знать свойства вещей — означает знание и того, как управлять ими, и того, как производить их. Однако все философы, исходявшие из той же эмпирической точки зрения, как и Бэкон, предали забвению этот существенный факт.

Изложенное выше учение о познании, о его развитии и проверке его истинности полностью связано со взглядами научного материализма на процесс развития общества как единого целого. Ведь вся сумма человеческого знания является таким общественным продуктом, как и всякая другая деятельность и продукция человека; она имеет те же самые корни. Основой общественной деятельности людей является *производственная* деятельность, то-есть добывание средств к жизни из природы и производство тех продуктов, в которых нуждаются люди. Знание возникает из производственной деятельности; рост знания

ведет к росту производства, а рост производства является проверкой объективной истинности знания.

Таким образом, соответственно развитию нашего умения вызывать и регулировать те или иные материальные процессы и производить необходимые нам предметы, наше знание этих процессов и предметов делается все более совершенным. То, что мы не в состоянии производить для своей пользы, остается в этом отношении чем-то таинственным, неизвестным, «вещью в себе». Но как только мы научимся производить это, таинственное становится доступным пониманию, неизвестное — известным, «вещь в себе» — «вещью для нас».

Например, в настоящее время у нас имеются определенные взгляды на природу жизни; именно, мы считаем, что жизнь — это способ существования, свойственный телам с белковой химической структурой. Но пока мы не сумеем в действительности искусственно получать живую материю, в проблеме сущности жизни остается для нас нечто таинственное и неизвестное.

Или, например, витамины до последнего времени были для нас таинственной субстанцией; но теперь, когда мы можем добывать их, тайна рассеялась. Отсюда ясно, конечно, что биологи, утверждающие, будто мы не только теперь, но и вообще никогда в будущем не сможем создать искусственно живой белок, — это люди, для которых сущность жизни — не относительная, а абсолютная тайна. Они отказываются от всяких поисков знания о сущности жизни, предпочитая, чтобы она осталась неизвестной.

Мы не пытаемся дать здесь полный очерк теории познания, а хотим лишь указать общие принципы, обосновывающие взгляд относительно связи нашего знания с объективным материальным миром, и показать, как именно это знание связано с материальным миром, как возможно приобрести и проверить знание о внешних процессах, предметах и фактах. В свете этой общей установки можно сказать об очень многом, но это вышло бы за те ограниченные пределы, которые я поставил себе, работая над данной книгой.

Такая постановка проблемы познания является именно научной, противоположной точкам зрения, изложенным в

так называемых «научных» философских теориях, ибо она берет знание соответственно тому, как оно действительно возникает и развивается. Мы рассматриваем знание как специфический продукт деятельности общественного человека; таким образом правильно вскрываются объекты и функции знания, способы его проверки в реальной жизни.

Так что же все-таки представляет собой «непознаваемое» в том объективном материальном мире, о котором шла здесь речь? Во внешних материальных предметах нет ничего таинственного, ничего недоступного пониманию. «Недоступные пониманию тайны» мы можем отыскать именно в писаниях чистых эмпириков. Их утверждения об объектах нашего знания, конечно, являются чем-то недоступным пониманию. Субъективный мир красок, звуков, запахов, вкусов, ощущений твердого и мягкого и т. п., не существующий нигде и не имеющий никакой материальной основы,— это, конечно, как правильно признал Виттгенштейн, и есть «мистика».

3. Объекты чувственного восприятия

Мы пытались показать основу и смысл нашего утверждения о существовании внешнего, объективного, материального мира и о возможности познания этого мира. Что же можно сказать об ином «мире» чистых эмпириков, о мире чувственных восприятий, ощущений, чувственных данных, с которыми, по их мнению, связано наше знание; о мире, который охватывает объекты нашего знания и который является не объективным, но субъективным миром, не одинаковым для меня и для вас?

Совершенно очевидна необходимость исследовать чувственное восприятие для того, чтобы выявить, действительно ли его объектами являются такие субъективные сущности, из которых, как это предполагается чистыми эмпириками, состоит мир. И так как это, собственно говоря, проблема экспериментальной психологии и физиологии нервной деятельности, то будет достаточно, если мы здесь покажем только природу ошибок, в которые впадают чистые эмпирики.

Знание начинается с ощущений, а ощущение и чувственное восприятие являются основой для всех высших форм знания. В этом нельзя сомневаться.

Чистые эмпирики утверждают, однако, в той или другой форме, будто ощущение или чувственное восприятие не только не являются средством получения непосредственного знания об объективных, внешних вещах, но что, наоборот, ощущение воздвигает непроницаемый барьер между нами и внешними объектами. Объекты чувств — это ощущения, чувственные восприятия, «чувственные данные»; мы не можем видеть, так сказать, через ощущения вещи вне нас, вещи, лежащие за этими ощущениями. Отсюда одни делают выводы, что за ними вообще ничего не находится, другие — что за ними нечто существует, но это «нечто» непознаваемо; третьи, которые, подобно Маху, более изобретательны, заключают, что ощущения и внешние объекты — одно и то же и что внешние объекты являются комплексами ощущений, или же (как мы это увидим во второй части настоящей книги) они дают такое истолкование смысла положений относительно внешних объектов, согласно которому эти положения имеют значение только в отношении порядка и расположения ощущений.

Так как только ощущения фактически являются тем средством, через которое мы получаем знания о существовании и свойствах внешних объектов, то абсурдно рассматривать их как барьер, закрывающий для нас возможность познавать существование и свойства внешних объектов, как это делают многие философы. Этот абсурдный вывод является следствием из рассмотрения ощущения абстрактно, вне связи его с жизнью. Если рассматривать ощущения абстрактно, как данные, которые ум должен обработать, тогда, конечно, приходится сделать вывод, что путем восприятия анализа и сравнения таких чувственных данных мы не можем притти к познанию чего-либо лежащего за ними.

Но мы не имеем никакого права рассматривать чувственное восприятие так абстрактно. Ведь в конце концов оно изучается подробно экспериментальными науками; если мы философствуем о восприятии, мы должны это делать, исходя из данных науки. Так, например, физиче-

ские явления изучаются наукой; следовательно, философия, пытающаяся делать обобщения относительно физических явлений, исходя из философских принципов (как это имело место уже в философии античных греков) и игнорируя при этом выводы физики, может расцениваться только как устарелая и необоснованная. То же самое следует признать правильным и по отношению к чувственному восприятию.

Чувственное восприятие — это деятельность чувствующего организма, деятельность, в связи с которой организм познает различные свойства окружающей среды, а также состояния своего тела; «познает» не означает только «сознает», но означает, что организм двигается и ведет себя соответственно тому, что он знает. Если я узнаю о столе, находящемся в середине комнаты, я сознаю существование стола, и, когда я иду по комнате, я стараюсь не натолкнуться на него. Таким образом, можно сказать, что при чувственном восприятии организм разбирается в различных чертах окружающей среды и поэтому может на них реагировать. Окружающая среда в целом — это необъятно разнообразная и сложная система объектов и процессов. В чувственном восприятии организм выделяет из всей массы свойств некоторые из них.

Органы чувств — такие органы, при помощи которых начинается это выделение в результате реакции на воздействия внешних объектов: реакции глаз — на световые волны, ушей — на звуковые волны, кожи — на прикосновение и так далее; импульсы передаются органами чувств в мозг; в мозгу отдельные импульсы объединяются вместе (в результате процесса, о котором мы знаем пока немного); затем следует сознательное чувственное представление об окружающих объектах, согласно тем сведениям о них, которые получены органами чувств и координированы нашим мозгом. После этого организм способен уже вести себя соответственно составленному им представлению об окружающей среде. Исходя из этого, между прочим, нетрудно объяснить те хорошо знакомые явления в области чувств, которые некоторым философам кажутся весьма загадочными. Например, если смотреть на круглую монету сбоку, она выглядит по форме эллиптической. Солнце, колоссальный объект, находя-

щийся на огромном от меня расстоянии, кажется по размерам меньше пламени в моем собственном камине, сравнительно небольшом предмете, но близко ко мне расположенном. Палка, наполовину погруженная в воду, кажется сломанной. Подобных примеров можно привести множество. Кроме того, чувства порой вводят нас в заблуждение, давая о вещах представления, не соответствующие им, или создавая образы вещей, совсем не существующих. Все это не покажется удивительным, если проанализировать ход самих процессов возникновения ощущений. Обычно, если не в данный момент, то спустя некоторое время мы все же можем сказать, обманывают нас ощущения или нет. Ибо если мы ведем себя по отношению к вещам соответственно сведениям, полученным при помощи ощущений, находя при этом, что таким путем мы можем достигать своих целей в мире, то это уже является признаком того, что представления о вещах, полученные в результате чувственных восприятий, суть правильные представления, соответствующие природе объектов.

Чувственное знание, или чувственное восприятие, поэтому должно рассматриваться конкретно, как деятельность организмов, обладающих чувствительностью, деятельность, при помощи которой эти организмы выделяют из целого различные стороны своего непосредственного окружения, интегрируют эти стороны в одно представление и, таким образом, получают возможность соответствующим образом реагировать на среду. Из этого ясно, что объекты чувственного восприятия, объекты, познаваемые чувствами,— это материальные предметы, предметы объективного внешнего мира. В таких объектах нет ничего «таинственного», ибо мы всегда окружены ими, всегда взаимодействуем с ними и познаем их в часы нашего бодрствования путем чувственных восприятий. Конечно, каждый из нас является лишь одним из этих объектов, потому что мы также существуем материально. С этой точки зрения таинственным *кажется* как раз предположение о существовании ряда особых нематериальных чувственных объектов, особых для каждого воспринимающего разума — называют ли их философы «чувственными впечатлениями», «идеями», «ощущениями», «элементами», или как-либо по-другому.

Но здесь философы могут выдвинуть возражения: Нет, ваши выводы неверны. Посмотрите на палку, как бы надломленную в воде, посмотрите на монету, которая кажется эллиптической, если на нее взглянуть сбоку; признаваемая объективно в качестве существующей палка — прямая, а монета — круглая; *то же, что вы видите*, имеет ломаную или эллиптическую форму. Видимое вами — объект вашего чувственного восприятия, это не внешний материальный объект, но, вернее, ощущение, чувственное восприятие, чувственная данность.

По этому поводу я могу сделать три замечания:

1. Разлагается ли то, что мы видим, или (не имея тут в виду только зрение в узком смысле слова) то, что мы узнаем в чувственном восприятии, на отдельно существующие ощущения, или чувственные данные?

Нет, это не так. В настоящий момент то, что я познаю через посредство ощущений, — это комната, в которой я сейчас пишу, включая сюда зрительную картину столов и стульев, звуки тикающих часов, тепло, идущее от камина, и так далее. Разве это то же самое, что знание о комплексе различных ощущений, простых и изолированных красок, звуков, ощущений тепла и т. д.? Разлагается ли это на такие отдельные ощущения? Конечно, нет. Если путем напряжения своей способности к абстрагированию мне, например, удастся увидеть перед собой стол, не как твердый стол, но в качестве ощущения коричневого или как коричневое пятно, это будет означать, что я заставляю себя увидеть нечто отличное от того, что я видел до этого. Отсюда рассматривать то, о чем я знаю, как комплекс ощущений или чувственных данных, состоящий из отдельных восприятий различных органов чувств, — значит пойти по пути изобретения элементов чувственного опыта, элементов, не имеющих какого-либо реального существования.

Конечно, мое чувственное восприятие в целом является результатом взаимосвязывания данных, полученных отдельными органами чувств. Но такое взаимосвязывание достигается в ходе сложных интегрирующих процессов, происходящих в моем мозгу после того, как получены импульсы от различных органов чувств.

Данные, получаемые каждым органом чувств, не входят в мое сознание изолированно, как это случилось бы, если бы мое сознание разлагалось, согласно утверждению Юма, на «пучок чувственных впечатлений»; то, что я сознаю, — это единое цельное представление об окружающей меня среде, в котором данные различных чувств смешиваются и не имеют отдельного существования.

Надо отметить, что эти результаты не являются только продуктом философского умозрения, но представляют собой выводы экспериментальной психологии, особенно так называемой гештальтпсихологии, а также физиологии нервной деятельности; отсюда прежде всего следует, что — выглядит ли палка в воде надломленной, или нет — неправильно предполагать, будто объект нашего чувственного восприятия распадается на собрание отдельных чувственных впечатлений, или чувственных данных. «Чувственные восприятия», «чувственные данные», рассматриваемые как «объекты», являются чистым метафизическим изобретением. Они не имеют реального существования и места в науке.

2. В этой связи особенного внимания заслуживает то, что указанные чувственные восприятия и чувственные данные совершенно пассивны или, как заявляет Беркли, «инертны»; между ними нет какого-либо взаимодействия. В них мы имеем ряд совершенно нематериальных объектов, которые не оказывают никакого воздействия или влияния ни друг на друга, ни на что-либо иное.

Называть ли наше восприятие чувственным впечатлением цвета или «цвето-чувственным данным» — и в том и в другом случае оно существует, по Беркли, абсолютно вне какой-либо деятельности. Оно не имеет способности изменяться само или изменять что-либо, действовать или влиять на что-либо.

Какое это странное существование — таинственное, недоступное пониманию и любому виду научного исследования! Постулировав такой вид существования, философы доказывали, что так как человеческому уму известны только подобные объекты, то причинность и способность вещей взаимовлиять и изменять одна другую явно должны быть признаны иллюзией. Но этой аргументации следовало бы идти по другому пути.

Поскольку сами чувственные впечатления или чувственные данные суть всецело «инертны» и неспособны изменяться, то именно они и являются иллюзией.

3. Как же возникает иллюзия существования чувственных данных?

Чувственное восприятие является деятельностью телесного организма, деятельностью, осуществляемой через органы чувств и мозг. Но, являясь *сознательной* деятельностью, оно выражается не только в физических стимулах и ответах на них, импульсах и реакциях; для того чтобы оно выполняло свою функцию в жизни высших организмов, оно должно вызывать сознательное представление об объекте. Но такое сознательное представление, или, другими словами, мое сознание, является только частью или одной из сторон материального процесса в моем мозгу, процесса, создающего чувственное восприятие. Мое сознание не имеет существования вне моего мозга. Серое вещество в моем мозгу имеет то единственное в своем роде свойство (мы не имеем еще точных знаний о том, как конкретно происходит этот процесс), что «движение» мозгового вещества является не только физическим, но и, как мы выражаемся, духовным, то-есть оно вызывает сознание, проявляется в форме сознания. Мое сознание может меняться и вступать в различные стадии, но оно остается исключительно *сознательной стороной* материального субстрата, процессом в моем мозгу, и если я воображаю, что оно существует независимо ни от чего, я делаю нелепую ошибку.

Когда я получаю некое чувственное восприятие, мое сознание приобретает известное *содержание*, и это последнее определяется тем, что происходит в моем мозгу. Таким образом, я вижу палку, монету, солнце, внутренность моей гостиной и тому подобное; содержание моего сознания очень разнообразно и изменчиво. Но очевидно, что содержание моего сознания столь же мало можно считать независимым от материального мира, как и факт самого сознания вообще.

Например, я смотрю на палку, наполовину погруженную в воду, и она кажется мне надломленной. Реально имеется сознательное чувственное представление

«надломленной» палки. Но на основании этого нельзя сказать, будто этот надломленный предмет, некоторым образом возникающий в моем сознании, существует так же реально, как и объективно существующая прямая палка. Единственно существующие объекты — это сама палка, световые волны и нервные процессы в моем глазу, зрительный нерв и мозг, в котором возникает чувственное представление надломленной палки. Почему палка выглядит ломаной, а не прямой — легко объяснить путем анализа природы изображения, получаемого на сетчатке моего глаза.

Можно и следовало бы написать еще многое для объяснения природы сознания и его «объектов». Но я думаю, что теперь следует остановиться на другой ошибке, в которую впадают чистые эмпирики и многие другие философы.

Прежде всего они основывают свои теории исключительно на пассивной интроспекции. Они смотрят, так сказать, внутрь своего собственного сознания и находят, что именно их сознание имеет наиболее интересное, разнообразное и меняющееся содержание. Но, не выходя за пределы своего собственного сознания, они и не подозревают, что сознание является только аспектом материальных процессов, именно, процессов внутри их мозга. Они игнорируют этот факт и не уделяют ему никакого внимания. Поступая таким образом, они рассматривают свое сознание и все меняющееся содержание своего сознания как независимо существующий, самостоятельный «мир».

Процесс создания абстракции, основанный на интроспекции, был описан немецким феноменологом Гуссерлем, о котором я еще не упоминал здесь и о котором больше и не придется упоминать. В книге, озаглавленной «Чистая феноменология», Гуссерль говорит, будто все, что необходимо, — это рассмотрение нашего собственного сознания, и при этом, как он выразился, «вынесение за скобки» или «выключение» и объективного мира и существования собственного я, то-есть полное игнорирование этих факторов вообще. То, что остается после такого выключения, — это «чистое сознание». «Сознание, рассматриваемое в его «чистоте», — говорит

он, — должно быть признано замкнутой системой Бытия, системой «Абсолютного Бытия», в которую ничто не может проникнуть и из которой ничто не может ускользнуть; которая не имеет никакой пространственно-временной внешней стороны и не может быть внутри себя пространственно-временной системой»¹.

Став на позицию, с которой наше сознание и его содержание рассматриваются как нечто независимо существующее, интроспективный философ-эмпирик пытается «разложить» его на части. Он стремится представить этот «мир» сознания или чистого опыта как бытие, состоящее из атомов, подобно тому как объективный материальный мир рассматривается состоящим из атомов; он называет эти атомы «ощущениями», или «чувственными данными», или «элементами», или как-либо по-другому; так он изобретает целую область объектов, объявляемых им подлинными объектами знания; кончает он заявлением, будто объективный материальный мир не существует вовсе.

Как я показал, такие «атомы» в действительности внутри нашего сознания найти нельзя; они не имеют никаких свойств реальных объектов, так как не могут влиять на что-либо или менять что-либо. Теперь можно выявить основную ошибку, которая привела к утверждению существования подобных объектов. Это — ошибка, очень часто встречающаяся в истории философии: именно, принятие за независимо существующий объект какой-либо одной стороны или части факта или процесса, которую можно мыслить в абстракции от самого процесса, но которая не может иметь независимого существования. Эти философы мыслят сознание в абстракции и пытаются представить содержание сознания как мир независимо существующих объектов.

4. Совместима ли теория «чистого эмпиризма» с выводами науки?

Какой же окончательный вывод вытекает из анализа теории познания чистого эмпиризма? Он заключается в том, что теории чистого эмпиризма не имеют фун-

¹ Husserl, *Reine Phänomenologie*, S. 33—49.

даменты, так как покоятся на ложных предпосылках, то-есть на неправильных представлениях о знании, представлениях, связанных с ложными абстракциями. Есть поэтому все основания отстаивать теорию, противоположную утверждениям чистого эмпиризма.

Б

Выводы чистого эмпиризма, основанные на этих неправильных и абстрактных представлениях о познании, противоречат наиболее хорошо проверенным фактам, установленным подлинным научным познанием, в отношении которого чистый эмпиризм пускается в ложные философствования. Это вполне очевидно после предыдущего анализа.

Критикуя чистый эмпиризм, Ленин спрашивает: «Мыслит ли человек при помощи мозга?»¹

Вместе с Лениным мы отвечаем на этот вопрос положительно: да, именно так. Научно установлено не только то, что человек мыслит при помощи мозга, но и то, что мысль является функцией мозга и без мозга не может быть ни ощущения, ни опыта, ни мысли.

Но вывод чистого эмпиризма заключается в том, что мозг в действительности есть якобы лишь некоторый комплекс ощущений. Как сказал Мах, «тела не порождают ощущений, но... комплексы ощущений создают тела». Ощущение поэтому не зависит от мозга, однако мозг зависит от ощущений, именно от ощущений, входящих в какие-либо сочетания. Поэтому не ощущение — функция мозга, а мозг — функция ощущений. Или, идя другим путем, идея «мозга», подобно идее всех тел, является только удобным способом описания и предсказания некоторых ощущений, воспринимаемых нами в опыте при определенных условиях.

Отсюда утверждение чистым эмпиризмом того, будто существование ощущений и основанные на ощущениях мыслительные способности в действительности якобы абсолютно *независимы* от мозга или какого-либо другого материального объекта. Он заявляет, что про-

¹ Ленин, Соч., т. XIII, стр. 70.

износить слово «мозг» означает говорить *нечто* об ощущениях. В действительности чистый эмпиризм отрицает, что ощущение или мысль зависят от чего-либо другого, кроме как от них самих. Мои ощущения, мой опыт — абсолютны, они абсолютно независимы.

Ясно, что эта доктрина находится в безнадежном противоречии с тем, что нам известно как результат научных исследований, именно, в противоречии с тем выводом, что ощущение и мысль зависят от материального объекта, от мозга.

Какие бы интерпретации научным положениям относительно мысли и мозга ни давала эта философская теория (а этих интерпретаций было много), как бы она ни пыталась анализировать эти положения, нельзя угадать того факта, что эта философия утверждает, будто ощущение существует без органов чувств, мысль — без мозга.

Ленин спрашивает: «Существовала ли природа до человека?»¹.

Ответ, конечно, такой: да, это так. Твердо установлен факт, что человеческий род произошел из других форм органической жизни, что сама жизнь имеет химическое происхождение, что в течение многих веков состояние материи было таким, при котором никакая жизнь, не говоря уже о такой сложной форме жизни, как человек, не была возможна. Но что может сказать по поводу всего этого чистый эмпиризм? Только то, что ничто не существует вне ощущений и что наше знание в конечном счете связано только с ощущениями. Поэтому, говоря: «природа существовала раньше человека», мы в действительности мыслим или должны мыслить нечто отличное от того, что мы говорим.

Может быть, например, мы мыслим, что в прошлом существовали определенные сочетания ощущений, без тех особых, теперь существующих, сочетаний, которые создают человеческую жизнь. Но в основе таких рассуждений лежит предположение, будто ощущения существуют независимо от того, кому они принадлежат, а это — самая нелепая из всех темных, мистических и

¹ Ленин, Соч., т. XIII, стр. 61.

метафизических спекуляций; какие только можно вообразить.

Смысл приведенного положения, казалось бы, можно объяснить другим путем, например: «Если я воображаю себя существовавшим много миллионов лет назад, то я должен вообразить себя воспринимающим только последовательность событий, которая делала тогда жизнь невозможной», или что-либо в этом роде. Это — опять нелепость, так как я не могу вообразить себя существующим и, еще менее того, что-либо воспринимающим при таких условиях.

Или, может быть, более остроумно (причем эта интерпретация принадлежит самым современным эмпирикам) давать объяснение, исходя из принципа: «Смысл предложения — в его проверке»? ¹

В этом случае смысл будет приблизительно таков: «Если я имею ощущение созерцания геологических наслоений, то в одних слоях я увижу остатки ископаемых, а в других — нет», и так далее. Таким образом, получается, что восприятия данного момента, которые выдвигаются как элемент доказательств или проверки существования неорганической природы до появления жизни, сами по себе образуют тот смысл выставленного положения, который они должны подтверждать.

Все эти интерпретации очень остроумны, но они не могут скрыть того факта, что если природа *существовала* раньше человека, то было время, когда не было *ни* ощущений, *ни* мыслей, а существовали тела только неорганические. Получается поэтому, что философия чистого эмпиризма по существу *отрицает* существование природы раньше человека, *отрицает* теорию эволюции и практически *отрицает* в большей или меньшей степени всю совокупность установленных наукой истин.

Чистые эмпирики будут протестовать против такой трактовки учения эмпиризма, находя здесь грубое искажение, говоря, что они не отрицают научных истин, но только анализируют и философски интерпретируют их. Но при этом, с их точки зрения, можно сказать только одно, именно: что при определенных условиях я имею

¹ См. главу IX, раздел 4.

ощущения, которые я описываю удобным мне образом при помощи разнообразных научных терминов. Совсем другое дело — утверждать, что мир прошел длительный процесс эволюции; что только на определенной стадии возникла жизнь; что высшие формы жизни развились из низших; что самая высшая форма организации материи — это человеческий мозг; что ощущение и мысль — функции мозга. Так говорит наука. Искажения — это дело рук эмпириков. *Они* извращают смысл выводов науки.

Фактически эмпирики *отбрасывают* выводы науки в пользу того, что может быть названо средневековым обскурантизмом. Ибо отрицать реальность зависимости мысли от мозга, отрицать реальность эволюции, отрицать то, что сама жизнь возникла только на одной из ступеней развития мира, — не означает ли все это подмену науки средневековым мракобесием?

Таким образом, ложность предпосылок чистого эмпиризма в его трактовке знания идет рука об руку с его выводами, прямо противоречащими наиболее твердо установленным научным истинам. Эта философия не научна; больше того, она совершенно антинаучна, хотя и пытается скрыть это. Она не явно реакционна. Отрицание ею научных истин проводится не открыто, а завуалированно, окольными путями: внешне настоятельно подчеркивается принятие ею их, фактически же эти истины она отбрасывает. Данный вывод подкрепляет заключение, уже сформулированное мною в конце предыдущей главы, именно, что эта философская теория играет роль агента-соглашателя в лагере науки, что она мешает развитию материалистического научного просвещения, путая и искажая достижения научной мысли.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ И ЛОГИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ

ГЛАВА VII

«ЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ» КАК МЕТОД ФИЛОСОФИИ

1. «Достижения, подобные открытиям Галилея». «Неопровержимая и окончательная истина»

Мы рассмотрели эмпиризм в прошлом; познакомимся теперь с его потомком — современным эмпиризмом.

Эта современная «научная» философия — «логический анализ», «логический позитивизм», «радикальный физикализм» — выставляет величайшие интеллектуальные претензии. Для ее представителей характерно равнодушие к истории философии. Они выставляют себя представителями единственно правильного и к тому же радикально *нового* метода философского мышления, в свете которого бо́льшая часть прежней философии превращается в пустую «метафизику» и посредством которого можно якобы разрешить все философские проблемы.

Бертран Рёссель — главный основатель рассматриваемого направления — писал о своей собственной философии следующее: «Я считаю, что она представляет собой такой же шаг вперед в развитии науки, каким были открытия, сделанные Галилеем в области физики: замена большого числа непроверенных обобщений, являвшихся плодом воображения, постепенно собираемыми конкретными и поддающимися проверке результатами»¹.

Ученик Рёсселя, Виттгенштейн, пошел еще дальше: «Я не буду определять, насколько мои усилия согласуются с усилиями других философов. Но *истинность* мыслей, изложенных здесь, представляется мне

¹ Russell, Our Knowledge of the External World, p. 4.

неприкосновенной и окончательной. Поэтому я считаю, что проблемы в основном окончательно разрешены»¹.

Однако я предлагаю рассмотреть по существу эти различные открытия, «подобные открытиям Галилея», «неприкосновенные и окончательные» истины.

2. Логика как «сущность» философии

Основной характерной чертой современной лженаучной философии является принцип, впервые провозглашенный Рёсселем: «Логика есть сущность философии».

Полезно вспомнить, что Рёссель выдвинул эту «логическую» концепцию философии в начале XX в., когда британская философская мысль находилась в своеобразном положении, обусловленном следующими фактами. Тогда как в течение большей части XIX в. основное философское направление в Англии было формой агностицизма, к концу XIX в. британские академические круги внезапно узнали о существовании Канта и Гегеля. До этого времени некоторые литературные «трансценденталисты», как, например, Кольридж и Карлейль, туманно говорили о «глубинах» немецкой «трансцендентальной» философии, но лишь спустя много лет после смерти Канта и Гегеля их произведения проникли в английские философские круги, преодолев национальную ограниченность взглядов официальных викторианских мыслителей.

После этого Хетчинсон Стирлинг написал книгу «The Secret of Hegel», а Эдуард Кэрд и другие открыли Канта для английских читателей. Спустя много времени после того как окончился великий прилив немецкого идеализма, отброшенная им волна достигла британских островов, и обломки систем «абсолютного идеализма» засорили британские университеты.

Философские произведения Рёсселя и его коллег, в особенности Мура, появились сначала как «протест» науки и здравого смысла, направленный против запоздалых учеников немецкого идеализма. Этот факт в значительной мере способствовал внешнему сходству работы Рёсселя с трудами Галилея, так как Рёссель действительно

¹ Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, Einleitung.

казался подлинным защитником научной точки зрения по сравнению с его современниками — «абсолютными идеалистами».

Отделяя свою собственную философскую точку зрения от того, что он называл «классической традицией» в философии, Рёссель считал, что сущность этой традиции состоит в убеждении, что «априорное рассуждение может раскрыть тайны вселенной, которые невозможно открыть иным путем, и что оно может доказать, что реальность совершенно отлична от того, что кажется реальностью непосредственному наблюдению. Именно это убеждение, — добавлял Рёссель, — скорее, чем всякие частные положения, проистекающие из него, я считаю отличительной характерной чертой классической традиции и главным препятствием для занятий научной позиции в философии»¹.

В противоположность этой традиции Рёссель считал, что философия не устанавливает и не может установить или открыть новых фактов или новых обобщений, относящихся к миру или к отдельным вещам в мире. Это — задача науки, и она может быть решена только на основе эмпирических доказательств и научного метода.

Поэтому проблемы философии и формы, в которых эти проблемы ставятся и разрешаются, должны быть совершенно иного рода, чем проблемы и метод их разрешения в науке.

«Мысль о том, что философия, если вообще существует такое научное занятие, должна состоять из положений, которые не могут встретиться в других науках, имеет весьма серьезные последствия», — говорил Рёссель. Он проиллюстрировал это свое положение следующим образом: «Все вопросы, представляющие интерес для людей, например, вопрос о будущей жизни, принадлежат, по крайней мере теоретически, к специальным наукам, и их можно, хотя бы в теории, решать посредством эмпирического доказательства...»

Подлинно научная философия может адресоваться только к тем, кто стремится понять возникающие затруднения и избежать этим интеллектуальной путаницы... Она

¹ *Russell, Our Knowledge of the External World, p. 5.*

не предлагает и не пытается предлагать решения вопроса человеческой судьбы или судьбы вселенной»¹.

Так, между прочим, эта концепция философии предлагает нам «избежать» «интеллектуальную путаницу», возникающую из серьезной «проблемы человеческой судьбы», в качестве средства для этого советуя «избежать» самые проблемы человеческой судьбы.

Из этого следует вывод, что философские проблемы, «поскольку они являются подлинно философскими» (то есть не псевдопроблемами или проблемами, которые следует разрешать посредством эмпирического научного исследования), сами сводят себя к проблемам логики. Это не случайно, но вызвано тем фактом, что каждая философская проблема, если ее подвергнуть необходимому анализу и очищению, оказывается или вовсе не философской, или философской в том смысле, в каком мы употребляем это слово, то-есть логической². Рёссель объявил, таким образом, философскую программу, которую можно вкратце изложить следующим образом.

1. Факты и обобщения о мире, другими словами, положительное знание, должны получаться эмпирически — частично посредством обыкновенного восприятия, частично посредством более сложных технических приемов естественных наук. Неизвестные до сих пор факты и законы бытия невозможно познать посредством какого-либо априорного рассуждения.

2. Задача философии состоит в том, чтобы подвергнуть логическому анализу положения, установленные посредством обычного восприятия и с помощью науки.

3. Подобный логический анализ не может установить каких-либо новых истин.

4. Но анализ и выяснение логической формы уже известных истин сообщает положительному знанию новую степень ясности и преодолевает беспорядок и «интеллектуальную путаницу», которые происходят в том случае, когда не понята сама логическая форма того, что известно.

В этом и заключается все открытие, «подобное открытию Галилея», и такова общая программа новой «логиче-

¹ *Russell, Our Knowledge of the External World*, p. 17.

² *Ibid.*, p. 33.

ской» и научной философии, которую с таким апломбом провозгласил Рёссель!

На первый взгляд эта программа, несомненно, представляется в высшей степени разумной и прогрессивной. Что может быть более разумным и прогрессивным, чем взгляд, что наше знание мира проистекает из восприятия и углубляется и расширяется посредством научных методов и что задача философии заключается в том, чтобы обеспечить логическое обоснование такого положительного знания?

Но при дальнейшем и более глубоком рассмотрении философской программы Рёсселя очень скоро обнаруживается, что эта «новая» программа имеет подозрительное сходство с очень старой философской программой Беркли и его последователей. Если те говорили: «Мы «принимаем» результаты науки... НО мы даем им определенное истолкование», то современные философы говорят: «Мы «принимаем» результаты науки... НО мы подвергаем их логическому анализу».

3. Как Рёссель понимал значение «логического анализа»

Идея «логического анализа» имеет в своей основе некоторые понятия чистой математики и математической логики, которые, по мысли Рёсселя, представляется возможным обобщить в новом философском методе.

Математики считали необходимым уделять серьезное внимание точному определению терминов, которые они употребляли. Рёссель находил возможным использовать этот математический метод точного определения в качестве метода философии.

Например, в области дифференциального исчисления долгое время оставалась неясной основная идея производной от функции. Так, производная выражает скорость движущегося тела в каждый данный момент времени. Считали, что это предполагает наличие весьма туманного понятия бесконечно малого расстояния, проходимого в бесконечно малое время. Однако было очевидно, что понятие бесконечно малых величин в целом невозможно и противоречиво, поскольку все реальные величины, как бы они ни были малы, являются по необходимости конечными.

Выход из этого трудного положения указали математики, дав более точное определение производной как *предела*, к которому стремится отношение расстояния, проходимого за соответствующий период времени, к промежутку времени, поскольку рассматриваемые расстояние и интервал времени становятся все меньше и меньше. Так посредством этого более точного определения избежались от понятия бесконечно малых величин и стали употреблять лишь понятие конечных величин, стремящихся к нулю. Таким образом, это определение дает возможность произвести анализ того, что обозначается посредством выражений, включающих производные.

Или, например, возьмем такое иррациональное число, как $\sqrt{2}$; подобные числа в течение двух тысяч лет ставили в тупик математиков. Рациональные числа можно определить как отношения целых чисел, например $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$ и т. д. Но не существует такого рационального числа, квадрат которого был бы равен 2. Однако математики постоянно испытывали необходимость оперировать с такими иррациональными числами, как $\sqrt{2}$, несмотря на то, что они не могли определить их; и использование таких чисел, повидимому, заключало в себе противоречие. Это затруднение удалось избежать, когда оказалось возможным определить $\sqrt{2}$ и другие иррациональные числа посредством рациональных чисел, подобно тому, как нашли возможным определить отношения между бесконечно малыми величинами посредством отношений между конечными величинами. Таким образом, стало возможным определить последовательности рациональных чисел, квадраты которых все больше приближались к 2, не достигая этого предела, несмотря на то, что не существует рационального числа, квадрат которого фактически равнялся бы 2. Все, что следовало сделать, — это сказать, что, имея дело с $\sqrt{2}$, мы просто обращаемся к этим последовательностям рациональных чисел, тогда «таинственное» иррациональное число было бы определено посредством рациональных чисел. Это заключение вытекало из анализа того, что обозначалось выражениями, включающими иррациональные числа.

Рёссель в своих «Principles of Mathematics» и более детально в книге «Principia Mathematica» («облагоро-

женной» посредством замены английского названия латинским) намеревался показать, как все различные виды чисел, применяемые в математике, можно определить посредством последовательностей «натуральных» чисел: 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6... Так, рациональные числа были определены как упорядоченные пары натуральных чисел. Тогда стало возможным определить понятие последовательностей рациональных чисел, которые имеют верхний или нижний предел. Посредством этого можно было определить вещественные числа как ряды рациональных чисел, включающие и иррациональные числа и рациональные вещественные числа. Тогда комплексные и «мнимые» числа (такие, как i , или $\sqrt{-1}$) были определены как упорядоченные пары вещественных чисел.

Эти определения должны показать, как все выражения, включающие рациональные, иррациональные и мнимые числа, можно подвергнуть анализу посредством натуральных чисел. Но Рёссель взялся также и за анализ самих натуральных чисел, он пытался показать, что их можно анализировать вовсе не чисто математически, а скорее логически. Таким образом, всю чистую математику можно вывести из логики.

Рёссель полагал, что натуральные числа можно определить посредством логического понятия класса. Класс (понятие это употребляется Рёсселем в логическом смысле) состоит из всех индивидов, обладающих определенным свойством, и характеризуется числом, а именно, числом индивидов, обладающих этим свойством или являющихся членами этого класса. Очевидно, два класса имеют одно и то же число, когда между их членами можно установить отношение, подобно тому, когда каждому члену одного класса соответствует член другого класса. Таким образом, число является свойством или основной характерной чертой класса. Поскольку можно сказать, что все индивиды, обладающие определенным свойством, составляют класс (индивидов), то можно сказать также, что все классы, обладающие определенным свойством, составляют класс классов. Тогда натуральные числа следует определить как классы классов¹.

¹ В книге «Introduction to Mathematical Philosophy» Рёссель дает популярное изложение своей теории чисел. В главе 2 он опре-

Поскольку положения о высших формах чисел анализируются как положения о натуральных числах, то эти последние анализируются как положения о классах.

Таким образом, вся математика, если подвергнуть ее анализу, превращается в науку о классах.

По мнению Рёсселя, этот метод анализа, так удачно разъяснивший основы математики, можно применять не только в области математики, но и в любой другой отрасли знания. Путем применения метода логического анализа в любой области мышления можно устранить всякую путаницу и достичь ясности при выяснении реального значения и содержания нашего знания.

4. Рёссель о познании внешнего мира

Перейдем теперь к вопросу о применении метода логического анализа к проблемам философии.

«Я хотел бы применить логико-аналитический метод», — говорит Рёссель, — к одной из самых старых проблем философии, а именно к проблеме познания нами внешнего мира».

Предупредив читателя о том, что то, что он «должен сказать по этому вопросу, не представляет собой окончательного или догматического ответа», Рёссель добавляет: «Несмотря на то, что мы еще не имеем окончательного решения, однако это, как уже можно сказать в настоящее время, проливает, по-моему, совершенно новый свет на данный вопрос».

«В каждой философской проблеме, — продолжает он, — исследование начинается с того, что можно назвать «данными», под которыми я подразумеваю содержание обычного знания... определяющего наше согласие, поскольку в целом и при некотором истолковании наше знание, конечно, достаточно верно»¹.

деляет два класса как «подобные», когда каждый из них имеет одинаковое число членов, то-есть когда можно установить взаимно-однозначное соответствие между членами одного класса и членами другого класса. Он указывает: «Число класса есть класс всех тех классов, которые подобны ему» (стр. 18) и «Число — это все то, что является числом какого-либо класса» (стр. 19).

¹ Russell, *Our Knowledge of the External World*, p. 65.

Рёссель указывает далее, что «данные» бывают трех основных видов, а именно: 1) факты, получаемые из текущего опыта; 2) факты, известные благодаря памяти и свидетельству других лиц; 3) «принципы науки». «Мы можем в основном, — говорит он, — принять эту массу обыкновенного знания как представляющую данные для нашего философского анализа»¹.

Здесь демонстрируется сущность логико-аналитического метода в действии. Все философы, следующие этому методу, начинают подобным же образом. Они требуют принять «массу обыкновенного знания», доставляемого здравым смыслом или общим наблюдением и наукой, в качестве данных философии. Они требуют признать не нуждающимся в доказательстве то положение, что все оно в «целом, при некотором истолковании, конечно, довольно верно». Затем они подвергают это знание логическому анализу. При проведении этого анализа они пытаются обнаружить конечные несократимые элементы, к которым сводится вся «масса общего знания», все типичные предложения, которые они анализируют. Они стремятся затем показать, как посредством анализа все положения можно перевести или превратить в положения об этих элементах (точно так же, как, например, первичные элементы математики являются натуральными числами, которые можно анализировать как классы классов).

Рёссель отмечает далее, что все упомянутые данные варьируются в отношении своей достоверности. Некоторые данные, если их подвергнуть критическому разбору, могут вызвать серьезные сомнения. Но степень законного сомнения бывает различна; в некоторых данных можно вообще не сомневаться; такие данные Рёссель называет «твердыми данными».

«Давайте ограничимся твердыми данными, — писал он, — с тем, чтобы обнаружить, какой род мира можно построить только с их помощью»².

Таким образом, Рёссель считал, что первичными членами, или элементами анализа «внешнего мира», должны быть так называемые «твердые данные». Но «совершенно

¹ Russell, *Our Knowledge of the External World*, p. 66.

² Ibid., p. 72.

новое освещение вопроса», данное Рёсселем, оказывается не чем иным, как методом сомнения, провозглашенным Ренэ Декартом в 1628 г. «Нужно заниматься только такими предметами, — писал Декарт, — о которых наш ум кажется способным достичь достоверных и несомненных познаний». И далее: «В предметах нашего исследования надлежит отыскивать... то, что мы ясно и очевидно можем усмотреть или надежно дедуцировать, ибо знание не может быть достигнуто иначе»¹.

Подобно тому, как Декарт считал необходимым построить мир на основе немногих принципов, не подлежащих сомнению, так, повидимому, и Рёссель считал необходимым «построить мир» на точно такой же основе.

«Нашими данными, — писал Рёссель, — являются прежде всего факты чувственного познания, то-есть *наши собственные* чувственные данные и законы логики»².

Рёссель подверг интерпретации и анализу обычное знание, получаемое о вещах, окружающих нас, посредством здравого смысла, и научное знание, получаемое посредством чувственных данных. «Я думаю, что можно вообще установить, что поскольку физика или здравый смысл могут быть проверены, то их можно объяснить при помощи только действительных чувственных данных»³.

Давая это «новое» толкование, Рёссель называл «чувственным данным» то, о чем обычно говорят, что оно является чувственным данным вещи или внешнего *объекта*, воспринимаемого определенным лицом с определенной точки зрения, что оно является неким «аспектом» вещи.

Затем он поставил задачу «реконструировать понятие материи без тех апприорных убеждений, которые исторически обусловили его появление... Для этой цели необходимо лишь взять наши обычные положения, диктуемые здравым смыслом, и повторить их без предположения о существовании постоянной субстанции... «Вещь» будет определена как некий ряд аспектов, а именно аспектов,

¹ Декарт, Правила для руководства ума, Соцэкгиз, 1936, правила 2 и 3.

² Russell, Our Knowledge of the External World, p. 72.

³ Ibid., p. 81.

о которых обычно говорят, как о принадлежащих вещи. Сказать, что определенный аспект есть аспект какой-либо определенной вещи, будет означать просто, что это один из тех аспектов, которые, будучи взяты вместе, составляют вещь»¹.

Рёссель добавляет: «Вышеупомянутое отбрасывание «вещей вне нас» позволяет взять в качестве примера правило, вдохновляющее всякое научное философствование, а именно, так называемую «бриту Оккама»: *«Сущности не должны умножаться сверх необходимости»*.

Другими словами, имея дело с каким-либо предметом, следует выяснить, какие сущности несомненно заключаются в нем, и затем характеризовать его посредством этих сущностей².

В этом случае все, что несомненно заключается в «нашем знании внешнего мира», это тот факт, что мы воспринимаем чувственные данные, и, таким образом, внешний мир следует объяснить как состоящий просто из определенных рядов и комбинаций чувственных данных; объективные постоянные материальные вещи и процессы «вытесняются».

Подобно тому, как числа «анализируются» Рёсселем как классы классов, так и внешние объекты «анализируются» как комбинации «чувственных данных».

По-моему, нет надобности проследивать дальше ход этого анализа, так как сам источник «совершенно нового освещения вопроса» теперь уже вполне ясен.

Метод Рёсселя представляет собой лишь смешение метода Декарта с более ранним методом Вильяма Оккама. Философские результаты оказываются во всех отношениях абсолютно тождественными с философскими взглядами Эрнста Маха; Рёссель воспроизводит их почти до деталей³; и, наконец, повторение положений здравого смысла без предположения о «постоянной субстанции» является в действительности только повторением принципов епископа Беркли.

¹ Russell, Our Knowledge of the External World, p. 105.

² Ibid., p., 107.

³ В более поздних работах, в особенности в «Analysis of Matter» и «Analysis of Mind», Рёссель привнес множество еще более тонких ухищрений, но не добавил ничего существенного.

Поэтому критика философских выводов Рёсселя не является здесь необходимой. Эти выводы не новы, и я их уже подверг критике. Результаты «логико-аналитического метода», по крайней мере в руках Рёсселя, представляют собой лишь попытку нового обоснования старого эмпиризма Беркли — Юма.

5. «Логический анализ» как метод антинаучной спекуляции

Я рассмотрел применение Рёсселем «логико-аналитического метода». Однако другие философы, пользовавшиеся этим методом, достигли результатов, которые (по их мнению) серьезно отличаются от результатов, полученных Рёсселем. Могут заявить поэтому, что, исключая выводы Рёсселя, сам метод как таковой не следует отвергать и что лишь только Рёссель неправильно применял его.

Поэтому я уделю некоторое внимание логико-аналитическому методу как методу, используемому в качестве метода философии.

Еще раз: что такое логико-аналитический метод?

Это метод, претендующий на то, чтобы открыть философскую истину посредством логического анализа типичных положений «науки и здравого смысла». Его представители заявляют, что при помощи этого метода философия становится научной и что он положит конец построению произвольных систем и спекуляций.

Основные черты и выводы логико-аналитического метода уже были определены. Подводя итоги, можно сказать, что он основан на двух постулатах. С одной стороны, этот метод постулирует то положение, что совокупность предложений, которые подтверждаются обычным опытом и научным методом, — правильны. Иными словами, то, что обычно называют знанием, действительно *есть* знание. Но, с другой стороны, голословно утверждается, что подобные предложения, в обычной форме своего выражения, не выявляют первичных данных или сущности предмета, к которым они относятся, и потому нуждаются в логическом анализе. Например, предложения, выражающие факты обыкновенного чувственного знания, то-есть знания, получаемого посредст-

вом здравого смысла, содержат такие выражения, как «стол», «стул», «гора», или, с другой стороны, такие, как «личность», «нация» или «государство». Научные предложения содержат такие выражения, как «атом», «электрон» и т. п. Но подобные «объекты» и их свойства и отношения не являются *простыми*, а следовательно, и *первичными* составными частями мира.

Подобные выражения должны поэтому *исчезнуть в процессе анализа*. Когда анализируют предложения, содержащие такие термины, то выражать их нужно посредством *первичных* составных частей. Другими словами, обычное, не подвергнутое анализу знание относится, повидимому, к таким предметам, как столы, стулья, электроны и т. д. Но анализ должен, видите ли, выявить первичные составные части знания.

Уисдом (философ-аналитик, занявшийся в основном анализом анализа) выразил это положение в следующей форме: «Философ спрашивает, что такое личность? Что такое государство? Что такое время?.. Философ стремится найти некоторый род определения личности, государства»¹.

На эти вопросы следует ответить посредством выработки анализа предложений, в которых встречаются такие термины, как «личность», «государство» или «время». Философский анализ должен обнаружить ту конечную природу вещей, которую не в состоянии целиком постичь обычное, не подвергнутое анализу знание.

Вряд ли станут оспаривать теперь, что многие из выражений, которые мы обычно употребляем в устной речи или на письме, даже в научных дискуссиях, логически неясны. Например, можно с полным основанием спросить: «Что такое государство?» Но возникает следующий вопрос: «Как достичь большей ясности в отношении понятия государства? Как прийти к «окончательному» или, во всяком случае, более полному знанию об этом?»

Я считаю, что найти ответ на этот вопрос не представляет, в сущности, большого труда. Если мы хотим приобрести более глубокое, полное знание о какой-

¹ J. Wisdom, Ostentation, в «Psyche», vol. XIII.

либо вещи, более «первичное», чем то знание, каким мы уже обладаем, то следует предпринять научное исследование. Возьмем, например, ряд вопросов, которые Уисдом считал необходимым разрешить посредством философского анализа. «Что такое государство?» — таков один из его вопросов. На этот вопрос был дан строго научный ответ в материалистической научной теории государства, впервые выработанной Марксом и Энгельсом. Маркс и Энгельс произвели анализ понятия государства. Взамен расплывчатого, неконкретного понятия государства теория Маркса дает классовый анализ того рода фактов, к которым мы обращаемся, когда обсуждается вопрос о государстве. Эта теория дает нам возможность формулировать положения по вопросу о государстве значительно яснее, чем они формулировались прежде. Она дает нам знание о составных элементах государства, несравненно более совершенное, чем то, которым мы обладали до того, как была выработана такая научная теория.

Но производя научное исследование государства, Маркс и Энгельс проанализировали государственную власть в ее конкретных формах и проявлениях; они исследовали историю государства, рассматривая государство в его движении, изменении и развитии; они исследовали государство в его фактических, реальных исторических отношениях, а не как абстрактное, изолированное, неподвижное «понятие». Таким образом они пришли к выводам, которые можно было действительно испытать и проверить на практике. С другой стороны, попытка выработать «логический анализ государства» абстрактным путем, исходящим из априорных положений, может привести только к необоснованным спекуляциям. Уисдом хотел знать также, какова природа фактов, к которым мы обращаемся, когда говорим о личности, о времени или о столах, стульях, электронах, витаминах и многих других вещах. Отвечая ему, следует сказать лишь, что даже независимо от возможности современной науки дать полный ответ на все эти вопросы, нег, повидимому, основания сомневаться в том, что, продолжая применять научный метод эмпирического исследования, мы сумеем ответить на них.

Всякий иной *философский* способ исследования, противопоставляемый эмпирическому *научному* способу, окажется совершенно излишним и никуда нас не приведет.

Формулируя это положение кратко, можно сказать, что более глубокого, более точного и полного знания о природе вещей мы достигаем путем научного исследования, посредством опыта, выдвигая гипотезы, которые мы можем *испытать, проверить и применить*. Наше знание становится все более и более «точным» и «окончательным», хотя оно никогда не станет *абсолютно* точным и окончательным; это — последний «предел», к которому мы в состоянии все более и более приближаться, но который, насколько можно судить, никогда не будет достигнут.

Поэтому уже теперь возможно указать на основной характер ошибки, совершенной при формулировке метода логико-аналитической философии. Этот метод предполагает, что достижение более точного, более ясного и более полного знания о природе вещей, знания, каким мы желали бы обладать, возможно якобы с помощью чистого логико-философского анализа, *не связанного* с активным научным исследованием, то-есть возможно якобы только путем пассивного созерцания.

Согласно этому методу, более полное знание приобретается не дальнейшим продолжением научного исследования, но, наоборот, в итоге выхода за пределы науки.

Здесь совершенно извращена роль логики в системе научной мысли. Логику не рассматривают как орудие в руках самой науки, назначением которого является критика и формулировка научных результатов; в ней видят инструмент для ненаучного критицизма по отношению к науке. Эта подмена истинного значения логики, проводимая с целью умозрительной интерпретации положений наук и повседневного опыта, основывается не на эмпирических и научных методах анализа, а на каком-то чисто философском аналитическом методе.

Этот постулат чисто логико-*философского* способа анализа, потребовавшийся для того, чтобы «очистить» и перетолковать не только предложения обычного некритического «здорового смысла», но также и определение

положения науки, приводит философов-аналитиков в довольно странную компанию.

Теория о том, что и опытные исследования наук в тех случаях, когда требуется раскрыть первичную природу вещей, нуждаются в дополнении их некоторыми данными, полученными помимо науки, — не новая теория, она присуща не только логическому анализу. Такая точка зрения, например, всех теологов, считающих, что вера дает некий особый способ познания. Это точка зрения и всех тех идеалистов, которые, говоря словами Рёсселя, утверждают, что «априорное рассуждение может открыть тайны природы, которые невозможно открыть иным путем».

Предположение, что помимо и сверх способа исследования, применяемого наукой, требуется некоторое чисто философское исследование природы вещей, еще очень давно подверглось критике Энгельса в связи с немецкой «натурфилософией», или «философией природы», которая тоже основывалась на подобном предположении.

Энгельс указывал, что новейшие успехи естествознания ведут к тому, что всякая философия, претендующая на то, чтобы стать выше других наук, делается совершенно излишней.

Он писал: «Теперь же, когда нам достаточно взглянуть на результаты изучения природы *диалектически*, т.-е. с точки зрения их собственной взаимной связи, чтобы составить удовлетворительную для нашего времени «систему природы»... теперь натурфилософия погребена навеки. Всякая попытка откопать ее не только была бы излишней, но означала бы *шаг назад*»¹. Эти строки написаны в 1888 г. Если они были верны тогда, то еще более верны они теперь.

Философы логико-аналитического направления с их постулатом ненаучного, внеопытного способа логико-философского анализа, призывают нас покинуть путь науки, где все гипотезы и всякий анализ основываются на наблюдении и проверяются опытом, и пуститься в сомнительные философские авантюры. Вместо исследования реального мира мы должны «построить мир» из якобы

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 666.

логически первичных элементов. «Метод анализа» в действительности вовсе не метод анализа, а просто *метод спекуляции*.

В самом деле, этот факт проистекает из тех самых математических построений, из которых первоначально возник «метод анализа».

Выведение Рёсселем математики из логики отразилось в той концепции о мире, которая рассматривает его как состоящий из индивидов с их свойствами и отношениями. Исходя из этого, Рёссель определил «классы», затем «классы классов», натуральные числа, рациональные числа, числа мнимые или комплексные и т. д.

Вся математика рассматривалась как некое логическое построение, переходящее от определения к определению, чисто спекулятивное предприятие, оторванное от реального мира, от реальных величин, движений и взаимоотношений. Таким образом, если бы можно было произвести задуманный Рёсселем философский анализ, то, отправляясь от первичных простых данных, будь то чувственные или какие-либо иные, можно было бы построить мир посредством ряда определений, посредством философской спекуляции, не имеющей абсолютно никакого отношения к исследованию реального мира.

Подобные спекуляции всегда бесплодны; вследствие того, что их нельзя подтвердить или проверить, их применение всегда дает лишь ряд крайне бессодержательных, не приносящих ни к каким выводам положений.

Такая судьба постигла и математическую спекуляцию Рёсселя. Логическая и математическая критика пришла к тому выводу, что систему математики нельзя вывести из логики, как это пытался сделать Рёссель. Стремясь произвести подобную дедукцию, Рёссель был вынужден ввести в свою «систему» несколько «аксиом» и «постулатов», для которых невозможно подыскать абсолютно никакого оправдания. Кроме того, оказалось, что подобная совокупность аксиом не может быть свободной от противоречий, а это есть роковое следствие из всякой «формальной системы», подобной той, которую попытался построить Рёссель.

Итак, мы, как и прежде, далеки от возможности провести чисто логический анализ хотя бы математических наук, не говоря уже о всей массе опытного и научного знания.

Точно так же и в области математики совершенно недостаточно провести логический анализ и пытаться построить систему чистой математики посредством цепи спекулятивных определений. Чтобы проанализировать основы математики, необходимо показать происхождение математики именно в ходе исследования реальных величин, фигур и движений. Только таким путем мы сможем прийти к пониманию того, что в действительности представляет собой математика и что является предметом ее исследований.

Чисто спекулятивный характер «логического анализа», его абсолютную неспособность прийти к каким-либо доступным проверке выводам, всю его тенденцию увести нас с пути знания на путь бессодержательных спекуляций, касающихся только одних слов, можно проследить, используя в качестве примеров отдельные произведения других «философов-аналитиков», следовавших по пути Рёсселя, пытавшихся улучшить его выводы.

6. «Здравый смысл» попадает в затруднительное положение

В статье, озаглавленной «A Defence of Common Sense»¹, Мур указывал: «Я вовсе не отношусь скептически к истинности предложений, утверждающих существование материальных вещей; напротив, я считаю, что мы все определенно знаем, что многие такие предложения истинны. Но я весьма скептически отношусь к тому, что является в известных отношениях точным анализом подобных предложений».

«Мне кажется удивительным, — продолжает Мур, — что столь незначительное число философов... пыталось дать ясное изложение того, что они сами именно подразумевают, когда считают, что знают или имеют определенное суждение... когда они знают или высказывают

¹ См. «Contemporary British Philosophy», Second Series.

суждение о таких вещах, как, например: «Это есть рука», «Это есть солнце», «Это есть собака» и т. п.

Это хорошо известная нам вступительная часть к логическому анализу. Но в противоположность Рёсселю, считавшему, что он может доводить свой анализ непосредственно до первичных элементов нашего знания о внешнем мире, Мур подходит к анализу весьма осторожно.

«Только две вещи, — говорит он, — представляются мне совершенно определенными в отношении анализа подобных предложений (я опасаясь, что даже в отношении их некоторые философы не согласятся со мной), а именно: всякий раз, когда я узнаю или высказываю суждение о том, что какое-либо положение является истинным, 1) всегда имеется некоторое *чувственное данное*, к которому относится данное положение... и 2) тем не менее, *то, что* я познаю или о чем высказываю суждение, как о том, что истинно в отношении этого чувственного данного, не является *самой* рукой, собакой, солнцем и т. д.»

Дав попытку объяснения термина «чувственное данное», Мур ставит вопрос о завершении анализа. Но он сразу же оказывается в безвыходном положении, к которому весьма подходят слова Энгельса о том, что *здравый смысл*, играющий роль почтенного человека, пока он находится в пределах своих четырех стен, испытывает самые удивительные приключения, как только он отваживается выйти в широкий свет, то-есть, в данном случае, как только его припутывают к «анализу».

«Мне представляется, — говорит Мур, — что возможны три и только три исключających друг друга типа ответа; и на каждый из предлагавшихся до сих пор ответов, соответственно этим типам, по-моему, имеются очень серьезные возражения».

Вот эти три типа анализа:

1. «То, что я действительно знаю, это то, что *сами* чувственные данные являются частью поверхности человеческой руки».

2. «Когда я знаю, что это «есть часть поверхности человеческой руки», то то, что я знаю относительно чувственного данного, относящегося к этой поверхности, —

есть... нечто следующее. А именно: имеется некоторое отношение R , при котором мое знание относительно чувственного данного может быть или а) «Есть одна и только одна вещь, относительно которой истинно то, что она является частью поверхности руки и имеет отношение R к чувственному данному», или же б) «Имеется ряд вещей, относительно которого истинно то, что этот ряд, взятый в целом, есть часть поверхности руки, и то, что каждый член этого ряда имеет, а все, что не является членом этого ряда, не имеет отношения R к чувственному данному». Таким образом, второй тип анализа значительно сложнее, чем первый тип.

3. «То, что я знаю относительно чувственного данного, которое является главным субъектом факта, есть... весь ряд гипотетических фактов, каждый из которых является фактом следующей формы: «Если *эти* условия выполнены, то я должен воспринимать чувственное данное, действительно относящееся к *этому* чувственному данному, *этим* путем». «Если *эти* (другие) условия выполнены, то я должен воспринимать чувственное данное, действительно относящееся к *этому* чувственному данному, *этим* (другим) путем и т. д. и т. п.»

Рассмотрев эти типы анализа Мура, можно заметить, что третий тип в общих чертах соответствует философии Беркли и Юма, второй тип — философии Локка, тогда как первый, более простой тип, — философской теории Маха.

Первым и простейшим типом анализа был тип анализа, выработанный Рёсселем, который я рассмотрел в первой части этой главы. Мур совершенно правильно отметил, что равным образом возможны другие типы анализа, «но, что касается того, какой вид анализа правилен... здесь, по-моему, имеются *серьезнейшие сомнения*», — заявляет Мур. Этим замечанием он и ограничивается. Он не разрешил этих сомнений также и в других своих опубликованных работах, представляющих попытки философского анализа. Поэтому, когда философ-аналитик усаживается за философский анализ, появляются все виды различных анализов, при этом каждый последующий из них более усложнен и искусственен, чем предыдущий.

Но такой метод не дает возможности решить, какой из всех анализов правилен, то-есть какой из них соответствует фактам.

Пытаясь описать этот метод, Уисдом пришел к следующему выводу: «Мы должны выдвигать философский стимул не в форме вопроса, но в форме молитвы. Пожалуйста, дайте мне более ясное понимание конструкции элементов в факте, окончательно определенном посредством предложения «aRb»¹. Согласно Уисдому, те, кто «испытывает побуждение» предпринять философский анализ, должны искать истину в молитве; другого пути для него нет, и отгородившийся от жизни философ полагается лишь на коленопреклонения.

Но можно опасаться того, что и бог не сможет дать ему «понимания» элементов.

Таким образом, как признают сами философы-аналитики, логико-аналитический метод не содержит в себе никакого зародыша правильного метода, посредством которого можно было бы достичь философской истины. Наоборот, он порождает только беспочвенные и бесконечные спекуляции.

7. Философско-социальная тенденция «логического анализа»

Несколько лет назад Джемсом Джинсом и покойным Артуром Эддингтоном, были написаны популярные работы о достижениях физики. Но вместо того, чтобы показать читателям успехи современной науки, постепенное раскрытие ею «загадок вселенной», движение вперед наших знаний о строении материи и законах ее развития, Джинс и Эддингтон объявили, что чем дальше развиваются технические средства физического исследования, тем более таинственной и непознаваемой представляется нам природа реального мира. Джинс так и озаглавил свою книгу: «Таинственная вселенная», а Эддингтон писал: «Происходит что-то неизвестное, и мы не знаем, что именно, — вот к чему сводится наша теория»².

¹ J. Wisdom, Ostentation, в «Psyche», vol. XIII.

² Eddington, The Nature of the Physical World, p. 291.

Философы-аналитики отмечали, что произведения Джинса и Эддингтона отличаются исключительной запутанностью, им недостает ясного логического анализа. Эти замечания были совершенно верными, однако сама философская деятельность логических аналитиков очень тесно связана с философскими рассуждениями Джинса и Эддингтона; философские спекуляции тех и других являются двумя сторонами одного и того же процесса.

Логико-философский анализ выполняет по отношению к избранной части ученых ту же роль, что и грубый идеализм Джинса и Эддингтона по отношению к неискущенной широкой публике, именно, он заслоняет от них тот факт, что прогресс науки неуклонно создает ясную материалистическую картину мира; вместо этого логико-философский анализ поощряет смутное и беспочвенное теоретизирование на тему о том, какова же действительная «сущность вещей», лежащих «вне» нашего эмпирического знания.

Так логико-аналитическая философия унаследовала и продолжила социальную роль философии Беркли и его последователей.

В XX в. достигнуты новые поразительные успехи во всех областях естественных наук, особенно в области основ физики; о достижениях последней говорят как о «революции в естествознании». Старая механическая физика вытеснена. Достигнут более широкий, более полный синтез нашего знания о строении и о законах движения материи; это возросшее знание означает вместе с тем и увеличение власти над силами природы, используемыми в наших собственных целях.

Но тенденция, возникшая в области науки еще в XVIII в., продолжает действовать и теперь. Согласно ей, невозможно принять научную точку зрения на мир, так как она слишком резко противоречит традиционным понятиям классового общества и слишком ясно дает нам понять, что, добившись более широких чем когда-либо ранее объективных знаний, люди могут объединиться, чтобы использовать господство над природой в интересах всего человечества. Но в то время, как миллионы неосведомленных людей остаются в состоянии относительного невежества и позволяют одурманивать

себя разнообразными предрассудками и иррациональными учениями, люди, обладающие научным знанием, отступают перед выводами, следующими из данных науки. Они начинают философствовать, интерпретировать, анализировать, спекулировать. Таково социальное значение философского метода «логического анализа».

Спекулируя на прогрессе науки, всеобщности ее основных теорий и широком применении их, философское истолкование логическим анализом нашего знания принимает исключительно абстрактную форму, погружается в самые запутанные спекуляции и оперирует псевдонаучными, псевдоматематическими выражениями для того, чтобы построить мир метафизической фантазии.

Эта философская спекуляция является по существу просто продолжением в современных условиях старой философии Беркли, Юма, Маха и других; она претендует дать «вненаучное» объяснение результатам, достигнутым наукой. Будут ли толковать науку посредством «ощущений или идей», или «элементов», или «чувственных данных», или каких-либо других философских понятий, распространенных в настоящее время, смысл этих манипуляций будет один и тот же: попытка *отбросить* ясный объективный смысл научного знания, как вечно развивающегося и все более точно приближающегося к действительности отображения объективного мира; затемнить тот факт, что мы имеем и продолжаем добывать объективные знания, по отношению к которым нам нужны не какие-либо спекулятивные интерпретации, а четкое понимание того, как наиболее эффективно следует применять эти знания, чтобы достичь господства над природой и над нашими собственными судьбами.

ЛОГИЧЕСКИЙ АТОМИЗМ

1. Логическая форма

Разбор логико-аналитического метода следует дополнить рассмотрением понятий формальной логики, составляющих его основу и применяющихся в его «анализах». «Логика, — говорит Рёссель, — есть сущность философии»¹. В спекуляциях и различных интерпретациях знания, проводимых философами-аналитиками, применяется система логики Рёсселя; попытки построить мир посредством метода анализа являются попытками создать его соответственно постулатам этой логики.

Основой для логической точки зрения Рёсселя и для всей логики современных логических школ служит идея *логической формы*.

«В каждом предложении и в каждом выводе, — объясняет Рёссель, — помимо особого заключающегося в нем содержания, имеется определенная *форма*, способ соединения составных частей предложения или вывода»².

С помощью следующих примеров Рёссель поясняет, что подразумевается им под *формой* предложения.

«Если я говорю «Сократ (есть) смертен», «Джон (есть) сердит», «солнце (есть) горячо», то, в этих трех случаях имеется нечто общее, нечто выраженное словом «есть». Общей является *форма* предложения, но не действительное содержание. Если я высказываю несколько мыслей о Сократе, что он был афинянин, что он был женат на Ксантиппе, что он выпил цикуту, то во всех произнесенных мною предложениях есть общая часть содержания, а именно Сократ, но форму они имеют раз-

¹ Russell, Our Knowledge of the External World, ch. 2.

² Ibid., p. 42.

личную. С другой стороны, если я возьму одно из этих предложений и буду заменять его составные части по очереди другими составными частями, то форма останется постоянной, но изменятся составные части содержания. Возьмем ряд предложений: «Сократ выпил цикуту», «Кольридж выпил опиум». Форма остается неизменной во всем ряду, но все составные части содержания изменились. Таким образом, форма является не особой составной частью содержания, но способом соединения этих составных частей. Формы в этом смысле являются настоящими объектами философской логики»¹.

К этому следует добавить, что форма слов, в которых обычно в повседневной речи или на письме выражается предложение, не обязательно адекватна логической форме предложения.

Возьмем, например, три следующих предложения:

«Сократ (есть) смертен».

«Философ, который выпил цикуту, (есть) смертен».

«Все люди (суть) смертны».

В лингвистическом отношении все эти предложения как будто имеют одинаковую форму, а именно субъектно-предикативную. Лингвистически казалось бы, что каждое из этих трех предложений утверждает предикат «смертный» по отношению к соответствующим субъектам: «Сократ», «философ, который выпил цикуту» и «все люди».

Именно таков был взгляд Аристотеля, считавшего, что все предложения имеют субъектно-предикативную форму. Но Рёссель всячески старался доказать, что на самом деле это не так.

Так, в данном случае Рёссель заявил бы, что из вышеупомянутых предложений только первое является субъектно-предикативным, третье предложение представляет собой генерализацию, а второе — иную форму предложения, содержащего «описание». Все три предложения имеют различную логическую форму, хотя это, может быть, незаметно в их обычном устном выражении.

¹ *Russell, Our Knowledge of the External World*, pp. 42—43.

Так, в первом предложении «Сократ» *означает* определенного индивида, человека, а «смертный» *означает* определенное свойство, которое утверждается относительно этого индивида. Это — подлинное субъектно-предикативное предложение. Но во втором предложении *описание*: «философ, который выпил цикуту», *не* означает индивида, поскольку индивида означает *имя*, как, например, «Сократ». (Это видно из того факта, что мы можем описывать несуществующие вещи. Очевидно, такие описания могут ничего не «означать».) Так, в отношении логической формы второе предложение не утверждает какого-либо свойства у какого-либо индивидуального субъекта. Его правильная логическая форма проявится посредством выражения его в распространенной форме, например: «Существует такой индивид, который есть философ; он выпил цикуту, и этот индивид смертен». Так же обстоит дело с третьим предложением. Выражение «все люди» *не* означает *индивидуального субъекта*, подобно имени «Сократ». Правильную логическую форму предложения «все люди (суть) смертны» можно раскрыть только посредством иного его выражения, например, таким образом: «Каждый индивид, если он есть человек, смертен».

Отсюда Рёссель сделал вывод, что обычное грамматическое выражение часто скорее скрывает и запутывает, чем раскрывает и делает очевидной логическую форму предложений, которую оно должно выражать.

Из этого следует, что когда мы начинаем философствовать о нашем знании, то это неизбежно приводит нас ко многим ошибкам, прежде чем мы осознаем их. И самая традиционная из всех философских теорий, согласно Рёсселю, состоит из подобных ошибок. С другой стороны, подобные ошибки можно исправить (причем философия находит в этом свое истинное призвание) в процессе логического анализа, когда мы подчиняем наше знание логическому анализу, раскрывающему правильную логическую форму известных нам предложений. Подобный логический анализ должен иметь в качестве своего основного орудия логическую теорию природы предложений и различных форм предложений.

2. Анализ форм предложений

В своих работах по формальной логике, и в особенности в «Principia Mathematica», Рёссель выработал основные ряды логических форм предложений. Его работа в этой области была в дальнейшем продолжена Витгенштейном в «Tractatus Logico-Philosophicus». Имеются три основные формы предложений (соответственно этому анализу): 1) простые предложения, 2) функции истинности простых предложений, 3) генерализация.

Основным понятием является простое предложение, а все остальные формы предложений выводимы из простых предложений посредством ряда простых логических действий. Я коснусь здесь логики Рёсселя лишь постольку, поскольку необходимо понять философскую надстройку, воздвигнутую на основе этого анализа.

(1) Простые предложения

Простейшей формой простого предложения (согласно этому анализу) является простая субъектно-предикативная форма, которую мы можем выразить так:

«s есть p».

Здесь «s» означает какой-либо простой субъект, а «p» — простой предикат, который может ему принадлежать. Например:

«Сократ смертен».
«Веллингтон смертен».

Таким образом, простейшая форма простого предложения утверждает характерную особенность одного индивидуального предмета. Следующая форма утверждает отношение между двумя индивидуальными предметами. Так мы получим вторую форму простого предложения:

«aRb»,

где «a» и «b» суть индивиды, а «R» — некоторое отношение между ними. Например:

«Это более красно, чем то».
«Джон беседовал с Артуром».

Но могут быть отношения и между более чем двумя индивидами. Например:

«Джон беседовал с Артуром».

«Джон беседовал с Артуром и Джемсом».

«Джон беседовал с Артуром, Джемсом и Джорджем».

Все это — простые предложения, но первое выражает отношение между двумя членами, второе — между тремя и третье — между четырьмя.

В действительности не существует предела для числа членов, которые могут быть связаны между собой. Приведем такой же самый тип примера: предположим, что беседует какая-либо группа людей, причем в этой беседе участвует 10 человек. Здесь беседует 10 человек, другими словами, имеется отношение между 10 членами в предложении.

Теперь нам следует ввести различную символику для выражения форм простых предложений.

Вместо того чтобы писать, как выше, «aRb», мы можем взять хорошо известный функциональный символизм математики и применить его к логике. Так, мы будем писать:

$$\begin{aligned} R(x,y) \\ R(x,y,z) \\ R(x,y,z,\dots) \end{aligned}$$

Для любого числа членов и равным образом вместо «s есть p» мы можем написать «функцию»: $f(x)$.

Такие выражения Рёссель называл «функциями предложения». Так, $f(x)$, $R(x,y)$ и т. п. ничего не утверждают и сами не являются предложениями. Но когда мы раскрываем смысл переменных символов, содержащихся в этих функциональных предложениях, получается простое предложение определенной формы, например:

«Джон смертен» и «Джон беседовал с Артуром».

Так функция предложения выражает чисто логическую форму предложения. И, таким образом, мы можем в конечном счете изобразить ряд простых форм предложений посредством ряда функций предложения:

$$f(x), f(x_1, x_2), f(x_1, x_2, x_3), f(x_1, x_2, x_3, \dots, x_n) \dots$$

Изобретение функции предложения имело важное значение в развитии логической теории Рёсселя.

(2) *Функции истинности*

Далее идет другой ряд форм предложений. Обозначим простые предложения любой формы посредством переменных величин « p » и « q ». Тогда мы сразу обнаружим новую форму предложения, которую можно получить посредством простого и хорошо известного действия отрицания. Это — отрицательное предложение, являющееся просто отрицанием какого-либо простого предложения. Например: «Джон не смертен», «Джон не беседовал с Артуром» или «Это не красное». Форма всех этих отрицательных предложений отражена в простом функциональном выражении:

«не- p ».

Всякое предложение формы «не- p » можно, очевидно, определить как предложение, которое истинно, когда « p » ложно, и как ложное, когда « p » истинно. Таким образом, предложение формы «не- p » можно очень метко определить как «функцию истинности», потому что его можно определить посредством истинности или ложности простого предложения, из которого оно построено.

Так мы получаем новый ряд форм предложений, которые по своей форме вовсе не являются простыми предложениями, но представляют высшую форму — функции истинности простых предложений.

Отрицательная форма предложения «не- p » является простейшей формой функции истинности. Но продолжение того же самого действия, посредством которого «не- p » было выведено из простого предложения « p », должно просто восстановить снова первоначальное предложение « p ». Таким образом, «не-не- p » есть то же самое, что и « p ». Но если, вместо того чтобы оперировать только с одним простым предложением « p », мы возьмем два простых предложения « p » и « q », то мы снова сможем получить дальнейшие формы функций истинности, например, сложные предложения следующих форм:

«если p , то q »,
«или p , или q »,
«не p и не q »,
« p и q ».

Логики много занимались описанием подобных сложных предложений. Но, согласно Рёсселю, они являются просто функциями истинности. Виттгенштейном был подробно развит тот тезис, что, согласно Рёсселю, такие формы сложных предложений можно определить исключительно посредством истинности или ложности тех простых предложений, из которых они построены.

Если «не-р» можно определить как предложение, которое истинно, когда «р» ложно, и ложно, когда «р» истинно, то соответственно этому, например, предложение «если р, то q» можно определить как предложение, которое ложно, когда «р» истинно, а «q» ложно, но которое истинно в противном случае. Так, предложение «если р, то q» означает, что во всех случаях имеет место тот факт, что, когда «р» истинно, «q» также истинно. Все это можно определить посредством истинности или ложности простых предложений, которые являются их составными частями или из которых они построены. С другой стороны, «р и q» можно определить как предложение, которое истинно, когда «р» истинно и «q» истинно, но которое в других случаях ложно.

Не требуется входить в детали относительно всех функций истинности, которые теперь можно построить, ибо совершенно ясно, что мы можем построить функции истинности любого порядка сложности.

Интересно отметить, однако, некоторые следствия, вытекающие из логического анализа функций истинности.

Так, прежде всего, некоторые формы выражения оказываются точно эквивалентными одна другой. Например, пусть имеем предложение «и не р и не q» и предложение «если р, то q». Если мы получим определение этих двух выражений посредством построения таблиц истинности или ложности их составных частей «р» и «q», то мы найдем, что результат будет тот же самый в обоих случаях, а именно, оба этих сложных выражения будут определены как ложные, когда «р» и «q» оба истинны, но как истинные во всех остальных случаях. Они являются поэтому эквивалентными по отношению друг к другу. Следовательно, имеется много различных способов выразить точно одно и то же предложение. Другим

примером является эквивалентность предложения «не-не-р» и предложения «р».

И далее, этот логический анализ претендует в значительной мере на то, чтобы пролить свет на логическую природу дедуктивных выводов.

Например, если я знаю, что «если p , то q » и что «если q , то g », то я могу дедуктивно вывести, что «если p , то g ».

Если я установил истинность первых двух предложений, то не требуется специального исследования, чтобы установить третье предложение. Это объясняется тем фактом, что если я выработал логические условия для истинности предложения «если p , то q » и «если q , то g », то мне станет ясно, что эти условия включают в себя и условия для истинности предложения «если p , то g ». Поэтому, если я открыл путем наблюдения, что «если p , то q » и что «если q , то g », то не требуется дальнейшего наблюдения, чтобы обнаружить, что «если p , то g », так как это содержится в том, что я уже открыл.

Поэтому дедукция никогда не является средством открытия *новых* истин; она — средство развития или выяснения того, что содержится в уже открытых истинах.

(3) Генерализация

В-третьих, посредством дальнейших действий с функциями простых предложений, или с функциями истинности, мы приходим к следующим рядам форм предложений, которые можно назвать «генерализациями».

Имеется два типа генерализации, или два действия, посредством которых можно осуществлять ее:

- 1) утверждение чего-либо о *каждом* x ,
- 2) утверждение чего-либо о *некотором* x или по крайней мере об одном x .

Возьмем функцию предложения $f(x)$. Мы сможем из функции получить генерализации посредством утверждений: а) о каждом x , что имеет место $f(x)$; б) о некоторых x или по крайней мере об одном x , что при нем имеет место $f(x)$. Обозначим эти генерализации следующим образом:

- а) $(x) \cdot f(x)$,
- б) $(\exists x) \cdot f(x)$

Вот примеры подобных типов генерализации: имеем предложения: «Все люди смертны» и «Некоторые люди суть философы». Каким образом эти два предложения являются примерами общей формы предложений, можно увидеть, написав их:

(х). «если х человек, то х смертен».

($\exists$ х). «х есть человек и х есть философ».

Ясно, что обобщения любого порядка сложности можно получить из функций предложений посредством двух простых действий «для каждого х...» и «имеется х», выраженных кванторами (х) и ($\exists$ х).

Таков, согласно логике Рёсселя — Виттгенштейна, «каталог», или классификация, форм предложения. Отсюда видно, что все формы можно получить посредством нескольких простых логических действий из простой функции предложения.

Прежде чем идти дальше, следует сделать два замечания о некоторых следствиях, вытекающих из этой теории генерализации.

Прежде всего, логическое развертывание, или интерпретация, предложения «Все люди смертны» посредством предложения «Для каждого х, если х есть человек, то х смертен» дает хороший пример того, как, согласно Рёсселю, логики-аналитики намеревались устранить философскую путаницу. Так, если бы философ ошибочно стал думать, что предложение «Все люди смертны» есть не генерализация, а предложение субъектно-предикативной формы, то он мог бы предположить, что, за исключением отдельных людей, существует также таинственный вид объектов, а именно: «все люди» или «класс людей». Так, наряду с Томом, Диком, Гарри и другими он стал бы постулировать бытие трансцендентной реальности «человечество» или нечто в подобном роде, создавая по поводу этого различные ложные и абсурдные теории. Но если заставить такого философа понять «правильный» логический анализ предложения «Все люди смертны», он увидит, что единственные вещи, к которым этот анализ относится, — отдельные, конкретные индивиды, с их характерными чертами и свойствами, а бытие классов «все люди» или «класс людей», или «человече-

ство» есть простая фикция, которая исчезает в процессе анализа.

Во-вторых, ответ на вопрос, от чего зависит *истинность* генерализации, будет состоять в том, что истинность ее всецело зависит от истинности или ложности тех простых предложений, которые являются ее инстанциями.

Точно так, как истинность функции истинности зависела от истинности или ложности простых предложений, которые были ее составными частями, так и истинность генерализации зависит от истинности или ложности простых предложений, являющихся ее инстанциями.

Таким образом, истинность каждой формы предложения зависит от истинности простых предложений потому, что высшие формы предложений построены лишь посредством логических действий над простыми предложениями.

Например, истинность генерализации «Все люди смертны» зависит от всего ряда простых предложений, которые можно назвать инстанциями этой генерализации, например: «Том смертен», «Джемс смертен», «Гарри смертен» и т. д.

Так, установить истинность какой-либо генерализации можно только путем проверки всех ее инстанций. Чтобы, например, установить, что все люди смертны, мы должны установить тот факт, что Том умер, что Дик умер, что Гарри умер и т. д., для всех людей. Но поскольку очень часто число инстанций генерализации бывает беспредельным и поскольку генерализация зачастую относится к будущему, то в каком бы количестве случаев мы ни проверяли ее, всегда будет требоваться новая проверка. Отсюда следует, что часто бывает невозможно установить истинность генерализации не только практически, но также и логически. Таким образом, истинность в абсолютном и безусловном смысле не относится к генерализациям, так как она относится к простым предложениям.

Это можно выразить, определив, что генерализации, строго говоря, вовсе не являются предложениями, как это считали традиционные логики, определявшие предложение как «то, что или истинно, или ложно». Генерализации носят характер формул, правил или предсказаний для определения, какие простые предложения

могут оказаться истинными. Это имеет прямое применение к положениям науки. Например, закон тяготения — не абсолютная истина; по своей природе он служит полезным правилом для построения некоторого числа простых предложений, каждое из которых определяет нам гравитационные величины для каждой отдельной системы тел.

3. Что такое предложение? — Теория изображений

Я пытался наглядно показать элементы того логического аппарата, посредством которого Рёссель намеревался реформировать философию и разрешить ее проблемы. Однако, как мы ниже увидим, применение этого аппарата с самого начала дает абсурдные результаты.

Каждый, кто хорошо знаком с логической теорией, должен согласиться, что система формальной логики Рёсселя представляла значительный шаг вперед по сравнению с традиционной аристотелевой логикой. Для Аристотеля все предложения были субъектно-предикативными, и всякий вывод был силлогизмом. Анализ Рёсселя дал более исчерпывающую теорию форм предложений и дедуктивных выводов.

Беря субъектно-предикативную форму как основную форму всех предложений, Аристотель считал главной функцией предложений классификацию индивидов. Его логика соответствовала уровню развития науки того времени, когда наука в значительной мере находилась в стадии классификации. Более чем через две тысячи лет Рёссель стал работать над развитием системы формальной логики, которая должна была охватить не только классификацию предметов в рамках соответствующих классов, но и отношения между предметами и их зависимость друг от друга.

Этим объясняется его настойчивое утверждение, что «функция предложения» « $R(x, y, z, \dots)$ » является более типичной формой простого предложения, чем выражение « s есть p » в логике Аристотеля, а также и характер развитой им теории функций истинности и его теория генерализации, включающая применение математической идеи переменных терминов.

Но тем не менее, в проведении этого расширенного толкования и в разработке логической теории логика Рёсселя не выходит из рамок традиции Аристотеля. Как для того, так и для другого предложение является по существу конструкцией терминов, и его логическая природа определена аристотелевыми законами тождества, не-противоречия и исключенного третьего. Это означает, что если «А» есть некоторый объект, обозначенный некоторым термином, то «А» есть именно «А» и не что иное. Мы не можем иметь одновременно и «А» и «не-А», мы можем иметь или «А» или «не-А». Для Аристотеля мир состоял из неподвижных индивидуальных предметов, которые можно было классифицировать соответственно их определенным свойствам. Разрабатывая свою логическую теорию, Рёссель не преодолел этой метафизической точки зрения. Если Рёссель пишет « $R(x, y, \dots)$ », то « x » и « y » означают у него определенные индивидуальные вещи, а « R » — неизменное отношение, которое существует или не существует между ними.

Таким образом, логика Рёсселя, подобно логике Аристотеля, включает далеко идущие «метафизические» предположения и «метафизические» выводы.

Логическая теория основана на определенном взгляде на природу предложения и на характере соответствия предложения тому, что оно обозначает. Предложение есть определенная совокупность терминов, причем эти термины обозначают определенные объекты — индивиды, их характерные свойства и отношения.

Если какой-либо термин не обозначает объекта, то он не имеет значения в предложении. Объекты в действительности соединяются некоторым определенным образом; индивиды связаны некоторыми *определенными* отношениями; каждый индивид имеет некоторые определенные свойства, а не какие-либо иные.

Если термины предложения соединены соответственно тому, как в действительности соединены объекты, которые они обозначают, тогда предложение истинно; в противном случае оно ложно.

Теория о природе предложений и об их соответствии фактам (или об истинности и ложности), данная в

логике Рёсселя, была наиболее ясно и последовательно развита Виттгенштейном в его «Tractatus Logico-Philosophicus».

Имея дело главным образом с основной формой предложения — с простым предложением, Виттгенштейн говорил, что *предложение есть изображение* (picture) факта.

«Мы получаем изображения фактов, — говорил он. — Элементы в изображении обозначают объекты. То, что элементы изображения сочетаются друг с другом определенным образом, выражает факт сочетания вещей друг с другом именно таким образом»¹.

Он пояснял, что «то, что каждое изображение, какой бы формы оно ни было, должно иметь нечто общее с реальностью, чтобы быть в состоянии вообще, дать представление о ней (правильное или ложное), — это и есть логическая форма, то-есть форма реальности»².

Таким образом, «изображение или соответствует реальности, или нет; оно бывает верным или неверным, истинным или ложным»³.

«Для того чтобы обнаружить, каким является изображение — истинным или ложным, мы должны сравнить его с реальностью. На основании одного изображения нельзя обнаружить, является ли оно истинным, или ложным»⁴.

Виттгенштейн говорил, что «логическое изображение факта есть мысль», а «мысль есть имеющее смысл предложение»⁵.

Итак, предложение (простое) является определенной структурой терминов. И то, что термины связаны в предложении определенным образом, говорит за то, что объекты, обозначаемые этими терминами, соответственным образом связаны в действительности. Если объекты связаны в действительности именно так, то предложение истинно, в противном случае оно ложно.

¹ Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 2. 131. 15.

² Ibid., 2. 18.

³ Ibid., 2. 21.

⁴ Ibid., 2. 233. 224.

⁵ Ibid., 3. 4.

Такова простая и, употребляя математическое выражение, стройная теория сущности и значения истинности и ложности предложений, которая заключается в формально логическом анализе и вытекает из него.

Предложение есть изображение факта, и отношение между предложением и фактом есть образное отношение.

С первого взгляда, кажется, что это согласуется с самым строгим эмпиризмом. Рассмотрение фактов позволяет решить, является ли предложение истинным или ложным. «Нет такого изображения, которое было бы истинно априори»¹.

Однако теория образов заставляет нас делать выводы относительно природы фактов, точнее, выводы относительно «логической структуры» фактов, «логической структуры» мира. Оказывается, что, начав с рассмотрения форм предложений, мы станем заниматься «формой» мира. Мы начали с логики, но она привела нас к метафизике.

4. Логический атомизм — система метафизики

От логического анализа предложений Виттгенштейн, в полном согласии с логикой Рёсселя, пришел к логическому анализу формы мира. (В своем «Трактате» он отправлялся от последнего анализа, который и был одной из причин того, что эту книгу понять трудно.)

«Мир — это все то, что есть факт», — указывал Виттгенштейн и следующим образом объяснял, что он под этим подразумевает. «Мир есть совокупность фактов, но не вещей. Мир делится на факты. Какой-либо факт может быть или не быть, но все остальное остается тем же самым»².

Как простые предложения являются основным видом предложений, из которых можно построить все другие формы предложений, так соответственно простым предложениям имеются «изображенные» посредством них

¹ Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 2. 25.

² Ibid., 1. 1. 2. 21.

простые, или атомарные», факты. Каждый из них логически независим от любого другого факта.

Итак, продолжаем логико-метафизический анализ:

«То, что есть факт, есть существование атомарных фактов. Мир есть совокупность существующих атомарных фактов. Атомарные факты независимы один от другого. Из существования или несуществования какого-либо одного атомарного факта мы не можем сделать вывода о существовании другого факта»¹. И как простые предложения являются соединениями терминов, так и атомарные факты являются соединениями объектов. Как сами по себе термины не имеют значения, за исключением тех случаев, когда их можно соединить в предложения, так и объекты не существуют помимо их соединения в фактах.

«Какой-либо атомарный факт есть соединение объектов (сущностей, вещей). Существенным признаком вещи является то, что вещь может быть составной частью атомарного факта»².

И далее: «Объекты просты. Объекты образуют субстанцию мира. Поэтому они не могут быть сложными». «В атомарных фактах объекты связаны друг с другом, подобно звеньям цепи. В атомарном факте объекты сочетаются определенным образом. Тот способ, каким объекты связаны друг с другом в атомарном факте, есть структура атомарного факта»³.

Рёссель же выразил этот взгляд на «природу мира» более популярным и понятным языком:

«Существующий мир состоит из многих вещей, обладающих многими качествами и отношениями. Полное описание существующего мира требует не только каталога вещей, но также упоминания и всех их свойств и отношений. Мы должны знать не только эту, ту и другую вещь, но также и то, какая из них — красная, какая — желтая, какая была раньше, чем другая, какая вещь находилась между двумя другими и т. п. Когда я говорю о «факте», я не подразумеваю одну из простых вещей в мире; я подразумеваю, что определенная

¹ Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 2.04.061.062.

² Ibid., 2.01.011.

³ Ibid., 2.02.03.031.032.

вещь обладает определенным качеством или что определенные вещи обладают определенным отношением»¹.

Поэтому из логической теории форм предложений, постулирующих простое предложение как основную форму предложения и как изображение факта, вытекает, что сам мир имеет определенную форму. Мир состоит из «атомарных фактов», независимых друг от друга. И составные части этих «атомарных фактов» суть простые «объекты».

Это общее представление об основной логической структуре мира, выведенное из формальной логики, было названо «логическим атомизмом».

Но этот примечательный результат был достигнут не посредством процесса обобщения массы данных наук, проверенных эмпирическим путем. На самом деле он не имеет какого бы то ни было эмпирического обоснования и не может претендовать на него. Он выведен из чистой логики.

Поэтому оказывается, что логики и философы-аналитики, которые так заботливо отмежевывались от «классической традиции» и отвергали ее посредством переворота, якобы подобного перевороту, произведенному Галилеем, в действительности ни на йоту не отступили от этой «классической традиции». Они ведь также считают, что «априорное рассуждение раскрывает тайны природы, которые невозможно открыть иным путем». Ибо никаким иным способом они не смогли бы открыть такую «тайну», как то, что вселенная состоит из простых объектов, будучи сконструирована из атомарных фактов, абсолютно независимых друг от друга. Такова ли вселенная в действительности, решить это, исходя из эмпирических доводов, представляется более чем сомнительным. Ни наблюдение, ни опыт не обнаружили до сих пор ни одного «атомарного факта» или «простого объекта».

Точка зрения логического атомизма — чисто метафизическая; она основана не на строгом доказательстве, а на априорных посылах, и получила более яркое выражение и более ясную и четкую формулировку в

¹ Russell, *Our Knowledge of the External World*, p. 51.

результате развития логики Рёсселя. Но в то же время нетрудно заметить, что эта точка зрения ясно формулирует лишь те выводы, которые уже содержались в философии чистых эмпириков, задолго до того, как логический анализ появился на сцене со своей «разъясняющей» миссией.

Уже когда Локк определил «идею» как «все то, что является объектом души, когда человек думает», и далее выделял элементарно простые идеи и рассматривал познание в целом как соединение простых идей, он тем самым прокладывал путь для точки зрения логического атомизма.

Философия Юма ввела самый полный и строгий принцип атомизма в отношении объектов познания. Для Юма единственные реальности, какие мы в состоянии познать разлагаются на независимые друг от друга простые «впечатления и идеи». Таким образом, точка зрения логического атомизма, основанная на системе формальной логики Рёсселя, лишь развивает логику, уже заключавшуюся в философии чистого эмпиризма. Точно так же сам логико-аналитический метод философии оказался не более чем повторением в новых выражениях истолкования нашего знания в духе чистых эмпириков.

5. Критика логического атомизма

Точка зрения логического атомизма основана на понятии простого предложения и атомарного факта, который обозначается посредством простого предложения. Все другие формы предложений (функции истинности и генерализации) выводятся из простых предложений посредством просто определяемых логических действий; действительное значение простого предложения в этой системе можно понять следующим образом.

Ясно, что (с точки зрения логического атомизма) *все* то, что есть факт, *всю* истину о мире можно выразить в ряде простых предложений. Перечисление всех истинных простых предложений должно было бы дать полное изображение мира, всех фактов, и кроме этого ничего не оставалось бы сказать. Тогда оказалось бы,

что истинность всех других истинных предложений — функций истинности и обобщений — уже содержится в истинности простых предложений. Например, вообразим весьма простой «мир», отвечающий основным постулатам логического атомизма и имеющий в качестве своих составных «объектов» только двух индивидов, обозначенных «а» и «b», два свойства, обозначенные «р» и «q», и одно отношение, обозначенное «R».

Предположим далее, что следующие элементарные предложения истинны в отношении этого мира:

«а есть р»,
«b есть q»,
«а есть R для b»,
«b есть R для а».

Например, «а есть красное, b есть зеленое, а не похоже на b, и b не похоже на а».

Произнеся эти простые предложения, мы получим полное изображение мира. Ничто из того, что может быть еще сказано, не добавит ничего нового к изображению, потому что, произнеся эти простые предложения, можно из них непосредственно вывести истинность некоторого числа функций истинности и обобщений о мире. Это можно сделать потому, что все то, что эти функции истинности и обобщения должны сообщить о мире, уже содержится в простых предложениях. Те же самые немногие атомарные факты, которые делают истинными простые предложения, делают также истинными функции истинности и генерализации.

Например, вот некоторые из этих функций истинности и генерализации:

«а не есть q»,
«b не есть р»,
«а есть р и b есть q»,
«если а есть р, то а не есть q»,
«для каждого х, если х есть р, то х не есть q»,
«имеется х, для которого х есть р и х не есть q»,
«для каждого х, у, если xRy , то yRx ».

Или: «а не есть зеленое»; «b не есть красное»; «а есть красное и b есть зеленое»; «если а есть красное,

то а не есть зеленое»; «если что-либо есть красное, тогда оно не есть зеленое»; «существует по крайней мере один индивид, который является красным и не является зеленым»; «для двух индивидов, x и y , если x не похож на y , то y не похож на x ».

Пример этого самого простого «мира», состоящего из четырех атомарных фактов, законченная истина о котором соответственно может быть выражена в четырех простых предложениях, можно получить генерализацией для любого мира, состоящего из атомарных фактов, хотя бы он включал множество таких фактов. Законченная истина о мире, согласно логическому атомизму, выражима в простых предложениях.

Поскольку вывод логического атомизма, неизбежно вытекающий из системы формальной логики Рёсселя — Виттгенштейна, именно таков, необходимо применить этот вывод к области нашего действительного знания для того, чтобы увидеть, какой же прогресс может быть достигнут, если выражать известные факты в форме простых предложений. Закончив, так сказать, процесс строительства на верфях логической теории, необходимо пустить логическое судно в океан действительного опыта. Но стоит произвести этот спуск, как оказывается, что судно построено так, что оно непригодно для плавания и немедленно пойдет ко дну.

Пусть законченная истина о мире выражима в простых предложениях. Если это действительно так, то попробуем выразить ее или хотя бы часть ее в простых предложениях, имея в виду, что всякое простое предложение а) логически независимо от всякого другого предложения и б) является утверждением атомарного факта. Можно ли осуществить такое предприятие? Ответ гласит, что нельзя.

В этом отношении нельзя рассчитывать ни на какую помощь со стороны представителей теории логического атомизма, потому что они никогда не считали необходимым представить хотя бы один единственный пример простого предложения. Со своей стороны, я часто искал как в своем внутреннем самосознании, так и в осознании мною внешнего мира какое-либо простое предложение, но никогда его не находил. Размышления показывают,

что никто не был счастливее меня в этом отношении.

Возьмем, например, предложения о материальных объектах: «этот цветок красный», «этот камень тяжелый», «этот человек толстый», или: «это есть цветок», «это есть камень», «это есть человек». Такие предложения выражаются в простой форме «s есть r»; но они не являются абсолютно простыми предложениями. Они, конечно, не утверждают атомарных фактов; они не являются логически независимыми от каких-либо других предложений. Ибо такие предметы, как цветы, камни, люди, и их свойства, как свойство быть красным, тяжелым и толстым, не являются простыми, неразложимыми вещами и свойствами. Факты, содержащиеся в подобных вещах и их свойствах, и предложения, утверждающие подобные факты, не являются ни атомарными, ни простыми в логическом абсолютном смысле.

Изменится ли положение, если мы попытаемся иметь дело с предложениями не о вещах на обычном уровне восприятия, но с предложениями о первичных составных частях материального мира? Нет, такое направление исследования не сулит надежд для исследователя простых предложений. Самые первичные составные части материального мира, какие были открыты до сих пор, состоят из объектов, вроде электронов и т. п. Но мы не можем сформулировать о них простых предложений. Мы не можем сказать: «это электрон» и дать это название какому-либо отдельному простому и неразложимому индивиду. И даже если бы мы могли это сделать, то не могли бы приписать простых и неразложимых свойств и отношений таким индивидам.

Одно направление логической мысли пыталось, найти первичные логические или метафизические составные части мира не в вещах, а в «событиях». Но здесь опять то, что следует включить в одно простое событие, является совершенно произвольным, ибо приписывать событиям какие-то особые «простые» свойства и отношения невозможно. В «логике событий», возможно, есть смысл, но не может быть какой-либо атомарной логики. В поисках чего-то логически-метафизически

простого и первичного «события» бывают иногда сведены к «точкам-событиям» или к «точкам-моментам». Тогда число первичных простых предложений будет бесконечным, ибо они будут выражать первичные свойства и отношения, приписываемые каждой «точке-моменту» в общей системе пространства-времени. Но все же ясно, что «точки-события» и свойства материи в точке-моменте не являются первичными логико-метафизическими составными частями мира, и их можно определить только посредством разработанного процесса математического анализа¹. Простое предложение о точке-моменте сформулировать невозможно. Отсюда следует вывод, что предложение о материальном мире и материальных объектах в обычном понимании не может быть логически простым предложением, в том смысле, как этого требует логический атомизм.

Но, может быть, мы могли бы сформулировать простые предложения, которые относятся не к объективному материальному миру, но к содержанию чьего-нибудь личного непосредственного опыта?

Охота за простыми предложениями очень напоминает «охоту за снарком»². Мы должны искать их «в каком-то месте, не посещаемом людьми», поскольку, как правило, люди не занимаются формулировкой предложений исключительно о своем непосредственном личном опыте.

Предположим, что я говорю: «Я вижу что-то красное». Может ли быть подобное предложение логически простым предложением? Очевидно, не может, потому что если даже «что-то красное» можно рассматривать как какую-то составную часть мира опыта, то и выражение «я» и отношение «вижу» никоим образом нельзя рассматривать как первичное, простое и неразложимое. Всякое простое предложение, которое относится к непосредственному опыту, следовало бы скорее выразить таким образом: «красное здесь — теперь», где красное означает простой объект, цвет, который я непосредст-

¹ Cp. *Whitehead*, *The Method of Extensive Abstraction* в книгах: «*The Concept of Nature*», «*The Principles of Natural Knowledge*».

² См. стр. 22 этой книги. — *Прим. ред.*

венно узнаю, и «здесь — теперь» означает другой простой объект, его положение в «поле моего зрения». Здесь, возможно, имеется абсолютно простое предположение; здесь, по крайней мере, возможно предположить, что логический «снарк» пойман в своем логовище, в области непосредственного опыта.

Но предположим, что кто-то действительно сказал: «красное здесь — теперь». Что он должен был понимать под этим? Ясно, что это означало бы, что кто-то видит что-то красное. Но это было бы нечто совершенно неопределенное и отнюдь не являлось бы логически простым предложением. Так, если бы такое замечание сделал логический атомист, то он должен был бы дать нам понять, что то, что он хотел бы сообщить нам об этом, некоторым образом отлично от того, что он «в действительности» сам думал, ибо то, что он «действительно» думал, должно было бы относиться лишь к предполагаемым объектам, содержащимся только в его собственном непосредственном опыте, а это было бы абсолютно недоступно для кого-нибудь другого. Что же он *должен был* «действительно» думать? Ответ гласит — ничего. То, что он пытался бы сказать, должно было быть чем-то непередаваемым, что означает лишь, что он ничего не сказал бы. Следовательно, подобно «снарку», логически простое предложение остается абсолютно неуловимым.

Я считаю, что было бы бесполезным занятием продолжать охоту за логически простыми предложениями. Можно положительно утверждать, что никто еще не привел примера простого предложения, и каждая такая попытка приводит к глупым рассуждениям, дающим многочисленные доказательства того, что это понятие в целом является нереальным и искусственным. Простые предложения в логически абсолютном смысле, требуемом логическим атомизмом, не имеют поэтому никакого отношения ни к анализу действительных процессов мышления, ни к изображению действительных фактов, касающихся мира.

Но если «простые предложения» и «атомарный факт» оказываются плодами фантазии, тогда уничтожается основа системы логического атомизма.

Следует отметить, что теория логического атомизма, подобно всем метафизическим теориям, придерживается весьма упрощенной точки зрения на природу мира. Она предполагает, что мир делится на первичные атомарные факты. Но ни опыт, ни наука до сих пор не дают основания для признания такой упрощенной точки зрения; напротив, наиболее общей характерной чертой действительности является изменение и движение, так что никогда ни на одной стадии анализа мы не можем претендовать на то, что мы достигли какого-то абсолютно неподвижного «объекта», составляющего первичную субстанцию мира, как это выразил однажды Виттгенштейн, сказав: «Объекты образуют субстанцию мира. Поэтому они не могут быть сложными». Однако любая субстанция разложима на комплекс различных изменений и движений.

Следовательно, всякий раз, когда для той или иной цели мы можем выразить какой-либо определенный факт посредством предложения, которое утверждает, что некоторый объект обладает определенным свойством или находится в определенных отношениях, тот же самый факт можно также выразить в других формах, в которых единство и простота объекта и его свойств и отношений распадаются на множество.

Свойства можно всегда выразить как отношения; отношения можно выразить как свойства; объекты можно изобразить как комплексы процессов; процессы можно представить как объекты и т. п.

Ни один из этих способов изображения не является окончательной истиной о мире; все они выражают именно бесконечное многообразие объектов и изменчивость мира.

Далее, в изменяющемся мире одно событие возникает из другого, процессы взаимопроникают и влияют друг на друга, ничто не существует изолированно, но все изменяется посредством взаимоотношений с другими вещами. Со всеми этими фактами «атомарная» точка зрения на мир находится в резком противоречии. Самым решительным образом она отстаивает оригинальную точку зрения Юма, который говорил: «Все события происходят, повидимому, совершенно отдельно и не связаны

друг с другом. Одно событие следует за другим, но мы никогда не можем заметить между ними какой-либо связи. Они как будто соединены, но никогда не бывают связаны». Динамический поток и взаимопроникновение процессов, которые мы находим в мире, искусственно расчлняются на отдельные, не связанные между собой атомарные события или факты, о каждом из которых предполагают, что его можно выразить в предложении, логически независимом от любого другого предложения.

Таким образом, основное положение логического атомизма о том, что всю истину о мире можно выразить в простых предложениях, каждое из которых выражает какой-то атомарный факт и является логически независимым от других, оказывается полностью несостоятельным.

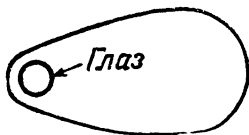
Мы уже отмечали, что система логического атомизма только развивает и аргументирует логику, уже содержащуюся в системе философии чистого эмпиризма, в философии Юма в частности. Это действительно подлинная логика философии чистого эмпиризма.

Для чистого эмпиризма объекты нашего познания ограничены содержанием непосредственного чистого опыта. Все знание, всю истину, все научные теории и научные законы следует якобы толковать как относящиеся к порядку и связям нашего субъективного чувственного опыта. Как можно выразить это посредством логической теории? Согласно этой теории, вся совокупность простых предложений выражает всю совокупность фактов чистого опыта; вся надстройка более общих предложений в форме функций истинности и обобщений относится только к этим фактам.

Я хотел бы отметить еще одно, очень характерное следствие этой теории. Кто является познающим субъектом и ученым, который в системе логического атомизма постигает простые предложения, воспринимает их истинность посредством сравнения их с атомарными фактами и выводит из них общую надстройку функций истинности и обобщений?

Если обратиться еще раз к простому примеру «мира», состоящего из четырех атомарных фактов, то из этого

примера становится совершенно ясным, что *субъект*, познающий эти факты, вовсе не существует в мире, но смотрит на мир как бы *со стороны*. Так, если мы предположим, что мир состоит из атомарных фактов и истина в целом должна выражаться в простых предложениях, то вне этого изображения остался субъект, ум или Я, которое как бы «формирует» это изображение и постигает его. Познающий ум находится вне познаваемого мира. Познающий субъект не участвует в жизни мира.



В полном согласии с этим Витгенштейн в курьезном отрывке своего «Трактата» говорит: «Мышление представляет субъекта; но такой вещи не существует... Субъект не принадлежит к миру, но является пределом мира. Где в мире можно обнаружить метафизический субъект? Вы говорите, что этот случай совершенно подобен случаю с глазом и полем зрения. Но вы в действительности не видите глаза. И ни о каком предмете в поле зрения нельзя сделать вывода о том, что он видим именно глазом, ибо поле зрения не имеет формы, подобной той, которая изображена на рисунке»¹, то-есть такой, при которой бы глаз находился *внутри* поля зрения.

В одной из первых глав мы пытались показать, как общая философия чистого эмпиризма восприняла точку зрения, согласно которой знание возникает просто из пассивного созерцания данных фактов индивидуальным сознанием, а не из взаимодействия познаваемых объектов и познающих субъектов, которые, будучи сами частью мира, приобретают знание через практическую деятельность, направленную на изменение мира. Теория же «логического атомизма», логика «чистого эмпиризма» строит логический образец мира, который не оставляет в мире никакого места для познающего субъекта и его активной деятельности.

Подведем итоги: точка зрения логического атомизма в целом (точка зрения, которая выводит все формы предложений из основной формы логически простого предло-

¹ Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 5.631.633.

жения и которая предполагает, что вся истина о мире может быть выражена в простых предложениях, каждое из которых устанавливает какой-либо атомарный факт, причем каждое логически независимо от других) не выдерживает критики, потому что в мире нельзя найти какой-либо атомарный факт или сформулировать какое-либо простое предложение, которое удовлетворяло бы постулатам логической теории.

Эта логика, основанная на точке зрения познанного мира, предполагает, что мир делим на атомарные факты, — «отдельные и совершенно не связанные друг с другом... Мы никогда не можем заметить между ними какой-либо связи». Эта логика основана на точке зрения относительно познания, которая сводит последнее к пассивному созерцанию и не оставляет места для познающего субъекта и его деятельности в познаваемом мире. Ни этот взгляд на мир, ни этот взгляд на познание не основаны на действительном опыте. И тот и другой представляют собой искусственные, абстрактные, спекулятивные конструкции.

ФИЛОСОФИЯ ВИТТГЕНШТЕЙНА

1. Виттгенштейн устанавливает пределы для мышления

Я уже отмечал вклад, сделанный Виттгенштейном в развитие логической точки зрения Рёсселя, в особенности разработку им «образной» теории предложений, согласно которой простые предложения рассматриваются как «изображения» фактов.

Но если Виттгенштейн в своем «Трактате» развивал, углублял и уточнял основное логическое понятие предложения, употреблявшееся в логике Рёсселя, то он также считал возможным для себя идти значительно дальше Рёсселя в применении логической теории для разрешения проблем философии.

Возьмем, например, «проблему внешнего мира»: *существует ли* внешний мир, и если существует, то из чего он состоит, каковы его первичные элементы? Рёссель считал, что эту проблему можно разрешить, выработав логический анализ предложений, относящихся к внешним объектам. Но, как я показал, ни самому Рёсселю, ни его коллегам и последователям никогда не удавалось прийти к соглашению относительно логического анализа, от которого можно было бы ожидать определенного решения проблемы.

Исходя из своего анализа основной логической природы предложений, Виттгенштейн считал, что подобные «проблемы» можно разрешить совершенно иным путем. Например, философы постоянно спорили о том, относятся ли предложения о материальных объектах просто к области ощущений или «чувственных данных», или они относятся к объектам, существующим независимо от сознания или опыта.

Рёссель поставил бы это как вопрос: каков должен быть правильный метод анализа предложений о матери-

альных объектах? Виттгенштейн отвечает, что, если предложения имеют логическую природу, такого вопроса ставить нельзя.

Предложение, имеющее определенное значение, есть *изображение* фактов, которое может быть *сравнено* с фактами, чтобы проверить, является ли оно истинным, или ложным. Так, когда один философ говорит: «этот материальный объект есть комплекс чувственных данных», а другой заявляет: «этот материальный объект не есть комплекс чувственных данных, но существует независимо от всяких чувственных данных», — изображением каких фактов являются эти утверждения и как следует их сравнивать с фактами, чтобы выяснить, какое из них истинно и какое ложно? Оба утверждения раскрываются, по Виттгенштейну, как псевдоутверждения, псевдопредложения, которые могут показаться имеющими значение лишь лицам, не понимающим логики; подлинное же понимание логики выясняет, что эти предложения не имеют значения.

Поэтому «проблему внешнего мира», как ее представляют Рёссель и другие философы, «не следует пытаться» разрешить посредством выработки того или иного «анализа» предложений о внешних объектах. Они решают эту проблему, показывая, будто сам прием постановки этой проблемы базируется на неправильном понимании основной логической природы предложений, или, как говорит Виттгенштейн, «логики нашего языка». Так, в предисловии к своему «*Tractatus Logico-Philosophicus*» Виттгенштейн резюмировал свою философскую задачу следующим образом.

«Эта книга рассматривает проблемы философии и показывает, что метод формулирования этих проблем основывается на неправильном понимании логики нашего языка...»

Таким образом, для Виттгенштейна задача философии заключается в анализе нашего языка. А это означает разъяснение логических принципов, определяющих то какие формы вопросов содержательно могут быть поставлены и разрешены и какие — не могут. Он утверждает, что «проблемы философии» «в основном окончательно разрешены». Но это разрешение свелось к утверж-

дению того, будто они вовсе не являются действительными проблемами, ибо они «основаны на неправильном понимании логики нашего языка». Формулировка проблем бессмысленна, не менее абсурдно и их решение.

В конце своего «Трактата» Виттгенштейн писал: «Правильный метод философии был бы таким: не говорить ничего, за исключением того, что может быть сказано, т. е. предложений естественной науки, не имеющих ничего общего с философией. И всегда, если кто-нибудь захочет сказать нечто метафизическое, следует показать ему, что он не выяснил смысла определенных знаков в его предложениях. Этот метод мог бы оказаться неудовлетворительным для других — они не поняли бы, что мы учим их философии, — но это был бы единственный строгий правильный метод»¹.

«То, что может быть сказано» — то-есть имеющее значение предложение, — есть изображение фактов, которое можно сравнить с фактами, то-есть проверить. С другой стороны, «почти метафизическое» означает соединение слов, которое не дает поддающегося проверке изображения фактов.

Виттгенштейн говорит о своей книге в предисловии: «Эта книга должна *установить предел для мышления*, или, скорее, не для мышления, но для выражения мыслей. Установить предел для мышления возможно, если мы будем в состоянии думать об обеих сторонах этого предела (таким образом, мы должны быть в состоянии думать о том, о чем нельзя думать). *Поэтому предел можно наметить только в языке, и то, что лежит по другую сторону предела, будет просто бессмыслицей*».

2. То, что говорят, и то, что показывают

Когда Виттгенштейн начал «устанавливать предел для мышления», то-есть предел для того, «что может быть сказано», он сделал очень важную оговорку. Он установил различие между тем, что может быть «сказано», и тем, что может быть «показано».

¹ *Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 6.53.*

«Предложения, — писал он, — могут изображать действительность в целом, но они не могут изображать то общее, что они должны иметь с действительностью для того, чтобы быть в состоянии изображать ее логическую форму... Предложения не могут изображать логическую форму: она сама отражается в предложениях. То, что само отражается в языке, язык не может выражать. Мы не можем выражать посредством языка то, что само выражается в языке. Предложения *показывают* логическую форму действительности. Они выделяют ее... То, что может быть показано, не может быть сказано»¹.

Это означает, что когда (в философском смысле) мы захотим сказать «нечто метафизическое», несмотря на то, что мы не можем «сказать» это, оно может быть «показано». Мы не можем «сказать» в имеющих значение предложениях, что такое первичная природа «действительности», которую мы изображаем в наших мыслях. Но тем не менее, если мы понимаем «логику нашего языка» и понимаем «пределы» того, «что может быть сказано», то что мы тщетно ищем в спекулятивной метафизике, «само покажет себя», хотя оно не может быть «сказано». «Логическая форма действительности» не может быть высказана, она невыразима, но она «показывает себя».

Разграничение между тем, что бывает «сказано» посредством предложения, и тем, что бывает «показано», основанное на теории Виттгенштейна о предложениях, как изображениях действительности, имеет как мы увидим ниже, очень большое значение в его философии. Виттгенштейн трактует это крайне мистически. Как бы сухо и научно ни выглядела его философская точка зрения, она ведет к требованию какого-то мистического проникновения в реальное.

То, что может быть сказано, — это лишь утверждение о фактах, научные положения. Но «мы чувствуем, что если бы даже и был ответ на все и всякие возможные научные вопросы, проблемы жизни все же не были бы при этом даже затронуты. Разрешение проблемы жизни

¹ Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 4.12.

состоит в исчезновении этой проблемы. (Разве не по этой причине люди, которым после долгих сомнений становится ясным смысл жизни, не могут сказать, в чем именно состоит этот смысл?) Тут, конечно, есть то, что не поддается никакому выражению. Это ясно: здесь мистика»¹.

Рассмотрим теперь метод определения Виттгенштейном того, что может быть и что не может быть сказано, метод установления предела выражения мыслей, а также то, что же именно «показывается» посредством этого метода.

3. Принцип проверки

В «Трактате» Виттгенштейна принцип, или критерий, определяющий, что может быть и что не может быть «сказано», проходит две стадии развития. Чтобы иметь значение, предложение должно соответствовать законам логики. А это предполагает, что оно должно быть доступно проверке. Предложение есть изображение фактов, а изображение предполагает некоторое основание для сравнения между изображением и тем, что оно изображает. Поэтому должен быть некоторый метод для сравнения изображения с фактами.

Логическая сторона развита в начале «Трактата».

«В логике, — говорит Виттгенштейн, — ничто не бывает случайным. Если вещь *может* быть налицо в каком-либо атомарном факте, то возможность этого атомарного факта должна уже предрешаться в вещи. Точно так, как мы не можем думать о пространственных объектах отдельно от пространства или о временных объектах отдельно от времени, так мы не можем думать и о *каком-либо* объекте отдельно от возможности его связи с другими вещами... Пространственный объект должен находиться в бесконечном пространстве. Пятнышко в поле зрения не должно быть непременно красным, но оно должно иметь цвет. Оно имеет, так сказать, цветное пространство вокруг себя. Тон должен иметь высоту, объект чувства осязания — твердость»².

¹ Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 6.54.

² Ibid., 2.01.

Таким образом, *возможность* соединения некоторых слов обусловлена их логической природой или логической формой. Но, с другой стороны, некоторые слова по своей природе *не могут* соединяться. И те слова, которые могут соединяться в противоположность другим, несоединимым, должны существовать в определенных соединениях.

Логическое понятие есть самое простое понятие. Например, я могу сказать содержательную фразу: «Это пятнышко красное», и оно должно иметь цвет, если не красный, то голубой, или зеленый, или желтый, и т. п. Но я не могу сказать: «Это пятнышко громкое», потому что пятнышки не могут по своей логической природе обладать звуками. Подобно этому, я могу сказать: «Этот шум есть громкий», но не могу сказать: «Этот шум есть красный». Выражения «Это пятнышко есть громкое» и «Этот шум есть красный» не являются ложными предложениями; они вообще не предложения, а просто соединения слов, не имеющие значения, — бессмыслица.

Таким образом, логическая природа употребляемых нами слов такова, что некоторые их соединения логически возможны, тогда как другие — невозможны. Язык теряет смысл, когда он начинает соединять слова способом, противоречащим их логической природе.

Логическая природа слов *показана* здесь при помощи законов логики, логических правил, показывающих, каким образом слова могут или не могут содержательно соединяться. Эти законы логики являются синтаксическими правилами для осмысленного употребления языка, но такие правила не являются произвольными, потому что они показывают логическую форму мира.

Виттгенштейн сказал бы, что «пятнышко» существует в «цветном пространстве». Это означает, что слово «пятнышко» может соединяться со словом, означающим цвет, но не со словом, означающим звук. Это синтаксическое правило показывает логическую природу пятнышка.

Резюмируя, Виттгенштейн указывал: «То, что мыслимо, то и возможно. Мы не можем думать ничего нелогичного... Было принято говорить, что бог может создать все, за исключением того, что противоречит законам логики. Истина состоит в том, что мы не могли бы сказать

о каком-либо «нелогичном» мире, как он выглядит. Изобразить в языке то, что «противоречит логике», так же невозможно, как изобразить в геометрии, посредством ее координат, фигуру, противоречащую законам пространства, или дать координаты несуществующей точки. Мы могли бы пространственно изобразить какой-либо атомарный факт, который противоречит законам физики, но не такой факт, который противоречит законам геометрии»¹.

Смысл приведенного здесь примера можно будет понять, если рассматривать геометрию как «логику пространства» или как «синтаксис пространственного языка». Говорить о пространственном объекте, противоречащем законам геометрии, означало бы говорить не что-то ложное, но что-то лишенное смысла. Это то, что я назвал первой стадией принципа, определяющего, что можно и что нельзя сказать. Для того чтобы иметь смысл, предложение должно соответствовать законам логики. Вторая стадия, которая вводит понятие проверки, влечет самые серьезные последствия, но Виттгенштейн нигде ее систематически не излагает; представление о ней можно получить лишь из отдельных замечаний, разбросанных в его «Трактате».

От законов логики Виттгенштейн перешел к тому, что необходимо для *понимания* предложения. Естественно, все то, что соответствует законам логики, можно понять, а все то, что можно понять, должно соответствовать законам логики. Тем не менее введение субъективной, или личной, концепции понимания привносит новые черты в критерий значимости.

«Понять предложение,— говорит Виттгенштейн,— означает узнать, что было бы на самом деле, если бы предложение было истинно»².

В другом месте Виттгенштейн употребляет выражение: «Как оно выглядело бы». Тогда очевидно, что понять предложение значит — быть в состоянии вообразить, «как оно выглядело бы», «на что оно было бы похоже», если бы предложение оказалось истинным.

¹ Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 3.03.

² Ibid., 4.024.

Далее Виттгенштейн говорит: «Для того чтобы узнать, является ли изображение (то-есть предложение) истинным или ложным, мы должны сравнить его с действительностью»¹.

Если объединить подобные замечания, то из них вытекают совершенно определенные выводы.

Прежде всего, чтобы понять предложение, мы должны быть в состоянии вообразить, «как это выглядело бы, если бы было истинным». И если мы не можем вообразить этого, тогда мы не сможем и понять предложения. Но мы не можем вообразить, «как это выглядело бы, если бы было истинным» до тех пор, пока не сможем вообразить какой-то метод, чтобы «сравнить» предложение с действительностью. Если мы знаем, «как это должно выглядеть», тогда, даже если физические ограничения действительно помешают нам «сравнить его с действительностью», мы во всяком случае должны быть в состоянии *вообразить некоторый метод*, для того чтобы можно было произвести наше сравнение. Другими словами, мы должны вообразить *некоторый метод проверки*, потому что проверить предложение как раз означает «сравнить его с действительностью».

Если метода проверки не дано, тогда невозможно будет понять предложение, то-есть оно не будет иметь значения. Таким образом, чтобы предложение имело значение, оно должно быть доступным для некоторого метода проверки.

Теперь можно видеть, что весь принцип, определяющий, что может и что не может быть сказано, содержится в этом принципе проверки. Чтобы предложение получило значение, мы должны иметь возможность показать, как следует его проверять. Если мы не можем «показать» никакого метода проверки того, что мы говорим, тогда мы соединяем слова вместе без всякого смысла. Этот принцип проверки содержит в себе другой принцип: то, что мы говорим, должно соответствовать законам логики, потому что то, что не соответствует законам логики, не может быть проверено. Как заметил Виттгенштейн, «мы не могли бы сказать о каком-либо «нелогичном» мире, как он выглядел бы».

¹ Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 2.223.

Следующие примеры могут помочь нам выяснить характер и применение принципа проверки:

«Парламент заседает в Лондоне». Метод проверки: отправиться в палату общин и посмотреть. Другие способы: позвонить по телефону и спросить, прослушать последние известия по радио, прочесть парламентские отчеты в газете.

«Вода закипает при 100° по Цельсию». Метод проверки: опустить термометр в воду, нагреть воду и заметить ее температуру, когда она закипит.

«Расположение звезд определяет ход человеческих дел». Метод проверки: посмотреть астрологические предсказания в старых номерах «The People», «The News of the World», «Old Moore's Almanac» и т. п. и сравнить эти предсказания с отчетами о том, что действительно затем произошло.

«Если неравные массы тел действуют на равноплечий рычаг, то большая масса перевешивает меньшую». Метод проверки: произвести опыты с неравными массами.

С другой стороны, можно взять некоторые «метафизические» примеры, для которых нельзя найти метода проверки.

«Конечная причина вещей должна заключаться в необходимой субстанции... и эту субстанцию мы называем Богом» (Лейбниц). Для данного положения не существует метода проверки; мы не можем вообразить метода для определения того, как бы это выглядело, если бы это было так, а не иначе. Следовательно, это положение не имеет значения.

«Вещи, воспринимаемые чувствами, не имеют существования отдельно от их восприятия» (Беркли). Для этого положения не существует метода проверки. Нет метода для определения того, как «выглядели бы» вещи, если бы они существовали невоспринимаемыми, в отличие от того, как они «выглядели бы», если бы они не имели существования, помимо их восприятия. Поэтому данное положение не имеет значения.

Ленин указывает, что наше сознание есть лишь отражение внешнего мира и последний существует независимо от нас. Для этого положения, по Виттгенштейну, тоже нет метода проверки, поэтому оно якобы не имеет значения

по той же причине, по какой не имеет значения противоположное положение Беркли.

Последние примеры (бесконечным умножением которых может заниматься тот, кто любит читать философские произведения с подобной целью) показывают, что в полном согласии с целью «установления предела для мышления» принцип проверки Виттгенштейна можно использовать для того, чтобы разрушить почти всю предшествующую философию (будь то идеализм или материализм), так же как и теологию в целом.

«Принцип проверки» Виттгенштейна представляет собой оружие критицизма, не оставляющее от объекта критики камня на камне. Он безжалостно «устанавливает предел для мышления» и практически изображает все развитие философии лишь как развитие бессмыслицы.

Однако те, кого привлекает этот принцип своей кажущейся поддержкой науки и уничтожением теологии и идеализма, должны помнить, что он уничтожает также и материализм, сохраняя таким образом теологию и идеализм, ибо стремится уничтожить их единственно реального противника. Далее я покажу, как принцип Виттгенштейна приводит непосредственно к самой крайней степени субъективного идеализма, то-есть к солипсизму.

4. Значение предложений и метод проверки

Теперь следует рассмотреть более подробно существо метода проверки предложения, а также некоторые выводы относительно значения предложений, вытекающие из общей концепции метода проверки.

Для выяснения этого необходимо снова обратиться к логической теории Виттгенштейна о природе предложений и их «образном отношении» к фактам. Предложение, подлежащее проверке, представляет «конфигурацию знаков», которым «соответствует действительная конфигурация объектов». «Чтобы обнаружить, является ли изображение истинным или ложным (то-есть проверить его), мы должны сравнить его с действительностью». Следовательно, процесс проверки есть про-

цесс, включающий некоторое сравнение конфигурации знаков с конфигурацией обозначаемых ими объектов. Метод проверки, годный для любого предложения, есть метод, посредством которого можно сделать подобное сравнение.

Но как осуществить такое сравнение? Оно может быть сделано, когда «факты» или «действительность», изображением которых является предложение, *представлены в опыте* таким образом, что можно заметить соответствие или несоответствие фактов и их изображения. До тех пор, пока действительность не представлена в опыте, сравнения делать невозможно. *Я не могу сравнить картину с чем-то, чего я не вижу. Я не могу проверить предложения иначе, как обратившись к фактам, представленным в моем опыте.*

Возьмем следующий пример: «Сегодня в Лондоне заседает палата общин». Я проверяю это предложение, отправившись в Лондон и взглянув на происходящее там заседание. С чем я сравниваю изображение? Я сравниваю его с моим опытом, с тем, что я вижу и слышу, и (если я крайний скептик) с тем, к чему я прикасаюсь во время моего посещения парламента. Если бы во время этой проверки я услышал голос кого-либо, по мнению Виттгенштейна, «метафизика» (например, коммуниста, члена палаты общин, являющегося убежденным материалистом), который говорит: «Конечно, этот парламент имеет объективное материальное существование, совершенно независимое от опыта», то получается, что я должен был бы игнорировать его слова как якобы совершенно недоступные проверке и не имеющие значения.

Так как «опыт» является по необходимости чем-то частным и личным (на философском языке, «субъективным»), то выводы, вытекающие из теории проверки, должны быть выражены в словах «я» и «мой», а не в обычных «мы» и «наш». Например, когда Виттгенштейн говорит: «Для того чтобы обнаружить, является ли изображение истинным или ложным, *мы* должны сравнить его с действительностью», — ясно, что подразумеваемое им лучше было бы выразить следующим образом: «Для того чтобы установить,

является ли изображение истинным, или ложным, я должен сравнить его с *моим опытом*».

Виттгенштейн вышел бы из положения, сказав, что, поскольку невозможно вообразить способ проверки, посредством которого я мог бы проверить предложение каким-либо путем, кроме моего собственного опыта, и поскольку я не могу вообразить опыт иначе как «мой» опыт, постольку выражения «я» и «мой опыт», употребленные в этом контексте, являются ненужными выражениями; они поэтому не имеют значения, и их можно опустить.

Субъективизм и солипсизм взглядов Виттгенштейна весьма трудно уловить в его рассуждениях именно потому, что его теория настаивает на том, будто всякое философское положение субъективистской и солипсизмской точки зрения имеет столь же мало смысла, как и любые противоположные положения «реализма» или материализма. Однако субъективизм и солипсизм во взглядах Виттгенштейна сами видят себя, даже если это «не может быть сказано».

Если даже меня обвинят в употреблении ненужных знаков и в попытке «сказать» то, что может быть только «показано», я буду продолжать употреблять здесь слова «я» и «мой».

Вывод из теории Виттгенштейна заключается в следующем: чтобы быть в состоянии придать какое-либо значение предложению, я должен быть способным вообразить какой-то свой возможный опыт, который мог бы проверить это положение; этот возможный опыт должен быть таким, что если бы я имел его, я мог бы сравнить предложение с опытом и сказать, подтверждает ли этот опыт данное предложение или опровергает его.

Поэтому понять *значение* предложения и узнать, какой мой возможный опыт должен проверить его,— это одно и то же.

Значение предложения дается посредством метода проверки в моем опыте. Предложение означает то, что было бы фактом, если бы оно было истинно. А то, что было бы фактом, если бы оно было истинно, есть то, что было бы содержанием моего опыта, если бы оно

было истинно. Смысл вышесказанного можно пояснить в общих чертах посредством следующих примеров.

Пример: «Парламент заседает в Лондоне».

Проверка: смотрим и слушаем парламентские дебаты, продолжая этим цепь опытов, которые должны подтвердить предложение «я еду в Лондон и вхожу в здание парламента».

Метафизическое ложное истолкование: палата общин имеет реальное материальное существование вне опыта; действительно существуют материальные организмы, которые называются членами парламента, они (по крайней мере некоторые из них) имеют сознание и разум и заседают в палате.

Но «метафизические» выражения: «действительно существующие материальные» и «вне опыта» не имеют, по Виттгенштейну, значения. Как я могу сравнить предложение с «действительно существующими материальными» фактами «вне опыта»?

Результаты принципа проверки Виттгенштейна можно еще ярче проиллюстрировать примерами предложений: а) относящихся к прошлому и б) относящихся к опыту других людей.

Пример: «Динозавры жили на земле в мезозойский период».

Проверка: смотрим и прикасаемся к определенным предметам такого внешнего вида, который мог бы подтвердить предложение: «Эти предметы суть ископаемые», то-есть форма этих предметов именно такова, что они принадлежат к классу ископаемых, которых палеонтологи называют ископаемыми остатками динозавров; кроме того, подтверждаем, что внешний вид слоев земли, в которых эти ископаемые найдены, по своим признакам сходен с видом трех слоев, какие геологи называют отложениями мезозойского периода.

Метафизическое ложное истолкование. Земля имела действительное материальное существование задолго до того, как существовали или имели опыт я сам или какие-либо палеонтологи и геологи, а в мезозойский период действительной материальной истории земли ее населяли динозавры.

Последнее предложение есть якобы метафизическая бессмыслица, недоступная проверке. Ибо как я могу сравнить предложение с тем, что имело место миллионы лет назад «вне» моего собственного опыта или чьего-либо опыта?

Пример: «У м-ра Дрэри болит зуб»¹.

Проверка: смотрим на его опухшее лицо, слушаем его стоны и жалобы, глядим в его рот и видим его испорченный зуб и т. п.

Метафизическое ложное истолкование: другое реально существующее лицо, м-р Дрэри, имеет опыт зубной боли, весьма сходный с моим собственным опытом зубной боли и опытом боли других лиц, когда у нас портятся зубы.

Это, по Виттгенштейну, была бы снова недоступная проверке метафизическая бессмыслица, ибо как могу я сравнить предложение с тем, что имеет место в чьем-то опыте, то-есть с чем-то абсолютно недоступным для меня? (Отсюда следует, что если я и м-р Дрэри, оба страдаем от зубной боли, то будет метафизическим вздором предполагать существование двух сходных опытов боли: я не могу ни проверить существование опыта боли у м-ра Дрэри, ни сравнить оба случая опыта боли, чтобы установить их сходство.)

Эти примеры можно бесконечно умножать, если кто-либо найдет подобное занятие поучительным или занимательным. Значение этих примеров состоит в том, что они «показывают», в чем состоит логический принцип проверки Виттгенштейна.

Таким образом, критерий Виттгенштейна для определения условий значимости предложений приводит к позиции полного солипсизма.

Я не могу сказать, или, что то же самое, осмысленно думать о чем-либо, находящемся вне пределов моего собственного опыта, моего собственного субъективного мира. Весь мир втиснут в «узкие рамки»

¹ Этот пример был когда-то очень популярен: он приводился Виттгенштейном во время одной из дискуссий в Кембридже, на которой я присутствовал.

моего собственного непосредственного опыта, который существует таинственно сам по себе, в пустоте.

Но, согласно принципам Виттгенштейна в отношении того, что может быть «сказано» и «показано», этот солипсизм не может быть *высказан*; он *показан*, когда мы постигаем принципы «логики нашего языка». Солипсизм Виттгенштейна выражается в ряде загадочных изречений:

«Мир есть мой мир».

«Подразумеваемое солипсизмом совершенно правильно, только оно не может быть высказано».

«Мир счастливого совершенно иной, чем мир несчастного».

«В смерти мир не изменяется, но прекращается»¹.

Здесь действительно установлен «предел для мышления». Некоторые предпочли бы сказать, что здесь «мышление» достигло крайнего предела нелепости.

5. Истолкование науки

В то время как принцип проверки Виттгенштейна сводит почти всю философию к бессмыслице (ибо «большинство философских вопросов», как и ответы, даваемые на такие вопросы философами, признаются им бессмысленными), тот же самый принцип как будто с величайшим уважением относится к науке. Изучение «логики нашего языка» исключает все «метафизические предложения» и допускает только положения о фактах и положения науки.

В отличие от положений метафизиков положения науки доступны проверке. И поэтому, отвергая «метафизические» теории философии как не имеющие значения, мы должны признавать науку. Наука действительно дает нам единственный путь для построения доступных проверке и потому имеющих значение теорий о мире.

Но хотя принцип проверки, казалось бы, и возвышает науку до привилегированного положения, охваты-

¹ Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 5.62, 6.43.431.

вающего всю совокупность человеческого знания, однако это только кажется так на первый взгляд. Поскольку значение любого предложения дается путем его проверки, постольку значение любого научного обобщения следует толковать посредством ряда проверяющих опытов. Но согласно этому, всякую научную теорию следует рассматривать как просто символическое выражение того, что при некоторых условиях можно ожидать от определенных видов опыта.

Например, теория Коперника есть будто бы лишь символическое выражение тех наблюдений, какие я могу ожидать в отношении положения солнца, луны и звезд.

Дарвиновская теория эволюции есть символическое выражение тех новых фактов, каких я могу ожидать в отношении живых организмов. Современная атомная теория есть символическое выражение тех новых фактов, каких я могу ожидать, получая данные от электрических приборов. И так далее. Теория Коперника не говорит о существовании солнца, луны и звезд ничего, помимо того, что наблюдается, она не говорит о существовании чего-либо вне пределов моего собственного опыта.

Теория эволюции якобы не говорит о существовании и истории живых организмов ничего, кроме того, что непосредственно наблюдается и не выходит за пределы моего собственного опыта. Точно так же и атомистическая теория XIX в. якобы не говорит ничего о строении материи, существующей объективно и вне чьего-либо опыта.

Все эти научные теории основаны на опыте прежних наблюдений и выработаны из него согласно крайне запутанным лингвистическим правилам.

Если результаты будущего опыта не будут соответствовать тому, чего следует ожидать на основании научной теории, то теорию следует изменить.

Из этого анализа выводят также знаменитый «принцип бритвы Оккама», или «принцип экономии», который гласит: «Сущности не должны умножаться сверх необходимости».

Пусть есть теория, имеющая дело, скажем, с двумя сущностями «a» и «b», тогда:

$$f(a, b),$$

а в случае теории, имеющей дело, скажем, с четырьмя сущностями «a», «b», «c» и «d»:

$$f(a, b, c, d).$$

В таком случае обе теории могут обозначать одно и то же, если каждая из них дает одни и те же правила для предполагаемых случаев будущего опыта. Но в этом случае первая предпочтительнее, чем вторая, так как она представляет собой более простой способ выражения. И кроме того, поскольку дополнительные выражения «c» и «d» являются *ненужными* в символизме, выражающем правило, то они действительно являются символами, *не имеющими* значения. Потому что если « $f(a, b, c, d)$ » проверяется точно так же, как « $f(a, b)$ », то каким образом мы могли бы доказать, что «c» и «d» существуют, а не то, что они не существуют? Так, Виттгенштейн заявляет: «Если знак не является необходимым, он не имеет значения. В этом состоит смысл «бритвы Оккама»¹.

Возьмем, например, уравнения Максвелла для электромагнитного поля. В XIX в. пытались изобрести все необходимые виды сложной «механической модели», которая полностью смогла бы объяснить явления электричества и магнетизма. Но наблюдавшиеся факты можно было бы точно так же описывать посредством уравнений Максвелла без механических моделей; все механические гипотезы были излишними, а потому не имеющими значения.

Теория Птолемея и теория Коперника, поскольку каждая из них выражает наблюдаемые факты, имеют в этом отношении общий характер. Но теория Коперника более проста, и все эпициклы и другие сложные гипотезы теории Птолемея не имеют значения, поскольку они излишни. Нет якобы вообще никакого смысла пытаться определять действительные движения небес-

¹ Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 3. 328.

ных тел по отношению друг к другу, потому что это метафизика; важно лишь описать определенные части нашего опыта.

В XVII в. Ньютон выдвинул корпускулярную теорию света, согласно которой свет состоит из потока телесных частиц, тогда как Гюйгенс считал, что свет имеет волновую природу. Обе теории описывали все наблюдавшиеся факты, и поэтому, по Виттгенштейну, было безразлично, какую из них выбрать; так что спор о том, состоит ли «действительно» свет из телесных частиц или волн, не имел значения. Позднее, когда было открыто явление интерференции света, оно было описано более просто посредством волновой теории, и, таким образом, этой теории было отдано предпочтение.

6. Куда ведет нас Виттгенштейн?

Рассматривая выводы философской теории Виттгенштейна (отвлекаясь от самого метода и предпосылок, ведущих к этим выводам), нельзя не удивиться тому, что в них нет ничего нового. Все теоретические построения Виттгенштейна ведут в конце концов назад, к старому субъективизму Беркли.

В самом деле, имеется очень близкое сходство между Виттгенштейном и Беркли. В течение 200-летнего периода философское течение берклеанства не развилось настолько, чтобы изобрести какие-либо новые способы выразить одну и ту же мысль.

Беркли говорил, что мир не существует помимо собственных восприятий индивида. Виттгенштейн говорит, что предложения не имеют значения, помимо их проверки в «моем собственном опыте», и что «мир есть мой мир».

Беркли считал, что говорить о материальной субстанции, существующей вне опыта, значит употреблять слова, не придавая им никакого значения. Виттгенштейн повторяет то же самое.

Для того чтобы как-то объяснить человеческий опыт, оторванный от всякого материального существования, Беркли призывал на помощь бога. Виттгенштейн в конце своего «Трактата» прибегает с той же самой целью к «мистическому».

В конечном счете обе философские системы страдают одним и тем же пороком внутренней непоследовательности.

Последняя проявляется у Беркли, когда он, после того как настаивал на невозможности не-эмпирических идей, начал вводить «понятия» бога, души, причинности и всего того, что могло сослужить ему службу, и отличал «понятия» с не-эмпирическим содержанием от эмпирических «идей».

В отношении Виттгенштейна равным образом легко увидеть, что почти все философские «положения» из «*Tractatus Logico-Philosophicus*» грешат против его собственного принципа возможности их проверки, и поэтому должны быть, по его собственному признанию, не имеющими значения. Подобно Беркли с его «понятиями», Виттгенштейн пытается обойти это затруднение, утверждая, что философские истины «сами себя показывают», хотя они не могут быть «высказаны». Но это не изменяет того факта, что он высказал их. «Мои предложения являются разъясняющими, — писал Виттгенштейн в конце своего «Трактата». — Тот, кто понимает меня, в конечном счете признает их не имеющими внутреннего значения, когда он будет карабкаться по ним и выберется из них. Ему придется, так сказать, отбросить лестницу, после того, как он взберется по ней наверх»¹.

Это только частичное признание Виттгенштейном полной внутренней непоследовательности всей своей философии (точно так, как Юм пытался устранить непоследовательность Беркли, Карнап, как я покажу далее, стремился устранить непоследовательность Виттгенштейна. Таким образом, история повторяется, причем «во второй раз — как фарс»).

Итак, учение Виттгенштейна является лишь повторением учения Беркли. В нем много новых слов, множество принципов относительно «логики нашего языка». Но из него вытекают те же самые выводы, что и из учения Беркли. Сущность и значение этого философского направления проявляется теперь, как и прежде,

¹ *Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 6.54.*

в вопросе истолкования науки. Дает ли наука знание о вещах вне нас, объективном материальном мире, существующем до и независимо от всякого опыта; или о какой-либо духовной или умственной деятельности? На данный вопрос эта философская теория отвечает, что наука относится только к субъективному содержанию опыта. Эта философия объясняет и анализирует научную истину умозрительно, как если бы она имела дело только с последовательностью восприятий, а не со строением и законами объективного мира.

В отношении «нового метода» логического анализа результат «логического анализа языка» Виттгенштейна должен был определенно ограничить истолкование или анализ предложений рамками берклеанского субъективного идеализма. В конце концов в попытках Мура или Уисдома определить «анализ» предложений, который обнаружил бы конечные объекты, к которым эти предложения относятся, было очень мало материалистического. Правда, они допускали существование какого-то объективного материального мира, но в своих попытках определить его подменяли научное исследование метафизической спекуляцией.

Основываясь на принципе проверки, Виттгенштейн упорно настаивал на том, что всякий «анализ» должен быть анализом содержания чувственного опыта. Значение предложения есть способ его проверки. Всякое предложение, будь то простое утверждение факта или предложение науки, означает лишь нечто относящееся к опыту, потому что не может иметь смысла что-либо сказанное об объектах, находящихся вне опыта и вне нашего сознания.

Таким образом, философия Виттгенштейна представляет собой лишь продолжение старой попытки разоружения науки и отрицания научного познания объективно существующего материального мира.

Но, оказывается, не так-то легко развенчать силу научного знания, и Виттгенштейн вынужден прибегнуть к очень тонкому и запутанному методу борьбы с наукой. Эту ловкость и изощренность весьма важно понять. Легко разобраться в том, что имел в виду Беркли, преподавая свои философские установки, но подразумеваемое Виттгенштейном понять довольно трудно. Таким путем

можно обмануть недостаточно искушенных в философии людей, принимающих за настоящий принцип проверки неподобные догматы, не понимая их подлинного значения.

Хотя принцип проверки ясно говорит о том, что значение любого предложения дано в способе его проверки на «моем собственном опыте», однако Виттгенштейн не допускает употребления такого выражения, как «на моем собственном опыте». Это обусловливается тем, что очень трудно объяснить, что же, собственно, означает такое предложение. Нет смысла говорить, что я проверяю предложение на *моем* собственном опыте. Выражение «на моем собственном опыте» не является необходимым и поэтому не имеет значения, так как, согласно Виттгенштейну, «если знак не является необходимым, то он не имеет значения».

Таким образом, в то время как логические принципы Виттгенштейна совершенно ясно ограничивают значение или истолкование всех предложений способом их проверки в «моем» опыте и, следовательно, не допускают, чтобы их значение каким бы то ни было образом относилось к объективно существующим материальным вещам вне сознания, а ограничивают наше знание «узкими пределами» таинственного субъективного мира, — эти же самые логические принципы определенно «запрещают» нам говорить, что это именно так. Говорить подобным образом излишне, и, следовательно, якобы и не имеет смысла.

Виттгенштейн указывал: тому «...кто понимает меня... придется, так сказать, отбросить лестницу, после того, как он взберется по ней наверх». Я думаю, что более подходящим предписанием было бы просто призвать скрыть все следы преступления. Ибо здесь совершено подлое убийство объективной истины, и на ее место незаконно водворен субъективизм. Но убийство и эту подмену необходимо было скрыть, что и сделано посредством *изъятия* всех предложений, указывающих на этот факт.

Но хотя эта процедура иногда полностью обманывает людей, ставших на точку зрения, так сказать, внутри круга идей Виттгенштейна, она не может обмануть тех, кто стоит за его пределами. Доказательством этого служит собственное признание Виттгенштейна в конце его «Трактата»: «То, что солипсизм (и субъективизм) озна-

чает, — правильно, только это не может быть высказано». Несмотря на то, что субъективный идеализм Виттгенштейна не может быть «высказан», он тем не менее очень ясно «показывает сам себя».

7. Философия, оторванная от жизни

Самая простая, но одновременно глубокая и сильная критика философии Виттгенштейна состоит в выявлении того, что эта философия ведет к явно абсурдным выводам. Эту абсурдность можно суммировать в одном слове — солипсизм.

Это яснее всего проявляется в «анализе» предложений, относящихся к прошлому времени, и предложений о «других людях».

При истолковании науки абсурдность может быть не так заметна. Например, мы читаем о фотонах и электронах и т. п., предполагая, что это относится к строению материального мира вне нашего собственного сознания. Но Виттгенштейн утверждает обратное, считая, что эти слова служат способом для описания некоторых сторон нашего собственного опыта, а попытки применять их к «действительному» внешнему материальному миру приводят к метафизической бессмыслице. Это может казаться спорным до тех пор, пока остается неясным точное значение подобных терминов, как «фотон» или «электрон».

Но попробуем теперь говорить, употребляя общеизвестные слова, о чувствах и опыте других людей, с которыми мы соприкасаемся, и о событиях, которые имели место в прошлом. Нам говорят, что эти слова также служат лишь для описания нашего собственного опыта, и, таким образом, считать, что они относятся к реально существующим другим людям, обладающим сознанием и чувствами, подобными нашим собственным, или относятся к прошлому, которое действительно имело место, — равным образом будто бы представляет собой метафизический вздор.

Нелепость этого положения очевидна каждому. Явно абсурдно также и солипсистское положение Виттгенштейна о том, что «мир есть мой мир».

Признание философии Виттгенштейна и ее выводов абсурдными является скорее общественной практической критикой, чем критикой «чистой» теории.

Здесь мы приводим не аргумент типа «*reductio ad absurdum*» в том смысле, в каком это объясняется в учебниках логики, где как критерий ложности берется то, что данное положение ведет к выводам, противоречащим другим положениям, представляющим собой или аксиому, как нечто, уже доказанное ранее. Здесь критика философии Виттгенштейна проводится нами совершенно в ином духе.

Дело защиты и развития какой-либо философии представляет собой общественную деятельность. А отстаивание солипсизма — это абсурдная «деятельность». В этом сущность вопроса. Отстаивать солипсизм так же абсурдно, как если бы кто-нибудь стал расхаживать нагим и говорить, что он живет в райских садах, или сидеть целый день на своем огороде и говорить, что он кочан капусты. Точка зрения этих людей, возможно, вполне согласуется с их индивидуальностью, но она несовместима с условиями их общественной жизни. Подобно этому, солипсистская философия, быть может, вполне согласуется сама с собой, но она несовместима с условиями общественной жизни человечества.

Мы живем в обществе, участвуем в его делах, рождаемся, вырастаем, достигаем зрелости и умираем; и изобретать для каждого индивида солипсистскую философию было бы абсурдно.

Таким образом, характерной чертой этой солипсистской философии является то, что она полностью оторвана от жизни. Условия нашей общественной жизни и наши связи с окружающим миром ставят перед нами множество вопросов; некоторые из них разрешены, другие ожидают своего разрешения. Философский же солипсизм лишь отгораживается целиком от вопросов жизни.

Виттгенштейн также говорил о «проблеме жизни», он даже претендовал на ее полное разрешение.

«Разрешение проблемы жизни, — писал он, — заключается в исчезновении этой проблемы»¹. Конечно, эта

¹ Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 6. 521.

проблема «исчезнет», если вы закроете глаза и уснете; но она останется той же самой, если только вы сами не отгородитесь от нее.

В чем же состоят аргументы Виттгенштейна относительно проверки? Разве он не говорит, что мы не можем ничего сказать, чего нельзя было бы проверить, и что то, что недоступно проверке, не имеет значения? Что же в этом абсурдного?

Нет ничего абсурдного в заявлении, что то, о чем мы говорим, должно быть доступно проверке. Но подход Виттгенштейна к вопросу о проверке показывает оторванность его теории в целом от жизни. Его объяснение проверки явно неправильно, потому что выводы, к которым оно приводит, абсурдны.

Допустим, что предложение есть изображение фактов и что мы проверяем его посредством сравнения с фактами, которые оно изображает, и подойдем к нему не с точки зрения какой-либо логической теории, но в свете ясных фактов повседневного и научного опыта.

Что такое проверка? Не вдаваясь в детали относительно теории научного метода, можно сказать, прежде всего, что проверка — это *практическая деятельность*, то-есть, что она включает некоторое взаимодействие между личностью и ее средой, в процессе которого личность сознательно изменяет свою среду. Когда проверяют какое-либо предложение посредством опыта, то метод проверки всегда предполагает, что, лицо, проверяющее предложение, выполняет какое-то действие или ряд действий, в процессе которых оно конструирует или изменяет вещи так, чтобы можно было испытать истинность или ложность интересующего его предложения.

Ведь мы проверяем наши представления о мире, то-есть предложения, не посредством созерцания, но действием. Мы проверяем, правильны или неправильны наши понятия о мире, изменяя мир в соответствии с нашими понятиями о нем. Таким образом, предложение проверяется не при помощи следующих друг за другом событий в пределах «чистого опыта», но следующими друг за другом действиями; и действие, конечно, ведет к опыту.

Например: «В угольном ведре находится уголь». Как я должен проверить это предложение? Я проверяю его

так: чтобы ответить, действительно ли соответствует описанию угля то, что находится в ведре, я прежде всего смотрю в ведро, затем беру то, что в нем находится, разламываю, кладу в огонь и т. д.

Таким образом, во-первых, проверка — это практическая деятельность. Во-вторых, метод проверки обычно (а в случаях научной проверки — и всегда) является *кооперированной, общественной деятельностью*, включающей практическое сотрудничество некоторого числа людей.

Зачастую индивид сам в состоянии проверить свои понятия. Это бывает обычно в тех случаях, когда даны понятия о хорошо известных предметах, например: то, что в угольном ведре находится уголь; то, что м-с Браун живет в квартире № 32, то, что сегодня идет дождь, и т. п. Но это происходит лишь потому, что каждый из нас имеет в своем распоряжении значительное количество общественного, постепенно накопленного опыта и знаний, которые дают нам возможность непосредственно узнавать знакомые предметы и их свойства, когда мы их видим. Во многих случаях для проверки наших идей нам необходимо сотрудничество с другими людьми.

Общественный характер методики проверки наиболее ясно проявляется в науке. Проверка научного предложения всегда носит общественный характер и должна быть такой, во-первых, потому, что данные одного наблюдателя никогда не могут быть приняты на слово до тех пор, пока они не будут проверены наблюдениями других лиц; и, во-вторых, потому, что проверка многих научных предложений должна быть такой, при которой одиночный наблюдатель вообще не в состоянии проверить их, и проверка непременно должна проводиться совместно несколькими наблюдателями.

Например, один из выводов теории Эйнштейна в отношении земного притяжения состоит в том, что луч света, проходящий на расстоянии r от центра солнца, должен отклоняться на $\frac{4m}{r}$, где m есть притягивающая масса солнца. Согласно теории Ньютона, отклонение должно составлять $\frac{2m}{r}$. Каким должен быть метод проверки,

чтобы установить чья теория правильна, — Эйнштейна или Ньютона? ¹

Метод проверки должен состоять в фотографировании звезды, находящейся в таком положении по отношению к земле и солнцу, чтобы свет, исходящий от нее, проходил очень близко к солнцу на своем пути к фотокамере. Такие снимки можно получить только во время солнечного затмения, и положение световой точки на фотографии даст возможность вычислить размеры отклонения.

Этот метод проверки применили шесть астрономов во время солнечного затмения в мае 1919 г. Трое из них отправились с двумя телескопами в Бразилию, а остальные с третьим телескопом — к Гвинейскому заливу. Перед их отъездом приборы были подготовлены и испытаны Объединенным комитетом Королевского научного общества и Королевского астрономического общества. Процесс фотографирования был очень сложным. Каждый из трех астрономов-наблюдателей на своем посту выполнял в процессе наблюдений самую различную работу. Когда они вернулись обратно, то были произведены измерения по всем сделанным ими снимкам; в результате оказалось, что подтвердилось предсказание Эйнштейна.

Это — иллюстрация общественного характера методики наук и того, что метод проверки представляет собой кооперированную, общественную деятельность. В данном случае он включал шесть астрономов, два кругосветных путешествия, применение усовершенствованных телескопов, процесс фотографирования, проявление пластинок, измерение расположения точек света, проявившихся на пластинках, и т. д.

Таким образом, проверка есть практическая деятельность, производимая людьми совместно, как это имело место и в вышеприведенном случае.

Если проверка есть практическая деятельность, осуществляемая социально организованными людьми, то какой вывод следует отсюда? Отсюда следует тот вывод, что проверка связана с испытанием нашего знания об объектах и свойствах объективного материального мира (объективного и материального в том смысле, что все

¹ См. *Eddington, Space, Time and Gravitation*, chs. 6 and 7.

люди живут в одном и том же мире и познают один и тот же мир, к которому относится опыт каждого из них и в котором протекает их деятельность).

Что же именно в методе проверки заставляет сделать выводы, которые делает Виттгенштейн, а именно, что значение предложения есть его способ проверки на опыте и что «мир есть мой мир»? В действительности принцип проверки, заключающийся в том, что все предложения должны быть доступны для проверки, отнюдь не является подтверждением точки зрения Виттгенштейна. Наоборот, характер процесса проверки не только ни в какой мере не подтверждает точки зрения Виттгенштейна, но он совершенно несовместим с ней.

Поскольку проверка представляет собой практическую деятельность, проводимую в кооперации различными людьми, то как же может быть произведена проверка одним лицом, живущим в его собственном солипсистском мире? Это — общественная деятельность людей, живущих в общем для всех нас мире.

Если проверка есть деятельность, в процессе которой мы вносим в мир изменения для того, чтобы подвергнуть испытанию точность соответствия наших идей внешнему миру, то как же проверка может быть процессом, ограниченным субъективным опытом одного лица? Проверка не есть «сравнение» предложения с «фактами», которые имеют место в «моем» опыте, но есть проверка соответствия предложения объективным фактам, испытание, которое можно произвести только в процессе практической деятельности, изменяющей мир.

Если я говорю, что парламент заседает в Лондоне, то я подразумеваю, что он заседает в Лондоне независимо от того, поеду ли я туда, или нет.

Если я говорю, что динозавры населяли землю, то я подразумеваю, что они существовали независимо от того, нахожу я их ископаемые остатки или нет.

Если я говорю, что у моего друга болит зуб, то я подразумеваю, что он страдает от боли, хотя я не испытываю ее сам. Если я говорю, что свет отклонился вследствие земного притяжения соответственно формуле $\frac{4m}{r}$, то я подразумеваю не только то, что определенные точки

на фотографической пластинке занимают некое определенное положение, но и то, что свет именно таким образом проходит через пространство.

Теперь не трудно увидеть, как извратил Виттгенштейн смысл принципа проверки.

Он повинен точно в такой же путанице, как и все другие чистые эмпирики, — в путанице, которую мы подвергли анализу в главе VI настоящей книги. Все они рассматривают знание, как конструкцию, произведенную каким-то гипотетическим отдельным индивидом на основе его собственных ощущений; тогда как в действительности знание является социальным продуктом совместной общественной деятельности многих индивидов, находящихся во взаимодействии с материальными объектами, независимыми от их собственного опыта и сознания.

У Виттгенштейна же проверка представляется в виде некоего процесса, производимого каким-то гипотетическим отдельным индивидуальным сознанием, имеющим свой собственный «мир», который «исчезает» со смертью этого индивида, причем в процессе проверки предложений их просто «сравнивают» с «фактами», происходящими в частном «мире» чистого опыта.

Но такое объяснение процесса проверки совершенно ложно. Оно игнорирует две самые существенные черты проверки — ее практический и общественный характер. Если мы поразмыслим над практическим и общественным характером метода проверки, то увидим, что использовать процесс проверки в качестве довода в пользу субъективизма и солипсизма крайне нелепо.

В чем заключается важность метода проверки в системе человеческой мысли?

Смысл проверки состоит не в том, что, показывая, каким образом можно проверить предложение, мы раскрываем его *значение*. Смысл проверки состоит в том, что, показывая, каким образом можно проверить предложение, мы выявляем, как его можно «узнать». Проверка не есть испытание или определение значения предложений, она является гораздо более важным испытанием, а именно, испытанием истинности знания. Проверка есть испытание, посредством которого мы

получаем возможность заявить, что наше содержательное мышление не представляет собой беспочвенных спекуляций, но образует, хотя бы частично и приблизительно, картину знания объективно существующего мира.

Только интроспективная и созерцательная философия занимается в первую очередь критикой значения мыслей. Для развития человеческой жизни важно, чтобы система наших идей основывалась на знании. То, что не может быть проверено, для развития знания совершенно бесполезно.

Предложение или теория, для которых не существует никакого метода проверки, представляют собой в лучшем случае лишь догадки или спекуляцию. Великая ценность науки состоит в том, что она дает метод для формулирования теорий, которые могут быть проверены, то-есть для построения системы знания. Как указывал Бэкон, познание природы означает власть над ней.

Можно было бы подумать, что защита Виттгенштейна принципа проверки тесно связана с некоторыми из основных идей материализма. Разве Бэкон, основатель современного материализма, не исходил из той точки зрения, что все то, о чем мы думаем, что мы знаем, должно быть доступно проверке?

Но у Виттгенштейна совершенно иной подход. Бэкон с самого начала стремился к беспредельному расширению нашего знания об объективном мире; он отмечал, что критерий такого знания состоит в том, что оно доступно проверке, в отличие от догм узкой схоластической философии, не доступных проверке. Но Виттгенштейн с самого начала стремился к совершенно иной цели — «установить предел для мышления». В качестве исходного пункта он принимал не объективный мир, наше возрастающее знание о нем и нашу способность изменять его, а интроспективную критику процесса мышления с целью «ограничить» этот процесс. Таким образом, эти две философские теории совершенно противоположны.

Может быть, можно было бы сказать, что во всяком случае выдающейся заслугой философской теории Виттгенштейна является то, что она настаивает на

необходимости метода проверки для всех предложений? Но на необходимости такого метода настаивала и эту точку зрения развивала материалистическая философия в течение последних 300 лет. Предполагаемая заслуга Виттгенштейна состоит лишь в том, что он внес путаницу в понятие метода проверки и привел ее в систему «логической философии». Это было бы заслугой лишь с точки зрения тех, кто заинтересован во внесении путаницы в нашу научную концепцию; подобная точка зрения обусловлена природой современного классового общества и классового общества в прошлом.

Характерная черта философии Виттгенштейна состоит, во-первых, в том, что она представляет собой систему интроспективной схоластической спекуляции, совершенно оторванной от жизни и от действительности нашего конкретного общественного существования. Во-вторых, цель этой философии — установить предел для мышления — может быть наруку только тем, кто заинтересован в «установлении предела» для научного мышления, основанного на знании об объективно существующем мире; эти люди мешают развитию знания, которое вело бы к господству над природой, было бы направлено на удовлетворение потребностей социальной организации и давало бы возможность использовать это господство в целях общественного прогресса. В-третьих, эта философия, хотя и далекая от жизни, составляет тем не менее часть жизни — ту общественную силу, которую используют реакционные классы в своей борьбе против материалистического просвещения.

ЛОГИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ (1)

1. Философия как логический синтаксис научного языка

Теперь перейдем к позднейшей и, будем надеяться, к последней стадии в развитии современной эмпирической философии — к специальным теориям Карнапа и его «кружка».

Этот кружок был организован перед самой войной; разразившаяся вторая мировая война временно прекратила его существование. Подлинным вдохновителем и основателем этого кружка был Виттгенштейн; но Карнап имел весьма существенные (по его мнению) расхождения во взглядах с Виттгенштейном и со всеми другими философами-эмпириками по целому ряду вопросов.

Основное из них состояло в том, что Карнап настаивал на исключении из философии всякого упоминания о значениях предложений и об *отношениях между мыслями и вещами*. Он считал, что такое упоминание непосредственно ведет к путанице и бессмыслице, и потому философия должна ограничить себя исключительно программой логического анализа *языка*.

Подобная программа уже провозглашалась Виттгенштейном. Но Виттгенштейн, запутавшись в «значениях», не провел этой программы с полной последовательностью. Крах философии Виттгенштейна обуславливался ее солипсизмом. Карнап считал, что можно избежать этого солипсизма, если исключить из философского обсуждения всякое упоминание о значении положений и ограничить философию изучением не значения предложений, но только синтаксиса.

Карнап говорит о «проблемах прикладной логики, логики науки, т. е. логического анализа слов, положений, теорий различных отраслей науки...»¹

¹ Carnap, *Unity of Science*.

«Таким образом, — объясняет Карнап, — мы употребляем логический анализ для исследования различного рода положений, присущих различным отраслям науки»¹.

Итак, сущность позиции Карнапа состоит в том, что наука принимается им как средство выражения знания о мире, его строении и законах; задача же философии состоит в том, чтобы подвергнуть науку логическому анализу. В этом нет ничего нового. Но Карнап настойчиво утверждает далее:

«Философское, т. е. логическое, исследование должно быть *анализом языка*»².

И затем: «Философию следует заменить логикой науки, то-есть логическим анализом понятий и предложений наук; ибо логика науки есть не что иное, как *логический синтаксис языка науки*»³.

Таким образом, Карнап утверждает, что логический анализ вообще, и логический анализ науки в частности, не связан, как думали его предшественники, с анализом *значения* слов и с демонстрацией логической природы фактов и законов, установленных наукой (то-есть, что они представляют собой факты и законы, касающиеся порядка событий в опыте), но логический анализ связан лишь с анализом *языка* науки и демонстрацией того, что он называет «логическим синтаксисом» этого языка. Эта точка зрения, по мнению Карнапа, очищает в конечном счете философию, то-есть логический анализ, от всякой путаницы, спекуляции и «метафизики».

2. Вопросы, относящиеся к объектам, и логические вопросы. Формальные теории и принцип терпимости

«Вопросы встречающиеся в любой теоретической области, — говорит Карнап, — можно в общих чертах разделить на *вопросы, относящиеся к объектам, и логические вопросы*... Под вопросами, относящимися к объектам, следует понимать те вопросы, которые относятся к объектам рассматриваемой области, как, например, вопросы, касающиеся свойств и отношений объектов. Логиче-

¹ Carnap, *Unity of Science*.

² Ibid.

³ Carnap, *Logical Syntax*, p. XIII.

ческие вопросы, с другой стороны, относятся не непосредственно к объектам, но к предложениям, словам, теориям и т. д., которые сами относятся к объектам»¹.

Таким образом, наука имеет дело с объектами. Философия же, то-есть логический анализ науки вообще, имеет, видите ли, дело не с объектами, а с «предложениями, словами, теориями и т. д.», словом — с *языком*.

Получается, по Карнапу, что Рёсселю и Виттгенштейну вообще не следовало бы говорить об объектах и фактах, о значении предложений и о сравнении предложений с действительностью, ибо все это привело их к «метафизике»; неправильно пытаться говорить что-нибудь об отношениях между предложениями и *фактами*, мышлением и действительностью. Научная философия должна ограничить свои рассуждения отношениями, существующими между *предложениями*, отношениями между *мыслями*, и должна иметь дело исключительно с «логикой языка». (Таким образом, данная мною выше материалистическая критика идей Виттгенштейна о проверке должна казаться Карнапу совершенно неверной критикой; правильно критиковать Виттгенштейна, по мнению Карнапа, означает критиковать его за то, что он пытался говорить о сравнении предложений с фактами, ибо об этом якобы вообще не следует говорить.)

Ясно, эта точка зрения означает, что Карнап и его «кружок» придерживаются несколько иного взгляда на логику, чем Рёссель и Виттгенштейн. И поскольку данное объяснение чистой формальной логики должно составлять основу «прикладной логики» или «логики науки», я должен уделить ему внимание, прежде чем идти дальше.

Согласно Карнапу, «логика есть синтаксис»², и он поясняет: «Под логическим синтаксисом языка мы подразумеваем формальную теорию лингвистических форм этого языка — систематическое изложение формальных правил, которые управляют языком, а также развитие следствий, вытекающих из этих правил»³.

¹ Carnap, *Logical Syntax*, p. 227.

² Ibid., p. 259.

³ Ibid., p. 1.

Карнап следующим образом объясняет, что он подразумевает под «формальной теорией».

«Теорию, правила, определение и тому подобное следует назвать формальными, когда в них не говорится ни о значении символов (например, слов), ни о смысле выражений (то-есть предложений), но когда в них говорится просто и исключительно о видах и порядке символов, из которых составлены выражения»¹.

Формальная логика, или «логический синтаксис», таким образом, имеет дело «просто и исключительно» с символами или с языком, независимо от значения речи.

Это означает, что «логический синтаксис» есть система, которая охватывает правила создания и трансформации языка.

Каждый язык, рассматриваемый формально (в вышеуказанном смысле слова «формальный», то-есть независимо от его значения), основан на правилах оформления и трансформации.

Правила оформления показывают, как можно соединять символы друг с другом, чтобы составлять предложения. Правила трансформации показывают, как из одних предложений можно получить другие предложения.

Таким образом, если нам известны правила оформления, то это соответствует знанию того, какие предложения имеют значение и какие — не имеют; и с формальной точки зрения «имеющее значение» как раз означает допустимое в этом языке и «не имеющее значение» означает недопустимое в языке. Если мы знаем правила трансформации, то это соответствует знанию того, какие предложения могут быть выведены из других предложений и какие не могут или противоречат другим предложениям. С формальной точки зрения, то, что «р» следует из «q», означает, что если вы сказали «q», то, согласно правилам языка, вы можете сказать «р», но не можете сказать «не-р».

Следовательно имеет предложение значение, или нет, вытекает ли одно предложение из другого, или не выте-

¹ Carnap, *Logical Syntax*, p. 1.

кает, или даже противоречит ему, — все это вовсе не зависит от *значения* предложений, но понятно якобы исключительно из их синтаксической формы, дающей знание правил создания и трансформации языка.

Это «исправляет» обычно принятые мнения логиков. «Преобладающее мнение, — говорит Карнап, — состоит в том, что синтаксис и логика, несмотря на некоторые точки соприкосновения между ними, являются в основном теориями совершенно различного характера. Предполагается, что синтаксис языка устанавливает правила, согласно которым лингвистические структуры (т. е. предложения) должны строиться из элементов (таких, как слова или части слов). С другой стороны, предполагают, что основная задача логики должна заключаться в формулировке правил, согласно которым из одних суждений можно выводить другие суждения; другими словами, из предпосылок можно выводить заключения». Далее Карнап заявляет: «Даже те современные логики, которые разделяют с нами мнение, что логика имеет дело с предложениями, все же в большинстве своем убеждены, что логика равным образом имеет дело со смысловыми отношениями между предложениями. Они считают, что в противоположность правилам синтаксиса правила логики являются неформальными»¹, то-есть, что они имеют отношение к значению предложений.

Но все это, по Карнапу, неверно. Принципы логики можно и следует формулировать совершенно независимо от значения слов. Их нужно формулировать просто как синтаксические правила создания и трансформации.

Но как мы узнаем, какие правила оформления и трансформации правильны? Это возможно только путем выяснения значения предложений.

Карнап отвечает на это возражение следующим образом. Он объясняет, что это возражение вызвано предубеждением, будто принципы логики должны верно выражать «истинную логику»². Но утверждение, что существует «истинная логика» и ее вечно действующие принципы, которые каждая система логики должна отражать

¹ Carnap, *Logical Syntax*, p. 1.

² Ibid.

(или, по выражению Виттгенштейна, «показывать»), представляет собой просто «метафизическую» иллюзию.

«Мы обладаем, — пишет Карнап, — полной свободой в отношении форм языка; правила построения предложений и правила трансформации (последнее обычно обозначается как «постулаты» и «правила вывода умозаключений») можно выбирать совершенно произвольно. До сих пор процесс конструирования языка обычно заключался в том, чтобы определить значение основных логико-математических символов и затем рассмотреть, какие предложения и выводы будут в соответствии с этим значением логически правильны. Поскольку определение значения осуществляется в словах и, следовательно, является неточным, то вывод, достигнутый таким путем, может быть лишь неточным и двусмысленным. Связь в предложениях станет ясной только в том случае, если к ней подойти с противоположной стороны: пусть любые постулаты и правила вывода умозаключений выбираются произвольно; тогда этот выбор, каким бы он ни был, будет определять, какое значение следует придавать основным логическим символам»¹.

Эта точка зрения названа Карнапом «принципом терпимости»².

«Первые попытки оторвать корабль логики от твердой земли классических форм были, конечно, смелыми», — пишет Карнап, касаясь различных современных систем символической логики. «Но им препятствовало стремление к точности», то-есть то предубеждение, что они будто бы должны верно выражать «истинную логику». Теперь, однако, это препятствие удалось преодолеть, и перед нами простирается беспредельный океан «неограниченных возможностей»³. «Неограниченные возможности» в действительности означают «произвольное изображение всевозможных видов языков».

Объясняя свой собственный метод развития принципов логического синтаксиса, Карнап пишет: «Вследствие несистематической и логически несовершенной структуры

¹ Carnap, *Logical Syntax*, p. XV.

² Ibid., p. XV and 51.

³ Ibid., p. XV.

существующих мировых языков (таких, как немецкий или латинский) изложение формальных правил их конструирования и трансформации было бы настолько сложным, что его едва ли возможно осуществить на практике».

И далее: «В силу несовершенств мировых языков логический синтаксис языка такого рода не будет развиваться, и вместо этого мы будем рассматривать синтаксис двух искусственных символических языков (то-есть таких языков, которые употребляют вместо слов формальные символы)»¹. На этой основе он смог сформулировать некоторые принципы «общего синтаксиса», применимые к любому языку.

Таковы программа и точка зрения Карнапа и его «кружка» в области логики.

Возвращаясь к логическим теориям Рёсселя и Виттгенштейна и сравнивая их с точкой зрения Карнапа, можно увидеть, что последний быстро разделался с системой метафизики, которую те воздвигали на основе логики.

Считая, что логика должна относиться к значению слов и предложений и что должны быть некоторые абсолютные и основные логические формы предложений, отражающие основную и абсолютную логическую форму действительности, Рёссель и Виттгенштейн были вынуждены рассматривать отношения между предложениями и фактами, говорить об «атомарных фактах», «простых объектах», «элементах» и тому подобных вещах.

У Карнапа нет ничего похожего. Для него все вышеприведенные термины — «метафизика», причем совершенно недопустимая.

Логический анализ не касается смысла и демонстрации логических форм действительности. Он занимается только синтаксисом языка. Следовательно, логический анализ науки равным образом не занимается ни выяснением значения существа науки, ни доказательством ее правоты, а имеет дело только с выяснением синтаксических принципов, в соответствии с которыми строятся научные положения и взаимоотношения между этими положениями.

¹ Carnap, *Logical Syntax*, p. 2, 3.

Следующим шагом является применение этих логических принципов к проблемам философии, то-есть к «проблемам прикладной логики, к логике науки».

3. Формальный и материальный модусы речи

Имея дело с логическим анализом науки, Карнап различает два «модуса речи», посредством которых могут быть выражены результаты этого анализа. Первый модус он называет «материальным модусом речи», а второй — «формальным модусом речи».

«Первый модус говорит об объектах, положении дел, о смысле, содержании и значении слов; второй же — относится только к лингвистическим формам».

Ясно, что материальный модус является «более обычным способом речи». Но формальный модус тем не менее является, по Карнапу, «правильным модусом речи»¹.

В своей книге «Логический синтаксис» Карнап приводит некоторые примеры материального и формального модусов речи в философии. В этих примерах одно и то же философское предложение выражено двумя модусами речи:

Материальный модус

Вещь есть комплекс чувственных данных.

Вещь есть комплекс атомов.

Мир есть совокупность факторов, а не вещей.

Факт есть сочетание объектов (сущностей, вещей).

Время бесконечно в обоих направлениях — вперед и назад.

Формальный модус

Каждое предложение, в котором имеется обозначение вещи, равнозначно классу предложений, в которых находятся не обозначения вещей, но с обозначения чувственных данных.

Каждое предложение, в котором имеется обозначение вещи, равнозначно предложению, в котором есть координаты пространства-времени и определенные описательные «функторы» (физики).

Наука есть система предложений, а не имен.

Предложение есть ряд символов.

Каждое положительное и отрицательное действительное число можно принять за координату времени»².

¹ Carnap, *Unity of Science*.

² Carnap, *Logical Syntax*, p. 301.

Эти примеры должны, очевидно, показать, как философские предложения можно переводить из материального модуса в формальный и как, кроме того, материальный модус способен ввести в заблуждение, тогда как формальный модус якобы ясен и «правилен».

Вышеприведенные фразы в материальном модусе звучат так, как если бы они утверждали некоторые свойства объективного мира, а именно, существенные, самые общие свойства вещей, мира, фактов и времени. Но если их перевести в формальный модус, становится ясно, что, по Карнапу, в действительности они являются лишь синтаксическими утверждениями, то-есть утверждениями не об объектах, но о словах.

Таким образом, согласно Карнапу, получается, что философские предложения не связаны, как это обычно считают философы, с выяснением «природы» свойств вещей, мира, фактов, времени и т. п.; они представляют собой синтаксические предложения о словах, а не об объектах. И то, что это именно так, будет выяснено посредством употребления «правильного формального модуса речи».

«Мы различаем соответственно этому три вида предложений: 1) предложения об объектах, 2) предложения о псевдообъектах, 3) синтаксические предложения»¹.

Предложения науки являются предложениями об объектах. Если употреблять материальный модус, то это будут предложения о свойствах объектов; но так как нам вообще запрещают употреблять материальный модус, то применять так предложения науки мы не можем. С другой стороны, философские предложения, касающиеся анализа науки, являются предложениями о псевдообъектах, когда они выражены посредством материального модуса. Нам кажется, что они говорят «об объектах», но если они вообще имеют значение, то они «равнозначны» синтаксическим предложениям, то-есть предложениям, выраженным посредством формального модуса.

¹ Carnap, *Logical Syntax*, p. 286.

«Употребление материального модуса,— объясняет Карнап,— ведет к вопросам, обсуждение которых приводит к противоречию и неразрешимым трудностям. Противоречия, однако, немедленно исчезают, если мы ограничиваемся применением правильного формального модуса речи. Вопросы о видах фактов и объектов, о которых упоминают различные языки, оказываются псевдо-вопросами»¹.

Карнап дает различные примеры затруднений и споров, возникающих вследствие неправильного употребления материального модуса речи и вводящих нас в заблуждение; среди них есть, например, такие, которые возникают из первых двух утверждений, приводимых в цитированном выше списке.

«Предположим, что позитивист отстаивает следующий тезис: «Вещь есть комплекс чувственных данных», а реалист отстаивает тезис: «Вещь есть комплекс атомов». Тогда возникает бесконечный спор из-за псевдо-вопроса о том, что же представляет собой вещь в действительности. Если мы перейдем к формальному модусу речи, то в этом случае будет возможно примирить оба тезиса... ибо различные возможности перевода предложения о вещи в равнозначное синтаксическое предложение, очевидно, не являются несовместимыми друг с другом. Спор между позитивизмом и реализмом — бесцельный спор о псевдоположениях, происходящий исключительно вследствие употребления материального модуса речи»².

«Для полной безопасности,— писал Карнап, подразумевая безопасность от «бесцельных споров о псевдоположениях»,— было бы лучше полностью избегать материального модуса... Если этот модус все же приходится применять, то необходимо особенно позаботиться о том, чтобы выраженные посредством него положения были такими, которые можно выразить также и посредством формального модуса. В этом заключается критерий, отличающий в философии подлинные положения от псевдоположений»³.

¹ Carnap, *Unity of Science*.

² Carnap, *Logical Syntax*, p. 301.

³ Ibid.

4. Логика науки

После того, как установлено различие между материальным и формальным модусами речи следует обратиться к «логике науки»; в пределах последней надо позаботиться о том, чтобы говорить обо всем посредством только «правильного формального модуса», при необходимости же употребления материального модуса нужно достичь того, чтобы сказанное путем материального модуса можно было бы перевести в формальный модус.

Говоря о науке вообще, Карнап заявляет: «Наука есть система положений, основанных на непосредственном опыте и контролируемых посредством экспериментальной проверки... Проверка основана на протокольных положениях»¹.

Это общее заявление необходимо подвергнуть тщательному анализу, ибо упоминания о «непосредственном опыте» и «экспериментальной проверке» сильно напоминают материальный модус речи. Карнап не анализирует науку как «основанную на опыте», но исследует ее в качестве «научного языка» или ряда «научных языков» (соответствующих различным наукам). Он относится к науке как к «системе положений»; он утверждает, что существенная особенность науки состоит в том, что ее положения основаны на «протокольных положениях».

Что представляют собой протокольные положения? Карнап объясняет их сущность следующим образом:

«Простейшие положения на протокольном языке относятся к данному и описывают непосредственно данные опыта или феномены, то-есть простейшие положения, о которых возможно знание»².

Однако это выражено материальным модусом. Дадим то же самое объяснение посредством формального модуса: «Простейшие положения на протокольном языке являются протокольными положениями, то-есть положениями, не нуждающимися в оправдании и служащими основаниями для всех прочих положений науки»³.

¹ Carnap, *Unity of Science*.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

Таким образом, программа логического анализа науки имеет строго формальную синтаксическую природу. Ее задача — показать, как наука и вся система научных положений соответственно определенным формальным правилам выводится из протокольных положений.

Очевидно, эти правила в реальной научной практике оказались бы исключительно сложными. Но можно выразить то, что здесь подразумевается, посредством простого примера.

Предположим, что мы имеем дело с двумя «указателями» (pointer-readings) x и y ; наша задача состоит в том, чтобы сформулировать некое научное обобщение, показывающее, как y зависит от x . Тогда их «показания» будут нашим «протоколом».

Предположим теперь, что мы имеем следующие протокольные положения:

$x = 1$	$y = 2$
$x = 2$	$y = 4$
$x = 3$	$y = 6$
$x = 4$	$y = 8$

Тогда из этого протокола мы сможем вывести следующее обобщение, или научное положение:

$$y = 2(x).$$

Эта часть процедуры соответствует той стороне науки, которую Карнап описал, сказав, что ее положения «основаны на непосредственном опыте» и что она показывает, как научные положения первоначально выводятся из протоколов. Но научные положения далее «контролируются экспериментальной проверкой», то-есть, выведя эти положения из протоколов, их нужно проверить, испытать и затем исправить в соответствии с протоколом.

Возьмем еще несколько «показаний». Если генерализация продолжает соответствовать протоколам, то все в порядке, и обобщение остается в силе. Но, предположим, окажется, что оно больше не соответствует протоколам. В таком случае генерализацию следует пересмотреть и необходимо вывести иную генерализацию, которая будет соответствовать протоколам.

Предположим, например, что, получив показания во второй раз, мы имеем протоколы:

$$\begin{array}{ll} x = 1 & y = 4 \\ x = 2 & y = 8 \\ x = 3 & y = 12 \\ x = 4 & y = 16 \end{array}$$

Тогда наша прежняя генерализация не годится. Но новая генерализация, а именно: $y = 4(x)$, также неприемлема, поскольку первый протокол все еще остается в силе и данная генерализация, соответствующая второму протоколу, не будет соответствовать первому. Самым правильным было бы попытаться найти некоторый третий фактор z , переменные значения которого дадут нам возможность прийти к генерализации, соответствующей обоим протоколам. Итак, мы приходим теперь к третьему протоколу:

$$\begin{array}{llll} z = 1 & x = 1 & y = 2 & z = 2 & x = 1 & y = 4 \\ z = 1 & x = 2 & y = 4 & z = 2 & x = 2 & y = 8 \\ z = 1 & x = 3 & y = 6 & z = 2 & x = 3 & y = 12 \\ z = 1 & x = 4 & y = 8 & z = 2 & x = 4 & y = 16 \end{array}$$

и выводим проверенную генерализацию с учетом поправок:

$$y = 2(zx).$$

Таким образом, «логический анализ науки» показывает, как целая система научных положений основана на протокольных положениях. Он, далее, показывает, как научное положение, обладая генерализирующей или упорядочивающей природой, суммирует ряд протокольных положений и предсказывает дальнейшие положения такого же ряда.

Например, генерализация $y = 2(zx)$ подытоживает ряд протокольных положений, на которых она основана, и предсказывает дальнейшие положения того же ряда; так, например, если мы имеем:

$z = 5$ и $x = 3$, то мы будем иметь $y = 30$.

Таким образом, вся логика науки будет выражена чисто формальным синтаксическим путем. По Карнапу, мы имеем дело только с положениями и формальными

отношениями положений, а не со значением положений и не с отношением их к объективной действительности.

Итак, наука основана на данных протокольных положений; она развивается, испытывается и проверяется не посредством сравнения научных положений с действительностью, а путем сравнения их с относящимися сюда последующими протокольными положениями. Этот «результат» резюмирован последователем Карнапа Нейратом следующим образом:

«Предложения следует сравнивать с предложениями, а не с «опытом», или с каким-либо «миром», или с чем-нибудь еще. Все эти бессмысленные удвоения принадлежат к более или менее утонченной метафизике и поэтому их следует отвергнуть. Каждое новое положение сталкивается с совокупностью предложений, имеющих налицо и согласованных друг с другом. *Предложение называется правильным, если его можно отнести к системе.* Все то, что мы не можем систематизировать, отбрасывается как неправильное. Вместо того чтобы отвергать новые предложения, мы можем также в случае затруднительности решения изменять всю систему предложений до тех пор, пока не сможем включить новое предложение...

В данной теории мы всегда остаемся внутри области речи-мышления»¹.

Карнап приводит некоторые случаи этого общего «логического анализа науки» в применении к отдельным наукам. Каждая наука отличается своим собственным «языком», и он говорит о «различных языках», которые «можно различать в области науки».

Хотя наука в отличие от философии или «логического анализа науки» говорит на «языке объектов» (то есть имеет дело с объектами посредством «материального модуса»), тем не менее «вопросы о видах фактов и объектов, разбираемых различными науками, раскрываются как псевдовопросы».

Таким образом, чтобы дать представление о какой-либо науке, не следует говорить ни о «видах фактов и

¹ Neurath, *Sociology in Physicalism*, цит. Вейнбергом в «An Examination of Logical Positivism», p. 277.

объектов», которые эта наука изучает, ни о том, как она изучает их и выясняет различные сведения о них. Наоборот, науку следует рассматривать просто как систему для создания положений, выраженных на ее особом языке.

Так, об экономике Карнап говорит следующее: «Рассмотрим, например, язык политической экономии, который можно охарактеризовать, указав, что предложения его можно построить из выражений «предложение и спрос», «заработная плата», «цена» и т. п., соединенных таким-то и таким-то путем»¹.

Таким образом, по Карнапу, получается, что логический анализ политической экономии ничуть не связан с «видами фактов», которые определяют, например, систему заработной платы. Политическая экономия есть «язык», основанный на протоколах, в которых встречаются слова, подобные «заработной плате».

5. Физикализм

Дав общий «логический анализ науки» и показав, что отдельные науки характеризуются своими «различными языками», Карнап поспешно переходит к обобщению, которое можно считать венцом его особой «системы».

Цель этого обобщения состояла в том, чтобы показать возможность существования единого всеобщего языка науки, на который можно перевести все положения, имеющиеся на различных языках отдельных наук. Таким образом, вместо того чтобы быть простым собранием различных языков, наука раскрывается как единство; это «единство науки» устанавливают путем демонстрации всеобщего языка науки, на который можно перевести все научные положения.

Этот язык был назван «физическим языком», а теория о «единстве науки» — «физикализмом».

Применим в виде исключения «материальный модус» речи и укажем, что, согласно «физикалистской» теории единства науки, получается, будто вся наука касается одного мира, причем эта теория выявляет основную физическую природу этого мира. Но поскольку приме-

¹ Carnap, The Unity of Science.

ние «материального модуса» означало бы вульгарную «метафизику», то возвратимся к так называемому «правильному формальному модусу речи».

Теория физикализма может быть выражена очень просто. Имеется некий язык, называемый физическим языком, на который можно перевести все научные положения. Другими словами, на физическом языке всегда найдется положение, равнозначное любому научному положению.

Карнап переходит к определению физического языка в формальном и в материальном модусах речи: «физический язык характеризуется тем, что положения простейшей формы:

в формальном модусе

придают особому ряду координат (три пространственные координаты и одна временная координата) определенную ценность или порядок ценностей физического положения;

в материальном модусе

выражают количественно определяемое свойство определенного положения в определенное время»¹.

Затем Карнап резюмирует теорию физикализма:

«Наши исследования различных отраслей науки ведут к заключению:

в формальном модусе —

что каждое научное положение можно перевести на физический язык;

в материальном модусе —

что каждый факт, содержащийся в предмете науки, можно описать на физическом языке»².

Карнап поясняет также, что не только научные обобщения, но и протоколы, на которых эти обобщения основаны и посредством которых их проверяют, можно перевести на физический язык. Таким образом:

в формальном модусе —

«положения протокольного языка можно перевести на физический язык;

в материальном модусе —

данные непосредственные опыты являются физическими, то-есть пространственно-временными событиями»³.

¹ Carnap, The Unity of Science.

² Ibid.

³ Ibid.

«Физический язык,— заключает Карнап,— есть всеобщий язык, и поскольку никакой другой язык не известен, он является языком всей науки...

Для каждой отрасли науки, разумеется, удобно иметь специальную терминологию, приспособленную к ее определенному предмету изучения (Вопрос Карнапу: не «метафизика» ли это?). Все, что утверждается в наших положениях, состоит в том, что эти виды терминологии сконструированы непосредственно в форме системы определений и должны, в конечном счете, относиться обратно к физическим определениям. Если мы имеем единственный язык для всей науки, то исчезает разграничение между ее различными отраслями. Следовательно, тезис физикализма приводит к тезису единства науки»¹.

6. Материализм — методический и очищенный

В конечном счете на основании этого «тезиса» получается, что Карнап является материалистом, именно «методическим» материалистом.

«Наш взгляд, что протоколы составляют основу всего научного здания, можно назвать методическим позитивизмом, — пишет Карнап. — Подобно этому, тезис о том, что язык физики есть всеобщий язык, можно обозначить как методический материализм... Наш подход часто называли позитивистским; его можно с одинаковым основанием назвать материалистическим. Против такого названия ничего нельзя возразить, при условии, если не пренебрегать различием между более старой формой материализма и методическим материализмом, который представляет собой ту же самую теорию в очищенном виде. Тем не менее, ради ясности, мы предпочли бы название «физикализм», потому что наша теория состоит в том, что язык физики есть всеобщий язык и может поэтому служить в качестве основного языка науки»².

Таким образом, может показаться, что чистый эмпиризм, логический анализ, логический позитивизм, с одной стороны, и материализм — с другой, то-есть теории,

¹ Carnap, *The Unity of Science*.

² Ibid.

которые в течение многих лет боролись друг с другом, в конце концов примирены физикалистской теорией Карнапа.

Гегель в свое время сравнивал «абсолют», относительно которого предполагалось, что в нем примирились и стали тождественными все различные или противоречивые моменты, с «ночью, когда все кошки серы»¹. Пожалуй, это сравнение относится и к теории физикализма.

Но следует подчеркнуть, что «методический материализм» Карнапа является теорией, относящейся к области «логического синтаксиса» или исключительно «речи-мышления». Это — теория синтаксиса языка науки, она запрещает нам и думать о «видах фактов и объектов», разбираемых какой-либо наукой.

Таким образом, Карнап указывает: «Все положения, принадлежащие метафизике, нормативной этике и метафизической эпистемологии... в действительности не могут быть проверены и потому не научны. Как правило, такие положения мы считаем бессмысленными... Мы не выдвигаем утверждений относительно реальности данного и видимости физического мира или наоборот, ибо логический анализ показывает, что такие утверждения принадлежат к разряду не поддающихся проверке псевдоположений»².

Таковы в общих чертах философские взгляды Карнапа, логических позитивистов и физикалистов.

¹ См. Гегель, *Феноменология духа*, Введение.

² Carnap, *The Unity of Science*.

ЛОГИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ (2)

1. «Анализ» науки

Логические (или «методические») позитивисты претенциозно заявляют, что их «логический анализ науки» вполне свободен от нежелательного субъективизма и солипсизма, которые были характерны для теорий Маха, Рёсселя, Виттгенштейна. Они претендуют и на то, что их анализ якобы вполне свободен от «метафизики» любого рода, будь то «метафизика» традиции Беркли — Юма или Бэкона — Гоббса.

Допустим, что это так. Но их анализ свободен от таких «метафизических» недостатков лишь в той степени, в какой он не относится к *содержанию* науки, ее *значению* и связи с человеческой жизнью и действительным миром, в котором протекает эта жизнь, потому, что их анализ имеет дело только со *словами*, а не со значением и обоснованием *смысла этих слов и потому*, что в действительности он вообще не рассматривает науку как *знание*, хотя бы даже как знание, относящееся к «моему собственному опыту».

Вся вереница философов от Беркли до Виттгенштейна «толковала» или «анализировала» науку с той целью, чтобы доказать, что ее предмет ограничен рассмотрением порядка и расположением «впечатлений», «элементов», или «чувственных данных», доставляемых чувственным опытом. Посредством такого «толкования» или «анализа» эти философы фальсифицировали подлинное *объективное значение* науки как знания об объективном материальном мире.

Точно таков же «анализ» науки, произведенный Карнапом, несмотря на то, что Карнап пытался избежать субъективистских выводов и даже называет себя

«материалистом». Его анализ также фальсифицирует объективное значение науки как знания об объективном материальном мире. Карнап достигает этого, категорически отрицая возможность говорить о содержании или значении науки, полагая, что наука вообще не имеет никакого отношения ни к объективному миру, ни к миру опыта.

Основным аргументом чистых эмпириков от Беркли до Виттгенштейна всегда было то, что они объявляли всякие рассуждения об объективном материальном мире или о материи бессмысленной «метафизикой». Карнап повторяет этот аргумент. Он лишь добавляет, что то же самое относится и к рассуждениям об опыте самих Беркли и Виттгенштейна. «Мы не выдвигаем утверждений о том, является ли действительным данное (то-есть данный опыт) и явление физического мира, или *vice versa*, ибо логический анализ показывает, что подобные утверждения относятся к разряду не поддающихся проверке псевдоположений».

Другими словами, «мы не выдвигаем утверждений» относительно того, с чем, собственно, имеет дело наука, и «мы» не допустим, чтобы кто-либо выдвигал подобные утверждения, потому что они не имеют значения. Науку следует рассматривать как ряд положений, основанных на определенных, данных нам простых протокольных положениях, испытываемых и проверяемых по их отношениям к таким протокольным положениям. Наука не сравнивает свои положения «ни с опытом, ни с каким-либо миром, ни с чем-либо еще».

Совершенно ясно, что положения Карнапа могут запутать и выхолостить объективное значение науки не менее успешно, чем это делал самый крайний догматический субъективизм.

Те, кто после долгого раздумывания о значении науки и объеме или границах возможного научного знания, в конце концов, восприняли принципы «логического позитивизма» и «логического анализа науки», находятся в таком же «счастливом положении», как команда, описанная Льюисом Карролом в «Охоте на снарка»:

«Есть на картах моря, острова, вся земля...
Капитана же хвалим за то,
что для нас он достал: карту лучшую взял,
на которой нет ничего!»

Важно не дать ввести себя в заблуждение тем различием, которое Карнап проводит между «предложениями об объектах» и «синтаксическими предложениями». «Логический анализ науки» состоит из синтаксических предложений, но наука сама по себе состоит не из синтаксических предложений, а из предложений об объектах. Наука, выраженная в материальном модусе, относится к объектам.

Но выдвигается возражение: если наука относится к объектам, то зачем бросать упрек Карнапу в том, что он запутывает своим анализом объективное значение науки?

Однако то, что «наука относится к объектам», можно выразить, согласно Карнапу, более точно, сказав, что «наука состоит из предложений об объектах», то-есть что она состоит из предложений, в которых встречаются такие слова, как «предложение и спрос», «заработная плата», «витамины», «атомы», «электроны» и т. п. Никто не станет возражать против этого, это — лишь положение относительно языка науки, и оно совершенно правильно. Но если спрашивают, обозначают ли слова, употребляемые наукой, что-либо существующее в объективном мире, то Карнап отвечает, что мы «не должны задавать таких псевдовопросов».

Следовательно, хотя и можно согласиться с тем, что наука выражена на языке объектов, это положение ни на один шаг не приблизит нас к пониманию объективного значения науки. Ибо, когда мы говорим об объективном значении науки, мы думаем не столько о синтаксисе языка науки, сколько об отношениях между научной мыслью и материальной действительностью. Карнап говорит, однако, что мы должны думать не об отношениях между предложениями и их объектами или об отношениях между мышлением и действительностью, но только об отношениях между предложениями и другими предложениями и об отношениях между мыслями и мыслями.

Таким образом, утверждение Карнапа о том, что научные положения являются «предложениями об объектах», не устраняет путаницы, внесенной в вопрос об объективном значении науки, но лишь усугубляет ее.

При формулировании своих выводов Карнап проявляет такую же изворотливость, какую я отмечал у Виттгенштейна. Он уклоняется от высказывания того, что ясно подразумевается в его выводах, а именно, что мы не имеем знаний об объективном материальном мире. Карнап, конечно, не говорит, что он отрицает объективность нашего знания, он просто не высказывает суждений об этом. Но если вы не отрицаете объективности нашего знания, то для чего так тщательно избегать высказываний об этом? Какова цель этого? Что это означает? Очевидно, только желание исказить и скрыть факт объективности нашего знания.

Так «логический анализ» Карнапа, несмотря на кажущуюся новизну его отдельных положений, является в сущности продолжением традиции Беркли — Виттгенштейна.

Теперь перейдем к более детальному разбору «логического анализа» Карнапа.

2. Протокольные положения

Понятие «протокола», «протокольных положений» и «протокольного языка» имеет первостепенное значение в «логике науки» Карнапа. Протоколы не только образуют первичную основу всей системы научных положений, но научные положения в конечном счете проверяются посредством сравнения их с протоколами.

Поэтому нужно тщательно исследовать, в чем заключается сущность этих протоколов.

Вид «анализа», предпринятого Рёсселем и Виттгенштейном, должен был показать, как все научные положения, а в действительности и любые предложения, получаются из абсолютно простых предложений. Таким образом, исходные данные, относительно которых считают, что на них основана наука, были бы выражены в абсолютно простых предложениях, а всякая научная генерализация должна была бы иметь в качестве своих инстанций абсолютно простые предложения.

Карнап претендовал на то, что он очистил логический анализ от «метафизического» понятия абсолютно простого предложения. Тем не менее в его логическом

синтаксисе языка науки протокольные положения играют точно такую же роль, какую играли абсолютно простые предложения в менее «чистом» и «формальном» анализе Рёсселя и Виттгенштейна.

Понятие протокола есть лишь новая версия понятия абсолютно простого предложения. Таким образом, протокольные положения являются первичными данными, «простейшими» положениями, которые «не нуждаются в обосновании». Научные положения проверяются посредством их соотнесения с протокольными положениями тем же путем, как всякая генерализация проверяется посредством соотнесения с абсолютно простыми предложениями, являющимися ее инстанциями. Определение того, что же представляют собой в действительности первичные протоколы, связано с такими же трудностями, какие возникли при определении места и роли первичных простых предложений.

Так, дав общее определение протокольного положения, Карнап ставит вопрос в его двойственной форме:

«Формальный модус

Материальный модус

Вопрос: какие виды слов встречаются в протокольных положениях?

Вопрос: какие объекты являются элементами данного непосредственного опыта?»

За этим вопросом в «The Unity of Science» Карнапа следует длинное рассуждение (которое было бы утомительно приводить, поскольку я уже цитировал аналогичное рассуждение при рассмотрении более ранней стадии «анализа»), смысл которого сводится к тому, что на этот вопрос можно дать различные ответы, но трудно определить, который из них правилен.

Повидимому, Карнапу и не приходит в голову, что наличие подобных трудностей указывает на то, что вопрос, который их порождает, может быть только «псевдовопросом», а весь метод анализа, порождающий подобные «псевдовопросы», оказывается «псевдометодом».

Возникает почти такое же затруднение, если мы начнем спрашивать не только о том, что представляют собой протоколы, но и каким образом мы получаем их. Протоколы являются первичной основой науки; но мы должны обладать неким методом, посредством которого

мы сможем выбирать и получать положения, составляющие эту первичную основу. Карнап, однако, не предлагает такого метода. Он говорит нам на языке формального модуса, что протоколы являются «положениями, не нуждающимися в обосновании»; используя же материальный модус, он заявляет, что протоколы «описывают непосредственно данный опыт или явления». Но каким образом мы сможем получить такие первичные и абсолютно простые положения и какой вид будут они иметь, когда мы их получим, — об этом Карнап умалчивает.

Таким образом, совершенно ясно, что, несмотря на свою формальную точность, «логический анализ науки» оказывается несостоятельным каждый раз, когда его применяют к какой-либо реальной области научного знания. Утверждая вначале, что наука основана на протоколах, Карнап затем не может объяснить, как получать эти протоколы.

Скрупулезность формы может скрывать, как мы и имеем в данном случае, величайшую путаницу и отсутствие содержания.

Отмеченные здесь трудности взялся разрешить самым смелым и радикальным, с первого взгляда, образом последователь Карнапа Нейрат. Но философские рассуждения Нейрата делают еще более очевидными всю несостоятельность и путанный характер «анализа».

Следует вспомнить, что, согласно логическому «принципу терпимости» Карнапа, можно совершенно произвольно выбирать синтаксис языка. Нейрат применяет этот «принцип» к науке. По мнению Нейрата, было бы только «более или менее утонченной метафизикой» предполагать, что протоколы являются «простейшими положениями», «не нуждающимися в оправдании», «описывающими непосредственно данный опыт» и т. п. Поэтому ученые могут совершенно произвольно выбирать любые предложения в качестве своих протоколов, и если при этом у них возникнут какие-либо затруднения, они могут отбросить эти протоколы, а вместо них принять другие.

Таким образом, вопрос о том, какие предложения являются протоколами, а какие — нет, решается время

от времени путём соглашения между учеными. То, как они приходят к этому решению, является, по Нейрату, их личным делом и не имеет ничего общего с логикой или философией. Изучение принципов, в соответствии с которыми принимаются подобные решения, якобы дело «социологии», именно новой отрасли социологии, которая должна изучать особое «общественное поведение ученых»¹.

Подобное «радикальное» обращение с наукой я могу рассматривать не иначе, как *reductio ad absurdum* метода «анализа», порождающего подобное обращение. Этот прием смазывает вопрос о логических основах науки и изображает метод науки как произвольное жонглирование положениями. Принципы, определяющие, какие положения должны приниматься наукой, а какие — отвергаться, Нейрат отбрасывает посредством формулы. «социология».

Таким образом, понятие первичного протокола, подобно своему предку, — понятию абсолютно простого предложения, порождает одни лишь затруднения и нелепости. Здесь можно сделать два следующих замечания.

Во-первых, что бы ни представлял собой протокол, поскольку «анализ» науки основан на протоколах, он является анализом, отрицающим, что наука имеет объективное значение, то-есть дает систему положений, которые могут быть проверены и проверка которых показывает, что они соответствуют объективной действительности.

Согласно этому анализу, научные положения основаны на протоколах и должны проверяться путем их сравнения с протоколом. Следовательно, их истинность не находится ни в каком соответствии с объективным миром, но только в соответствии с протоколом. Что касается самого протокола, то он является «данным» или произвольно выбранным. Следовательно, не существует никакого испытания, которое показало бы соответствие протокола с объективным миром. «Истинность» науки не заключается в ее соответствии с объективным миром — это была бы, видите ли, «более или менее утонченная метафизика»; истинность науки заключается в

¹ См. Weinberg, An Examination of Logical Positivism, p. 276.

определенной внутренней связи между положениями, выдвигаемыми учеными

Нейрат говорит, что социология может объяснить, как и почему ученые приходят к своим выводам. Но это лишь отговорка, так как социология в конце концов сама является лишь наукой, основанной, подобно остальным наукам, согласно взглядам Нейрата, на произвольно выбранных положениях. Почему группа «ученых» философов всячески скрывает тот факт, что наука дает объективное знание, было бы очень трудно объяснить исходя из чисто философских оснований. Но я подозреваю, что если даже социология окажется неспособной объяснить до конца, почему ученые достигают именно таких-то конкретных результатов, она вполне сумеет показать, почему их интересует именно данный, а не какой-либо иной вопрос. Однако объяснить все выводы, достигнутые некоторыми философами, будет нелегко, потому что у этих философов имеется сильное и глубоко обоснованное социальное стремление тщательно скрыть тот факт, что данные науки обладают объективной истинностью.

Во-вторых, какова реальная основа всех этих «протокольных» спекуляций? Поскольку теория абсолютно простого предложения имеет в качестве своей основы тот факт, что мы формулируем предложения, являющиеся простыми по форме, теория протоколов науки также основывается на факте, что имеются научные положения, в которых фиксируются данные наблюдений, в отличие от других положений, которые формулируют теории, основанные на этих наблюдениях.

Все научные теории возникают из наблюдений и проверяются посредством наблюдений. Следовательно, для развития научного знания в целом весьма важно, чтобы наблюдения были правильно зафиксированы, и чем «точнее» наука, тем важнее становится фиксация данных наблюдений.

Это положение Карнап и логические позитивисты явно пытаются выразить в своей теории протоколов. Но им не удалось выразить его правильно.

Допустим, что протоколы следует определить как «записи наблюдений», но в таком случае:

1. Нельзя говорить, что они абсолютно «не требуют обоснования», потому что записи наблюдений требуют обоснования, нуждаются в тщательной проверке, и в действительной практике не только требуют оснований, но и получают их.

2. Нельзя говорить, что записи наблюдений «описывают непосредственно данный опыт или явления», потому что то, что они описывают, есть объективные материальные факты. Например, если ученый записывает показания гальванометра, то он записывает не свой собственный субъективный опыт, а объективные влияния определенных физических процессов на определенный физический объект, именно на гальванометр.

3. Как только будет выяснено, какие именно наблюдения следует произвести, то уже нельзя произвольно решать, какие из записей следует отвергнуть и какие принять.

Произвольно и догматически настаивая на том, что философия науки не должна выходить за пределы логического синтаксиса или «речи-мышления» и не должна иметь дела со значением предложений или их взаимоотношением с фактами, Карнап и его последователи окончательно запутались и пришли к «неразрешимым трудностям».

Так, считая, что наука основана на записях наблюдений, они пытаются дать синтаксическое или формальное определение записей наблюдений. Такого определения не может быть. Запись наблюдения является тем, что она есть, и получает свое место в системе науки в силу того факта, что она записывает некоторое наблюдение; эта запись — не формальное определение, она имеет отношение к значению наблюдаемого факта. Не существует особых слов или способов соединять слова, эквивалентных записи какого-либо наблюдения. Поиски такого формального определения привели логических позитивистов к ряду нелепостей. Например:

1. Они постулировали исходные простые и не требующие проверки положения, которые составляют логическую основу *всех* других положений, что лишь усугубляет нелепости абсолютно простого предложения.

2. Пытаясь определить, как можно добыть эти положения, они совершают то, что сами считают непростительным грехом в философии, то-есть ставят вопросы, на которые не может быть ответа.

3. Отказываясь затем ответить на подобные вопросы, они впадают в еще большую нелепость, предположив, что основные данные науки выбираются совершенно произвольно и что выбор какой-либо определенной научной теории есть просто вопрос «социологии».

4. И, наконец, совершив сами все эти нелепости, они обвиняют тех, кто считает, что наука дает знание об объективном материальном мире, в том, что последние будто бы являются «метафизиками», занимающимися «бесцельными спорами о псевдоположениях».

3. Физический язык

Обратимся теперь к некоторым важным соображениям относительно теории «физикализма» Карнапа, к которой он пришел на основе своей «логики науки».

«Логика науки» Карнапа априорно устанавливает, какой должна быть логическая форма науки (или общий «логический синтаксис» «языка науки»). Теория физикализма выведена из априорных соображений.

Согласно этой теории, наука в целом состоит из множества различных наук, каждая из которых имеет свой особый язык и основывается на своих собственных протоколах; но, так или иначе, должно существовать какое-то единство науки. Это последнее нельзя вывести из рассмотрения того действительного способа, посредством которого все различные отрасли науки имеют дело с общим предметом, а именно, с объективным материальным миром, потому что нам ведь запрещено говорить что-либо об объективном значении науки, кроме упоминания о том, что наука употребляет «язык объектов». Следовательно, аргументирует Карнап, если существует единство науки, то это должно означать, что существует один универсальный язык науки, на который можно перевести все положения всех наук.

Таким образом, «всеобщий язык науки» создан для того, чтобы помочь логической теории выйти из затруд-

нительного положения. Необходимость подобного языка основана на его необходимости для логической теории Карнапа. Она вовсе не основана на конкретном исследовании науки и ее предмета. Если мы станем рассматривать не логические теории, а действительные частные науки, изучающие различные стороны реального материального мира, то мы легко сможем заметить, что нет никакой необходимости в том, чтобы все различные аспекты объективного материального мира выражать только при помощи одного ряда терминов. Тот факт, что для теории Карнапа требуется такой язык, указывает на какую-то порочность самой теории Карнапа, а не на якобы необходимое существование подобного языка.

Следовательно, самый постулат необходимости всеобщего языка науки есть чисто произвольный постулат. Еще более произвольной является характеристика этого языка, а именно утверждение, что всеобщий язык есть «физический язык».

Каждое положение каждой науки, утверждает Карнап, можно перевести на «физический язык», то-есть на язык, «характеризуемый тем фактом, что положения простейшей формы придают особому ряду координат (три пространственные координаты и одна координата времени) определенную ценность или ряд ценностей физического состояния».

В чем заключается обоснование подобного скоропалительного обобщения? Его можно искать, но безрезультатно. Все, что Карнап дает в «The Unity of Science», — это несколько утверждений крайне общего характера, касающихся каждой науки и утверждающих, что ее принципы можно перевести на язык физики. Если перейти от общих положений к исследованию отдельных случаев, то в применении теории физикализма мы столкнемся с весьма значительными затруднениями.

Возьмем, например, экономическую науку. Карнап определил «экономический язык» как язык, в котором встречаются выражения «предложение и спрос», «заработная плата», «цена» и пр. Предположим, что «предложения простейшей формы» на «экономическом языке» были бы представлены в качестве примеров в

таком положении, как: «Ходж (рабочий на ферме) получает 3 фунта 10 шиллингов (заработной платы)». Можно ли это положение «перевести» на язык физики?

В этом примере для меня совершенно очевидны два момента:

1. Поскольку истинно, что Ходж получает за неделю труда на ферме 3 фунта 10 шиллингов заработной платы, то имеется определенное физическое событие, которое, как говорит Карнап, можно выразить посредством некоторого положения, что «придает особому ряду координат... определенную ценность или ряд ценностей физического состояния», ибо Ходж и казначейские билеты, которые он получает в виде вознаграждения за свой труд, являются физическими объектами.

2. Но это физическое положение *не* является переводом того положения, что Ходж получает заработную плату. Ибо то, что подразумевается под *рабочим*, под *заработной платой* и под 3 фунтами 10 шиллингами, рассматриваемыми как сумма *денег*, никоим образом не может быть выражено в физических терминах. Рабочий и деньги имеют физическое существование, но отношения, которые образуют бытие Ходжа как рабочего, получающего заработную плату, не являются чисто физическими отношениями, и ни Карнап, ни кто-либо другой никогда не смогут выразить их как физические отношения.

Можно привести множество других примеров, но достаточно одного, чтобы доказать обратное. Можно с уверенностью утверждать, что: 1) какое бы положение ни выдвигалось, если оно истинно, то истинно и некоторое физическое положение, но 2) это не значит, что все то, что может быть сказано, может равным образом быть выражено посредством физических терминов. Тот факт, что для каждого положения можно подобрать соответствующее ему физическое положение, никоим образом не означает того, что язык физики есть всеобщий язык, на котором можно высказать любое положение.

«Единство науки» существует. Но это единство состоит в действительности в том, что все различные науки

изучают хотя и различные, но связанные друг с другом стороны единого материального мира; но единство науки не состоит в том, что все положения всех наук можно будто бы выразить одним и тем же рядом терминов, а именно — физических терминов.

Следовательно, теория физикализма есть не только теория, основанная на чисто произвольных и априорных началах, но и явно *ложная* теория. И тот факт, что Карнап со своим методом «анализа» вынужден прибегнуть к подобной теории, лишь показывает, что правило Карнапа, состоящее в том, что мы должны изучать не содержание науки, но лишь ее синтаксическую форму, есть правило, делающее невозможным истинный научный анализ.

Теория физикализма «правильно», как это было показано выше, выражается посредством формального модуса. Но Карнап выражает ее также и в материальном модусе. Выраженный в материальном модусе физикализм означает следующие утверждения относительно природы фактов: «Каждый факт, содержащийся в предмете науки, можно описать на физическом языке», то есть в положениях, которые «выражают количественно определяемое свойство определенного положения в определенное время». Другими словами, все факты состоят в существовании «количественно определяемого свойства определенного положения в определенное время».

Здесь, так же как и в случае с Рёсселем и Виттгенштейном и их «атомарными фактами», анализ Карнапа приводит в конце концов опять к попытке априорного выражения первичной природы мира.

Карнап называет это «методическим материализмом», являющимся «очищенной формой» «более старого материализма». Но трудно понять, в чем же состоит это очищение? Теория физикализма, выраженная в своем материальном модусе, есть просто догматическое изложение самой примитивной формы «более старого» механического материализма, который «сводит» все к физическим движениям и говорит, что качественные различия — иллюзорны. Сам прогресс науки наглядно показывает, что этот старый механический взгляд на природу мате-

риального мира совершенно непригоден для объяснения различных явлений, с которыми мы встречаемся в практической жизни.

Тем не менее, в физике существует определенная универсальность. Если рассматривать различные формы движения, то можно заметить, что каждая форма движения содержит физическое движение. Материя предстает перед нами в различных формах организации. При точно определенных условиях происходят только физические движения. При других условиях физические изменения ведут к образованию атомов и молекул и на основе физических процессов происходят химические процессы. В более сложных условиях химические процессы порождают органические процессы, а органические процессы порождают человеческую мысль и общественную жизнь. На каждой стадии организации появляются отношения и соответствующие законы движения, которые не являются физическими отношениями или законами; появляются свойства, которые не являются физическими свойствами, но имеют физическую основу. Физические явления в этом смысле являются основными и всеобщими.

Но теория физикализма Карнапа искажает действительную природу всеобщности физики, то-есть всеобщности и основного характера физического движения. В самом деле, до тех пор, пока мы имеем дело исключительно с «языком науки» и нам не разрешается иметь дело с содержанием науки и тем родом фактов, которые выражает наука, — до тех пор невозможно уловить действительную природу всеобщности физики и «единство науки».

Если бы мы могли написать полную историю эволюции мира, то могли бы рассматривать в ней последовательное появление и развитие все более высоких форм организации материи. Первая глава касалась бы просто физических движений. Но было бы показано, как эти физические движения порождают тенденции к образованию организаций более сложного рода и на определенной стадии такие тенденции ведут к образованию молекул. Как только это произошло, в мире появляются новые, химические процессы. Позднее появляются те осо-

бы химические соединения, которые порождают явления жизни. Эволюция организации живых существ порождает такую организацию, как мозг, которая приводит к появлению сознательных и целеустремленных форм жизни, общественного бытия, общественной истории и т. д. Можно ли написать такую историю исключительно посредством физических терминов? Нет, невозможно. Такая физическая история мира не была бы в состоянии описать все те новые связи, свойства и законы движения, которые последовательно появляются в мире в ходе всеобщего мирового развития.

Предположение, что история мира должна быть только физической историей, было бы в действительности чисто «метафизическим» предположением. Это предположение означает, что физические события будто бы являются в некотором абсолютном смысле «первичной действительностью», так что чисто физическое объяснение мира должно полностью выяснить, что представляет собой в конечном счете мир. Но ведь истина состоит в том, что для того, чтобы приблизиться к полному изучению мира, необходимо описать события на всех стадиях его развития. Например, чтобы охватить со всей полнотой жизнь человеческого существа, необходимо изучать его с общественной, экономической, психологической, физиологической, химической и тому подобных точек зрения, так же как и с физической; комплекс движений, составляющих его жизнь, нельзя «свести» к узко физическим движениям.

4. Методический материализм и «неметодический» субъективизм

На основе своей теории «физикализма» Карнап объявил себя «методическим материалистом». Я показал, что этот «материализм» на самом деле примитивен, догматичен и не выдерживает никакой критики и что в действительности он вовсе не является материализмом, представляя собой по существу лишь теорию о словах. Но можно также показать, что этот псевдоматериализм содержит в себе полную противоположность материа-

лизма, а именно — тот же самый субъективизм и солипсизм, которые были характерной особенностью всех философских предшественников Карнапа — Беркли, Юма, Маха, Рёсселя, Виттгенштейна.

Возьмем, например, уже цитированное выше положение Карнапа: «Предположим, что позитивист отстаивает тезис: «Вещь есть комплекс чувственных данных», а реалист отстаивает тезис: «Вещь есть комплекс атомов». Если мы перейдем к формальному модусу речи, то в таком случае возможно примирить оба тезиса».

Здесь Карнап предлагает «примирить» материализм и субъективизм, то-есть тот взгляд, что вещи имеют объективное материальное существование, независимое от всякого сознания, и тот взгляд, что вещи являются комплексами чувственных данных. Он осуществляет это «примирение», говоря, что описывать вещи посредством чувственных данных и описывать их при помощи материальных терминов не означает противоречивости описаний, так как будто бы это просто два противоположных способа употребления нашего языка.

Но если истинно и то, что вещи *суть* комплексы атомов, и то, что вещи *суть* комплексы чувственных данных, то это означает, что атомы состоят из чувственных данных, так как вещи не могли бы быть одновременно и комплексами атомов и комплексами чувственных данных.

Таким образом, «примирение» материализма и субъективизма (или, как говорит Карнап, «реализма» и «позитивизма») означает на самом деле отказ от материализма и признание субъективизма. Ибо если допустить, что можно равным образом описывать вещи при помощи чувственных данных, так же как при помощи материальных терминов, то субъективизм окажется истинным, а материализм ложным. «Перевод в формальный модус речи» может затемнить этот факт, но не может от него уйти.

Таким образом, мы встречаем у Карнапа тот же самый прежний субъективизм, хотя и замаскированный, поскольку он пропитан идеями всех его предшественников от Беркли до Виттгенштейна.

Карнап, так же как Беркли, Мах и Виттгенштейн, упорно настаивает на том, что материалистический «тезис» существования объективного материального мира и соответствия наших ощущений и мыслей этому миру есть якобы бессмыслица и чистая «метафизика». Он также настаивает, что выдвинутая Беркли и Махом противоположная теория о том, что все существующее состоит из наших собственных ощущений, идей, опыта, равным образом есть бессмыслица и «метафизика». «Мы не выдвигаем никаких утверждений относительно того, являются ли наши данные подлинной реальностью, а физический мир — лишь явлением, или же наоборот, потому что... подобные утверждения принадлежат к разряду не поддающихся проверке псевдоположений».

Но метод разрешения философского спора путем отказа от признания существования самого спорного вопроса не выдерживает критики. Тот, кто отрицает существование материального мира, прямо ли утверждая, что он не существует, или говоря, что рассуждения о нем — бессмыслица, неминуемо скатится к позиции субъективизма и в конечном счете солипсизма, утверждающего, что не существует ничего, за исключением ощущений, идей, чистого опыта.

Рассмотрим снова некоторые из уже приводившихся положений Карнапа относительно протоколов. «Простейшие положения на протокольном языке... описывают непосредственно данный опыт или явления... Вопрос: какие объекты являются элементами данного непосредственного опыта?.. Наши исследования различных отраслей науки приводят к выводу, что... данные непосредственного опыта являются физическими, то-есть пространственно-временными событиями».

Здесь прямо предполагается, что протоколы имеют дело с «элементами непосредственного опыта». И поскольку научное знание едва ли может иметь дело с данными вне того, что дано в протоколах, научное знание должно иметь дело с «данным опытом». Поскольку «данный опыт» есть «мой опыт», то это означает, что было бы трудно избежать солипсистских выводов относительно знания, если бы на помощь не явился «правильный формальный модус речи» для того, чтобы избе-

жать разоблачения подлинной сущности теории Карнапа и выводов, к которым она ведет. Поскольку дальше говорится, что данный непосредственный опыт различных индивидов представляет собой физические, то-есть пространственно-временные события, излагаемая здесь форма субъективизма сходна с формой субъективизма, популяризированной Махом, согласно которой физические события состоят из элементов непосредственного опыта¹.

¹ А. Айер в книге, озаглавленной «Foundations of Empirical Knowledge» («Основы эмпирического знания»; причем эти основы он берет из работ множества различных философов, и в особенности Карнапа), на последней странице совершенно определенно излагает субъективистский вывод логического позитивизма: «Все, что мы можем сделать, — это разработать технику для предсказания течения нашего чувственного опыта».

ЛОГИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ (3)

1. «Истинная логика»

В этой главе я рассмотрю некоторые основные философские и логические предпосылки, из которых возник «анализ науки» Карнапа.

Карнап говорит, что ошибочно полагать, будто наши логические и философские принципы должны осуществлять правильное воспроизведение «истинной логики».

Это положение имеет самое очевидное отношение к принципам логики в узком смысле, то-есть к тому, что иногда называют «законами мышления» или «принципами дедуктивного вывода», к тому типу принципов, которые выработаны в системах формальной логики, как, например: «есть p , но если p , то q ; следовательно, есть q », или «если p , то q , и если q , то r ; следовательно, если p , то r ». Такие принципы, говорит Карнап, являются просто синтаксическими правилами.

Точнее, они являются синтаксическими правилами «формулирования и трансформации». Они никоим образом не представляют «воспроизведения истинной логики». Для определения их ценности не существует якобы никакого объективного мерила.

Если под «истинной логикой» здесь подразумевается некоторая трансцендентная система вневременной вечной истины, независимой от всякого мышления и всякого существования, тогда, несомненно, Карнап прав. Если мы примем «идеальный мир» Платона за вечную истину, которая должна отражаться в нашей логике, то тем самым мы требуем, чтобы логика соответствовала чему-то такому, что является просто плодом философского воображения.

Например, Рёссель придерживался подобных платоновских взглядов на логику, хотя он и не следовал

Платону в других вопросах. «Мы находим удобным говорить о *существующих* вещах только тогда, когда они существуют во времени, — писал он. — Но универсалий в этом смысле не существует; мы скажем, что они *существуют* или имеют *бытие*, — и в этом случае «бытие» будет противопоставлено «существованию», — поскольку бытие вневременно. Мир универсалий поэтому можно также описать, как мир бытия. Мир бытия — неизменный, строгий, точный, привлекательный для математика, логика, создателя метафизических систем и для всех тех, кто больше любит совершенство, чем жизнь»¹.

Без сомнения, Карнап совершенно прав, когда говорит, что принципы логики «не составляют правильного воспроизведения «истинной логики» в этом смысле. Но это не означает, что они являются просто принципами синтаксиса, которые никоим образом не соответствуют миру бытия и «логике» этого мира в том смысле, какой будет понятен любому среднему человеку, не погружившемуся в сферу платонических мечтаний в поисках совершенства.

В действительности имеется мир, в котором мы живем и который содержит объекты, события, факты, течение времени, процессы перехода одного положения вещей в другое. И мы, живя в этом мире, ощущаем, думаем, действуем и формулируем результаты наших ощущений, мыслей и действий в предложениях, которые можно сообщить другим.

Таким образом, существуют отношения соответствия между ощущениями, мыслями, предложениями, с одной стороны, и между объективными вещами, событиями, фактами, с другой стороны. Эти отношения проверяются в процессе действительного опыта, в жизненной практике. И в силу таких отношений наши суждения представляют вещи более или менее правильно или неправильно, адекватно или неадекватно; кроме того, в силу таких отношений один метод мышления приводит к результатам, соответствующим действительности, тогда как другой метод к таким результатам не приводит. Отсюда следует, что принципы логики (или законы мыш-

¹ Russell, Problems of Philosophy, p. 155.

ления) должны иметь объективную значимость и представлять нечто большее, чем только синтаксические «правила формулирования и трансформации», как определил Карнап. Совершенно другой вопрос, являются ли «законы мышления», приводимые в обычных учебниках логики, правильно и адекватно сформулированными.

Сущность вопроса состоит в том, что Карнап умышленно игнорирует тот факт, что предложения речи обладают значением. Но если вы отвлечетесь от значения предложений, то-есть от их связи с фактами или с внешним миром, то вы перестанете вообще иметь дело с предложениями.

Строить теорию логики на основе игнорирования того, что предложения относятся к фактам, равносильно построению, например, теории денег, при котором исходят из игнорирования того факта, что деньги служат средством обмена.

На такой основе можно построить некоторую «формальную» экономическую теорию, но это не будет научной теорией денег. И то, что эти предложения являются средством передачи сообщений истинных или ложных, но относящихся к внешнему миру, никак нельзя игнорировать, так же как нельзя игнорировать тот факт, что деньги есть средство, способствующее обмену товаров.

Хотя и остается в силе то положение, что принципы логики имеют и синтаксическую сторону, — синтаксически они, конечно, служат «правилами формулирования и трансформации», — однако дело к этому не сводится.

Предложения представляют собой некоторое сообщение. Принципы логики, или законы мышления, соответственно этому обладают объективной значимостью, или, если вам угодно, «осуществляют верное воспроизведение истинной логики» в том смысле, что они показывают, что данное определенное сообщение заключается в ней или вытекает из нее.

Отсюда вытекает та значимость логических принципов, что положительное содержание, выраженное в выводе, заключается или содержится в предпосылках. Понимая это, можно с основанием сказать, что какой-либо принцип *действителен*; это означает больше, чем только

сказать, что этот принцип представляет правило трансформации, употребляемое в синтаксисе какого-либо отдельного языка.

Таким образом, идея о том, что принципы логики являются как раз правилами синтаксиса, которые ни в каком смысле не «осуществляют воспроизведения истинной логики», возникает из настойчивого утверждения Карнапа о том, что мы можем иметь дело только с отношениями между предложениями, но не с отношениями между предложениями и фактами. Но поскольку самая сущность предложения заключается в этом отношении, то это настойчивое утверждение означает упорную защиту совершенно ложной абстракции, фальсифицирующей значение принципов логики.

2. Философские принципы как «синтаксические правила»

Некоторые замечания о времени

После того как Карнап решительно заявил, что принципы логики в строгом и узком смысле являются синтаксическими правилами, которые никоим образом не «осуществляют воспроизведения истинной логики», Карнап идет дальше и распространяет это положение на более широкую область философии.

Он прямо утверждает, что все общие «философские положения», — такие, как «время бесконечно», «факт есть сочетание объектов», или «материя предшествует духу», или «движение есть форма существования материи», можно правильно изложить только в «формальном модусе». Эти положения не являются положениями о мире, но касаются способа употребления нами языка; они не отражают «истинной логики» мира, но являются якобы просто положениями синтаксиса.

Карнап далее утверждает, что необходимость объяснять все без исключения подобные положения только как положения синтаксиса основана на том, что если мы будем пытаться употреблять или объяснять такие положения как положения, относящиеся к внешнему миру, то это должно привести к «вопросам, обсуждение которых приводит в конце концов к противоречиям и неразрешимым трудностям».

Кроме того, поскольку эти положения являются только положениями синтаксиса, это влечет за собой то, что выбор одного, а не другого такого положения является совершенно произвольным. Например, мы можем употреблять «язык времени», который постулирует бесконечное или конечное прошедшее время; выбор диктуется удобством, но он не дает объяснения времени, соответствующего его объективной бесконечной или конечной природе.

Другими словами, если мы говорим: «Время имеет начало», или «Мир был создан», или «Мир никогда не был создан», то мы говорим не о времени или о мире, а просто устанавливаем правила употребления языка. И это становится якобы ясно только в том случае, если мы выразим такие положения посредством строго «формального модуса».

По Карнапу, далее, следует, что то, что считалось противоречиями между противоположными философскими точками зрения (например, между идеализмом и материализмом или между теистическим понятием творения и атеистическим понятием вечности материи), в действительности не является такими противоречиями, а является просто различиями между синтаксическими правилами языка, выбираемыми для употребления различными группами людей. Это будто бы просто языковые различия, и, следовательно, споры между такими группами людей являются только «псевдоспорами»... Подобные утверждения Карнапа лучше всего будет рассмотреть на примере. Здесь приводится пример, взятый из «Логического синтаксиса» и касающийся общего философского положения, которое, по Карнапу, должно быть точно сформулировано «посредством формального модуса».

Материальный модус

Время бесконечно в обоих направлениях, вперед и назад.

Формальный модус

Каждое положительное и отрицательное реальное числовое выражение можно употреблять как координаты времени.

Следует отметить, что, согласно Карнапу, обсуждение подобного тезиса в «материальном модусе» должно вызывать «неразрешимые трудности и противоречия».

Я намерен проверить это утверждение посредством краткого рассуждения.

Можно сразу заметить, что с упоминаемыми в этом примере «затруднениями и противоречиями» уже сталкивался Кант при обсуждении им того же самого вопроса о бесконечности и о времени.

В «первой антиномии чистого разума» Кант исследовал вопрос о том, имеет ли время начало; он пришел к заключению, что можно равным образом убедительно доказать и то, что время имеет начало, и то, что оно его не имеет.

Подобную антиномию можно рассматривать, конечно, как затруднение и как прямое противоречие.

Хорошо известно, что Кант предлагал устранить это затруднение и разрешить это противоречие, утверждая, что время вовсе не относится к «вещам в себе», но что оно есть просто явление, возникающее из особого способа постижения нами вещей.

Мне представляется, что способ Карнапа избегать затруднения мало отличается от способа Канта. Кант надеялся избежать предполагаемые затруднения, перенося время из сферы «вещей в себе» в сферу «феноменов». Карнап предлагает избежать затруднения, переводя данный тезис о времени в тезис «формального модуса», имеющий дело не с внешним миром, а лишь с употреблением слов.

Таким образом, согласно Карнапу, утверждать бесконечность времени или, с другой стороны, утверждать, что время имеет начало или конец, — не означает утверждать что-либо о внешнем мире. Это означает будто бы просто изложение устного условия, которое мы предлагаем употреблять. И если спросят, почему мы должны принять первое условие, а не какое-либо другое, как, например, условие, устанавливающее начало или конец времени, — нужно будет ответить, что первое условие обыкновенно употребляется в физике; однако если по какой-то причине физики найдут удобным употреблять вместо первого второе условие, то они свободны поступать таким образом.

Не следует полагать, что даваемое в этом условии разрешение употреблять какое-либо реальное число в

качестве координаты времени «оправдано», потому что оно соответствует действительной бесконечной природе времени. Мы не должны этого думать, говорит Карнап, потому что было бы предрассудком полагать, что такие предложения должны «осуществлять верное воспроизведение «истинной логики» мира. Наоборот, «мы имеем во всех отношениях полную свободу в отношении форм языка».

Но является ли это объяснение значения положения о бесконечности времени правильным объяснением? Я думаю, что нет.

Забыв все сказанное выше о выражениях «в формальном модусе», я продолжу опыт рассуждения о бесконечности времени «в материальном модусе» для того, чтобы проверить, действительно ли такое рассуждение ведет неизбежно к затруднениям и противоречиям.

Но прежде всего следует оговориться относительно употребляемых терминов, ибо «время», например, несколько неясный и сложный термин. Следует понять, что, если мы делаем какие-либо утверждения относительно времени, эти утверждения обычно относятся не к чему иному, как к событиям, имеющим место во времени-порядке и относящимся ко времени-порядку этих событий. Время (и пространство) не похоже на ящик, в котором размещены события, но который мог бы существовать и пустым, без всяких событий, происходящих внутри него. Время, кроме того, есть измеримая величина, хотя периоды времени можно измерять по-разному.

Следовательно, должна существовать какая-то двусмысленность, связанная со словом «время»; поэтому, обсуждая вопрос о времени и желая избежать затруднений, нам следует выяснить, что нужно подразумевать под термином «время». Термин «время» может иметь двойное значение. С одной стороны, его можно употреблять в отношении некоторой определенной последовательности событий, периоды которой можно измерить посредством некоторой определенной шкалы. Но, с другой стороны, его можно употреблять в более широком смысле, как относящееся не только к какому-либо определенному, измеряемому времени-порядку, но как относящееся к

какому-либо движению или последовательности событий. Ясно, что, употребляя реальные числа в качестве координат времени, мы должны обращаться к какому-то определенному времени-порядку в первом смысле; ибо до тех пор, пока не существует некоторой определенной шкалы измерения, нет возможности употреблять реальные числа в качестве координат времени.

Предположим, что, говоря о времени, мы имеем дело с определенной последовательностью событий, периоды которой можно измерить посредством шкалы, основанной на движениях небесных тел, скорости различных излучений или периодичности внутри атомных процессов.

В этом случае имеются основания спросить посредством «материального модуса»: имело ли время начало? — что означает: имело ли начало физическое время-порядок событий, к которому мы сами принадлежим и периоды которого можно измерить при помощи наших часов или пользуясь другой шкалой измерения времени? Мы даже можем спросить не только, имело ли оно начало, но и *когда* оно началось?

В качестве доказательства этого можно упомянуть, что, согласно космологии, выработанной Милном, изменение во времени физических свойств событий таково, что время-порядок должно было обладать началом, имевшим место приблизительно две тысячи миллионов лет тому назад. Эта гипотеза, очевидно, представляет исключительный философский интерес. Но следует ли принять ее, нельзя решить посредством философских априорных аргументов (того рода, который ведет к «неразрешимым затруднениям и противоречиям»); это нужно решать тем же путем, каким проверяются все научные гипотезы, а именно, обратившись к ее содержанию, которое можно проверить, и к тому, насколько эта гипотеза объединяет конкретные факты.

Например, тот факт, что на основе теории Милна Холдейн смог дать единое и простое объяснение происхождения солнечной системы, двойных звезд и неправильностей в их движении, определенно является аргументом в пользу теории Милна, которая оказалась в состоянии объяснить и другое, совершенно отличное явле-

ние, а именно, видимое удаление спиральных туманностей (красное смещение спектра) ¹.

Таким образом, положение о том, что время-порядок имело начало, могло бы быть принято, если бы мы, анализируя ход вещей, нашли доказательство того, что вся последовательность данных событий должна иметь какое-то начало. Но все будет выглядеть совершенно иначе при противоположном утверждении, а именно, что время-порядок не имело начала; однако такое утверждение могло бы основываться только на негативном убеждении в том, что до сих пор не найдено никаких доказательств, указывающих на какое-то начало.

Какой же вывод следует сделать о времени (в более широком смысле этого термина), принадлежащем не какому-либо определенному измеряемому времени-порядку, но вообще в отношении к любому движению или последовательности событий? В этом случае было бы совершенно правильно утверждать, что «время существовало до того, как началось время», то-есть, что время началось до нашего особого порядка времени, содержащего типы периодических событий, посредством которых мы можем измерять время. В самом деле, если даже мы и стали бы постулировать сотворение мира, со всеми затруднениями, которые, несомненно, включает в себе эта концепция, мы должны принять, что в более широком смысле время бесконечно, даже если в более узком смысле, допускаемом нашей особой формой измерения времени, оно имело начало.

Таким образом, отвечая на предложенный нам вопрос, конечно или бесконечно время, правильно будет сказать, что время и конечно и бесконечно. Всякая последовательность событий особого типа, когда период их развития можно измерить посредством особой шкалы времени, может быть конечной, но тем не менее не требуется ни акта творения, ни конечной цели ².

¹ См. *Haldane, Marxist Philosophy and the Sciences*, ch. 2, а также «*Nature*», vol. 155, p. 133, ff. и «*American Scientist*», vol. 33, № 3.

² Ср. *Haldane, Time and Eternity*, «*Rationalist Review*», 1945.

Эти положения, выраженные «в материальном модусе», не заключают в себе никаких «затруднений и противоречий», которые, согласно Карнапу, будто бы неизбежно порождаются подобными рассуждениями «в материальном модусе» и которые были так старательно изложены Кантом по отношению ко времени.

Это можно подтвердить, приведя выдержку из «Критики чистого разума» Канта, где он говорит о первой антиномии.

Посредством того аргумента, что постулирование какого-либо начала невозможно, Кант в первой части антиномии доказывает, что время не может иметь никакого начала.

«Допустим, — говорит Кант, — что мир имеет начало во времени. Так как начало есть существование, которому предшествует время, когда вещи не было, то некогда должно было существовать время, в котором мира не было, т.-е. пустое время...»¹ Но такое «пустое время» невозможно. Поэтому время не может иметь начала.

Такого затруднения не возникает в той «философии времени», которую отстаиваю я. Довод Канта не имеет силы, если мы говорим о времени в первом смысле, то-есть применяя его к последовательности событий, измеряемых посредством определенной шкалы времени. Ибо, утверждая, что «мир» имеет начало, то-есть, что физический мир, часть которого мы составляем и который содержит типы периодических событий, хорошо известных нам и дающих возможность определять время-порядок, имеет начало, мы не нуждаемся в предположении, что началу предшествовало «какое-то пустое время» (во втором, более широком смысле термина «время»). Мы не нуждаемся и в предположении какого-то акта первоначального творения, потому что мир мог возникнуть из чего-то другого: первому событию в ряду событий, составляющих наше время-порядок, могли предшествовать другие события иного типа.

Во второй части антиномии Канта доказывается, что время должно было бы иметь начало, ибо пред-

¹ Кант, Критика чистого разума. Трансцендентальная диалектика, П., 1915. II, 2, стр. 267.

положение, будто оно продолжается вечно, невозможно.

Если мы не допустим какого-то начала времени, аргументировал Кант, «то до всякого данного момента протекла вечность и, следовательно, протек бесконечный ряд следующих друг за другом состояний вещей в мире. Но бесконечность ряда именно в том и состоит, что он никогда не может быть закончен... Следовательно, бесконечный протекший ряд в мире невозможен...»¹ (то-есть невозможно завершение бесконечного ряда). Поэтому время должно иметь начало.

Смысл этого аргумента можно выразить, приведя анекдот, который мне рассказал однажды Виттгенштейн. Это рассказ об одном старике, который вдруг произнес число «3». «Славу богу, я окончил!» — воскликнул он. «Что вы окончили?» — спросили его. «Я только что окончил повторять все цифры числа π в обратном порядке», — был его ответ. Ясно, что в этом рассказе говорится о чем-то совершенно невозможном и невероятном. Аргумент Канта состоит как раз в том, что если время не имело начала, то достижение каждого данного момента времени повторяет ту же самую невозможность завершения бесконечных рядов.

Но этот аргумент не имеет силы, поскольку мы не встретили бы никакого затруднения, если бы стали говорить о времени во втором, более широком смысле. Допуская, что не существует начала для времени в этом смысле, то-есть что не существует никакого первоначального акта творения, мы не нуждаемся в допущении того, что «протекли» какие-то «бесконечные ряды в мире». Мы не нуждаемся в допущении «мировых рядов», не имеющих ни начала, ни конца. Мы не нуждаемся и в допущении, что какая-либо *дата* в системе физических рядов мира, в котором мы живем, является последней и позднейшей из каких-либо *бесконечных* рядов дат, так же как не нуждаемся в допущении того, что какой-либо *период времени* есть самый последний из каких-либо бесконечных рядов таких периодов. Мы не нуждаемся в допущении того, что ряды периодов

¹ Кант, Критика чистого разума. Трансцендентальная диалектика, II, 2, стр. 266.

и дат, о которых идет речь, продолжаются вечно. Напротив, мы можем допустить, что они имели начало и конец, если начало и не носило характера некоего абсолютного творения.

Между прочим, если говорить о «времени до всякого времени», то казалось бы, мы должны допустить, что его содержание и характер нам неизвестны. Наше знание было бы ограничено пределами нашей собственной системы времени, физическим мировым порядком, из которого мы возникли и часть которого мы составляем. Ибо само знание и возможность знания должны возникать из условий взаимодействия между сознательным человеческим организмом и внешним миром. Поэтому, когда мы сталкиваемся с границами этих условий и этого мира, то мы должны были бы восстать против ограниченности нашего знания, хотя в пределах этих границ знание может быть способно к бесконечному развитию. Эта мысль связана с идеей Спинозы о «бесконечных атрибутах» «субстанции». Спиноза говорил, что помимо своих физического и духовного атрибутов субстанция имеет бесконечное множество прочих атрибутов. Допустим, что он был прав, однако не в этом смысле. Действительность могла развиваться и развивать множество форм, не известных нам, помимо той конкретной физической системы пространства — времени, в пределах которой существует наше бытие и которая содержит явления нашего сознания. Если тогда мысль, говорящая о конце, а также о возможности полного исчезновения нашего мира, человеческого сознания и всех его произведений, представляется, возможно, пессимистической, то это уравнивается мыслью о других перспективах, нам неизвестных, но способных к бесконечному развитию.

Я считаю, что смысл этого примера таков: утверждение Карнапа (являющееся основой всей его философии), заключающееся в том, что положение, которое касается бесконечности или конечности времени, нельзя формулировать «в материальном модусе» вследствие того, что такая формулировка повела бы к «неразрешимым затруднениям и противоречиям», само является ложным. Напротив, взяв это положение «в материаль-

ном модусе» как положение о реальном мире, можно его сделать понятным таким путем, который не ведет ни к «противоречиям», ни к «неразрешимым затруднениям».

Следовательно, нет никаких оснований рассматривать подобные положения просто как «формальные» положения о словах, а не как «материальные» положения о мире. Перевод из материального модуса в формальный привел бы лишь к утрате всякой возможности объяснить значение вопросов и найти хотя бы временный ответ относительно рассматриваемых проблем. Другими словами, утрачивается всякая возможность научной философии.

Точно такие же соображения можно привести и по отношению к другим примерам. Например, Карнап берет положение Виттгенштейна: «Факт есть сочетание объектов (сущностей, вещей)». Он переводит это в «формальный модус» следующим образом: «Предложение есть ряд символов». Такое «формальное» положение, конечно, не вызывает никаких возражений, но оно относится скорее к грамматике, чем к философии. Обращаясь, однако, к «материальному модусу», возможно и нужно заняться философским обсуждением вопросов, о которых говорится в этом положении Виттгенштейна.

Когда Виттгенштейн утверждает, говоря о мире, а не о словах, что «мир делится на факты» и что «факт есть сочетание объектов», то тем самым он приводит положение из той определенной «метафизической» теории, которая по общему признанию ведет к значительным затруднениям (часть их я рассматривал в предыдущих главах).

Но в чем состоит источник этих затруднений? Огнюдь не в том, что Виттгенштейн не должен был пытаться говорить что-либо «философское» о мире, но в том, что он вывел априори метафизическую теорию мира, согласно которой мир состоит из «атомарных фактов»; но этой теории мир, как мы знаем, упрямо отказывается соответствовать.

Таким образом, положение Виттгенштейна должно быть «исправлено» не путем превращения его в самое обыкновенное положение, касающееся грамматики

(которая, во всяком случае, не отражает ясно того, что подразумевает Виттгенштейн), а путем хотя и трудной, но плодотворной процедуры, состоящей в попытке найти более адекватную формулировку «в материальном модусе».

Вместо того чтобы брать «факты» и «объекты» как абсолютные, неподвижные составные части мира, я предложил бы попытаться представить их как производные из многосторонних и изменяющихся *процессов*, происходящих в мире; тогда, имея дело с миром в той форме, в какой он предстает перед нами, а не только со словами, независимо от их значения, мы могли бы достичь значительно более удовлетворительного объяснения вещей.

«Мир состоит не из готовых законченных *предметов*, а представляет собою совокупность *процессов*, в которой предметы, кажущиеся неизменными, равно как и мысленные их снимки в нашей голове, понятия, находятся в беспрерывном изменении: то возникают, то уничтожаются»¹.

Вот образец подлинно научного философского положения, выраженного «в материальном модусе» и указывающего правильный путь философской мысли; на этом пути могут встретиться трудности, но отнюдь не такие, какие нельзя было бы разрешить; переводить это положение в «формальный модус» было бы не только бесполезным; это разрушило бы всю его значимость.

3. Некоторые проблемы языка

Я пытался показать ошибочность того взгляда, будто все философские проблемы можно свести к проблемам лингвистики. Но, сказав это, необходимо все же отметить далее, что некоторые проблемы, которые (будучи выражены в обычном «материальном модусе») кажутся проблемами, касающимися природы мира, *являются* одновременно в некотором смысле и проблемами языка.

Именно этот факт дает основание и видимое оправдание настойчивым утверждениям Карнапа о необходимости перевода в «формальный модус».

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 664.

Следовательно, критикуя Карнапа, недостаточно просто сказать, что не все философские проблемы являются проблемами языка. Необходимо определить, какие из них представляют собой проблемы языка, а какие нет.

Должен предупредить, что в дальнейшем изложении я выдвину лишь некоторые соображения и положения, но не собираюсь разрабатывать здесь целую теорию по этому вопросу, ибо этот вопрос поднимает некоторые сложные проблемы логики науки, исчерпывающее обсуждение которых потребовало бы значительно большей, детальной разработки.

Рассмотрим один простой пример.

Принято считать, что природа мира такова, что сумма двух сторон треугольника больше, чем третья. Так, если я, стоя в одном углу треугольного поля ABC, измерю расстояние от A до B, то окажется, что оно всегда будет меньше, чем расстояние от A до C плюс расстояние от C до B, причем это можно проверить посредством измерения трех сторон.

Тем не менее, если я изберу метод измерения длины, отличающийся от обычных методов, например, если я буду измерять не «твердой» шкалой или посредством таких единиц, как шаги, но при помощи эластичной тесьмы, то я могу найти примеры, в которых две стороны треугольника будут не больше, чем третья¹.

Таким образом, сумма двух сторон треугольника может быть или не быть больше третьей, соответственно принятому нами методу измерения. Поэтому разногласие между теми, кто утверждает, что сумма двух сторон треугольника всегда будет больше, чем третья сторона, и теми, кто утверждает обратное, не является разногласием между людьми, выступающими с противоречивыми утверждениями относительно реальных треугольников, из которых одно является истинным, а другое ложным, потому что все реальные треугольники останутся точно теми же в обоих случаях. Это лишь спор между теми, кто употребляет один способ измерения сторон треугольников и соответствующий ему «геометрический язык», и теми, кто употребляет другой способ измерения. Таким

¹ Ср. *Eddington, Space, Time and Gravitation*, p. 3.

образом, вопрос о том, всегда ли сумма двух сторон треугольника больше третьей, не является вопросом, ответ на который зависит просто от природы мира (объективных свойств реальных треугольников); этот вопрос зависит также от измерения и языка.

Существует много примеров, в которых мы встречаемся с выбором между различными методами измерения и различными возникающими из них «языками». Соответственно тому, какой метод измерения и какой язык мы употребляем, мы как будто бы можем формулировать противоречивые положения относительно мира. Но различия между этими положениями, правильно понятые, сводятся к различиям, возникающим из различных методов измерения.

Таким образом, случаи, в которых противоречивые положения относительно мира можно свести к различиям в языке, иногда возникают из выбора между различными возможными методами измерения при описании мира. Наше описание материального мира часто формулируется посредством терминов, полученных от измерений, и соответственно тому, какой из возможных методов измерения мы применяем, наше описание мира может оказаться различным. Такие различия являются различиями альтернативных «языков», а не различиями между теми или иными соперничающими между собой теориями устройства мира.

Этот принцип можно, однако, обобщить следующим образом.

Когда мы что-нибудь измеряем (например, расстояние между А и В), мы должны произвести определенное действие (например, натягивание тесьмы между А и В), и тогда мы выражаем расстояние посредством результатов этого действия.

Измерение есть действие, результаты которого можно выразить некоторой величиной. Но обычно, измеряем ли мы вещи, или даем неколичественные описания их, применяется тот же самый принцип. Формулируя предложения относительно какого-либо вида, свойства или взаимоотношения, встречающегося в мире, мы делаем это посредством какого-либо действия, и тогда мы выражаем то, что мы хотим сказать, посредством резуль-

татов этого действия. Мы не можем сказать или узнать что-либо о мире иным путем.

Ввиду того, что существует известный выбор способа действия, возможны различные способы выражения и различный язык, соответствующий способу действия. И такие выражения могут в некоторых случаях оказаться противоречащими друг другу.

Следовательно, в самой общей форме можно установить следующее. Случаи, в которых противоречащие положения относительно мира действительно можно свести к различиям языка, возникают вследствие возможного выбора между различными возможными способами действия для выражения свойств вещей. Наше описание мира может оказаться весьма различным соответственно тому, какой метод мы применяем.

Необходимо подчеркнуть, что это положение уже резко отличается от того, что говорит Карнап. Карнап ложно изображает выбор, существующий между различными языками с различным синтаксисом, как якобы произвольный акт. Ведь дело в том, что выбор между различными языками является *производным* от выбора между различными способами действия для выражения фактов. Синтаксис языка является производным от метода действия и от тех следствий, которые вытекают из того, что мы выражаем факты именно этим методом, а не каким-либо иным.

Мы получаем знание об объективном мире в процессе нашей практической деятельности в этом мире. И формулирование наших заключений относительно одних и тех же фактов может быть различным и даже противоречивым соответственно тому, на каком методе они основаны.

При этом возникает также то соображение, что всякое действие имеет цель. Следовательно, выбор существующего метода не может быть совершенно свободным и произвольным. Для какой-либо данной цели данный метод может подходить лучше, чем всякий иной.

Возьмем пример из области методов измерения. Конечно, для многих целей лучше измерять длину тем способом, каким мы обычно измеряем ее (тогда две стороны треугольника всегда будут больше третьей), чем

измерять ее при помощи эластичной тесьмы; люди, употребляющие эластичную тесьму, не смогут собрать полезных сведений для достаточно успешного ведения своих собственных повседневных дел.

В дальнейшем изложении, ради ясности, я ограничу свои замечания прежде всего примерами измерения. Каким образом различные методы измерения создают различные языки?

Каждый метод измерения зависит от выбора единицы измерения. Метод измерения, или, скорее, выражение результатов измерения, требует выполнения условия всех единиц тождественности. Но то, что все единицы тождественны, еще не является утверждением факта. Это есть лишь изложение условия, которое принято для выражения фактов в соответствии с данным методом измерения. (Согласно фразеологии Карнапа, это есть положение синтаксиса того языка, который мы выбираем для употребления.)

Предположим, например, что мы измеряем длину футами. Тогда всякое расстояние в мире мы выразим в футах. Но разве установлено, что фут имеет ту же самую длину и в Тимбукту и в Лондоне? То, что фут всегда имеет одну и ту же длину, не есть утверждение факта, — это представляет собой условие. При желании мы могли бы сказать, что чем дальше расстояние от Лондона, тем фут становится длиннее или короче. Мы не говорим этого, потому что это внесло бы излишние осложнения в наше описание мира. Но если бы мы решили говорить так, тогда география, которой стали бы обучать в школах, несколько отличалась бы от той, которой обучают школьников теперь, и нас не стали бы обучать евклидовой геометрии.

Возьмем другой пример. Всегда ли сходные внутриатомные процессы протекают с той же самой быстротой? В этом вопросе опять заключено некоторое условие. Это зависит от вашей системы измерения и исчисления времени. Так, согласно Милну, мы можем измерить время посредством или «кинематической» школы или шкалы «динамической». «Мы можем производить наши вычисления, употребляя или кинематическое или динамическое время, и каждый доступный проверке результат

будет тем же самым. Тем не менее в общем будет верным утверждать, что излучение обладает кинематическим временем, а материя — динамическим временем»¹.

Обладает ли излучение истинным временем, а материя движется неравномерно, или же дело обстоит наоборот и подлинным временем обладает материя? Это не вопрос факта, но вопрос языка, зависящий от вашего метода измерения и исчисления времени. Признание того или другого времени за истинное представляет собой просто результат договоренности.

Из этих примеров можно увидеть, что многие вопросы «о расширении вселенной», поднятые в современных физических теориях и кажущиеся крайне запутанными, если их понимать в «материальном модусе», в действительности являются вопросами измерения и языка. Расширяется ли вселенная в целом или нет? Ответ на этот вопрос зависит от вашей точки зрения. В настоящей стадии развития физики проблема разграничения вопросов, имеющих условный характер, от вопросов факта представляет собой проблему, за разрешение которой следует взяться если мы добиваемся, чтобы перед нами возникла связанная воедино картина материального мира. Тот факт, что подобные вопросы языка и «логического анализа нашего языка» заняли видное место в современном развитии философии науки, обусловлен развитием самой науки и в первую очередь теории относительности.

Предположим, что существует пространство, бесконечно простирающееся в трех измерениях, и что евклидова геометрия правильно решает вопрос о нем; предположим, что имеется также Время, которое течет равномерно без начала или конца, а также Материя, частицы которой рассеяны по всему пространству и воздействуют друг на друга с силой, пропорциональной расстоянию между этими частицами. В этом случае все должно иметь абсолютную меру. И вопросы о том, больше ли сумма двух сторон треугольника, чем третья, всегда ли длина фута одинакова, происходят ли внутриатомные процессы ускоряясь, или замедляясь, или с той же самой

¹ *Haldane, New Theory of the Past, «American Scientist», vol. 33, № 3, p. 131.*

быстротой, расширяется или сжимается все во вселенной, или остается всегда одного и того же размера, — все это вопросы факта. Но именно то обстоятельство, что мы никогда не будем в состоянии установить подобных абсолютных мер, привело к отказу от этой метафизической теории.

Таким образом, мы отвергаем метафизическую теорию о том, будто мир состоит из а) пространства, б) времени и с) материи, которая в течение долгого времени некритически принималась наукой (ибо наука еще не достигла того состояния, когда признание или непризнание вами этой теории вело бы к различным следствиям). Это означает прежде всего признание того, что многие вопросы, согласно старой точке зрения, считавшиеся вопросами факта, должны теперь правильно пониматься как вопросы языка. Это означает признание того, что, формулируя описание мира, мы должны тщательно учитывать, что это описание проводится рядом наблюдателей, употребляющих определенные методы, и что другие наблюдатели, употребляя другие методы, описали бы те же самые факты иначе.

Но означает ли это, что мы можем говорить, будто материальный мир вообще не существует? Или мы должны сказать, что вопрос о существовании или несуществовании материального мира представляет собой вопрос языка?

Конечно, нет.

Мир существует. Существует объективный порядок событий в пространстве и во времени. Существуют объективные процессы. Мы сами являемся частью мира и познаем его, живя в нем. Различные стороны истинного знания относительно мира по-разному выражены различными путями, соответственно методам, которые мы употребляем для обнаружения и формулирования этого истинного знания, и различным условиям, которые мы соответственно употребляем для его выражения.

Таким образом: «Пространство реально как система взаимоотношений между материальными объектами или событиями. Но оно не имеет абсолютного существования помимо материи, и убеждение в его существовании помимо материи есть шаг от материализма к метафизике.

Порядок событий во времени в пределах данной материальной системы является объективным фактом. Выбор шкалы, посредством которой их следует измерять, есть вопрос удобства»¹.

При этом возникает соображение (о котором уже шла речь), а именно, что выбор между различными возможными методами измерения и принятием различных условий не является чисто произвольным выбором, а отражает тот факт, что одно условие для данной цели «лучше», чем другое.

Здесь смысл слова «лучше», или хотя бы основная сторона этого смысла, заключается в следующем: одно допущение лучше другого, если оно дает нам возможность выразить существование определенного единообразия в природе, в котором мы заинтересованы.

Например, древние египтяне были заинтересованы в наблюдениях над своей страной и в том, чтобы дать предсказание разлива Нила. Следовательно, они нуждались в таком методе измерения времени и пространства, согласно которому длительность года была бы всегда приблизительно одной и той же и Египет сохранял бы одни и те же размеры. Если бы египтяне измеряли свои земли эластичной тесьмой и время событий — быстротой пульса своего верховного жреца, тогда они не могли бы производить наблюдений и необходимых для них предсказаний. Размеры их полей изменялись бы и события ускорялись бы или замедлялись самым неудобным образом. Почти такие же соображения сохраняют свое значение и теперь и будут иметь место до тех пор, пока порядок событий и законы природы не станут отличными от настоящих. Следует отметить, что положение о том, что какой-либо определенный метод измерения наиболее пригоден для определенных целей, не является синтаксическим положением в смысле, употребляемом Карнапом. Это положение относится не к языку, но к взаимоотношениям языка с тем, что выражено посредством языка.

То, что единообразие, существующее в природе, можно лучше всего выразить посредством определенных

¹ *Haldane, Marxist Philosophy and the Sciences*, p. 67.

условий, соответствующих определенным методам измерения, устанавливает истину относительно природы.

Например, если мы возьмем год как неизменный период времени и Египет как всегда обладающий теми же самыми размерами, тогда мы найдем регулярность в разливах Нила, в движении небесных тел, атомов и электрических зарядов. Очевидно, это выражает важную истину о природе, а именно, относительно характера процессов, заключающихся в таких событиях, как разлив рек, движение небесных тел и движение атомов.

Когда делаются *новые* открытия и открываются *новые* области исследования, это часто приводит к отбрасыванию или по крайней мере к существенному изменению какого-либо ранее принятого условия, вследствие того, что оно не годится для выражения нового научного материала. Это изменение в языке может в свою очередь вызвать новые вопросы и толкнуть на различные пути, ведущие к новым открытиям и новым областям исследования.

Следовательно, никогда нельзя рассматривать какой-либо метод, язык или способ выражения, основанный на нем, как окончательный и совершенный, как «правильное выражение» «окончательной истины». Таким образом, постоянное изменение в характере научной теории вместе с развитием науки включает в себя на некоторых стадиях развития то, что называют «кризисом» науки, когда рушится, как это случилось, вся прежняя философия, после чего возникает нечто совершенно новое, отличное от прежних воззрений.

Но может случиться, что в одно и то же время одно условие оказывается лучше для одной цели, а другое — для другой. Если один вид единообразия лучше всего выражается одним условием, а другой лучше всего может быть выражен посредством совершенно другого условия, в таком случае у нас будет два ряда противоречивых результатов.

Пример этому уже приводился, когда говорилось о применении Милном кинематической и динамической шкалы для измерения времени.

Согласно Милну, излучению свойственно кинематическое время, а материи — динамическое, поэтому для

одних целей лучше употреблять кинематическое время, а для других — динамическое. По кинематической шкале времени вся вселенная расширяется и день и год становятся длиннее, тогда как на динамической шкале этого не происходит.

Какая же проблема возникла бы из возможности применения той и другой шкалы времени? Эта проблема не будет «метафизической» и «неразрешимой» проблемой о том, действительно ли расширяется вселенная. Подлинная проблема возникает в случае недостаточного единообразия общей теории материи и излучения; поэтому следует разработать выводы и следствия, вытекающие из факта отсутствия полного единообразия.

Так, Милн замечает: «Не было бы фантастической спекуляцией видеть во взаимодействии лучеиспускания, обладающего кинематическим временем, с материей, подчиняющейся классическим законам механики на основе динамического времени, тот феномен, который создает возможность изменений во времени внутри вселенной и, таким образом, источник эволюции и в неорганической и в органической вселенной»¹.

Итак, мы имеем тот факт (если это можно назвать фактом), что кинематическое время лучше для одной цели, а динамическое — для другой и что противоречие, существующее между положениями, основанными на двух разных шкалах времени, отражает существование противоречия между процессами, взаимодействующими в природе, то-есть противоречия, принимающего форму материи и излучения и «не обладающего свойством времени».

Существование противоречий между взаимодействующими процессами в природе должно неизбежно с течением времени привести к изменениям во всем характере общего процесса, внутри которого существуют эти противоречия.

Если бы материя и излучение в течение долгих периодов времени действительно не были единообразны по своим закономерностям, тогда, как указывает Милн, вытекающее «взаимодействие» в течение долгих перио-

¹ См. «Nature», February 1945, p. 140.

дов означало бы существование не только эволюции различных типов объектов во вселенной, но и наличие эволюции самой вселенной, изменения в основных законах природы. Такое противоречие между материей и излучением со временем вызвало бы изменения в законах природы, так что сами законы природы нельзя было бы рассматривать как неподвижные и вечные; как и все остальное, они сами должны были бы подвергаться изменениям.

Следовательно, если одно принятое условие лучше для одной цели, а другое — для другой, то вытекающие отсюда «противоречия» нельзя отбрасывать как «простые различия в языке». То, что одно условие лучше для одной цели, а другое — для другой, может выражать существование какого-то противоречия между различными процессами в природе. Противоречивые факты, возникающие из употребления конкурирующих условий, должны поэтому дать ключ для более глубокого понимания природы и подсказать поиски способа выражения, который адекватно выразит лежащее в основе противоречие и следствия, вытекающие из этого противоречия, и этим самым даст возможность освободиться от использования противоречивых формул для различных целей.

Можно привести другой, более простой пример. Если бы материки на поверхности земли передвигались, тогда определения местонахождения посредством долготы и широты и посредством соотнесения к неподвижным материальным объектам (например, Гринвичской обсерватории) должны были бы противоречить одно другому по истечении продолжительных периодов. Это противоречие отражало бы существование противодействующих сил и напряжений в земной коре, вызванных движением материков, и вытекающее отсюда изменение в конфигурации земной поверхности.

Убедительный пример можно привести и из другой области. Для описания наблюдаемых фактов с точки зрения наших собственных ощущений можно применять, как сказали бы некоторые философы, язык чувственных данных. Это означает альтернативный и противоречивый

способ выражения по отношению к тому способу, который применяется в точной науке.

Например, согласно новому способу выражения, мы описываем стол как «твердое тело», исходя из нашего ощущения, полученного, когда мы ударяемся о стол. В другом же контексте стол не есть «твердое тело», но состоит главным образом из пустого пространства. Подобным образом я могу описать комнату как содержащую некоторое число цветных предметов; но я могу описать ее и таким способом, который не включает указания на такие второстепенные свойства, как цвет. Отсюда возникает противоречие.

Некоторые философы говорят, что какой-то определенный язык не в состоянии описать реальный мир и поэтому этот язык неправилен, а другой — правилен. Так, некоторые механические материалисты утверждали, будто нельзя говорить, что вещи действительно имеют цвет; в свою очередь, субъективные идеалисты считали, что неправильно думать, будто бы действительно существует что-либо кроме наших ощущений твердости, цвета и т. п. Затем на сцене появились другие философы, логические позитивисты, которые говорят, что весь спор идет о псевдovoпросах и что все это относится только к альтернативному употреблению языка...

Но ни одна из этих философских групп не права. Существование таких противоречивых формул выражает взаимодействие основных противоположностей в природе: материи и духа, бытия и сознания. Содержание сознания отражает действительность, но отражает ее не абсолютно точно, а приблизительно, согласно своим собственным специфическим законам. Отсюда противоречие отражает «взаимодействие» между внешним миром и его отражением в человеческом уме, и это взаимодействие является основным для понимания законов развития человеческой мысли и человеческой жизни.

Таким образом, существование различных исключających друг друга методов для получения результатов относительно мира, а также различных языков, в которых имеют место противоречивые формулировки, основанные на этих различных методах, именно и дает ключ к открытию противоположных процессов, происходящих в

природе, и, следовательно, к достижению более глубокого понимания законов развития.

Подведем итоги:

1. Действительно, ряд вопросов, которые легко можно принять за вопросы из области фактов, следует понимать как проблемы языка. Такие вопросы возникают из различных способов действия для получения результатов, выражающих истину; насколько они являются проблемами языка, можно определить посредством анализа того типа действия, о котором идет речь.

Если нам не удастся установить, что такие вопросы существуют, и мы прямо примем их все за вопросы из области фактов, тогда, действительно, это приведет нас ко многим философским трудностям и к путанице; поэтому Карнап прав, говоря, что в философии важно выделять такие вопросы, которые возникают из употребления языка.

2. В противоположность логическому позитивизму следует подчеркнуть, что эти вопросы надо выделять на основе признания того, что объективный мир пространства-времени существует независимо от всякого сознания и мышления. Мы сами, кроме того, существуем как часть мира и получаем наше знание в результате взаимодействия с миром, окружающим нас. Наши выводы относительно мира следует поэтому понимать как отражение мира. Но характер этого отражения определяется теми методами, которые мы применяем, чтобы достичь его; и оно может быть отражением только определенной стороны всей конкретной действительности в словах, выражающих наш собственный метод и точку зрения.

Отсюда вытекает также, что когда выводы, сформулированные в каких-либо определенных терминах, ведут к противоречиям, сказать, что подобные противоречия возникают просто из-за употребления разных языков, недостаточно; важно, что употребление этих разных языков, ведущее к различным результатам, само выражает противоречие между разными сторонами действительности; и из анализа этого может возникнуть более полное и более адекватное представление о действительности.

3. Отсюда, во всяком случае, вытекает не то, что философские проблемы следует рассматривать как проблемы языка, а, наоборот, то, что философские проблемы в основном являются не проблемами языка, но проблемами природы мира и нашего места в нем. Но решая их, очень важно знать правильное употребление языка и не дать привести себя к необоснованным или даже бессмысленным выводам вследствие неправильного понимания употребления языка.

Карнап прав, когда он обращает внимание на существование проблем языка. Но он не прав, когда извращает значение этих проблем. Подобно многим другим философам, он выхватил лишь одну сторону истины и извратил ее.

4. Формальный модус как критерий смысла и бессмыслицы

Теперь я перейду к некоторым другим вопросам, возникающим из концепции Карнапа о существенной «правильности формального модуса речи». Карнап считает, будто бы простое различие между «формальным» и «материальным» модусами речи и постоянное употребление «формального модуса» дает ему возможность избежать «псевдоположений», которые, по его словам, так обычны в философии и в философском анализе.

«Для полной безопасности, — говорит он, — было бы лучше совершенно избегать употребления материального модуса... Если этот модус все-таки приходится употреблять, то следует особенно позаботиться о том, чтобы выраженные посредством него положения были такими, какие можно выразить также в формальном модусе. *Это и есть тот критерий, который отличает положения от псевдоположений в философии.*»

Это положение Карнапа стоит рассмотреть. Оно утверждает, что отличие формального модуса речи от материального дает «критерий, который отличает положения от псевдоположений в философии». Поддается ли какое-либо данное положение переводу его в формальный модус? В этом состоит тест Карнапа, но этот тест сам заслуживает того, чтобы его подвергли испытанию.

Я несколько раз подчеркивал то материалистическое положение, что материальные вещи существуют независимо от сознания. В формальном модусе, это можно выразить так: «Встречаются предложения, содержащие обозначения материальных объектов, которые не подразумеваются в других предложениях, содержащих обозначения сознания». Очевидно, что материалистическое положение выдержит проверку этим тестом, хотя в формальном модусе оно будет сведено к простому положению относительно языка.

Теперь я возьму положение совершенно иного типа. «Монадология» Лейбница представляет классический пример философского труда, который изобилует «псевдоположениями» и который от начала до конца представляет собой массу «метафизики». Я подвергну проверке тестом первое предложение этого труда: «Монада... есть простая субстанция».

Но это положение, будучи типичным метафизическим высказыванием, также выдержит проверку тестом Карнапа. Его легко перевести в формальный модус, например: «Обозначения монады могут встретиться только как субъекты в предложениях, и никакое предложение, в котором встречается обозначение одной монады, не предполагает какого-либо другого предложения, в котором встречается обозначение какой-либо другой монады». И во всей «Монадологии», начиная от рассуждений о бесконечности монад и кончая предустановленной гармонией в лучшем из всех возможных миров, *все* можно выразить в формальном модусе¹.

Таким образом, этот критерий, повидимому, слишком широк. Его выдерживает даже такое положение, которое заведомо является «псевдоположением».

Для этого имеются основательные причины. Выражение в формальном модусе не утверждает ничего относительно значения языка или относительно истинности и ложности предложений; оно просто утверждает синтаксические правила относительно предложений и терминов в отдельном «языке». Имея это в виду, можно

¹ Ср. *Russell, The Philosophy of Leibnitz*, где он делает попытки формализовать взгляды Лейбница.

легко заметить, что перевод каждого положения в формальный модус на самом деле представляет собой самое обычное действие. Что бы ни утверждалось в положении, каким бы невообразимо «метафизическим» оно ни было, это положение включает употребление определенных терминов и определенные синтаксические правила, управляющие употреблением этих терминов. Поэтому *любое* положение можно перевести в формальный модус. И поэтому возможность перевода в формальный модус, конечно, не является «критерием» для различения «положений от псевдоположений», как пытается доказывать Карнап.

Все, чего может достичь подобный тест, — это проверить логическую последовательность положения. Таким образом, если теория противоречит сама себе, так что это противоречие ломает ее собственные «правила», то это немедленно обнаружится, как только она будет переведена в формальный модус. И, с другой стороны, употребление неопределенных или двусмысленных терминов выявится при помощи формального модуса речи. В этом отношении перевод в формальный модус может иметь в некоторых случаях определенную философскую и научную полезность. Но далеко не ясно, подразумевал ли Карнап под «псевдоположением» только положение, которое противоречит само себе. Что на самом деле подразумевал он под пренебрежительными ярлычками «псевдоположение» и «метафизика», пока далеко не ясно.

В случае формализации такого типичного «метафизического» положения, как тезис Лейбница относительно «монад», можно было бы возразить, что нет смысла в «обозначении монады», но это возражение не относится к делу. Ответ состоит в том, что нас интересуют не смысл слов и предложений, но исключительно синтаксические правила языка, в которых они встречаются, и что посредством принципа терпимости мы можем создать язык с любыми синтаксическими правилами, а поэтому имеем полное право создать «язык монад», для которого философия Лейбница выражает синтаксические правила.

Далекий от того, чтобы дать «критерий» для разграничения «положений от псевдоположений», введенный

Карнапом формальный модус речи, в отличие от материального, дает нам право говорить все, что угодно, поскольку мы «изобретаем» правила языка и последовательно придерживаемся их. Будучи не в состоянии найти непогрешимый «критерий» для разграничения смысла от бессмыслицы в философии, мы, таким образом, сами оказываемся неспособными определить, какие положения осмысленны, какие бессмысленны, какие истинны, какие ложны, и совершенно не можем понять значения чего-либо.

Все, что от нас требуется, утверждает Карнап,— это придерживаться формального модуса речи, и в этой области мы можем предаваться метафизическим фантазиям. «Перед нами, — говорит Карнап, — лежит бескрайний океан неограниченных возможностей».

Принцип Карнапа, заключающийся в том, что философские положения следует переводить в формальный модус и что «философское, то-есть логическое, исследование должно быть анализом языка», ведет к тому, что все философские и логические положения превращаются в простую договоренность об употреблении языка, которая не проливает света на природу мира и проблемы жизни и для которой невозможно найти никакого объективного обоснования. Но на самом деле для нас важно то, чтобы мы могли придавать нашим словам точное значение, то-есть быть в состоянии формулировать наши положения в материальном модусе и этим получить возможность проверить, насколько наши положения выдерживают испытание в отношении к жизни и к объективному миру.

Но Карнап предупреждает нас, что, считая, будто философия имеет дело с природой мира, то-есть не со словами и пустыми мыслями, а с отношениями мышления и бытия, мы заблуждаемся, как это случилось, по его мнению, со многими философами в лабиринте «псевдовопросов», «затруднений» и «противоречий».

На это возражение не трудно ответить. «Затруднения», «противоречия», «псевдовопросы» и т. п., которые занимают философов, возникают тогда, когда последние пытаются априорно вывести основные составные элементы действительности и изобретают термины для определе-

ния этих элементов, не основанные ни на опыте, ни на практике, ни на науке. Подобный метод непременно приводит к иллюзиям и к воображаемым затруднениям, потому что мы можем получить знание о вещах, только испытывая их и воздействуя на них, а не замыкаясь от них в своем собственном уме. В виде примеров таких «псевдоположений» можно привести «мыслящую субстанцию» картезианцев, «монады» Лейбница, «нейтральные элементы» Маха, «чувственные данные», «атомарные факты» и «простые объекты» некоторых наших «ученых» и «логичных» современников.

Поэтому способ избежать появления таких «псевдоположений» в философии состоит не в том, чтобы отвергнуть все философские суждения и ограничиться анализом языка, но в исследовании логических и философских оснований наших положений. Необходимо установить, основано ли данное положение на науке, опыте, практике, или оно основано на некоторой априорной спекуляции. Гот критерий для испытания ценности философских положений.

Поскольку априорная спекуляция является источником «псевдоположений» в философии, то следует, что мы должны стремиться избегать таких ошибок, отказываясь брать априорные спекуляции в качестве исходных моментов. Но отсюда вовсе не следует, что мы можем избежать таких ошибок только в том случае, если откажемся вообще думать о мире и о реальных основаниях (если такие имеются) наших положений, ограничив вместо того наши мысли языком и наш язык — «формальным модусом». Последний способ напоминает поступок Эригены, который, как говорят, наблюдая распространенную среди людей распущенность, начал с того, что кастрировал самого себя. Заметив, что мысли о мире и о нашем месте в нем часто приводят к бессмыслице, Карнап начал с того, что на самом себе произвел умственную операцию, которая не позволяет ему вообще думать о мире.

5. Выводы

Мы исходим из того, что мир, в котором мы живем, действительно существует и что мы пользуемся языком

не для того, чтобы играть в слова, но для того, чтобы передавать наши мысли и сообщать информацию о мире.

Думая и говоря об объектах, фактах и событиях, мы замечаем, что материал, с которым мы имеем дело, связан с различными основными категориями или обозначениями — такими, как материя, разум, время, пространство, движение, качество, количество, предмет, свойство и т. п.

Поскольку мы имеем дело с вопросами, возникающими из свойств отдельных объектов и групп объектов или процессов, мы замечаем также, что вопросы возникают именно в связи с этими основными категориями.

Таким образом, мы имеем дело с такими вопросами, которые можно назвать философскими в отличие от научных вопросов (хотя на практике это различие не является существенным, и мы находим, что философские вопросы включают научные, и наоборот).

Такие вопросы, говорит Карнап, следует строго сформулировать «в формальном модусе» не как вопросы о природе мира, но как вопросы, касающиеся языка.

В противоположность Карнапу, я утверждаю, что основные философские вопросы относятся в первую очередь не к языку, хотя в них и можно внести путаницу посредством неправильного употребления языка и неправильного представления о том, будто то или иное употребление языка само по себе может разрешить их. На самом деле эти вопросы относятся к объективному миру. И если существует объективный мир, — а это, конечно, так и есть, — тогда философские положения должны соответствовать природе мира, «логике» мира, если вам нравится употребить это выражение, и они не являются просто синтаксическими правилами, которые можно произвольно постулировать, поскольку не существует якобы объектов, которым они должны соответствовать.

К этому следует добавить соображения относительно возражения Карнапа о том, что обсуждение философских вопросов «в материальном модусе» ведет к противоречиям и затруднениям.

Характерная черта прогресса человеческого знания состоит в том, что истина относительно любого предмета, или по крайней мере наибольшее приближение к исти-

не, часто достигается в результате трудностей и противоречий, возникающих из какой-либо частной и односторонней теории или из конфликта между двумя или более исключаящими друг друга теориями. Прогресс поэтому осуществляется как результат нового синтеза, который преодолевает односторонность, вызывающую затруднения.

Например, я полагаю, что размышление над противоречием между противоборствующими теориями, утверждающими, что время бесконечно или же что «время» конечно, может дать нам возможность сформулировать философскую точку зрения на *время*, которая разрешит это противоречие (несмотря на то, что новые затруднения, которые, возможно, появятся в будущем, требуют новых усилий научного мышления). С другой стороны, размышление над трудностями, заключающимися в той метафизической точке зрения, что мир есть «комплекс готовых вещей», может привести к разрешению этих трудностей путем рассмотрения мира как комплекса процессов. И так далее. История науки изобилует примерами диалектического развития знания. Например, существует противоречие между классической механикой и новыми изобретениями в области волновых явлений. Это противоречие было разрешено в квантовой механике, включающей в себя классическую механику как частный случай. Но возникают новые противоречия и трудности; они требуют новых усилий для своего разрешения. В настоящее время возникло противоречие в связи с открытием, что одни и те же частицы ведут себя иногда как волны, а иногда как корпускулы, и разрешение этого противоречия еще не вполне достигнуто, хотя, несомненно, оно будет выяснено должным образом.

Итак, в действительности не могут иметь места возражения против трудности и противоречивости формулировок в «материальном модусе». Напротив, только разобравшись в этих противоречиях и трудностях, можно достичь прогресса в философии. Но его нельзя достичь, если охарактеризовать такие трудности как «неразрешимые» и если спастись от них, удалившись в «фор-

мальный модус речи», полностью отказавшись от стремления сформулировать истину относительно мира.

В заключение следует отметить следующее. Логический позитивизм и физикализм, несмотря на «научные» и даже «материалистические» претензии, есть лишь вариант и повторение старого берклеанского чистого эмпиризма, сущность которого состоит в «анализе» и «объяснении» научного знания посредством лишения его всякого объективного материалистического содержания. Логический позитивизм представляет собой последнюю стадию развития этой ложной и вводящей в заблуждение философии, согласно которой наука лишена всякого значения и есть лишь простая система построения слов.

Эта ложная философия отвергает исторический спор между идеализмом и материализмом, утверждая, будто они представляют собой лишь два языка и оба зависят от составления псевдоположений в «материальном модусе». Этим самым логический позитивизм представляет собой последнее убежище идеализма и последовательно развивает тот догмат, что мы не должны думать о взаимоотношениях мысли и действительности, об объективном значении нашего знания или о природе мира. Вместо этого мы должны, видите ли, ограничить нашу мысль «речью-мышлением», относящимся «только к лингвистическим формам». Но нет никакого обоснования для этого догмата, результатом которого является только теоретическая беспомощность. «Метод» логического позитивизма ведет поэтому лишь к гибели философии, которая всегда рассматривала природу мира и отношения между мыслью и действительностью как свои основные проблемы. Логический позитивизм ставит на место философии пустую игру словами, прикрывая ее «логическим анализом».

Таким образом, логический позитивизм лишает философию и науку объективного содержания, является развернутой программой выхолащивания из мышления всякого реального содержания.

ЧТО ТАКОЕ НАУКА?

1. Проблемы науки

В этой, заключительной, главе я собираюсь дать некоторые соображения относительно основ, методологии и значения науки в противоположность «логике науки», которая была создана философами «логического анализа» и «логического позитивизма».

Истолкование науки есть главная проблема, стоящая перед философскими школами, которые здесь рассматривались. Существуют две основные установки, взаимно друг друга исключаящие. Или мы рассматриваем научную теорию как знание об объективно существующем материальном мире, или мы рассматриваем ее просто как ряд полезных правил, суммирующих порядок, в каком данные различного рода представляются нам на опыте.

Но истолкование науки должно основываться на действительных методах и всей методологии наук и на той действительной роли, которую наука играет в общественном развитии; оно не должно основываться на априорных соображениях, будь то взгляды Беркли и Юма или логические теории современных школ. Сравнение между наукой и «логикой науки» обнаружит некоторые способы, посредством которых «логика науки», отрицающая объективность научного знания, извратила действительный характер наук.

Карнап начинает с изложения «логического анализа понятий и предложений наук». Одна из самых характерных особенностей его анализа состоит в том, что он основан на обращении с наукой как с замкнутой теоретической системой. Прежде всего следует спросить: законно ли такое обращение с наукой, не вводит ли оно в заблуждение?

Согласно Карнапу, наука имеет свой основной «протокол» и на этом «протоколе» воздвигает систему предложений. Карнап изображает современную науку не как систему статическую, но как постоянно развивающуюся и изменяющуюся, никогда не законченную, а всегда движущуюся вперед. Он изображает ее как систему предложений, способ развития и конструкции которых не связан ни с чем существующим во вне. Основание заключается в протоколе, и развитие науки состоит в разработке предложений, которые согласуются с протоколом в соответствии с определенными сложными синтаксическими правилами. Всякие другие соображения, по Карнапу,— будто бы лишь грубая «социология», не имеющая ничего общего с логическим анализом науки.

Согласно другим теориям, наука базируется на различных фактах, которые происходят из опыта (например, то, что стрелка показывает данную отметку на шкале, то, что пятна света появляются в данном положении на фотографической пластинке и т. д.). Задача научной теории состоит якобы в том, чтобы получить обобщения, которые будут согласовываться с этим опытом и предскажут другие «опыты» подобного рода.

Таким образом, задача науки представлена как задача выработки теории, которая должна согласовываться с определенными данными, независимо от того, будут ли эти данные представлены как факты опыта или как протокольные суждения.

Но в действительности наука, являющаяся общественным продуктом, возникает не из нашего желания сформулировать последовательную теорию, которая согласовалась бы с определенными фактами опыта или определенными положениями; наука возникает из наших попыток овладеть силами природы и социальными силами ради достижения наших собственных практических целей. Несомненно, мотив чисто бескорыстной любознательности и желание внести некоторый теоретический порядок во внешне беспорядочные данные, помимо всяких практических целей, играли известную роль в психологии отдельных ученых. Но это лишь путь, посредством которого значительно более важные общественные потребности смогли проявиться через деятельность отдель-

ных людей. Ибо в действительности на каждой стадии развития науки направления научного исследования, изучаемые проблемы, теории, выдвигаемые для разрешения этих проблем, связаны с практическими вопросами общественного производства и проверяются при разрешении этих вопросов. Это доказано всей историей науки.

В своей философской «Autobiography» проф. Коллингвуд правильно отмечал, что понимание теории включает понимание того, на какие вопросы она отвечает. Если вы представляете теорию как отвечающую на неправильный вопрос, то вы искажаете ее, и ваш анализ будет неверным. Каждая теоретическая деятельность возникает из попытки разрешить какую-то проблему или ряд проблем. Но если вы неправильно представляете себе, какие именно проблемы пытается разрешить теория, то вы, следовательно, ложно понимаете эту теорию и извращаете ее¹.

«Логический анализ науки» как раз и повинен в таком искажении научной теории. Тип проблемы, которую пытается разрешить научная теория, он изображает следующим образом: имеются данные $P_{1,2,3,4...}$; надо построить обобщение G , которое дает правило, предсказывающее подобные данные.

Но на самом деле основные проблемы, которые разрешает наука, вовсе не являются проблемами «чистой теории», задача которых состоит в том, чтобы вывести обобщение по отношению к некоторым опытам или протоколам; эти проблемы имеют совершенно иной характер; сущность их заключается в том, *как* овладеть естественными и общественными силами. Современный автор Лилли определяет науку следующим образом: «Наука есть метод разрешения проблем, с которыми мы встречаемся в нашей жизни: проблем, как произвести больше домов, одежды, пищи с меньшей затратой труда; проблем предотвращения болезней и т. п. Наука исследует также основу наших знаний, понимание которой необходимо для разрешения этих проблем. Для осуществления этого наука развила ряд особых методов: опыт,

¹ R. G. Collingwood, *Autobiography*, ch. V.

тщательно собираемый, чтобы дать самую точную информацию относительно происходящих явлений и причин, их вызывающих; теорию, которая обобщает результаты многих опытов в одно, сравнительно простое объяснение; применение таких теорий для предсказания того, что может случиться при определенных условиях в будущем, и, таким образом, для разрешения тех практических проблем, которые предстоит разрешать в будущем. Все это составляет науку»¹.

Логические позитивисты, которым нравится хранить все идеи за водонепроницаемыми переборками и не допускать соприкосновения теории с действительной жизнью, сказали бы, что все это — «социология», не имеющая никакого значения для логики. Логика занимается только суждениями и отношениями между суждениями; объяснение того, почему люди должны формулировать именно эти суждения и каково их употребление, — это, по их мнению, дело социологии. Тем не менее следует требовать и от «логического анализа», чтобы он уделял некоторое внимание содержанию того, что он анализирует. Если развитие совокупности научного знания, то-есть предложений науки, обусловлено на каждой стадии развития связью с общественной практикой, то оно никоим образом не может быть правильно представлено в качестве чистого теоретического развития. Так как основные проблемы науки являются проблемами общественной практики, то было бы совершенно неправильным видеть задачи науки только в решении чисто теоретических проблем.

Например, разработана интересная теория эластичности некоторых углеродистых соединений того вида, который служит основой для каучука. Эта теория показывает, что атомы углерода соединяются друг с другом цепочкой, образуя очень длинные молекулы, состоящие из многих тысяч атомов. Можно показать, что подобные молекулы должны иметь тенденцию как бы сворачиваться друг с другом в клубок и тесно переплетаться; но при определенных условиях их можно вытянуть, и, таким

¹ S. Lilly, *Science and Progress*, p. 6.

образом, вещество, состоящее из таких молекул, будет обладать свойствами очень большой растяжимости.

Эту теорию можно представить как основанную на определенных протоколах или данных, полученных в результате опытов с соединениями углерода, и представляющую собой систему предложений, построенных в соответствии с этими данными.

Но будет более правильным считать, что подобную теорию удалось сформулировать лишь вследствие развития резиновой промышленности и роста практического значения производства каучука, которое потребовало знания строения и свойств каучука, и что эта теория имеет первостепенное значение для производства синтетического каучука и родственных с ним веществ.

Таким образом, было бы неверным рассматривать теорию эластичности каучука просто как теорию, основанную на определенных протоколах или данных, полученных путем опытов над соединениями углерода.

Вопрос, на который отвечает теория, проблема, которую она разрешает или пытается разрешить, не является вопросом «чистой теории»: даны такие-то и такие-то данные опыта, сформулируйте правило и т. д.; это — проблема определения особенностей каучука, которые обуславливают его эластичность. Ответив на этот вопрос, теория двинула вперед технику производства синтетического каучука. Теория возникает из проблем общественной практики, а не из чисто теоретической любознательности.

Возьмем другой пример.

Часть великих научных открытий Галилея состояла в том, что он сформулировал законы падения тел, колебания маятников и движения метательных снарядов. О значении этих законов Галилея можно, казалось бы, говорить просто таким образом, что, имея некоторые данные относительно движения падающих тел, маятников и метательных снарядов, Галилею удалось сформулировать правила, обобщающие эти данные, и не более того. Но проблема, решенная Галилеем, не представляла собой чисто академической задачи формулировки правил, соответствующих определенным данным, — она заключалась в обнаружении законов, проявляющихся в движениях

падающих тел и метательных снарядов. Потребность выявить эти законы возникла из развития общественного производства того времени, например развития горного дела и артиллерии. Следовательно, работа Галилея имела самое непосредственное практическое применение. Здесь мы снова видим, что научные теории, в данном случае теория Галилея, возникают вследствие потребности разрешать проблемы общественной практики.

Уяснив себе, что проблемы науки возникают не из потребности формулировать правила для внесения порядка в опыт, а из потребности разрешить проблемы общественной практики, получить власть и контроль над силами природы, можно увидеть, что наука имеет дело с объективно существующим материальным миром и с нашей деятельностью в этом мире.

Цель и задача науки состоит не в том, чтобы давать правила, предсказывающие опыт, или правила, соответствующие данным протоколам, но в том, чтобы увеличить нашу власть и контроль над природой посредством развития знания о строении, свойствах и законах объективно существующего мира.

2. Опыт, аппаратура и инструментарий

Прежде всего я пытался показать, что, объясняя научную теорию с точки зрения формулировки правил, основанных на имеющихся экспериментальных данных или протоколах, «логика науки» не смогла принять в расчет действительный характер тех проблем, которые научные теории стремятся разрешить и которые в своей основе являются проблемами общественной практики, возникающими из нашего стремления овладеть природой.

Во-вторых, в отношении самих научных данных, поскольку для разрешения проблем наука должна всегда устанавливать определенные факты и затем стремиться построить на этой основе теорию, «логика науки» не смогла принять в расчет характер этих данных и способ их получения.

Карнап ищет основы научной теории в протоколах, но он не может или не хочет сказать, как получают эти

протоколы. Вообще «логика науки» видит основания науки в имеющихся данных, не объясняя, как получают-ся эти данные.

Когда науку «анализируют» с точки зрения формулировки правил, основанных на имеющихся данных, последние обычно оказываются записями измерительных приборов — отметками на шкале, вспышками на экранах и т. д. Так обстоит дело, во всяком случае, в области современной физики, которой обычно уделяется основное, если не исключительное, внимание со стороны тех, кто занимается «логическим анализом».

Таким образом, нам преподносят самые необыкновенные и запутанные выводы для того, чтобы доказать, будто научная теория заключается только в формулировке правил относительно получаемых «данных» и не сверх этого. Чем, например, занимается физика? По мнению этих «ученых», она не изучает строения физического мира, но состоит из положений относительно данных измерительных приборов и вспышек на чувствительных экранах.

Хорошо известно, что Эддингтон в своей философской работе «The Nature of the Physical World» произвел полную мистификацию физики в этом направлении, и фактически точно такую же мистификацию производят посредством «логического анализа» такие «философы», как Виттгенштейн и Карнап.

Каков будет наш ответ на эту мистификацию? Ответ должен состоять в уяснении того, что такие данные, как отметки стрелок на приборах и вспышки на экранах, не являются теми основными событиями, которые происходят во время физического опыта; физики вводят их с целью формулировки правил, управляющих порядком не объясненных пока *процессов*; эти типы событий вызваны самими учеными, причем вызваны с определенной целью.

С точки зрения «чистого» математика-физика, данные (data) можно рассматривать как «заданные» (given) нам, ибо часто происходит разделение труда, в силу которого экспериментатор получает данные, а математик обрабатывает их. Но он не может правильно объяснить их, если признает их как просто заданные (given),

ибо суть дела в том, что они *добыты*, и он должен знать, как именно они возникли в ходе опыта.

«Данные» науки получены посредством научного исследования и опытов с целью расширения знания о мире.

Например, имеются различного рода отметки указателя, взятые со шкал, часов, гальванометров и т. п. Указатель, конечно, является частью физического объекта, а именно, частью научного инструмента, который был тщательно сконструирован и испытан согласно определенным установленным принципам для того, чтобы регистрировать определенные изменения посредством измерения на шкале.

Эддингтон говорил, что «весь предмет точной науки состоит из данных указателей физических приборов и прочих данных подобного рода»¹, и в этом он был вполне согласен с Рёсселем, Виттгенштейном и Карнапом.

Отсюда он заключал: то, что обозначает указатель, «непостижимо», «это что-то такое, чего мы не знаем»; единственное отличие Эддингтона от Виттгенштейна или Карнапа состоит в их утверждении, что эти указания ничего не обозначают и что спрашивать о значении их бессмысленно.

Но если мы познакомимся с тем, как сконструирован указатель, и будем рассматривать его отметки не как конечное данное, которое дано, но как нечто, полученное посредством определенного средства для определенной цели, тогда всякое недоумение отпадает. Предмет науки состоит не из отметок указателя, но из различных аспектов мира, которые мы *записываем* посредством отметок указателя.

Вообще наука не основана на «данных» — данных протоколах, данных опытах, данных отметках и пр. Наука носит не просто эмпирический характер, она экспериментальна.

Например, Галилей стремился получить законы ускорения движения падающих тел. Для этого он воспользовался опытами, состоявшими в катании полированного шара вниз по гладкой наклонной плоскости. Вдоль плоскости он поместил шкалу, с тем чтобы отмечать расстоя-

¹ Eddington, *Nature of the Physical World*, p. 252.

ния, проходимые шаром в различных случаях, и сконструировал часы, чтобы знать, сколько потребуется времени для прохождения шаром данного расстояния в каждом случае. (В этом случае пользовались самыми примитивными часами, поскольку наши современные, более точные часы были изобретены лишь в результате работ Галилея.) На основе результатов, полученных от этих опытов, Галилей смог сформулировать закон о том, что расстояние, пройденное падающим телом, выведенным из состояния покоя, изменяется пропорционально квадрату времени падения.

Этот закон, как следует из опытов, на основании которых он был выведен, имеет своим «предметом» не отметки указателя (на шкале, на часах и т. п.), а движения самих падающих тел.

Перейдем к обобщениям. Опыт имеет место, когда ученый или ученые производят определенные изменения при заранее подготовленных условиях с тем, чтобы наблюдать результаты. Он представляет собой деятельность, реальное материальное событие, в котором люди (экспериментаторы) сознательно и с определенной целью изменяют окружающие их объекты.

Поскольку наука основана на опытах, научное знание достигается не просто путем записи данных — отметок указателя и т. п., как это делалось Галилеем, и не путем разработки правил, основанных на данных отметках: оно было получено на основе деятельности, изменяющей мир. Мы спрашиваем природу, воздействуя на нее, изменяя ее.

Научное знание основано на деятельности, изменяющей мир. Мы задаем вопросы относительно отдельных вещей: каков их состав, каковы законы их движения и т. п.; и мы находим ответ, изменяя эти вещи и отмечая результаты изменений.

Например, физики достигли значительных знаний относительно структуры атомов. Это знание было получено не путем наблюдения за вспышками и за отметками указателя и формулировки правил согласно им, но благодаря изменениям в структуре атомов, когда атомы ставились в такие условия, в которых они подвергались расщеплению. Физики установили некоторые данные

относительно того, что находится внутри атома, посредством «вырывания» из него отдельных частиц и изучения того, что именно происходит, когда эти частицы бывают «вырваны».

Теперь ясно, что для определения некоего происходящего при данных условиях явления и более точного наблюдения необходимо изобрести соответствующие инструменты. Техническое развитие научных инструментов составляет весьма важную часть истории науки, ибо без этих инструментов научное знание не может развиваться. Существует взаимоотношение между теорией и технологией. Чем больше известно нам относительно строения и законов движения материальных систем, тем более эффективно действующие инструменты сможем мы изобретать. Чем более эффективные инструменты мы сможем изобретать, тем больше мы будем продвигать вперед научную теорию. Прогресс в теории ведет к успехам в технологии, успехи в технологии приводят к успехам в теории, и одно не может развиваться без другого.

Таким образом, мы определяем строение мира и законы движения материальных процессов путем внесения изменений в мир. Мы строим такие аппараты и инструменты, чтобы характер и результаты изменений можно было легко обнаружить и измерить посредством этих инструментов. Научная теория имеет дело не с записями приборов, но с теми изменениями, которые записываются.

Например, чтобы зарегистрировать изменения в давлении и температуре, мы употребляем барометр и термометр, используя наше знание того факта, что увеличение давления частиц в атмосфере приводит к поднятию ртути в барометре (а прибор сконструирован именно с этой целью) и что повышение температуры окружающих тел приводит к подъему ртути в термометре. Таким путем мы можем установить, что точка кипения воды изменяется вместе с изменениями в атмосферном давлении, и проследить, как именно она изменяется; в результате получаем закон количественных изменений. Но этот закон является не правилом для установления соотношения между отметками на двух шкалах, а правилом относительно поведения масс воды.

Второй пример. Мы прививаем морской свинке какую-либо болезнь и затем применяем микроскоп для того, чтобы увидеть, какое влияние эта болезнь оказала на ткани больного животного.

Микроскоп сконструирован согласно законам преломления света для того, чтобы дать изображение объектов невидимых простым глазом. Опыт с исследованием тканей больной морской свинки, однако, говорит не о том, что происходит в микроскопе, когда мы смотрим в него, а о том, что именно случилось с заболевшими тканями.

Третий пример. Резерфорд исследовал структуру атома следующим образом. Он поместил радиоактивное вещество перед очень тонким куском металлической фольги и позади фольги поставил экран из сернистого цинка с микроскопом, направленным на экран. На экране наблюдалось некоторое число зеленых вспышек (так как каждый раз, когда одна отдельная частица, испускаемая радиоактивным веществом, попадает на экран из сернистого цинка, это вызывает зеленую вспышку). Из распределения этих вспышек на экране Резерфорд вычислил приблизительную величину заряда ядра атомов, составляющих металлическую фольгу. Эти зеленые вспышки оказались теми данными, основываясь на которых Резерфорд заложил основы атомной теории.

Разве теория Резерфорда относительно величины и заряда атомного ядра была в действительности только правилом относительно распределения вспышек на экране? Нет, она не была только этим правилом, потому что он изобрел этот аппарат и задумал опыт таким образом, что распределение вспышек на экране должно было зарегистрировать нечто совершенно иное, а именно, нечто относительно свойств атомных ядер металлической фольги. Аппарат был сконструирован таким образом, чтобы воздействие на частицы, испускаемые радиом, при их прохождении через металлическую фольгу можно было измерить посредством изучения распределения вспышек, вызванных соприкосновением частиц с экраном. Каждый раз, когда частица при своем прохождении через фольгу попадала в ядро атома, она подвергалась отклонению, тогда как другие частицы продол-

жали двигаться прямо, не сталкиваясь ни с чем. Так, число и размер отклонений, испытанных частицами и зарегистрированных на экране, должны были явиться показателем величины ядра и заряда атома (ясно, что, чем больше и массивнее оказывалось ядро, тем большее число частиц должно было отклоняться и тем больше должен был быть размер их отклонения).

Эти примеры показывают, как конструируются аппарат и инструменты, предназначенные для регистрации изменений, намеренно произведенных посредством опыта. Научная теория основывается не только на отдельных зафиксированных данных, но и на всей нашей активной деятельности, изменяющей мир и конструирующей средства для регистрации и записи этих изменений. И предмет научной теории составляют не эти записи, а строение, свойства и законы различных типов объектов, являющихся предметом опыта.

Чтобы понять значение и предмет науки, необходимо поэтому исходить из следующих предпосылок.

Во-первых, проблемы науки основываются на проблемах общественного производства, расширения нашей власти и господства над природой и ее силами.

Во-вторых, научная теория, возникающая из необходимости разрешить проблемы общественного производства, основана не на простом наблюдении и регистрации опытов или фактов, но на деятельности, изменяющей мир.

В-третьих, изменяя вещи с целью достичь знания об их свойствах, строении и законах, наука использует экспериментальную технику, конструирующую аппаратуру и инструментарий, предназначенный для регистрации измерений и записи происходящих изменений.

В-четвертых, полученные таким путем записи дают данные для создания теорий, гипотез и законов, которые относятся, однако, не к самим отметкам и прочим записям, но к объективным материальным вещам и исследуемым процессам.

Однако ни один из этих важных фактов не принимается во внимание представителями современной «логики науки», как не принимался он во внимание и такими эмпириками, как Джон Стюарт Милль и другие.

Наоборот, они пытались изобразить научные законы и теории просто как формы индукции от имеющихся данных. По этой причине они не могли понять значения науки как знания об объективном материальном мире. Данные выражены в предложениях — протокольных положениях,— и научные теории и законы выводятся из этих предложений посредством некоторых логических или синтаксических правил для получения вывода или построения. Но вы никоим образом не сможете понять основы или значения науки в рамках «логики», которая имеет дело только с отношениями между предложениями. То, что наука является объективным знанием, можно понять только на основе уяснения того, что научное знание базируется на практической общественной деятельности, так как мы получаем знания о мире только в процессе нашей деятельности в окружающем нас мире.

3. Научное объяснение

Таким образом, проблемы науки возникают из общественной практики и являются проблемами определения строения и законов движения объективных материальных вещей и процессов. Основы научного знания заложены в экспериментальной деятельности, которая исследует природу, изменяя ее. Каков же тогда основной философский результат всякой научной теории?

Согласно, например, «логике науки» Карнапа, этот результат заключался бы в построении системы предложений, свободных от противоречия и согласующихся с основным протоколом.

Конечно, научная теория должна быть свободной от противоречия и должна соответствовать основным данным наблюдения. Но такое чисто формальное объяснение природы ничего не дает, так как основной философский результат научной теории состоит в *объяснении* мира, в котором мы живем.

Можно сказать, что данную проблему должна объяснить теория, устанавливающая, что представляют собой различные факторы, создающие действительную картину мира, и каковы взаимоотношения и законы движения этих факторов.

Никакое объяснение никогда не бывает полным. Но люди всегда стремились к общим теориям, проливающим свет на факты, ибо такие теории нам необходимы как для нашей повседневной деятельности, так и в целях общественного производства. В той мере, в какой вещи объяснены, мы знаем, как действовать по отношению к ним и насколько мы можем влиять, контролировать или производить их, тогда как мы беспомощны по отношению к тому, что мы не можем объяснить. Лучший критерий правильности способа объяснения состоит в том, насколько этот способ раскрывает возможности для практической власти и контроля над вещами и событиями.

Даже у первобытных народов имели место попытки теоретического объяснения фактов. Например, они объясняли, что дождь вызывается богом дождя; поэтому, когда они нуждались в дожде, они производили такие действия, которые, согласно их «теории», должны были скорее всего побудить бога дождя послать дождь. Их объяснение дождя, однако, и в теории и на практике было неудовлетворительным и совершенно неправильным. Мы стремимся объяснять вещи посредством научных методов. Научный метод дает возможность получать более полные и верные объяснения явлений, представляющие собой не вымыслы, основанные на ранее принятых традициях, но хорошо обоснованные, испытанные и проверенные положения. Научное объяснение вещей дает нам власть над общественным производством, дает возможность управлять вещами, изменять их соответственно нашим интересам и планировать нашу жизнь.

Можно привести множество примеров, иллюстрирующих значение научного объяснения. Например, медицина стремится в настоящее время объяснить природу рака, и в этом направлении она достигла некоторых успехов. Известно, что раковое образование состоит из группы клеток, которые начинают расти независимо и ненормально по отношению к остальным клеткам организма. Это знание дает возможность лечить рак и иногда вылечивать его. Но неизвестно, почему клетки начинают вести себя подобным образом, так что данное объяснение очень далеко от того, чтобы быть полным, и

мы до сих пор не знаем, как предотвратить заболевание раком. Когда медицина найдет объяснение, которое даст ей возможность контролировать и предупреждать заболевание раком, тогда будет достигнуто полное объяснение рака. Такое объяснение не только вскроет то, что такое рак, но и то, каким образом он возникает.

С другой стороны, современная атомная теория объясняет многие загадочные явления и дает нам возможность получать новые вещества и изменять их таким путем, какой был бы невозможен без знания, даваемого этой теорией. Эта теория определяет малые положительные и отрицательные заряды как основные физические составные части материи и описывает законы их движения. Она объясняет периодичность свойств и атомные веса элементов, различные состояния материи: твердое, жидкое и газообразное. Она имеет самое важное применение в электрической и металлургической промышленности и вообще там, где мы заинтересованы перевести материю из одного состояния в другое.

Отсюда, однако, не следует делать вывода, что стремление к практическому применению составляет непосредственный мотив для всех теорий, объясняющих те или иные явления.

В самом деле, многие такие теории, повидимому, вовсе не имеют непосредственного практического применения. Например, мы хотели бы объяснить происхождение солнечной системы; относительно этого существуют различные теории. Но никакое объяснение солнечной системы, каким бы совершенным оно ни было, не дало бы нам возможности управлять движениями солнца и планет или создать другую, более «удобную» для людей систему.

Потребность в подобных объяснениях возникает не только из непосредственных практических нужд, но и из общего стремления расширить научное знание и освободиться от всего неизвестного и необъяснимого.

Например, когда натурфилософы древней Греции пытались дать физическое объяснение грозы, то, несмотря на то, что их теории были ошибочны и не могли дать грекам возможность защитить себя от молнии, эти теории все же означали огромный успех человеческой

мысли, ибо это способствовало освобождению людей от суеверий и страха перед сверхъестественным.

Точно так же мы нуждаемся в объяснении происхождения солнечной системы, земли, звезд и т. п. не потому, что это будет иметь какое-либо непосредственное применение, а потому, что это изгонит суеверие и двинет вперед естественные знания.

В то же время часто случается, что теоретические объяснения, которые не имели практического применения в то время, когда их выдвинули впервые, сыграли позднее огромную практическую роль.

Например, знание строения и законов развития небесных тел, представляющееся с первого взгляда только знанием ради самого знания, может способствовать приобретению сведений о внутриатомных свойствах материи, практическое применение которых является весьма важным и насущным.

Далее следовало бы отметить, что многие объяснения никогда нельзя будет непосредственно проверить, и они поэтому будут носить провизорный характер, в зависимости от их вероятности по отношению к более общим теориям.

Так, теория Джинса о том, что солнечная система возникла из звезды, приблизившейся почти вплотную к солнцу и оторвавшей в силу притяжения части вещества солнца; представляет собой неправдоподобное объяснение, ибо из того, что нам известно о движениях звезд, совершенно невозможно допустить подобное столкновение. С другой стороны, современная теория Холдейна о том, что солнечная система возникла вследствие столкновения фотона света, обладавшего огромной энергией, с солнцем, была бы весьма вероятным объяснением лишь в том случае, если дальнейшие научные изыскания подтвердили бы взгляд, по которому свойства материи изменяются постепенно, а именно так, что много времени тому назад фотоны света должны были обладать значительно большей энергией, чем это наблюдается в современной нам стадии развития мира.

Наука в действительности не ограничивается установлением научных законов, но, применяя эти законы, она строит теории, объясняющие факты. Теория, объяс-

няющая совокупность фактов, не является тем же самым, что и общий закон. Общий закон есть положение следующей формы: «Если..., тогда...». Объясняющая же теория имеет иную форму: «Имеются такие-то факторы, которые действуют, и они действуют следующим образом...»

Конечно, объясняющая теория применяет закон, но она не является тем же самым, что и закон. С точки зрения такой теории, мы можем познавать и понимать силы, действующие в мире, а при определенных условиях изменять их, управлять ими и применять их для наших собственных целей.

Ложное понимание предмета науки приводит к сомнительным и толкающим в тупик результатам. Например, многие мыслители, философствующие относительно науки, в особенности относительно физики, повидимому, совершенно неспособны связать научные теории с фактами обычного знания. Они дублируют мир и пишут в своих книгах так, как если бы существовало два мира — мир обычного опыта, вещей и процессов, которые мы воспринимаем и встречаем в нашей обычной жизни, с одной стороны, и мир физики — с другой. Так, в своей «Nature of The Physical World» Эддингтон должен был что-то сказать относительно столов и пришел к заключению, что существует всегда два стола: обыкновенный стол, который мы видим, к которому прикасаемся и за которым пьем чай, и стол, как объект науки, который изучает физика. Эти два стола совершенно различны, потому что первый является твердым телом, а второй представляет собой почти пустое пространство. Эддингтон не усматривает связи между столом, описываемым в физике, и столом, встречающимся в обыденной жизни¹.

Точно такое же удвоение произвели Карнап и Витгенштейн, хотя они и считают себя значительно превосходящими Эддингтона в философских способностях и логической остроте понимания. Для них научное понятие о столе и обычное представление стола также относятся к разным объектам. Обычное представление относится к нашим повседневным ощущениям; научное положение

¹ Cp. L. S. Stebbing, *Philosophy and the Physicists*, ch. 3.

относится к отметкам указателя, вспышкам на экране и т. д., происходящим в особых условиях физической лаборатории.

Но истина состоит в том, что *научная* теория стола объясняет характерные черты и свойства *обыкновенного* стола. Существует только один мир, один вид столов. Научная теория относится к тому же самому материальному миру, в частности к тому же самому столу, который мы воспринимаем и встречаем в обычной жизни. Например, научная теория, рассматривающая стол почти как пустое пространство, объясняет, как и почему стол представляет собой для нас твердое тело. Стол есть твердое тело, то-есть он оказывает сопротивление давлению. Почему, когда я ставлю чайник на стол, он стоит на нем и не проваливается? Потому что, когда чайник ставят на стол, небольшие частицы, из которых состоит стол, сталкиваются с частицами, составляющими чайник, и это заставляет чайник стоять на столе и не проваливаться сквозь него.

Этим объясняется, почему стол непроницаем по отношению к таким предметам, как чайник, и проницаем по отношению к некоторым материальным частицам, например космическим лучам.

Подобное объяснение, помогающее понять, почему такие тела, как стол, являются твердыми и в чем смысл их твердости, имеет очень большое практическое значение. Мы можем, например, использовать это знание, если начнем делать столы не из дерева, а из пластических материалов. В таком случае очень важно знать, какие факторы обуславливают твердость, и это научное знание может привести к изготовлению значительно более удобных столов, которые к тому же будет гораздо легче делать, чем обыкновенные деревянные столы.

Таким образом, научная теория объясняет свойства окружающего нас материального мира. Она не изобретает и не открывает никакого особого мира науки.

Отрицать, что научная теория объясняет мир, это значит крайне реакционно и обскурантистски истолковывать науку. И только тогда, когда мы поймем, что задачи науки состоят в объяснении фактов, можно увидеть, как успехи научного объяснения способствуют

усилению нашей власти над природой и организации производства для блага человечества. С другой стороны, отрицание того, что наука объясняет природу, закрывает дорогу к использованию потенциальных возможностей науки в целях улучшения условий человеческого существования. Если научную теорию отрывать от действительного материального мира и изобретать некое удвоение в виде сдвоенного существования обычного мира и мира науки, мир, в котором мы живем, и наша жизнь в нем представляются как нечто загадочное и необъяснимое.

Наконец, следует вкратце отметить, что, когда логики и философы пишут о науке, они часто ограничивают свой «анализ» такими точными науками, как физика, химия, биохимия и т. п., а иногда даже одной физикой. Но существуют другие науки, методы которых вследствие своеобразного характера их предмета отличаются от метода точных наук во многих отношениях, но которые тем не менее создают вполне научные теории, объясняющие различные явления.

Например, история является наукой, объясняющей ход развития общества. Но ее методы очень отличаются от методов физики. Так, например, историк не может производить опытов, и данные, на которых он основывает свои теории, являются записями не опытов, а различных исторических событий. Тем не менее, историческая наука объясняет ход истории, показывает роль труда и определяющее влияние способа общественного производства на ход исторического развития, показывает, как развитие общественного производства и вытекающая из него борьба классов обуславливают течение событий. Таким образом, история может дать все более и более полное объяснение, помогающее нам выявить исторические факторы, действующие в настоящее время, и характер их проявления, причем она поможет нам наметить и план действий, который наиболее эффективно сможет привести к процветанию человечества.

Если считать установленным, что задача науки заключается в формулировке теорий, которые объясняют факты и явления и которые отображают реальные силы, действующие в объективном мире, и если считать, что

с помощью этих теорий мы сможем лучше управлять объективно существующими силами в наших собственных интересах, тогда можно понять, насколько «логика науки». Карнапа и другие подобные ей «логические» и «научные» теории извращают характер и задачи науки.

4. Объекты науки

Итак, наука имеет дело с объективным миром, находящимся вне нас. Она имеет дело со свойствами и законами объективных вещей. Как говорил Мейерсон, «наука нуждается в понятии «вещь»¹.

Но тем не менее, возникает много сомнений относительно того, существуют ли в действительности объекты, которые изучает наука. В этом разделе я рассмотрю то, что можно назвать положением (*status*) научных объектов.

Некоторые виды объектов хорошо нам знакомы в повседневной жизни, а именно, те объекты, величина, строение и отношение которых к нашим чувствам дают нам возможность воспринимать и использовать многие из их свойств, не применяя никакой специальной техники.

Но относительно объектов, подобных, например, звездам, которые чрезвычайно велики в сравнении с нашими собственными размерами и находятся от нас на колоссальных расстояниях, наука показала, что в действительности они совершенно не такие, какими кажутся. Мы воспринимаем их как маленькие световые точки, но исследование убеждает нас в том, что в действительности они являются телами огромных размеров. С другой стороны, обнаружены объекты размеров столь малого порядка, о самом существовании которых научная мысль никогда и не подозревала.

Обычно нам хорошо известны вещи того же самого порядка измерения, что и мы сами. Но наука начала изучать иные объекты, с одной стороны, очень большие, с другой — очень малые. Таким же путем наука более глубоко объясняет свойства и хорошо нам знако-

¹ *Meyerson, On Explanation in Science, ch. 1.*

мых объектов повседневной жизни и помогает нам изменять их и использовать в наших интересах. Такое объяснение включает, с одной стороны, исследование вселенной, то-есть внешней по отношению к нам среды, в которой протекает жизнь людей на поверхности земли, и, с другой — исследование внутреннего «микроскопического» строения материальных вещей, окружающих нас.

Согласно современной «логике науки», такие научные объекты якобы являются фикцией, и не существует ничего, что соответствовало бы их научному описанию. Говорить о подобных объектах — значит говорить якобы о чем-то совершенно постороннем по отношению к порядку наших опытов или данным, представленным в основных протоколах, и т. п. Но так как наука представляет собой знание и объяснение объективного материального мира, то очевидно, что подобные научные объекты должны считаться существующими так же несомненно и объективно, как существуют объекты, более знакомые нам.

Например, мы знаем, что земля представляет большое сферическое тело, несколько сплюснутое у полюсов, с диаметром в 12 700 километров по экватору. Земля и другие планеты вращаются вокруг своей оси и совершают движение по эллиптическим орбитам вокруг раскаленного солнца, обладающего весьма значительными размерами. Греческий ученый Анаксагор во времена Перикла вызвал сенсацию своим учением о том, что солнце в действительности больше, чем вся Греция; это было лишь его предположением, но более поздние исследования доказали, что солнце во много раз больше земли.

Эти положения являются не просто правилами для предсказания опытов или обобщениями определенных протоколов, но установленными наукой положениями, описывающими объективно существующий мир, в котором мы живем. Они являются ясными, недвусмысленными и хорошо проверенными положениями относительно величины, формы, движений и расстояний между составляющими солнечную систему телами, на поверхности одного из которых живем мы.

Кроме того, посредством усовершенствованных астрономических методов мы добились значительных знаний не только о солнечной системе, но и о строении звездной вселенной, некоторую часть которой составляет солнечная система. Тысячи звезд, невидимые невооруженным глазом, были нанесены на карту, и таким путем была получена обширная картина знаний об относительных размерах и расстояниях между звездами, так же как и об общем характере их строения. Установлено, что наша солнечная система представляет собой лишь часть одного островка вселенной — системы звезд, составляющих Млечный путь. Установлено также, что существует много других островков вселенной, представляющихся нам в форме спиральных туманностей, причем самый отдаленный из них, доступный для телескопов, находится от нас на расстоянии около 140 миллионов световых лет.

Все это дает достаточно надежную, хотя, очевидно, весьма абстрактную и неполную картину окружающего нас мирового пространства и представляет собой описание объективно существующей, материальной вселенной. Это не простой итог того, что мы «ожидаем» увидеть, если смотрим в телескоп. Наше представление об истории вселенной в прошлом и в ее возможном будущем еще далеко не полно и проблематично, но накоплено уже значительное количество достоверных знаний относительно прошлой истории земли.

Между прочим, интересно отметить, что, когда Коперник более четырехсот лет назад впервые выдвинул свою знаменитую гипотезу относительно солнечной системы, на которой основаны наши современные астрономические знания, имело место неправильное понимание значения его гипотезы, подобное тем фальсификациям, которые распространяются в настоящее время. «De Revolutionibus» Коперника был опубликован после смерти автора, и священник по имени Озиандер написал к этой работе предисловие. Опасаясь, что теория Коперника может оскорбить церковь, он разъяснил в своем предисловии, что Коперник якобы отнюдь не считал, что земля действительно движется вокруг солнца; наоборот, он якобы лишь изобрел систему правил, предсказывающих

кажущиеся движения планет более точно, чем это делалось по прежним таблицам их движения¹.

Озиандер на четыреста лет предвосхитил «логику» Виттгенштейна и Карнапа. Однако в действительности сущность открытия Коперника заключается совсем не в этом. Теория Коперника заложила основы совершенно нового понимания строения вселенной, которое вступило в острый конфликт с существовавшим до того и принятым церковью учением. Церковь не обманывалась на этот счет, и папа вскоре внес книгу Коперника в индекс запрещенных книг. Позднее Галилею угрожали пытками за высказывания о том, что земля вращается вокруг солнца. Но если бы Галилей имел время для изучения прагматической «логики», он, возможно, избежал бы неприятностей...

Помимо получения научных сведений об окружающей нас вселенной, о характере и движениях небесных тел, мы получаем также знания о внутреннем строении и движениях земных предметов, находящихся вокруг нас. А это особенно важно для выяснения того, как управлять вещами и изменять их.

Например, мы достигли значительных научных знаний о нашем собственном теле и протекающих в нем жизненных процессах. Первостепенное значение имело открытие органической клетки и законов клеточного развития путем деления. Дальнейшее исследование привело к открытиям относительно внутреннего строения самих клеток. С другой стороны, открытие нервных клеток (нейронов) и исследование их структуры и взаимодействия, способа, каким они передают импульсы по нервному стволу, имеют огромное значение для объяснения поведения животных, в особенности таких, как мы сами, с высоко развитой и сложной центральной нервной системой.

Клетки, из которых состоит тело, существуют столько же времени, сколько и само тело. Их действительное существование хорошо проверено. Мы видим их в микроскоп, можем следить за их развитием и влиять на ход

¹ См. A. Wolfe, *History of Science, Technology and Philosophy in the 16th and 17th Centuries*, p. 14.

его, можем опытным путем оказывать воздействие на их поведение и наблюдать возникающие результаты и т. п., несмотря на то, что, подобно всякому научному знанию, это знание также остается неполным.

Развитие химии увеличило наши знания о различных химических соединениях и элементах. На основе подробного изучения их начались количественные исследования, касающиеся тех отношений, в которых элементы образуют химические соединения. Было установлено, что эти соединения происходят всегда в определенном числовом отношении. Так возникла атомистическая гипотеза, согласно которой все химические вещества состоят из очень малых атомов различного вида, соответствующих различным элементам и соединяющихся определенным образом при образовании химических молекул.

Первоначально это была не более чем рабочая гипотеза (вопроса о природе и значении рабочих гипотез я вкратце коснусь ниже). Таким образом, началось обсуждение вопроса, существуют ли атомы в действительности, или их существование является только удобным символом и по существу фикцией.

Такие философы-позитивисты прошлого века, как Мах и Конт, презрительно относились к каждому, кто был настолько «легковверен», что считал атомы действительно существующими. Они заявляли, что говорить об атомах — значит лишь удобным способом формулировать правила количественных отношений в химических соединениях. Предполагать, что такие объекты, как атомы, могут действительно существовать, означало, по их мнению, впадать в нелепую метафизику, которую никогда нельзя проверить.

Тем не менее атомистические гипотезы, первоначально выдвинутые в результате новых химических открытий, смогли объяснить многое. Например, стало возможным объяснить природу тепла и многие непонятные до тех пор тепловые явления на основании той гипотезы, что тепло заключается в движении атомов и молекул, из которых состоит материя. Это привело, далее, к объяснению твердого, жидкого и газообразного состояния материи. В твердом состоянии отдельные атомы находятся

на очень близких расстояниях друг от друга, и их движения недостаточно, чтобы противостоять силам, связывающим их в компактную массу. Если атомные движения делаются более интенсивными, то атомы расходятся друг от друга и вещество переходит сначала в жидкое состояние, а затем в газообразное. Кроме того, дальнейшие количественные исследования дали возможность достаточно точно определить величину и массу атомов, а также число атомов, содержащихся в данном количестве любого вещества. (В одном грамме водорода имеется $6 \cdot 10^{23}$ атомов, масса каждого атома составляет $1,7 \cdot 10^{-24}$ г, а диаметр — 10^{-8} см.)

Если упомянутые результаты вызвали многочисленные предположения о том, что такие объекты, как атомы, существуют действительно, то ныне существование их установлено с полной определенностью как итог дальнейшего развития атомной физики, проверенный на опыте посредством специальных технических средств.

Первое подтверждение атомистической гипотезы было получено в процессе исследования радиоактивных веществ. Это означает, что вместо простого постулирования существования атомов как гипотезы, объясняющей ряд явлений, гипотезы, которой можно было придать больший вес вследствие значительного объема объясняемых ею явлений, стало возможным изучить отдельные атомные процессы и осуществить превращение атомов одного элемента в атомы другого. Кроме того, поразительное экспериментальное подтверждение существования атомов обнаружило в то же время делимость атомов, причем выяснено, что атом является сложной структурой, состоящей из атомного ядра и сопровождающих его электронов. Стало возможным определить с большой точностью размеры и вес атомов, сформулировать законы атомного превращения, выяснить внутреннее строение атомов различных элементов и определить размеры, заряд, массу атомного ядра и электрона. Все это подтвердило количественные результаты, полученные ранее посредством других методов на основе атомистической гипотезы.

Позднее техника применения специальной камеры, изобретенной Вильсоном, позволила фотографам запечатлеть

пути, проходимые атомными ядрами и различными частицами, освобожденными из атомов посредством атомных превращений. Эта техника основана на сгущении водяных паров вокруг пути электрически заряженных частиц внутри затемненной камеры, когда на фотографической пластинке фиксируются полосы, образованные конденсированным водяным паром. Посредством использования камеры Вильсона были зафиксированы траектории не только электронов и протонов, но также и других типов «простых частиц» — позитронов и нейтронов, существование которых уже предполагалось ранее, согласно гипотезе, возникшей в результате новых теоретических достижений атомной физики. Таким путем существование атомов и различных частиц внутри атома установлено с такой же достоверностью, как и существование, например, отдельных звезд.

Кроме того, техника, развитая физикой, позволяет нам не только наблюдать и фотографировать этот род объектов, но и влиять на их движения и действия. Поэтому их существование получило научное подтверждение.

Как раз после того, как я набросал эти строки, были получены известия о том, что найден способ эффективно расщепления ядра урана. Это научное открытие, примененное пока только в военных целях, должно, однако, в будущем найти использование и в хозяйственной жизни. Оно, несомненно, подтверждает существование внутри-атомных объектов и процессов, а также ту философскую истину, что наука есть знание об объективной природе, что равносильно власти над природой. Наша обязанность — понять это и организовать использование силы знания в целях прогресса и процветания человечества.

В этих примерах следует обратить внимание на то, как развитие научной теории переходит от гипотезы к знанию. Когда исследуют какой-либо предмет, то объяснение наблюдаемых фактов происходит обычно сначала в форме рабочей гипотезы. Такая гипотеза подсказывает дальнейшее направление исследования и те результаты, которые будут иметь место, если данная гипотеза соответствует действительности. Толкая в сторону таких исследований, рабочая гипотеза может оказаться ошибочной. В таком случае теоретическое объяснение следует

искать в ином направлении. Если же гипотеза подтвердилась, она становится знанием. В процессе подтверждения или проверки сама гипотеза обычно изменяется, разбивается и исправляется. Необходимо также заметить, что наше научное знание не абсолютно, но всегда относительно.

Изучение планет дает иногда очень ясный пример подтверждения рабочей гипотезы. Открытие новых планет происходило в результате наблюдения за необъяснимыми, казалось бы, неправильностями в движениях ранее известных планет. Сто лет тому назад были замечены возмущения Урана, и в качестве объяснения этого было выдвинуто предположение о том, что должна существовать другая планета, орбита которой находится вне орбиты Урана. Это была рабочая гипотеза. На основе этой гипотезы телескопы были установлены для наблюдений в том направлении, в каком ожидали найти неизвестную планету, в результате чего была открыта планета Нептун. Открытие Нептуна подтвердило рабочую гипотезу. Существование планеты Нептун стало содержанием знания, а не гипотезы.

Позднее, при изучении движения Нептуна, были выявлены еще более необъяснимые неправильности и была выдвинута гипотеза о том, что вне орбиты Нептуна существует другая планета. Это предположение опять-таки подвергли проверке путем наблюдений в телескоп, и в 1930 г. открыли новую планету — Плутон, период обращения которой, ее перигелий и т. д. замечательно хорошо согласовались с предсказаниями рабочей гипотезы.

Из этого примера, повидимому, совершенно ясно, что рабочая гипотеза есть гипотеза о существовании объективно в пространстве какого-то объекта, обладающего определенными познаваемыми свойствами, а именно в данном случае планеты. Гипотеза не является системой научных положений, дающих, например, указание, где будут обнаружены через телескоп световые точки, но она есть положение о том, что имеется некий определенный независимо от нас существующий объект, например планета. Когда гипотеза получает подтверждение, тогда вместо догадок о существовании подобной планеты мы можем сказать, что знаем, что она существует.

Развитие научного знания можно сравнить с процессом нанесения на карту какой-либо неисследованной или только частично исследованной территории. Эта территория существует объективно. Горы, долины, реки, заливы существуют независимо от того, нанесены ли они нами на карту. Предположим, что исследователи наносят на карту какую-то определенную реку. Они прошли по ее течению расстояние в 100 миль, и, таким образом, они могут отметить на своей карте длину реки в 100 миль. Как течет река дальше этого пункта, они не знают, но считают, что река, повидимому, продолжается в этих горах еще на 100 миль. Тогда они отмечают на своей карте остальную часть предполагаемого течения реки посредством пунктира. Эти исследователи должны будут постоянно изменять свою карту. Одни ее участки будут полны пунктирных линий, на других ее участках линии проведены непрерывно; но и в отношении некоторых непрерывных линий исследователи не смогут пользоваться окончательно, скажем, химическим карандашом, потому что им, возможно, придется переделывать и эти участки.

В ходе развития науки нередко выдвигаются еще незрелые гипотезы. Например, в XVII и XVIII вв. принято было считать, что движениями животных управляет то, что называлось «животными дýхами». Предполагалось, что внутри тела проходят небольшие каналы, по которым текут «животные дýхи». Эта гипотеза была принята как евангелие покойным Тристрамом Шенди, когда в первой главе своего труда «Life and Opinions» он писал следующее:

«Полагаю, что все вы слышали о животных дýхах... Так вот, вы можете поверить мне, что девять десятых здравого смысла или глупости человека, его успехов и неудач в этом мире зависят от движения и деятельности животных дýхов и тех различных положений и условий, в какие вы их помещаете».

От этой гипотезы отказались, когда начала развиваться теория клеточного строения живых органических веществ и были изучены природа и функции нервных клеток и центральной нервной системы. Гипотеза животных дýхов была заменена знанием о передаче импульсов через нервные клетки. В то же время ясно, что гипотеза

о животных д^ухах, с одной стороны, не была совершенно ошибочной, но в какой-то степени соответствовала истине, а с другой, — что наше современное знание о центральной нервной системе не свободно от того, что еще остается в значительной мере догадкой и гипотезой.

Основная черта научного гения заключается в способности выдвигать смелые и плодотворные рабочие гипотезы в сочетании с техническими способностями к осуществлению исследований и опытов, требуемых этими гипотезами. Такими способностями в большой степени обладал, например, Резерфорд. Именно Резерфорд выдвинул в качестве рабочей гипотезы для объяснения явлений радиоактивности теорию о том, что явление радиоактивности представляет собой превращение элементов и что атом обладает делимостью. Это была гипотеза, определившая все последующее блестящее развитие атомной физики. Технические способности Резерфорда в изобретении оригинальных опытов сыграли ведущую роль в этом развитии. В процессе этих опытов, как уже указывалось, гипотеза полностью подтвердилась, и наше знание об атомных и внутриатомных процессах намного расширилось и увеличилось.

Но следует снова подчеркнуть, что в области атомной физики наше знание носит общий характер, оно довольно абстрактно, неполно и во многих отношениях является временным. Детальный анализ физики на любой стадии должен отличать прочно установленные принципы от принципов гипотетических причин; это разграничение не всегда может быть твердым. Например, в атомной модели Бора электроны были изображены как «частицы», вращающиеся вокруг атомного ядра по образцу солнечной системы. Это была рабочая гипотеза, оказавшаяся весьма полезной, но она, повидимому, не является буквально истинной. Дальнейшее исследование внутриатомных процессов показало, что электроны производят действия, подобные действиям волн, так же как и действия, подобные действиям частиц. Делались также предположения относительно возможностей создания и уничтожения таких «простых частиц», как электроны. Теория строения атома бесспорно претерпит в своем развитии ряд значительных изменений. Но это не затра-

гивает бесспорного объективного существования внутри-атомных процессов, подобно тому, как существование многих неясностей относительно процесса работы нашей центральной нервной системы не может опровергнуть того факта, что она действительно управляет нашим поведением.

Заканчивая этот раздел, полезно добавить замечание относительно знаменитого «принципа экономии», или «бритвы Оккама», который считается руководящим принципом для формулирования научных теорий и которому, как мы видели, представители «логического анализа науки» придают большое значение. Этот принцип утверждает: «Сущности не должны умножаться сверх необходимости».

Философы, которые учат, что научная теория не должна описывать и объяснять природу объективного материального мира, но что задача ее состоит якобы только в формулировании правил того порядка, в котором события происходят на опыте, всегда придают большое значение «принципу экономии». Принцип, гласящий, что «сущности не должны умножаться сверх необходимости», просто-напросто означает, что мы должны формулировать такие правила самым простейшим способом. Виттгенштейн восстановил этот принцип в следующей форме: «Все то, что не является необходимым, не имеет значения». Формулируя научные правила, мы должны употреблять как можно меньше слов-сущностей, и если мы вводим добавочные слова-сущности, которые не являются необходимыми для формулирования правила, то эти дополнительные слова не будут иметь значения в данном контексте.

С другой стороны, некоторые философы (среди них были и некоторые материалисты) рассматривают, по-видимому, «принцип экономии» как некоторый вид априорного первичного принципа, который поэтому можно применить в конструировании любой совокупности знания; считая установленным, что сама природа не умножает сущности сверх необходимости, мы и сами не должны умножать их при описании природы. Так, Ховард Селсам, руководствуясь этим принципом, пытался обосновать материализм, исходя из того, что идеализм, внося поня-

тия бога, дула и пр., умножает сущности сверх необходимости, тогда как материализм более «экономен»¹. Но такое обоснование материализма посредством априорных принципов является совершенно антиматериалистическим; при таком понимании самой «экономной» философской теорией оказался бы солипсизм.

«Принцип экономии» не имеет такого первостепенного значения, какое хотят придать ему как позитивисты, так и материалисты. Его значение можно понять только в том случае, если мы правильно поймем развитие научной теории от рабочей гипотезы к знанию.

Стремясь к научному знанию, теория прочно устанавливает как раз те сущности и столько сущностей, которые известны как существующие и факт существования которых проверен. Например, на определенной стадии знания о внутриатомных процессах мы твердо устанавливаем действие электронов, протонов, нейтронов и позитронов как известных «простых частиц» не потому, что «четыре» есть экономное число, но потому, что это именно те единицы, которые фактически были обнаружены. До недавнего времени нам было известно наличие лишь двух единиц — электронов и протонов. Нейтроны и позитроны были выявлены позднее, когда при опытах в специальной камере были обнаружены их действия. Если мы не устанавливаем большего числа единиц, то это происходит потому, что иных единиц вещества пока не было обнаружено с достаточной достоверностью.

Но предположим, что рабочая гипотеза выдвинута для объяснения некоторых новых замеченных фактов. При создании такой гипотезы нельзя забывать, что она должна подсказывать направление будущего исследования и проверки. И она должна подсказать как раз столько, сколько необходимо для объяснения фактов; все остальное было бы спекуляцией, не имеющей отношения к делу².

¹ Selsam, What is Philosophy.

² Корнфорт здесь несколько сужает роль научной гипотезы. Необходимо иметь в виду, что наиболее ценными гипотезами в истории развития науки были такие, которые не только объясняли необъясненные до этого факты, но и ставили новые вопросы, приводили к новым следствиям, подлежащим экспериментальной проверке, будили научную мысль на дальнейшие исследования, то-есть являлись плодотворными гипотезами. — Прим. ред.

Возьмем уже приводившийся выше пример объяснения возмущений Урана посредством гипотезы о существовании другой планеты — Нептуна вне орбиты Урана. Если астрономы, выдвигавшие эту гипотезу, выдвинули бы более сложную теорию о том, что вне орбиты Урана существует не одна, а две планеты, то их гипотеза оказалась бы в действительности правильной. Но неправильности в движении Урана объяснялись только влиянием одной планеты — Нептуна. Есякий, кто в то время утверждал бы, что существует также Плутон, занимался бы чистым умозрением, и данные, полученные от неправильностей в движении Урана, не могли бы дать никакого указания относительно того, где вне орбиты Урана следует искать вторую планету.

Правильный смысл «принципа экономии» был хорошо выражен Эддингтоном, вероятно, далеко не в соответствии с другими его философскими формулировками. «Я не удовлетворен так часто высказываемыми взглядами о том, что единственной целью научной теории является «экономия мысли». Я не могу отвергнуть надежду, что теория медленными этапами ведет нас все ближе к истине вещей. Если только наука не вырождается в пустые догадки, то испытание ценности всякой теории должно заключаться в том, выражает ли она с наименьшим многословием факты, которые она намерена охватить. Случайная истинность вывода не служит компенсацией в пользу ошибочной дедукции»¹.

Таким образом, увеличивая научное знание о различных «сущностях» или объектах, которые входят в объективные процессы природы, мы двигаемся от знания известных объектов к знанию других, ранее не известных, при помощи гипотез, подсказывающих как раз столько, сколько необходимо для объяснения обнаруженных фактов, и дающих нам методы проверки существования объектов, входящих в гипотетические объяснения. В этом состоит весь смысл «принципа экономии». Неумение сообразоваться с этим принципом должно привести, как сказал Эддингтон, к пустым догадкам, даже несмотря на то, что иногда такие пустые догадки случайно

¹ *Eddington, Space, Time and Gravitation, p. 29.*

могут более полно соответствовать истине, чем гипотеза, которую можно проверить.

5. Наука и религия

После нашего критического рассмотрения некоторых проблем истолкования науки возвратимся к весьма важному вопросу, поставленному во второй главе этой книги, — о совместимости или несовместимости науки и религии.

Проблема примирения науки и религии имела доминирующее значение в развитии философии с самого возникновения современного естествознания и в тех случаях, когда эта проблема была четко сформулирована, как было сделано Джорджем Беркли, и тогда, когда она определяла ход философского мышления в замаскированной форме.

Автор настоящей книги утверждает, что все развитие эмпирической философии, от английских «эмпириков» до «логического анализа» и «логического позитивизма», состоит в развитии философии с целью примирения науки с религией и что это означает полное искажение и извращение значения научной теории и научной методологии.

Критикуя теории чистого эмпиризма и «логического анализа», я стремился показать, что наука представляет собой знание об объективном материальном мире и о нашей роли в этом мире. С материалистической точки зрения можно увидеть, что религиозная доктрина несовместима с научным знанием. Научная точка зрения не может примириться с религией, она непременно должна включать в себя уничтожающую критику религии.

Научная критика религии и теологии не означает, как утверждают агностики, простого утверждения: «Мы ничего не знаем обо всем и знать не хотим». Научная критика есть критика позитивная.

Чтобы понять характер этой критики, необходимо осознать, что развитие науки невозможно описать полностью как развитие совокупности предложений. Это только одна из сторон ее развития. Развитие науки представляет собой общественный процесс, обусловленный необходимостью разрешать практические проблемы жизни и общества и приводящий к таким решениям этих

проблем, которые позволят людям развивать способ производства и повышать уровень жизни. Критика религии с научной, материалистической точки зрения должна исходить из той предпосылки, что религия коренится в общественных отношениях и так же, как и наука, носит общественный характер. Но религия не стремится к достижению знания о мире, чтобы изменять его в соответствии с материальными интересами человечества, и представляет собой явление прямо противоположного характера, а именно, систему необоснованных идей, вызванных к жизни потребностью примирить людей с миром, таким, каков он есть.

Будучи совокупностью идей, не основанных на знании (открытии истин и их проверке), религия в сущности является идеологией, представляющей собой призрачную систему, которая возникает из необходимости занять определенную сознательную позицию по отношению к еще непонятым силам природы и общества. Религиозные верования представляют собой поэтому искаженное, фантастическое отражение действительного мира.

Пример подобной идеологии из иной области в этой книге уже приводился. Атомизм философии Юма, недавно восстановленный и систематизированный в «логический атомизм», никоим образом не соответствовал философской истине. Но он представлял собой отражение в философской теории экономического положения индивида в капиталистическом обществе, положения, действительная природа которого не была понята, что и отразилось в этой фантастической теории природы мира.

Основная черта религиозной идеологии — анимизм, вера в сверхъестественное. «Анимизм, вера в сверхъестественное, — все это придает религии ее специфический идеологический характер... Религия есть особое фантастическое отражение в общественном сознании отношений между людьми и между людьми и природой, возникающих из того факта, что люди в первобытном обществе и затем в обществах, разделенных на классы (античном, феодальном и капиталистическом), находятся под властью внешних сил, которых они не понимают и которыми они не могут ни овладеть, ни управлять»¹.

¹ L. Henri, *Les Origines de la Religion*, ch. 1.

Так, Энгельс писал: «Каждая религия является ничем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, отражением, в котором земные силы принимают форму сверхъестественных. В начале истории этому отражению подвергаются, прежде всего, силы природы; в ходе развития у различных народов появляются самые разнообразные и пестрые их олицетворения... Но скоро, наряду с силами природы, выступают также и общественные силы, — силы, которые противостоят человеку и господствуют над ним, оставаясь для него вначале такими же непонятными, чуждыми и обладающими видимой естественной необходимостью, как и силы природы. Фантастические образы, в которых сначала отражались только таинственные силы природы, теперь приспосабливают общественные атрибуты и становятся представителями исторических сил»¹.

Таким образом, религиозная идеология не основана на знании. Она не является отражением в сознании якобы действительного существования каких-то религиозных объектов, но представляет собой фантастическое отражение материального мира. Эта религиозная идеология возникает прежде всего из беспомощности, невежества и страха людей перед силами природы и общества, которые они не могут понять и контролировать.

Наука, наоборот, в своем общественном значении представляет революционную силу. Развитие науки есть развитие знания и понимания действительной природы объективно существующих сил природы и общества; она дает людям в руки средства изменять свою жизнь соответственно с их материальными интересами.

Каждому ясно, как велики уже достигнутое развитие производительных сил общества и вытекающие из него социальные изменения, вызванные ростом прикладных научных знаний. Это развитие неизбежно поставило теперь в порядок дня в капиталистическом мире задачу осуществления полного общественного контроля над

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 322.

всеми средствами производства и свержения класса эксплуататоров, который сковывает дальнейший общественный прогресс. После уничтожения капиталистического строя мы достигнем полного общественного контроля над всеми средствами существования и пойдем далеко вперед по пути познания, а следовательно, будем в состоянии управлять силами природы и общества в наших собственных интересах; религиозные же идеи утратят к этому времени все свои корни и функции и в конце концов неизбежно исчезнут, будут совершенно забыты.

Коренное различие между наукой и религией состоит в том, что наука — это знание о мире, о нашей жизни в нем, полученное из стремлений понять силы природы и общества и овладеть ими; тогда как религия — это система фантастических верований, основанных не на знании, а на недостатке знания, и не на стремлении достичь господства над природой и обществом, а на неспособности обеспечить такое господство.

Маркс обобщил основы научной материалистической критики религии следующим образом: «Основание иррелигиозной критики таково: *человек создает религию*, религия не создает человека. Религия есть самосознание и самочувствие человека, который или еще не отыскал себя, или снова уже потерял себя... Таким образом, борьба против религии есть косвенно борьба против *того мира*, духовным ароматом которого является религия.

Религиозное убожество есть в одно и то же время *выражение* действительности нищеты и *протест* против действительной нищеты. Религия — это вздох угнетенной твари, душа бессердечного мира, дух бездушного безвременья. Она — *опиум* народа.

Упразднение религии, как *призрачного* счастья народа, есть требование его *действительного* счастья. Требование отказаться от иллюзий о своем положении есть *требование отказаться от положения, которое нуждается в иллюзиях...* Критика неба обращается, таким образом, в критику земли, *критика религии — в критику права, критика теологии — в критику политики*¹.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. I, стр. 399—400.

Когда будут осуществлены революционные выводы научной критики религии, станет понятным, почему многие, если не большинство ученых, будут вынуждены определить свою науку как агностицизм.

Агностики говорят, что, добывая совокупность знаний относительно материального мира, наука тем не менее не касается «великих» религиозных вопросов: бытия, бога, бессмертия души и т. п. Бог может существовать или не существовать, душа может быть или не быть бессмертной, — проверить это нам не удастся, и мы не знаем ничего об этом.

Возможно ли, независимо от источников происхождения и общественных функций религиозной идеологии, чтобы научное знание было тем не менее совместимо с допущением истинности некоторых из основных догматов религии? Нет, это невозможно.

Можно легко признать, что многие верования, связанные с религией, как, например, вера в ангелов, чертей и ад, абсолютно несовместимы с научной истиной; однако большинство христианских вероисповеданий, будучи повинными в распространении самых грубых суеверий, прикрываются заявлениями о своем якобы величайшем уважении к научной истине. Но даже если откажется от множества более грубых суеверий, то все же останутся основные религиозные догматы: учение о боге и бессмертии души; и будем ли мы считать, что существует какое-то основание верить в них, или нет, наука якобы не сможет их «опровергнуть».

Конечно, верно, что, рассматривая религиозные догматы о боге и бессмертии сами по себе, очень трудно найти способ их проверки или опровержения посредством каких-либо научных методов, потому что эти догматы не являются научными теснями. Однако нам достоверно известно, что совокупность наших наук действительно дает знание об объективном мире и не просто разрозненные обрывки знания, но связное и последовательное его отражение. И это отражение, хотя и неполное, уже исключает всякое бытие бога и бессмертие души.

Это вовсе не означает, что развивающаяся совокупность научных истин не затрагивает основных догматов религии. Все предположения, научны они или нет,

относятся к объективно существующему миру, и можно увидеть, что традиционные мифы и догмы, имеют ли они дело с чертями, ангелами, небом, адом и богами или нашими «бессмертными» душами, — все это фантазии, несовместимые с научной истиной.

Единственный путь «спасения» религиозных теорий и сохранения влияния их на общество в условиях развивающегося научного знания состоит в том, чтобы *воспрепятствовать* науке верно отображать объективный мир; ибо правильное отражение объективной реальности совершенно несовместимо с религиозным изображением мира, стирает и уничтожает всяческие религиозные иллюзии. Это и есть именно то, что пытались делать многие философы в течение 200 лет от Беркли до Рёсселя, Виттгенштейна и Карнапа.

Но наука дает отражение объективного мира, которое мы непрерывно уточняем и проверяем. И это отражение несовместимо с тем изображением мира, которое дает религия. Существует лишь один мир — материальный, который мы изучаем и которым учимся управлять посредством научных знаний; религиозная идеология дает лишь фантастическое, искаженное отражение этого мира.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы рассмотрели в этой книге некоторые из основных течений эмпирической философии от XVII в. до настоящего времени; особенно подробно я остановился на современных «логических» школах эмпиризма. Я разобрал основные разновидности «логического анализа» и проследил их развитие, истоки которого лежат в эмпиризме прошлого времени. Я показал, как эти школы разрешают одну из основных проблем философии — проблему истолкования науки; рассмотрел их «логику науки» и попытался показать, что вопреки всем измышлениям этой «логики» основным предметом изучения науки является объективно существующий материальный мир.

Остается дать исчерпывающее суждение об этой философии в целом. В общем итоге я пришел к следующим выводам:

1. Современные «логические» школы по существу лишь перепевают более старые субъективистские теории, подновленные и переодетые посредством новой терминологии, новых фраз и лозунгов.

В то время как наука расширяет наше знание о природе и истории и увеличивает нашу практическую власть над природой и социальными силами, эти «логические» школы занимаются тем, что пытаются доказать обратное, утверждая, что наше знание ограничено якобы содержанием нашего собственного опыта. «Логический позитивизм» идет в этом отношении еще дальше. Весь вопрос о предмете науки отбрасывается им как «метафизика»; внимание направляется исключительно на фор-

мы слов и синтаксические выкрутасы, применяемые в рамках системы «научных положений».

2. В результате появления современной «логической» и «научной» философии возникла новая схоластика, столь же бесплодная и антинаучная, как и содержание схоластических диспутов средних веков.

Сущность схоластики заключалась в спорах относительно определенных вопросов, которые велись согласно определенным правилам; причем ни вопросы, ни правила не имели никакого отношения к развитию нашего знания о природе и обществе. Та же самая характеристика остается в силе и для определения диспутов современных философов-логиков, углубившихся в разбор метода «анализа» и тех терминов, какие должен применять «анализ». Возникают бесконечные диспуты и дискуссии относительно теорий, никогда не имевших никакого научного основания.

«Элементы», «аспекты», «события», «объекты», «атомарные факты», «чувственные данные», «чувственные поля», «опыты», «миры», «простые предложения», «протоколы» и «правила»; «логико-аналитический метод», «принцип проверки», «логический синтаксис», «методический материализм», «физикализм» и «принцип терпимости»; «протокольный язык», «научный язык», «символические языки», «физикалистский язык» — все эти новые философские термины и фразы, о значении и относительных достоинствах которых так много спорят в течение уже более сорока лет, представляют собой выдумку новомодных схоластов, не имеющую никакого отношения к действительному миру и к действительным проблемам жизни и знания. Сущность манипулирования всеми этими терминами состоит в том, чтобы посредством изощренного в тонкостях анализа, основанного на априорных принципах системы чистой логики, запутать и полностью свести на-нет объективное содержание научного знания.

Средневековый обскурантизм вместо науки — вот смысл подобного рода спекуляций в настоящее время, так же как это было столетия назад.

3. Общественное значение этих философских теорий

закljučается в том, что, подобно более ранним теориям, они маскируют, выхолащивают прогрессивный характер науки.

Наука в современном обществе дает методы для установления объективной истины и может обогатить весь человеческий род знанием о себе, о своей жизни и об окружающем нас мире. Деятельность, основанная на применении достижений науки, может дать обильную пищу, кров, здоровье, отдых, культуру и счастье каждому человеческому существу и планирование социального прогресса для человечества.

Но вопрос о том, является ли наука другом или врагом человечества, для масс в настоящее время часто представляется спорным. Они видят в ней не столько орудие, которое можно использовать для достижения материального прогресса человечества, сколько средство для развития техники, лишаящей людей работы, средство для производства орудий войны в целях уничтожения целых народов и государств.

Те самые люди, которые в капиталистическом обществе применяют научную технику, большей частью остаются в полном неведении относительно общих принципов и социального значения научного знания, и воззрениями этих людей на мир управляет все, что угодно, но только не подлинное научное познание. Важно, чтобы мы полностью осознали, что наука есть знание природы, дающее нам власть над природой, и что мы должны соответствующим образом управлять средствами, дающими эту власть, которую можно было бы использовать не для разрушения, но в целях развития производства на пользу народных масс.

Однако существуют могущественные классы и крупные организации, чьи монополистические интересы приходят в столкновение с интересами большинства народа. Эти классы стремятся поставить науку на службу себе, превратив ее в средство для обеспечения частных прибылей и победы над торговыми и политическими конкурентами. Они защищают свои интересы посредством материальной силы и экономической власти, а также

посредством поощрения невежества, суеверия, укрепления сомнений и страха среди народных масс. Общественная роль теорий, отрицающих объективность научного знания, состоит в том, что они скрывают реальное теоретическое, практическое и социальное значение науки и оставляют открытым путь для обмана масс с помощью религиозных, идеалистических и антинаучных иллюзий. Проповедуя, будто наука дает лишь правила для ожидания того или иного содержания дальнейших наблюдений, будто наука есть лишь система научных предложений и не является знанием об объективно существующих природе и обществе, а существует как «чистая наука» в отрыве от жизни общества, — эта философия наносит предательский удар в спину борцам за широкое применение науки и за научное просвещение и, таким образом, объективно служит интересам реакционных классов.

Философию «логического анализа», «логического позитивизма» и т. д. мы разоблачаем как философию осторожного «интеллигента», принадлежащего к среднему классу общества, профессионального, технического или научного работника, который как индивидуум искренно стремится освоить и использовать науку, но не желает взять на себя ответственность в решении основных вопросов современности или быть втянутым в великие общественные споры.

Такая философия теоретически бесплодна, практически же она играет на руку врагам научного прогресса и просвещения.

4. Чистому эмпиризму и различным формам «логического анализа», производным от него, противостоит философия материализма. Наше знание относится к объективно существующему материальному миру. Оно проистекает из усилий социально организованных людей управлять в своих собственных интересах окружающими вещами и переделывать их; доказательство и проверка объективной истинности наших восприятий и наших идей заключается в нашей способности понимать действия сил природы и общества и управлять ими. Знание

можно получить не путем априорных спекуляций, но только методом науки.

Для философии, которая в состоянии охватить развитие современной науки и разрешить проблемы современного мира, основная идея состоит в признании того, что независимо от нас существует материальный мир, что наше знание есть объективное знание, а наука дает метод познания и составляет итог объективного знания.

Философия — это стремление правильно понять природу мира и ту роль, которую мы в нем играем. Необходимо восстановить эту задачу философии и преодолеть узкую формалистическую позицию, которая отмахивается от всех великих исторических проблем философии, объявляя их «псевдопроблемами». Развитие науки дает средства для разрешения проблем философии, но отнюдь не приводит нас к выводу, будто таких проблем не существует.

С материалистической точки зрения, нет философии, которая стояла бы над науками; наука не нуждается ни в каком априорном логическом анализе и истолковании. Философия, в классическом смысле этого слова, занятая поисками понимания природы мира как целого и определением места человека в нем, и естествознание постепенно сливаются воедино, по мере того как новые области знания завоевываются научными методами исследования.

Таким образом, подлинная наука в настоящее время рождает широкую философскую точку зрения на мир. Например, различные физические теории имеют глубоко философское значение. Ничто не может более ярко охарактеризовать узость логической схоластики и религиозного мистицизма Виттгенштейна, чем его утверждение о том, будто «теория Дарвина имеет такое же отношение к философии, как любая другая гипотеза естественной науки»¹, ибо в действительности теория эволюции была теорией, имевшей революционное значение для философии, и являлась великой освободительной идеей, составлявшей часть той базы, на которой утвердилась

¹ *Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 4. 122.*

материалистическая точка зрения на человека и общество.

В противоположность узко формалистическим целям «логического анализа» и «логического позитивизма» научный материализм стремится осмыслить результаты наук с тем, чтобы показать:

а) как науки получают связное отражение мира, всеобщей истории, всего хода событий и законов их движения;

б) каков смысл полученного отражения в отношении к проблемам человеческой жизни и общества;

в) неполноту и ограниченность полученной картины объективного мира по отношению к *данной* стадии научного знания;

г) сущность и способ развития научного знания, что раскрывается посредством логического изучения научного метода, законы мышления и условия, при которых оно продуктивно, отношения между мыслью и объектами ее, а также основные категории, применяемые научной мыслью.

Поскольку это входит в задачи научного материализма, то теоретического предела для его развития не существует, так же как не существует теоретического предела для развития наук. В то время как философы-идеалисты обычно стремятся сформулировать систему, которая должна быть окончательной и которая поэтому, если бы она была принята, положила бы конец дальнейшему развитию философии, научный материализм, наоборот, не допускает никакого конца и тупика.

Освобождение человечества от нищеты, угнетения и суеверий — великая задача нашего века, ведущая к осуществлению всех достижений, на которые способно свободное и организованное человечество. Задача философии неотделима от этого.

Философы, готовые примириться с существующим положением вещей и отмежевывающиеся от борьбы за прогресс, несомненно, будут продолжать заниматься своим «логическим анализом». Но развитие науки и жизни неизбежно оставит их далеко позади. Что касается материализма, то он не видит никаких пределов для развития нашего знания о мире и, следовательно, для роста

нашего могущества, которое было бы в состоянии создать лучшую жизнь и планировать ее с целью обеспечения каждому широких перспектив, используя ресурсы природы в интересах трудящихся.

Таковы общие выводы, вытекающие из нашего критического рассмотрения «теорий» эмпиризма и «логического анализа».

СОДЕРЖАНИЕ

Вступительная статья	5
Введение.....	45

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

МАТЕРИАЛИЗМ И ЭМПИРИЗМ

Глава I. АНГЛИЙСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ XVII в.

1. Материализм и научная точка зрения на мир. — Бэкон....	55
2. Материалистическая система метафизики. — Гоббс.....	59
3. Доказательство происхождения знания из чувственного опыта. — Локк	62
4. Что представляет собой объект знания?.....	64
5. На перепутье	67

Глава II. МАТЕРИАЛИЗМ И РАЗВИТИЕ КАПИТАЛИЗМА. НАУКА, ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ

1. Социальные корни материализма XVII в. Материализм как орудие борьбы за научное знание	69
2. Борьба между наукой и религией.....	72
3. Попытка примирить науку с религией.....	74

Глава III. ОТ МАТЕРИАЛИЗМА К «ЧИСТОМУ ЭМПИРИЗМУ». БЕРКЛИ

1. Существует ли мир вне нас?.....	77
2. «Вывод Беркли: религия реабилитирована, атеизм опровергнут	81
3. Философия «чистого эмпиризма»	83
4. «Чистый эмпиризм» примиряет науку с религией	85

Глава IV. ОТ МАТЕРИАЛИЗМА К «ЧИСТОМУ ЭМПИРИЗМУ». — ЮМ

1. Непоследовательность Беркли.....	87
2. Юм приходит к атомизму и солипсизму.....	89
3. Отношение философии Юма к науке и религии.....	96

Глава V. АГНОСТИКИ. — КАНТ И МАХ

1. Агностицизм	100
2. Агностицизм Канта и критика его слева и справа.....	103
3. От Канта назад, к «чистому эмпиризму» — Мах	107
4. Соглашатели в лагере научной мысли.....	111

Глава VI. КРИТИКА «ЧИСТОГО ЭМПИРИЗМА».

1. Как мы получаем наше знание?.....	115
2. Относится ли наше знание к объективно существующему материальному миру?.....	118
3. Объекты чувственного восприятия.....	125
4. Совместима ли теория «чистого эмпиризма» с выводами науки?	133

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ И ЛОГИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ

Глава VII. «ЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ» КАК МЕТОД ФИЛОСОФИИ

1. «Достижения, подобные открытиям Галилея». «Неопровер- жимая и окончательная истина».....	138
2. Логика как «сущность» философии.....	139
3. Как Рёссель понимал значение «логического анализа».....	142
4. Рёссель о познании внешнего мира.....	145
5. «Логический анализ» как метод антинаучной спекуляции..	149
6. «Здравый смысл» попадает в затруднительное положение..	155
7. Философско-социальная тенденция «логического анализа»..	158

Глава VIII. ЛОГИЧЕСКИЙ АТОМИЗМ

1. Логическая форма.....	161
2. Анализ форм предложений.....	164
3. Что такое предложение? — Теория изображений.....	171
4. Логический атомизм — система метафизики.....	174
5. Критика логического атомизма	177

Глава IX. ФИЛОСОФИЯ ВИТТГЕНШТЕЙНА

1. Виттгенштейн устанавливает пределы для мышления.....	187
2. То, что говорят, и то, что показывают.....	189
3. Принцип проверки.....	191
4. Значение предложений и метод проверки.....	196
5. Истолкование науки.....	201
6. Куда ведет нас Виттгенштейн?.....	204
7. Философия, оторванная от жизни.....	208

Глава X. ЛОГИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ (1)

1. Философия как логический синтаксис научного языка.....	217
2. Вопросы, относящиеся к объектам, и логические вопросы. Формальные теории и принцип терпимости.....	218

	<i>Стр.</i>
3. Формальный и материальный модусы речи.....	224
4. Логика науки.....	227
5. Физикализм.....	231
6. Материализм — методический и очищенный.....	233

Глава XI. ЛОГИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ (2)

1. «Анализ» науки.....	235
2. Протокольные положения.....	238
3. Физический язык.....	244
4. Методический материализм и «неметодический» субъективизм.....	249

Глава XII. ЛОГИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ (3)

1. «Истинная логика».....	253
2. Философские принципы как «синтаксические правила». Некоторые замечания о времени.....	256
3. Некоторые проблемы языка.....	266
4. Формальный модус как критерий смысла и бессмыслицы..	279
5. Выводы.....	283

Глава XIII. ЧТО ТАКОЕ НАУКА?

1. Проблемы науки.....	287
2. Опыт, аппаратура и инструментарий.....	292
3. Научное объяснение.....	299
4. Объекты науки.....	306
5. Наука и религия.....	319

Глава XIV. ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	325
----------------------------	-----

*Редакторы М. Овсянников и
И. Нарский
Технический редактор Б. Корнилов
Корректор К. Иванова*

✱

Сдано в производство 26/IV 1948 г.
Подписано к печати 15/XI 1948 г.
А10871. Печ. л. 21. Уч.-изд. 17,4
Формат 82 $\times$ 108¹/₂. Издат. № 9/319
Зак. 578 Цена 17 руб.

✱

Типография
Государственного издательства
иностранной литературы

✱

Москва, Ново-Алексеевская, 52.

