Я. А. Берманъ.

СУЩНОСТЬ ПРАГМАТИЗМА.

НОВЫЯ ТЕЧЕНІЯ ВЪ НАУКѢ О МЫШЛЕНІИ.

К-ВО „ЗЛАТОЦВѢТЪ“.
МОСКВА.—1911 г.

Я. А. Берманъ.

СУЩНОСТЬ ПРАГМАТИЗМА.

НОВЫЯ ТЕЧЕНІЯ ВЪ НАУКѢ О МЫШЛЕНІИ.

К-ВО „ЗЛАТОЦВѢТЪ".
МОСКВА.—1911 г.

Б
832

7843

Типографія „Печатное Дѣло“ Ф. Я. Бурче, Москва, Тверской Бульв.

Посвящается памяти

Уильяма Джемса.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

стр.

ПРЕДИСЛОВІЕ. VII

ГЛАВА ПЕРВАЯ. Прагматизмъ есть методъ. Ученіе объ истинѣ и заблужденіи у Джемса и Шиллера. 1

ГЛАВА ВТОРАЯ. Чикагская школа—Дж. Дюи и его сотрудники. Бытіе и мысль. Познавательный процессъ. Функціональная теорія познанія. 96

ГЛАВА ТРЕТЬЯ. Оцѣнка прагматизма. Апріоризмъ и психологизмъ въ теоріи познанія. Критика гносеологическаго апріоризма. Основныя тенденціи прагматизма. Заключеніе. 165

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Предлагаемые ниже очерки прагматической философіи представляютъ собой первую часть задуманнаго авторомъ труда, имѣющаго задачей представить болѣе или менѣе полную картину тѣхъ философскихъ теченій, которымъ, по мнѣнію автора этой книги, принадлежитъ будущее. Общей чертой, объединяющей всѣ эти теченія, является ихъ отрицательное отношеніе къ господствующему по всему фронту европейской философіи идеализму (раціонализму, интеллектуализму). Подъ послѣдними терминами мы разумѣемъ такое міровоззрѣніе, которое 1) вѣритъ въ существованіе двухъ въ корнѣ (toto genere) различныхъ, несравнимыхъ, несоизмѣримыхъ и противополагаемыхъ другъ другу міровъ — міра бытія и міра мысли, міра матеріальнаго и міра духовнаго, и которое 2) вѣритъ, что непосредственно намъ данъ только міръ духовный, идеальный, міръ же вещественный, реальный только постулируется нами (принципъ первоначальной данности сознанія—Priorität des Subjectes).

Этимъ предпосылкамъ антиидеалистическія, антиинтеллектуалистическія [1]) теоріи противопоставляютъ утвержденіе, что первоначально намъ данъ единый міръ опыта; внутри послѣдняго мы на извѣстной ступени его развитія начинаемъ различать между мыслью и фактомъ, между физическимъ и психическимъ, объективнымъ и субъективнымъ.

---

[1]) Нѣсколько неуклюжіе, но точные термины „интеллектуализмъ“ и „антиинтеллектуализмъ“ авторъ предпочитаетъ болѣе привычнымъ, но менѣе точнымъ—„раціонализму“ и „ирраціонализму“, съ которыми связывается представленіе и о многихъ другихъ вещахъ, не вытекающихъ прямо изъ ихъ первоначальнаго смысла.

Отвергая дуализмъ, какъ утвержденіе двухъ отдѣльныхъ міровъ, антиинтеллектуализмъ въ то же время далекъ отъ какой-либо формы онтологическаго монизма; другими словами, онъ не вѣритъ въ возможность сведенія всего существующаго къ явленіямъ матеріи или явленіямъ духа. Если антиинтеллектуализмъ есть монизмъ, то монизмъ методологическій, т.-е. полагающій, что и „вещи", и ихъ „свойства", и „идеи", и „я" даны намъ совершенно одинаково и познаются нами при помощи одинаковыхъ (въ ихъ общихъ чертахъ) методовъ. Короче говоря, антиинтеллектуализмъ отрицаетъ полную самостоятельность, апріорность, независимость психики, „духа" (а, слѣдовательно, и мышленія, интеллекта) и, напротивъ, приводитъ ихъ въ тѣсную связь съ другими данными нашего опыта, и, въ частности, съ явленіями органической жизни.

Вотъ та общая почва, на которой сходятся всѣ направленія философской мысли, полагающія, что мысль, знаніе не есть нѣчто самодовлѣющее, нѣчто абсолютное и автономное.

Исторически антиинтеллектуализмъ имѣетъ свои корни въ англійской эмпирической философіи Локка, Юма и Милля и позитивизмѣ Огюста Конта.

Фактъ роста и усиленія антиинтеллектуалистическихъ тенденцій въ современной философіи не можетъ подлежать сомнѣнію ни для одного сколько-нибудь внимательнаго наблюдателя.

Какъ и всѣ однородные факты въ этой области, онъ не можетъ считаться случайнымъ; онъ, несомнѣнно, является одной изъ формъ переживаемаго нынѣ философской мыслью глубокаго перелома.

Антиинтеллектуализмъ живетъ и питается двумя источниками: неспособностью традиціоннаго раціонализма дать сколько-нибудь удовлетворительные отвѣты на „проклятые" вопросы философіи—съ одной стороны, и все крѣпнущимъ вліяніемъ естественныхъ наукъ и, въ особенности, біологическихъ,—съ другой. Для сторонниковъ „независимыхъ",

„чистыхъ“ психологіи и логики (теоріи познанія) становится все труднѣе и труднѣе поддерживать воздвигнутую ими съ такими усиліями китайскую стѣну, которой они думали отгородиться отъ натиска физики и біологіи. Напрасно защитники „чистой“ психологіи, „чистой“ логики изощряютъ свою изобрѣтательность въ поискахъ новыхъ способовъ и средствъ отмежеваться отъ „психологистовъ“, „антропологистовъ“ и т. п.; всѣ ихъ выдумки оказываются на повѣрку лишь заново подкрашеннымъ и слегка подновленнымъ оружіемъ изъ арсенала старой метафизики, давно уже сданнымъ въ архивъ за полной непригодностью. Особенно упорными въ защитѣ своихъ позицій оказываются апріористы Германіи, гдѣ философія, по признанію одного изъ выдающихся нѣмецкихъ философовъ, уже давно получила характеръ какой-то эзотерической и оккультной дисциплины, тщательно оберегаемой отъ вліянія непосвященныхъ въ ея таинства „натуралистовъ“. Французскіе и англо-саксонскіе „абсолютисты“, въ силу ли естественнаго отвращенія англійскаго и французскаго ума ко всякой самодовлѣющей техникѣ, какъ думаетъ Джемсъ, или вслѣдствіе историческихъ условій далеко не такъ исключительны и нетерпимы, какъ нѣмецкіе, и обнаруживаютъ гораздо большую склонность къ компромиссамъ съ точными науками. Этимъ объясняется то, что во Франціи и Англіи антиинтеллектуалистическія теоріи привлекаютъ къ себѣ гораздо больше вниманія какъ въ средѣ спеціалистовъ, такъ и въ средѣ широкаго круга читателей, интересующихся философіей, тогда какъ въ Германіи даже мыслители такого калибра, какъ Рихардъ Авенаріусъ и Эрнстъ Махъ, старательно замалчиваются, а теоріи ихъ безъ дальнихъ околичностей квалифицируются какъ „unwissenschaftlich“ и „Oberflächliches Zeug.“

Особенно сильные успѣхи сдѣлалъ антиинтеллектуализмъ въ Англіи и Америкѣ: какъ ни открещивались англо-американскіе гегеліанцы и кантіанцы отъ „релятивизма“ и „психологизма“, имъ пришлось, все таки, серьезно съ нимъ счи-

таться и даже сдѣлать „прагматизму“ (англо-американской формѣ антиинтеллектуализма) значительныя уступки.

Задавшись цѣлью изобразить современный позитивизмъ въ его основныхъ тенденціяхъ и общихъ чертахъ, авторъ настоящей книги остановилъ свое вниманіе прежде всего на прагматизмѣ главнымъ образомъ потому, что послѣдній изъ всѣхъ родственныхъ ему теченій пріобрѣлъ наибольшую популярность среди интересующихся философіей. Другая причина, побудившая его заняться прагматизмомъ, заключается въ томъ, что распространенныя не только среди широкой публики, но даже въ средѣ спеціалистовъ представленія о прагматизмѣ, по его глубокому убѣжденію не соотвѣтствуютъ дѣйствительному положенію вещей. Автору это извѣстно также и изъ собственнаго опыта: первое впечатлѣніе отъ знакомства съ прагматизмомъ (собственно съ книгой Джемса) было далеко не въ пользу прагматизма: прагматизмъ показался ему вульгаризованнымъ и очень поверхностнымъ отраженіемъ идей Ницше, Авенаріуса и Маха. Но дальнѣйшее изученіе сочиненій прагматистовъ убѣдило его, что въ формѣ прагматизма современная философія имѣетъ дѣло съ весьма интереснымъ, серьезнымъ и оригинальнымъ явленіемъ. Въ особенности любопытными показались ему взгляды проф. Чикагскаго университета Джона Дюи, который, сильно уступая своимъ единомышленникамъ Джемсу и Шиллеру въ степени чисто литературнаго дарованія, выгодно отличается отъ нихъ углубленностью и систематичностью мысли. Отсюда понятно, что, дорожа дѣломъ развитія и укрѣпленія позитивизма,[1]) авторъ считалъ очень важнымъ разсѣять господствующія въ спеціальной и об-

[1]) Убѣжденіе въ конечномъ торжествѣ позитивизма не есть для автора дѣло слѣпой вѣры или чувства, не есть какой либо догматъ, а опирается на изученіе конкретныхъ фактовъ исторіи мысли. Конечно, при данномъ состояніи знаній это убѣжденіе можетъ быть продуктомъ только болѣе или менѣе вѣроятной догадки о дальнѣйшей эволюціи мысли. Вотъ почему автору совершенно чужда фанатическая вѣра въ непогрѣшимость его предпосылокъ и ошибочность всѣхъ другихъ точекъ зрѣнія.

щей литературѣ предубѣжденія противъ прагматизма. Наилучшимъ средствомъ для достиженія этой цѣли представлялось ему вполнѣ безпристрастное изложеніе прагматическихъ теорій въ болѣе или менѣе систематической формѣ. Авторъ позволяетъ себѣ питать увѣренность, что даже это простое уясненіе руководящихъ точекъ зрѣнія прагматизма само по себѣ можетъ показать несостоятельность многихъ изъ обвиненій, предъявляемыхъ съ такой щедростью къ прагматизму.

Литература прагматизма въ Англіи и въ особенности въ Америкѣ настолько разрослась, что потребовалось бы нѣсколько томовъ такого же объема, какъ предлагаемая книга, чтобы исчерпать все богатое содержаніе этой литературы. Поэтому авторъ ограничился пока только изображеніемъ главнѣйшихъ тенденцій прагматизма и наиболѣе важныхъ проблемъ изъ числа имъ затронутыхъ [1]).

Слѣдующій выпускъ своей работы авторъ думаетъ посвятить изложенію главнѣйшихъ выводовъ французскаго антиинтеллектуализма, нашедшаго себѣ наиболѣе яркое выраженіе въ трудахъ Т. Рибо, Г. Бергсона, Г. Пуанкарэ и П. Дюгема, третій—біо-экономическимъ теоріямъ Р. Авенаріуса и Э. Маха и, наконецъ, послѣдній—воззрѣніямъ знаменитаго русскаго физіолога И. М. Сѣченова, который еще сорокъ лѣтъ тому назадъ въ своихъ изслѣдованіяхъ по пси-

---

[1]) Тенденціи эти, какъ это мы старались показать ниже, совпадаютъ съ основными предпосылками позитивизма и, слѣдовательно, съ предпосылками методологіи точныхъ наукъ. Сюда слѣдуетъ отнести: 1) релятивизмъ, противопоставляемый апріоризму, „абсолютизму“ (relativism versus absolutism), 2) эмпиризмъ, противопоставляемый трансцендентализму (empiricism versus trancendentalism), 3) принципъ конкретности, противопоставляемый „абстракціонизму“ (concreteness versus abstracteness), 4) эволюціонная, динамическая точка зрѣнія, противопоставляемая статической (flexibility versus immutability) и 5) біологическая (антропологическая, функціональная, инструментальная, прагматическая) точка зрѣнія въ психологіи.

хологіи мышленія проводилъ точку зрѣнія, весьма близкую къ точкѣ зрѣнія современныхъ антиинтеллектуалистовъ.

Авторъ посвящаетъ свою работу памяти духовнаго отца прагматизма—Уилльяма Джемса, какъ скромную дань уваженія къ свѣтлой личности и научнымъ заслугамъ знаменитаго мыслителя, въ которомъ такъ гармонически сочеталась поразительная ясность ума съ удивительной искренностью и способностью къ необыкновенному, яркому, живому и выпуклому выраженію мысли.

Москва.
Мартъ, 1911 г.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Въ теченіе послѣдняго пятилѣтія вниманіе всѣхъ интересующихся успѣхами философской мысли въ Англіи и Америкѣ было всецѣло поглощено борьбой между традиціонными для этихъ странъ философскими воззрѣніями и новыми теченіями, хотя и выступившими подъ различными названіями прагматизма, гуманизма, инструментализма, радикальнаго эмпиризма, динамическаго реализма и т. д., но глубоко родственными по своему внутреннему содержанію. Сторонники этихъ новыхъ теченій, ограничившіеся сначала только критикой господствующаго въ англо-американской философіи идеализма, впослѣдствіи постепенно перешли отъ критики къ положительному формулированію своихъ точекъ зрѣнія. Въ настоящее время идеи ихъ получили болѣе или менѣе законченный видъ въ трудахъ трехъ главныхъ представителей новаго направленія—американцевъ Джона Дюи и Уилльяма Джемса и англичанина Ф. Шиллера. Послѣдніе двое почти одновременно (въ концѣ 1906 и началѣ 1907 г.) выступили передъ читающей публикой съ изслѣдованіями, подводящими итоги всему, что было ими раньше сказано въ отдѣльныхъ статьяхъ, рецензіяхъ, замѣткахъ и т. д. Эти двѣ книги („Pragmatism“ Джемса и „Studies in Humanism“ Шиллера) позволяютъ намъ, поэтому, составить себѣ болѣе или менѣе отчетливое представленіе о характерѣ философской позиціи, занятой „прагматистами“ и „гуманистами“. А познакомиться съ этой позиціей необходимо для всякаго, кому дороги завое-

ванія философской мысли, ибо „прагматизмъ“ является несомнѣннымъ и весьма значительнымъ шагомъ впередъ для сравнительно отсталой философіи Англіи и Америки.

Послѣднія двадцать пять лѣтъ для англійской философіи были эпохой почти безраздѣльнаго господства такъ наз. англо-гегеліанской школы. Въ то время, какъ на родинѣ Гегеля идеи его не только не находили почти вовсе послѣдователей, но и были совершенно забыты, въ Англіи діалектическая философія пустила прочные корни и почти совершенно вытѣснила англійскую классическую философію. Гегеліанство — въ той или иной формѣ —наложило свою печать на всѣ сколько-нибудь замѣчательные продукты англійской мысли послѣдняго двадцатипятилѣтія. Почему именно Англія, родина великихъ эмпириковъ Локка, Юма и Дж. Стюарта Милля, такъ поздно, сравнительно съ Германіей, Франціей и Италіей, вступила въ романтическую фазу своего философскаго развитія, мы сейчасъ разбирать не станемъ, ибо это отвлекло бы насъ очень далеко въ сторону, но самый фактъ почти исключительнаго увлеченія англійскихъ философовъ спекулятивной философіей величайшаго изъ романтиковъ отвлеченной мысли не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію. Этимъ объясняется и тотъ фактъ, что реакція противъ гегелевской философіи, какъ кульминаціонной формы идеалистической мысли, пережитая Германіей въ теченіе 1840—1880 годовъ, началась въ Англіи сравнительно недавно и только въ настоящее время стала вытѣснять идеализмъ даже въ его наиболѣе укрѣпленныхъ позиціяхъ—Оксфордѣ и Кембриджѣ. Въ своихъ основныхъ тенденціяхъ эта реакція носитъ совершенно тотъ же характеръ, что и нѣмецкое анти-романтическое движеніе 60-хъ годовъ. Въ основѣ ея лежитъ протестъ противъ интеллектуализма, т. е. противъ исключительной вѣры въ силу „чистаго“ разума, противъ вѣры въ возмож-

ность разрѣшить усиліями спекулятивной мысли всѣ волнующіе человѣчество вопросы и противопоставленіе интеллектуалистическимъ тенденціямъ волевого элемента въ познаніи. Такимъ образомъ, происходящій на нашихъ глазахъ конфликтъ между двумя противоположными міровоззрѣніями—прагматизмомъ и философскимъ абсолютизмомъ (какъ предпочитаютъ называть интеллектуализмъ англійскіе философы), можетъ быть разсматриваемъ какъ одинъ изъ эпизодовъ той борьбы между интеллектуализмомъ, и антиинтеллектуализмомъ, позитивизмомъ и идеализмомъ, которая составляетъ основное содержаніе всемірной эволюціи въ области философіи. Это одно уже давало бы несомнѣнное право прагматизму на наше вниманіе, если бы даже сама прагматическая философія не прибавила ничего новаго къ тому, что было выработано позитивизмомъ на континентѣ. Между тѣмъ, какъ мы увидимъ ниже, трудами прагматистовъ дѣло дальнѣйшаго развитія и укрѣпленія позитивистской теоріи подвинуто значительно впередъ. Само собой разумѣется, что каждый изъ различныхъ эпизодовъ вѣкового антагонизма идеалистической и позитивной мысли носитъ различную окраску въ различныхъ странахъ въ зависимости отъ условій историческаго момента и національныхъ особенностей народнаго генія. Поэтому, англійскій прагматизмъ, несмотря на все свое сходство съ нѣмецкой волюнтаристской философіей въ исходныхъ пунктахъ, значительно отличается отъ нея въ своихъ конкретныхъ формахъ и приближается къ новѣйшимъ типамъ французскаго ирраціонализма Бергсона, Пуанкарэ и Дюгема. Это различіе во всѣхъ своихъ существенныхъ чертахъ выяснится изъ дальнѣйшаго изложенія; пока же мы отмѣтимъ одну важную особенность прагматизма, выгодно отличающую его отъ родственныхъ ему волюнтаристскихъ теченій въ европейской философіи: онъ гораздо болѣе свободенъ отъ метафи-

зическихъ примѣсей, чѣмъ, напримѣръ, волюнтаризмъ Шопенгауэра, или отъ этическихъ элементовъ, чѣмъ теоріи Зигварта и Паульсена. Центръ тяжести прагматическихъ изысканій лежитъ гораздо болѣе въ теоріи познанія и научной методологіи (или, согласно англійской философской терминологіи, въ вопросахъ эпистемологическихъ), чѣмъ въ метафизикѣ; во всякомъ случаѣ, прагматисты въ отличіе отъ нѣмецкихъ волюнтаристовъ, если даже и занимаются вопросами метафизики, никогда не забываютъ границы, отдѣляющей область научныхъ изслѣдованій отъ попытокъ заглянуть въ „сущность всѣхъ вещей". Какъ Джемсъ, такъ и Шиллеръ постоянно подчеркиваютъ, что прагматизмъ есть только м е т о д ъ [1]) и, если и считаютъ построеніе метафизическихъ теорій возможнымъ и полезнымъ, то отнюдь не связываютъ ихъ съ прагматизмомъ, а настаиваютъ на совершенной независимости ихъ судьбы отъ судьбы прагматистскихъ теорій. Джемсъ, который послѣднее время охотно касается въ своихъ статьяхъ метафизическихъ темъ, выдѣляетъ свои метафизическія воззрѣнія даже въ особую группу подъ именемъ „радикальнаго эмпиризма", который, по его словамъ, „стоитъ на своихъ собственныхъ ногахъ". „Его можно совершенно отвергнуть, оставаясь въ то же время прагматистомъ" [2]). Шиллеръ, чтобы подчеркнуть независимость своей теоріи познанія отъ какихъ-либо метэмпирическихъ предпосылокъ, также считаетъ нужнымъ сохранить названіе прагматизма для своего метода лишь постольку, поскольку онъ примѣняется имъ въ дѣлѣ анализа нашей познавательной дѣятельности („accepting Pragmatism indeed as the method and analysis of our cognitive pro-

[1]) W. James. Pragmatism, Lecture II, стр. 51. (It is a *method* only). F. Schiller, Studies in Humanism, стр. 16. („As pragmatism and Humanism have been defined, neither of thew necessitates a metaphysic. *Both are methods*".

[2]) Pragmatism, Preface, стр. IX.

cedure"), [1]) въ области же вопросовъ этики, эстетики, метафизики и теологіи онъ предпочитаетъ для того же метода имя „гуманизма".

Итакъ, прагматизмъ — какъ и всякая теорія познанія — ставитъ своей главной задачей указаніе путей и средствъ человѣческаго познанія, формулированіе способовъ и пріемовъ, при помощи которыхъ можетъ быть завоевана научная истина. Предлагаемое прагматистами рѣшеніе этой проблемы не можетъ считаться чѣмъ-то совершенно оригинальнымъ; оно представляетъ собою лишь дальнѣйшее развитіе и углубленіе началъ, завѣщанныхъ цѣлымъ рядомъ предшественниковъ. Если мы будемъ имѣть въ виду историческую преемственность идей, то намъ придется отнести прагматизмъ къ одному изъ двухъ основныхъ типовъ философской мысли, которые въ болѣе или менѣе чистомъ видѣ являются господствующими на всемъ пространствѣ исторіи философіи, именно къ типу позитивистскому [2]).

[1]) Stud. in Hum. I, IV, стр. 16.

[2]) Мысль о возможности пріурочить эволюцію философскихъ воззрѣній къ постоянному антагонизму двухъ полярныхъ міросозерцаній, конечно, нельзя считать совершенно новой, но послѣднее время она все чаще и чаще возвращается въ трудахъ историковъ философіи. Какъ извѣстно, первая попытка прослѣдить съ точки зрѣнія этого руководящаго принципа развитіе философскихъ идей была сдѣлана Э. Лаасомъ въ его замѣчательномъ изслѣдованіи „Idealismus und Positivismus", до сихъ поръ, по нашему глубокому убѣжденію, недостаточно оцѣненному по достоинству,—даже на родинѣ автора, хотя оно и появилось еще въ 79—84 г. прошлаго столѣтія. Насколько правильна была основная идея Лааса, это доказывается тѣмъ, что какъ Джемсъ, такъ и Шиллеръ, совершенно независимо отъ Лааса, доработались до совершенно аналогичнаго воззрѣнія на эволюцію философской мысли.—Совершенная независимость этихъ авторовъ отъ Лааса видна изъ того, что ни тотъ, ни другой, несмотря на удивительное совпаденіе взглядовъ, распространяющееся даже на детали, нигдѣ не упоминаютъ о Лаасѣ, хотя въ другихъ вопросахъ самымъ добросовѣстнымъ образомъ констатируютъ сходство своихъ взглядовъ съ другими своими единомышленниками.

Но въ то время, какъ Джемсъ ограничивается тѣмъ, что устанавливаетъ совершенно догматически главныя черты обѣихъ противоположныхъ тенденцій въ дѣлѣ философскаго творчества, очень мало заботясь объ историческомъ обоснованіи своего обобщенія [1]), Шиллеръ предпосылаетъ изложенію своихъ взглядовъ обширную историческую экскурсію, приводящую его къ убѣжденію, что антагонизмъ между прагматизмомъ и абсолютизмомъ есть только новый эпизодъ въ борьбѣ между интеллектуализмомъ и его антиподомъ. Антагонизмъ этотъ, по мнѣнію Шиллера, проходя красной нитью черезъ всю исторію философіи, сказался уже совершенно ясно въ греческой философіи, именно въ полемикѣ Платона противъ Протагора. Изложенію этой полемики Шиллеръ посвящаетъ цѣлую главу своей книги ибо уже здѣсь, по его мнѣнію, мы можемъ найти въ зародышѣ всѣ существенныя черты враждебныхъ міровоззрѣній (взглядъ, вполнѣ совпадающій съ выводами Лааса). Подобно послѣднему, Шиллеръ видитъ въ Протагорѣ родоначальника прагматистскаго теченія, а въ Платонѣ — основателя (fountain — head) интеллектуализма. Побѣда платонизма надъ протагореанствомъ, съ точки зрѣнія Шиллера, надолго затормозила развитіе философіи (was a great clog upon science), а ошибочное пониманіе Платономъ функціи понятія и природы научной истины представляется Шиллеру той скрытой болѣзнью (secret canker), которая обусловила нѣкоторыя наиболѣе уродливыя формы философской эволюціи. Поэтому возвращеніе къ гуманистическому (human) воззрѣнію на природу знанія, отстаиваемому Протагоромъ, и должно считаться наиболѣе надежнымъ залогомъ прогресса въ философіи. Это „гуманистическое“ воззрѣніе, какъ

---

[1]) Можетъ быть догматическій характеръ утвержденій Джемса объясняется тѣмъ, что его „Pragmatism“ представляетъ собой лишь п о п у л я р н о е изложеніе его доктрины.

извѣстно, нашло себѣ наиболѣе яркое выраженіе въ знаменитой формулѣ Протагора: «Πάντων Χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος» („человѣкъ есть мѣрило всѣхъ вещей"), которая должна быть, по мнѣнію Шиллера, поставлена даже выше другого знаменитаго афоризма, завѣщаннаго намъ также греческой философіей—„познай самого себя", — какъ „сгустившая наибольшую сумму жизненныхъ наблюденій въ наиболѣе сжатую форму" („as compressing the largest quantum of vital meaning into the most compact form").

Къ сожалѣнію, исторія намъ не сохранила ни одного сочиненія Протагора и потому мы не знаемъ, въ какой связи и въ какомъ смыслѣ понималъ эту формулу самъ авторъ. Можно въ виду этого толковать протагоровскій принципъ на разные лады, но со всѣхъ точекъ зрѣнія и при всякомъ способѣ толкованія (кромѣ одного) онъ будетъ содержать въ себѣ очень важную и фундаментальную истину. Есть только одинъ способъ интерпретаціи протагоровскаго принципа, который приводитъ къ непреодолимымъ трудностямъ и противорѣчіямъ. Его то и усвоилъ себѣ Платонъ. Платонъ полагалъ, что подъ терминомъ «ἄνθρωπος» Протагоръ разумѣлъ не человѣка вообще, а каждаго отдѣльнаго индивида, который и является, будто бы, единственнымъ мѣриломъ вещей. Неправильность такой интерпретаціи уже давно сознана новѣйшими историками философіи, большинство которыхъ, вмѣстѣ съ проф. Т. Гомперцомъ (самымъ авторитетнымъ изъ современныхъ историковъ античной философіи) [1]) пришло къ выводу, что «ἄνθρωπος» Протагора есть человѣкъ въ смыслѣ генерическомъ, а не индивидуальномъ. Но и это по-

[1]) Гораздо раньше Гомперца ошибочность платоновскаго толкованія была съ полной ясностью установлена Лаасомъ, а послѣ него Halbfass'омъ въ его диссертаціи: „Die Berichte des Plato und Aristoteles über Protagoras".

слѣднее пониманіе представляется Шиллеру все-таки одностороннимъ: онъ утверждаетъ, что Протагоръ потому именно и выбралъ для своей мысли такое неопредѣленное выраженіе, что имѣлъ при этомъ въ виду о б а фактора познанія, т.-е. какъ субъективный, такъ и объективный, и ихъ взаимныя отношенія.

Съ точки зрѣнія отдѣльнаго индивида должно считаться реальнымъ все, что кажется (appears) е м у таковымъ. Для другихъ же оно реально лишь постольку, поскольку они имѣютъ дѣло съ нимъ и его идеями. „Галлюцинаціи, иллюзіи, фантазіи, индивидуальныя особенности, идіосинкразіи всякаго рода должны считаться реальными и горе тому мыслителю или законодателю, который воображаетъ, что онъ можетъ безнаказанно игнорировать ихъ» [1]). Но отсюда никоимъ образомъ нельзя заключить, что Протагоръ отрицалъ возможность о б ъ е к т и в н о й истины, ибо существованіе объективной истины, общей для всего человѣчества, не можетъ подлежать сомнѣнію. Трудность заключается вовсе не въ констатированіи самого факта существованія субъективныхъ и объективныхъ истинъ, а въ его объясненіи, т.-е. въ удовлетворительномъ отвѣтѣ на вопросъ, какова связь между субъективными и объективными элементами познанія, или, другими словами, что образуетъ мостъ между субъективной истиной для индивида и объективной для всѣхъ? Такимъ мостомъ, съ точки зрѣнія Протагора (какъ это выясняется изъ платоновскаго діалога „The aetetus“) служатъ р а з л и ч і я в ъ ц ѣ н н о с т и (distinctions of value) индивидуальныхъ переживаній. Въ основѣ такой расцѣнки (valuation) индивидуальныхъ переживаній лежитъ не праздная игра ума, а стремленіе воздѣйствовать на реальность съцѣлью измѣнить ее (altering reality),—реальность, находящуюся какъ внутри самого индивида, такъ и внѣ

[1]) Stud. in Humanism, стр. 34.

его. Въ общемъ можно сказать, что объективными или истинными мы, въ концѣ концовъ, объявляемъ тѣ элементы нашего опыта (какъ суммы всѣхъ индивидуальныхъ переживаній), которые оказываются пригодными для цѣлей индивидуальнаго и общественнаго сохраненія. Очевидно поэтому, что говоря объ индивидѣ, какъ „мѣрилѣ“ вещей, Протагоръ разумѣлъ не произвольный выборъ индивидомъ между данными его опыта, а выборъ, основанный на примѣненіи извѣстной мѣры, масштаба, критерія. Центръ тяжести протагоровской формулы лежитъ, въ виду этого, въ томъ, что критерій этотъ нужно искать не внѣ человѣка, а внутри его. Съ этой точки зрѣнія Протагоръ неоднократно возстаетъ противъ чисто діалектической манеры аргументировать, исходящей единственно изъ обычнаго смысла отдѣльныхъ терминовъ и некритически принимающей на вѣру словесныя „противорѣчія“, какъ будто эти послѣднія могутъ доказать нѣчто большее, чѣмъ несовершенство человѣческаго познанія, заключеннаго въ этихъ терминахъ. Отсюда видно, что принципъ „человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей“ вовсе не ведетъ съ неизбѣжностью къ субъективизму и скептицизму, какъ утверждалъ Платонъ, для котораго, вслѣдствіе анти-эмпирическаго, чисто раціоналистическаго склада ума его, истинное значеніе Протагоровской точки зрѣнія и его аргументовъ осталось недоступнымъ. Платонъ остался при своемъ убѣжденіи, что познаніе, опирающееся только на эмпирическіе факты, неизбѣжно запутывается въ „противорѣчіяхъ“ и „иллюзіяхъ“. Поэтому истинное познаніе должно быть основано на какомъ-нибудь другомъ факторѣ, лежащемъ за предѣлами чувственнаго міра. Такой факторъ Платонъ, какъ извѣстно, думалъ найти въ своихъ „идеяхъ“. Ученіе объ „идеяхъ“ есть центральный пунктъ платоновскаго міровоззрѣнія. Къ нему онъ постоянно возвращается въ своихъ произведеніяхъ, стремясь возможно болѣе усовер-

шенствовать его и приспособить къ вновь возникавшимъ передъ нимъ проблемамъ и задачамъ. Поэтому мы имѣемъ не одну, а нѣсколько формъ платоновскаго ученія объ идеяхъ, которыя во многихъ пунктахъ противорѣчатъ другъ другу и исключаютъ другъ друга. Наиболѣе типической для платонизма должна считаться болѣе ранняя изъ всѣхъ этихъ теорій, именно та, которую можно извлечь изъ діалоговъ: „Meno“, „Phaedo“ и „Respublica“. Въ яркихъ, увлекательныхъ образахъ рисуетъ Платонъ истинную родину души, которую онъ видитъ въ надчувственномъ, надзвѣздномъ мірѣ истиннаго бытія, гдѣ она, чистая, безтѣлесная и свободная отъ страстей, вкушаетъ святое, блаженное и вѣчное существованіе, созерцая красоту и стройную гармонію идей, т.-е. недѣлимыхъ и неизмѣнныхъ прототиповъ тѣхъ многочисленныхъ феноменовъ, которые въ пестрыхъ, разнообразныхъ сочетаніяхъ протекаютъ передъ нашими ослѣпленными чувствами. Отъ времени до времени идеи вынуждаются (въ силу какой-то недоступной познанію необходимости) спускаться въ нашъ бренный, чувственный міръ, который не можетъ считаться истинно реальнымъ; отъ полной нереальности его спасаетъ только связь съ идеями, въ которыхъ онъ можетъ какимъ-то таинственнымъ способомъ „имѣть участіе“ (participate). Познать этотъ міръ идей, какъ таковой, невозможно. Поэтому знать этотъ міръ значитъ, въ сущности, только вспоминать объ „идеяхъ“ [1]).

Наиболѣе слабый, уязвимый пунктъ этого заманчиваго на первый взглядъ ученія заключается въ трудности опредѣлить характеръ связи между міромъ идей и міромъ феноменальнымъ, т. е. уяснить, въ чемъ заключается то „участіе“, которое приписывается Платономъ чувственному міру по отношенію къ идеямъ. Чтобы

[1]) Stud. in Humanism, стр. 44—45.

понять, какимъ образомъ Платонъ разрѣшаетъ эту проблему, необходимо, по мнѣнію Шиллера, идти дальше, чѣмъ это обыкновенно дѣлаютъ комментаторы и критики Платона, и обратиться къ самимъ источникамъ, основнымъ предпосылкамъ платонизма. Въ этомъ отношеніи платоновская теорія идей можетъ быть разсматриваема съ двухъ сторонъ: со стороны метафизической или онтологической, т. е. какъ ученіе объ истинной или послѣдней реальности, и со стороны гносеологической, т. е. какъ отвѣтъ на проблему, которая въ глазахъ Платона была тождественна съ рѣшеніемъ „загадки предицированія“ (the predication puzzle) или связи между субъектомъ (S) и предикатомъ (P) всякаго сужденія. Гносеологическая сторона платоновской теоріи идей—вопреки господствующему воззрѣнію—несравненно важнѣе для пониманія платонизма, чѣмъ онтологическая, ибо только въ ней нужно искать источника всѣхъ метафизическихъ трудностей платоновской философіи, ея конечной неудачи и всѣхъ безчисленныхъ попытокъ обновить платоновскую метафизику, не затрагивая ея гносеологическихъ предпосылокъ.

Платону представлялось вполнѣ очевиднымъ, что съ точки зрѣнія его предшественниковъ познаніе было невозможно. Ни Гераклитовское „вѣчное движеніе“, ни единое „бытіе“ элеатовъ не могли объяснить возможности реальнаго сужденія. На самомъ дѣлѣ, если ничто не остается неизмѣннымъ даже въ теченіе двухъ послѣдовательныхъ моментовъ времени, какъ училъ Гераклитъ, то какъ можемъ мы утверждать, что S есть P? Если же, слѣдуя за элеатами, мы будемъ разсматривать все дѣйствительно существующее, какъ нѣчто единое и неизмѣнное, а всякое измѣненіе лишь какъ иллюзію, какъ видимость, то сужденіе „S есть P“ и вовсе лишится всякаго смысла. Выходъ изъ такого положенія Платонъ думалъ найти въ своемъ воззрѣніи на природу логическаго понятія (the concept). Функ-

ція понятія въ механизмѣ нашего мышленія были открыты впервые, повидимому, не Платономъ, а Сократомъ, но только въ рукахъ Платона логическое понятіе получило то исключительное, центральное значеніе, которое наложило печать на всю его систему. „Умъ Платона", говоритъ Шиллеръ, „былъ какъ бы загипнотизированъ главнымъ свойствомъ понятія—быть единствомъ въ множественности. Въ немъ мы имѣемъ „единое" (а „One"), которое, несомнѣнно, управляетъ „множествомъ" (а „Many"), причемъ послѣднее не имѣетъ никакого другого значенія, кромѣ того, что оно является „воплощеніемъ" единаго (exemplified); это „единое" не только не исключаетъ „множества", но, напротивъ, проникаетъ его насквозь; это „единое" постоянно пребываетъ въ извѣстномъ отношеніи къ „множеству", оставаясь въ то же время самостоятельнымъ, независимымъ, т.-е. не затронутымъ „множествомъ" и не погруженнымъ въ потокъ чувственныхъ переживаній; это „единое" въ силу указанныхъ свойствъ одно только и можетъ образовать устойчивый центръ для системы классификаціи, при помощи которой стремительный потокъ расплывшихся и безконечныхъ ощущеній можетъ быть приведенъ въ порядокъ и измѣненъ. Поэтому по отношенію къ чувственному міру понятіе должно быть разсматриваемо не только какъ принципъ единства, но и какъ принципъ его устойчивости и познаваемости, противополагаемый принципамъ измѣнчивости и непознаваемости. Всякой вещи мы лишь постольку можемъ приписывать реальное существованіе и реальную познаваемость, поскольку мы примѣняемъ къ ней какое нибудь понятіе" [1]). Чѣмъ болѣе размышлялъ Платонъ о природѣ понятій, тѣмъ яснѣе казалось ему, что въ понятіи онъ нашелъ средство избѣжать ошибокъ, въ которыя впали его предшественники. Гераклитовскій потокъ ощущеній при

[1]) St. in Human. стр. 52.

помощи понятія былъ до извѣстной степени урегулированъ, подчиненъ извѣстной закономѣрности и такимъ путемъ сдѣланъ доступнымъ познанію. Съ другой стороны, посредствомъ понятія достигнута была не только независимость, но и реальность мышленія или, даже болѣе, его болѣе высокая реальность сравнительно съ пестрой измѣнчивостью чувственнаго матеріала. И, наконецъ, въ понятіи осуществилось и нашло свое выраженіе неизмѣнное и всегда само себѣ равное, единое бытіе элеатовъ, ибо понятіе, подобно послѣднему, могло поддерживать связь съ чувственнымъ потокомъ, не теряя своего единства и тождества.

То, что сказано объ отношеніи отдѣльной идеи къ чувственному міру, должно быть распространено и на отношенія самихъ идей другъ къ другу. Міръ идей образуетъ также систему связанныхъ между собою понятій („κοινωνία εἰδῶν"). Неизмѣнность взаимныхъ отношеній понятій является гарантіей истинности актовъ предицированія, которые, въ сущности, только воспроизводятъ порядокъ прочно установленныхъ связей идей другъ съ другомъ.

Но и предположеніе неизмѣнныхъ связей между отдѣльными идеями не могло вполнѣ удовлетворить стремленія Платона къ полному объединенію знанія. Необходимо было подчинить эти отдѣльныя связи также какому-нибудь единому принципу, обладающему еще болѣе высокой реальностью сравнительно съ реальностью отдѣльныхъ идей. Такимъ вѣнцомъ возведеннаго Платономъ стройнаго зданія нашего познанія является платоновская идея добра. Первоначально въ ученіи Платона идея добра была тождественна съ идеей конечной цѣли (concept of the End), представляющей собой лишь болѣе развитую форму Анаксагоровской концепціи разума (νοῦς), какъ космическаго принципа порядка и различія (discrinement) или какъ мы бы теперь выразились, подбора (selection). Въ позднѣйшихъ произве-

деніяхъ Платона идея добра совпала съ идеей „Единаго". „Единое" по отношенію къ отдѣльнымъ идеямъ играетъ такую же роль, какъ, напр., въ ариѳметикѣ идея единицы по отношенію къ отдѣльнымъ числамъ: съ одной стороны каждое изъ чиселъ находится къ другому въ извѣстныхъ, разъ навсегда данныхъ отношеніяхъ, а, съ другой, мѣсто, которое занимаетъ каждое изъ чиселъ въ ряду другихъ, опредѣляется также ихъ отношеніемъ къ единицѣ.

Основная ошибка воззрѣнія Платона на роль понятій въ дѣлѣ познанія заключается въ томъ, что онъ просмотрѣлъ чисто служебный (instrumental) характеръ понятія. Эта ошибка повела за собой неправильное освѣщеніе имъ вопроса объ отношеніи понятій къ воспріятіямъ (percepts). Изъ того факта, что при обыкновенныхъ условіяхъ наше мышленіе сплошь да рядомъ отвлекается отъ индивидуальныхъ особенностей мыслящаго субъекта, вовсе не слѣдуетъ, какъ это полагалъ Платонъ, что мы имѣемъ право отвлечься отъ свойствъ человѣка вообще или дегуманизировать (dehumanise) мышленіе. Если мы стремимся стдѣлать истину „независимой" отъ того или другого индивида, то отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы „независимость" истины могла считаться абсолютной, или чтобы мы могли забыть, что „независимость" истины допускается нами лишь для извѣстныхъ цѣлей. Въ извѣстныхъ предѣлахъ пріемъ деперсонализаціи истины оказывается полезнымъ и достигаетъ своей цѣли. Но онъ приводитъ къ весьма печальнымъ и жалкимъ результатамъ, какъ только мы попробуемъ его примѣнить къ мышленію, какъ цѣлому. „Чистый разумъ", т.-е. очищенный отъ всѣхъ человѣческихъ интересовъ, не только не обезпечиваетъ достиженія истины, но, въ концѣ концовъ, оказывается совершеннѣйшей фикціей.

„Абсолютъ... не можетъ ни объяснить, ни подтвер-

дить, ни укрѣпить познанія. Его «имманентное самовоплощеніе" въ конечныхъ центрахъ сознанія не можетъ обезпечить даже приблизительнаго согласія конкретной мысли съ мыслью абсолютной. Ибо ихъ связь есть только догматическое утвержденіе и дѣло вѣры. Еще ни одинъ философъ не былъ способенъ мыслить въ конкретной формѣ отношеніе абсолюта къ „конечнымъ центрамъ". Всѣ попытки сдѣлать это оканчивались отрицаніемъ или Абсолюта, или конечныхъ центровъ, или того и другого. Болѣе того: если бы даже это отношеніе и было мыслимо, оно ни на іоту не подвинуло бы насъ въ разрѣшеніи трудностей теоріи знанія. У насъ не было бы, все-таки, средствъ направить человѣческое мышленіе въ сторону „приблизительнаго соотвѣтствія" его Абсолюту. Ибо одно голое утвержденіе, что мысль каждаго изъ насъ приближается къ согласію съ Абсолютомъ, не даетъ намъ никакого масштаба (standard) для исправленія человѣческихъ ошибокъ, не говоря уже о томъ, что оно является простымъ постулатомъ вѣры, не поддающейся какой либо провѣркѣ—простымъ „credo quia impossibile". Вѣра въ то, что мы являемся орудіями воплощенія Абсолюта, ничуть не подвигаетъ насъ впередъ въ дѣлѣ распознаванія нашихъ ошибокъ. Не можетъ Абсолютъ служить и реальнымъ идеаломъ мышленія для насъ, ибо мы должны думать, что намъ въ нашей „конечности" не дано возможности реализовать его. Поэтому, не оказывая намъ никакого реальнаго содѣйствія, ученіе объ Абсолютѣ является только тормазомъ, вселяя въ насъ малодушное убѣжденіе въ то, что абсолютная истина есть единственная истина, достойная обладанія ею, но что человѣкъ какъ человѣкъ не можетъ ея достичь". F. Schiller. Humanism and Intuitionism. (Mind, 1909, January, стр. 127—128).

Неизбѣжнымъ послѣдствіемъ дегуманизированія познанія со стороны платонизма является игнорированіе

имъ, напримѣръ, такого важнаго свойства послѣдняго, какъ способность мышленія развиваться и прогрессировать. Ученіе объ идеяхъ разсматриваетъ истину, какъ нѣчто разъ навсегда данное, не подлежащее провѣркѣ и неизмѣнное въ своемъ совершенствѣ. Между тѣмъ, непрерывный ростъ познанія предполагаетъ, что понятія, которыми оно оперируетъ, могутъ быть измѣняемы, исправляемы и приспособляемы къ новымъ условіямъ. Утверждая неизмѣняемость понятій, Платонъ впалъ въ ту же ошибку, что и въ вопросѣ о независимости познанія. Изъ того несомнѣннаго факта, что въ интересахъ успѣшности научнаго изслѣдованія мы должны обладать болѣе или менѣе устойчивыми понятіями, онъ сдѣлалъ ложное заключеніе, что устойчивость эта должна быть абсолютной и что понятія абсолютно неизмѣнны. Но, если наши понятія не поддаются измѣненіямъ, то наше познаніе не можетъ развиваться, и, наоборотъ, если наше познаніе прогрессируетъ, то наши понятія не могутъ остаться неизмѣнными. Такимъ образомъ, неспособность платоновской идеи спуститься на землю вытекаетъ изъ самого существа ея. Если мы, тѣмъ не менѣе сдѣлали бы попытку приспособить платоновскую идею къ росту познанія, то мы запутались бы, въ концѣ концовъ, въ цѣлой сѣти противорѣчій. Такъ, прежде всего, если мы предположимъ, что міръ идей сохраняетъ связь съ нашимъ міромъ, то мы должны допустить, что всякое измѣненіе въ ходѣ земныхъ дѣлъ должно такъ или иначе отразиться и въ идеальномъ мірѣ. Всякій разъ, напримѣръ, какъ мы открываемъ новыя свойства въ физическихъ тѣлахъ, изобрѣтаемъ какой нибудь новый механизмъ или же констатируемъ исчезновеніе какого-нибудь зоологическаго вида, мы должны бы найти и соотвѣтствующее измѣненіе въ вѣчной системѣ идей. Но развѣ это не значило бы подорвать прочность послѣдней и включить ее въ сферу чувственнаго? Какимъ образомъ и въ этомъ

случаѣ идеи могли продолжать служить носительницами внѣвременнаго бытія? Но, если мы даже и допустимъ, что идеи доступны процессу измѣненія, становленія (becoming), то этотъ процессъ не могъ бы уяснить намъ эволюцію чувственныхъ вещей. Такъ, если мы (пользуясь примѣромъ, приводимымъ Платономъ въ его „Республикѣ“ предположили бы, что идеальная постель есть вѣчная „истина“ и вѣчная „реальность,“ по отношенію къ которой всѣ человѣческія постели суть только несовершенныя копіи, то что это могло бы намъ помочь въ пониманіи процесса усовершенствованія постели? Постель была изобрѣтена человѣкомъ примѣнительно къ его потребностямъ на опредѣленной ступени человѣческаго прогресса. Какимъ образомъ вѣчная сущность идеальной постели можетъ хоть сколько-нибудь объяснить намъ, почему постель была изобрѣтена въ опредѣленный историческій моментъ, въ опредѣленномъ мѣстѣ, опредѣленнымъ индивидомъ или почему въ конструкціи постели были сдѣланы тогда-то опредѣленныя усовершенствованія или почему произошло извѣстное измѣненіе въ нашихъ взглядахъ на свойство идеальной постели?

Можемъ ли мы утверждать, напримѣръ, что идеальная постель (въ смыслѣ платоновскомъ) должна быть снабжена спиральными пружинами на томъ основаніи, что въ наше время лучшія постели обладаютъ такого рода приспособленіемъ, или же, наоборотъ, мы должны думать, что идеальная постель не можетъ имѣть спиральныхъ пружинъ потому, что во времена Платона люди еще не додумались до этихъ усовершенствованій въ конструкціи постели. Платонъ и самъ прекрасно сознавалъвсю невозможность сколько нибудь понятнымъ образомъ объяснить формы взаимодѣйствія идей и чувственныхъ вещей, а потому, въ концѣ концовъ, пришелъ къ выводу, что реальнымъ существованіемъ обладаютъ только одни идеи, пониманіе которыхъ совершенно

недоступно человѣческому уму, составляя монополію боговъ; чувственный міръ не обладаетъ реальностью и не можетъ быть познанъ въ силу своей неустойчивости, текучести и измѣнчивости. Въ этомъ пунктѣ Платонъ обнаружилъ гораздо болѣе послѣдовательности и ясности мышленія, чѣмъ его послѣдователи и преемники, которые, принявъ цѣликомъ его ученіе о понятіи, въ то же время не хотѣли сдѣлать всѣхъ вытекающихъ изъ этого ученія онтологическихъ выводовъ. Сохранивъ вѣру въ абсолютный характеръ идей, въ ихъ неизмѣнность отъ вѣка и независимость отъ времени и мѣста, они пытались перебросить мостъ между ними и чувственнымъ міромъ, но придуманныя ими „поправки“ и „усовершенствованія“ платоновскаго міровоззрѣнія только еще нагляднѣе обнаруживали, что корень несостоятельности (πρῶτον ψεῦδος) послѣдняго лежитъ не въ отдѣльныхъ частностяхъ, а въ самомъ исходномъ пунктѣ его, т.-е. въ ученіи о природѣ нашего мышленія вообще и логическаго понятія — въ частности. По мнѣнію Шиллера, мы должны сдѣлать выборъ между двумя альтернативами: и л и принять платоновское воззрѣніе на природу мышленія и вмѣстѣ съ тѣмъ платоновскую метафизику объективнаго идеализма и л и же подвергнуть переработкѣ его представленія о характерѣ нашей познавательной дѣятельности. А такъ какъ коренная ошибка платонизма въ теоріи познанія заключается въ отдѣленіи мышленія отъ конкретныхъ условій его дѣятельности, въ его д е г у м а н и з и р о в а н і и, то переработка эта должна совершаться въ направленіи возстановленія связи мышленія съ остальными проявленіями жизнедѣятельности человѣка или въ его г у м а н и з и р о в а н і и.

Съ этой точки зрѣнія имя, данное Шиллеромъ представляемому имъ направленію (гуманизмъ), нельзя не признать весьма удачно выбраннымъ, ибо это названіе подчеркиваетъ наиболѣе характерныя для новаго

направленія, наиболѣе важныя его черты, именно: 1) отрицаніе интеллектуализма, т.-е. воззрѣнія, разсматривающаго мышленіе, какъ дѣятельность совершенно независимую и самодовлѣющую [1]), 2) признаніе необходимости разсматривать мышленіе, лишь какъ одну изъ формъ психофизической дѣятельности организмовъ, на ряду съ другими ея формами, съ которыми оно тѣсно связано и внѣ связи съ которыми оно не можетъ быть понято. Первая изъ этихъ идей не можетъ ни въ какомъ случаѣ считаться открытіемъ прагматистовъ и является общимъ отправнымъ пунктомъ для многихъ направленій въ области философіи; она возникла на почвѣ разочарованія въ возможности создать сколько-нибудь удовлетворительную теорію познанія, исходя только изъ фактовъ развитого мышленія. Опытъ показалъ, что пока мы останемся внутри мышленія, пока мы разсматриваемъ его въ искусственной изолированности, для насъ многія свойства и особенности познанія остаются непонятными и недоступными объясненію. Вотъ почему всякое сколько нибудь углубленное объясненіе фактовъ мышленія всегда признавало необходимостью введеніе фактора, лежащаго за предѣлами мышленія.

Такими факторами и были для Платона его „идеи“, для Канта—„вещь въ себѣ“, какъ причина явленій и т. д. Неудача всѣхъ тѣхъ гипотезъ, которыя искали факторовъ за предѣлами опыта и чувственныхъ фактовъ, и была одной изъ причинъ, побудившихъ мыслителей направить поиски опредѣляющихъ мышленіе условій въ другую сторону, поближе къ землѣ и человѣку, въ область фактовъ его жизни, взятой въ цѣломъ. Эта точка зрѣнія на задачи и пути теоріи познанія также

---

[1]) Шиллеру представляется мышленіе, довлѣющее самому себѣ, такою же нелѣпостью, какъ „искусство для искусства“— Humanism, стр. 24.

не можетъ считаться совершонно новой, хотя и не пользуется такимъ широкимъ признаніемъ, какъ идеи, отвергающія „независимость мышленія". „Гуманизмъ" и „прагматизмъ" въ лицѣ своихъ лучшихъ представителей, никогда и не претендовали на полную оригинальность, наоборотъ, всегда подчеркивали свое родство съ другими историческими направленіями въ философіи. Шиллеръ, какъ мы видѣли, показалъ даже, что первая изъ извѣстныхъ намъ попытокъ разрѣшить проблему мышленія въ антиинтеллектуалистическомъ духѣ была сдѣлана еще до начала эпохи блестящаго разцвѣта платоновскаго раціонализма. Попытка эта затѣмъ неоднократно возобновлялась, но ни разу еще не привела къ созданію болѣе или менѣе цѣльнаго и стройнаго ученія. Эта задача выпала на долю нашего времени, когда, по мнѣнію Шиллера, банкротство интелликтуализма въ теоріи познанія сдѣлалось слишкомъ очевиднымъ и яснымъ. Такого же мнѣнія и У. Джемсъ. Книга его называется „Pragmatism, a new name for some old ways of thinking" (Прагматизмъ, новое названіе для нѣкоторыхъ старыхъ методовъ мышленія) и посвящена памяти Джона Стюарта Милля, у котораго Джемсъ „впервые научился прагматической ясности ума (openness of mind)" и который, по мнѣнію Джемса, сталъ бы несомнѣнно во главѣ новаго направленія, если бы онъ былъ теперь еще въ живыхъ. Помимо Милля предшественниками прагматизма Джемсъ считаетъ Юма, Берклэ, Локка, Аристотеля и Сократа. Поэтому, прагматизмъ, въ глазахъ Джемса, занимаетъ давно и хорошо извѣстную позицію (a perfectly familiar attitude) въ философіи, именно позицію эмпиристскую, „но онъ представляетъ ее и въ болѣе радикальной и въ то же время менѣе уязвимой (less objectionable) формѣ, чѣмъ это считалось возможнымъ до сихъ поръ. Прагматизмъ рѣшительно и разъ навсегда поворачивается спиной къ извѣстной суммѣ застарѣлыхъ привычекъ, дорогихъ сер-

дцу профессіональныхъ философовъ. Онъ отворачивается отъ склонности къ чрезмѣрной обстракціи и твлеченности мысли, отъ чисто словесныхъ рѣшеній, отъ жалкихъ аргументовъ a priori, отъ застывшихъ принциповъ, законченныхъ системъ, мнимыхъ абсолютовъ и первоначалъ. Онъ тяготѣетъ къ конкретности и относительности, къ фактамъ, къ активности и продуктивности [1])...

„Въ то же самое время онъ (прагматизмъ) не отстаиваетъ какихъ-либо спеціальныхъ результатовъ. Онъ представляетъ собой только методъ“ [2]).

„Прагматизмъ есть въ гораздо большей мѣрѣ методъ и тенденція, чѣмъ догматическое построеніе (a body of dogma)“.

„Все это, какъ видите „антиинтеллектуалистическія тенденціи“. „Стало быть, прагматическій методъ не имѣетъ въ виду какихъ-нибудь частныхъ выводовъ, а лишь извѣстное направленіе вниманіе (attitude of orientation), именно отъ сущностей (first things), принциповъ, „категорій“, апріорной необходимости, въ сторону конкретныхъ вещей, плодовъ, слѣдствій фактовъ“.

Итакъ вопросъ о природѣ мышленія, познанія, научной истины долженъ быть рѣшенъ только на основаніи фактовъ. Это значитъ, что выводы наши должны быть основаны на изученіи фактовъ мышленія въ ихъ историческомъ развитіи и другихъ фактовъ, такъ или иначе связанныхъ съ первыми. Такими фактами являются, прежде всего, съ точки зрѣнія Шиллера другія формы психофизической жизни человѣка, взятыя, конечно, не отдѣльно и не абстрактно, но въ ихъ конкретной обстановкѣ и конкретныхъ зависимостяхъ.

---

[1]) Pragmatism, стр. 54.

[2]) Pragmatism, стр. 51.

Отсюда ясно, что теорія познанія и логика съ точки зрѣнія антиинтеллектуалистической могутъ только тогда привести къ сколько-нибудь цѣннымъ результатамъ, если они будутъ опираться на данныя и выводы опытной психологіи. И мы видимъ, дѣйствительно, что всѣ мыслители, отрицающіе продуктивность апріорнаго метода въ теоріи познанія и логикѣ, всегда въ основу своихъ эпистемологическихъ изысканій кладутъ ту или иную психологическую теорію, тогда какъ интеллектуалисты являются защитниками полной самостоятельности и независимости логики отъ психологіи, сторонниками т. н. „чистой“ логики и противниками „психологической“ логики или „психологизма“ въ логикѣ. Что, дѣйствительно, въ настоящее время въ теоріи познанія и логикѣ приходится выбирать между „психологизмомъ“ и метафизикой, это видно ясно, хотя бы изъ слѣдующаго замѣчанія проф. Буссе: „Въ логикѣ или задаются цѣлью обосновать психологически логическіе законы и необходимости и вывести всѣ слѣдствія, вытекающія изъ этой точки зрѣнія, или же ихъ интерпретируютъ онтологически и приводятъ теорію познанія въ связь съ метафизикой. Попытка отмежевать логикѣ самостоятельное мѣсто между психологіей и метафизикой, имѣетъ своимъ результатомъ, по моему убѣжденію, укрѣпленному еще болѣе изученіемъ труда Гуссерля [1]), только то, что приходится съ большой обстоятельностью и громадной затратой діалектики садиться между двумя стульями“ [2]). Поэтому дѣленіе теоретиковъ познанія на два враждебныхъ лагеря — „психологистовъ“ и сторонниковъ „чистой“ логики — есть явленіе, свойственное всѣмъ литературамъ съ развитой философ-

[1]) Рѣчь идетъ о книгѣ Гуссерля (одного изъ главныхъ теоретиковъ „чистой логики“) „Logishe Untersuchungen“.

[2]) Zeitschrift für Psychologie, 33, стр. 166 (цитировано у В. Іерузалема: „Der Kritische Realismus und die reine Logik“, стр. 3).

ской мыслью. Въ Англіи и Америкѣ противоложность между сторонниками апріорной и апостеріорной логики возникла одновременно съ зарожденіемъ антиинтеллектуалистическаго движенія въ сферѣ философіи. Англо-американскіе интеллектуалисты, какъ Брэдли, Ройсъ, Тэйлоръ, Бозанкетъ и др., отстаиваютъ права апріорной теоріи познанія противъ „психологистовъ", которыми являются, главнымъ образомъ, прагматисты. „Гуманизмъ есть психологизмъ", говоритъ Шиллеръ. „Ибо, если гуманизмъ требуетъ, чтобы философія своимъ отправнымъ пунктомъ взяла в с е г о человѣка въ полной его конкретности, и не ограничивалась бы лишь извѣстнымъ видомъ изящнаго экстракта или тщательно надушенной и фальсифицированной „эссенціей" человѣка, называемой „раціональнымъ интеллектомъ", то она должна выставить требованіе гораздо большаго уваженія къ дѣйствительнымъ актамъ человѣческаго познанія и значительно менѣе легкомысленнаго довѣрія къ окаменѣлымъ условностямъ, чѣмъ это находитъ нужнымъ традиціонная логика" [1]). Такимъ образомъ, судьба гуманистической теоріи познанія тѣсно связана съ правильностью или ошибочностью психологической теоріи, положенной въ основу послѣдней. Но въ современной

[1]) Это не значитъ, что Шиллеръ отрицаетъ вовсе существованіе логики; онъ признаетъ, что логика имѣетъ право на отдѣльное существованіе, но какъ н о р м а т и в н а я дисциплина. Онъ утверждаетъ только, что и въ качествѣ послѣдней она также должна опираться на данныя, добытыя о п и с а т е л ь н о й наукой, изучающей процессы реальнаго познанія въ ихъ конкретной формѣ и отнюдь не считающей тѣ абстракціи, которыя господствовали до сихъ поръ въ логикѣ, конечными или не подлежащими критикѣ. Какъ будетъ называться эта наука, безразлично; важно только одно, чтобы процессы познанія въ ихъ конкретныхъ связяхъ и въ тѣхъ формахъ, въ которыхъ они д ѣ й с т в и т е л ь н о совершаются, изучались о д н о й наукой, будетъ ли она называться „логикой", „психологіей" или „теоріей познанія". F. Schiller. Logic or psychology". (Mind, 1909, July, стр. 400).

психологической наукѣ не существуетъ какихъ-либо общепризнанныхъ теорій; не удивительно, поэтому, что результаты, къ которымъ приходятъ въ своихъ изслѣдованіяхъ сторонники психологическаго метода въ теоріи познанія, различны въ зависимости отъ различія ихъ психологическихъ предпосылокъ. Несмотря на совпаденіе во многихъ существенныхъ пунктахъ гносеологическіе взгляды „психологистовъ“ Авенаріуса, Маха, Оствальда, Ницше, Рибо, Персона, Сталло и др. значительно разнятся другъ отъ друга. Что касается Джемса и Шиллера, то въ психологіи они держатся, главнымъ образомъ, взглядовъ, развитыхъ въ трудахъ Дж. Урда, Стаута, Болдвина и самого Джемса. Наиболѣе характерными чертами этой психологіи являются: 1) пріуроченіе мышленія, наравнѣ со всѣми другими психическими феноменами, къ основной психической функціи, каковой является въ глазахъ прагматистовъ „дѣятельность“, „поведеніе“ (conduct, action, activity, behaviour). [1])

2) Съ этой точки зрѣнія, мышленіе есть лишь одно изъ орудій въ борьбѣ за существованіе и одинъ изъ способовъ приспособленія организмовъ къ средѣ.

„Я не могу не видѣть въ разумѣ“, говоритъ Шиллеръ, „какъ и во всемъ нашемъ снаряженіи (equipment), лишь орудіе борьбы за существованіе и средство къ достиженію цѣлей приспособленія организмовъ къ средѣ. Отсюда слѣдуетъ, что практическая полезность, которая обусловливаетъ развитіе разума, несомнѣнно должна

[1]) „Отвергая предположеніе, что „дѣятельность“ (action) есть одно, а мысль нѣчто другое и особенное, и что, поэтому, мы не имѣемъ, будто-бы, никакихъ основаній думать, что чистое созерцаніе мысли можетъ имѣть какое-либо отношеніе или санкціонировать принципы, которые управляютъ дѣятельностью, онъ, т. е. прагматизмъ р а з с м а т р и в а е т ъ мысль, какъ одинъ изъ видовъ поведенія (as a mode of conduct), какъ интегральную часть жизнедѣятельности (active life)“. F. Schiller. Humanism. Philosophical Essays.

имѣть свои корни въ самой природѣ разума, если даже оставить въ сторонѣ предположеніе, что эта же практическая полезность и способствовала образованію разума изъ до-раціональныхъ инстинктовъ“ [1]). Поэтому, „разумъ, который не имѣетъ практической цѣнности для жизненныхъ цѣлей, есть уродство, болѣзненное уклоненіе или недостаточная степень приспособленія, которыя естественный подборъ рано или поздно долженъ уничтожить“ [2]).

Отсюда—новое опредѣленіе прагматизма, какъ такого воззрѣнія, согласно которому цѣлесообразный (purposive) характеръ душевной жизни, взятой въ цѣломъ, долженъ опредѣлять и проникать собою всѣ даже самые сложные акты нашей познавательной дѣятельности. Но что слѣдуетъ разумѣть подъ цѣлесообразнымъ характеромъ нашей жизни? Къ удивленію, мы не найдемъ въ сочиненіяхъ Джемса и Шиллера нигдѣ опредѣленія этого понятія, играющаго, между тѣмъ центральную роль въ ихъ разсужденіяхъ, точно такъ же, какъ не найдемъ и сколько-нибудь ясной теоріи „поведенія“, „дѣйствія“ и вообще, волевыхъ процессовъ, съ которыми тѣсно связано понятіе цѣлесообразности. Въ этомъ отсутствіи отчетливаго представленія о нашемъ волевомъ механизмѣ и заключается, по нашему мнѣнію, главный недостатокъ прагматическихъ теорій Джемса и Шиллера (но не Дюи), обусловливающій всѣ неясности и двусмысленности нѣкоторыхъ ихъ положеній. Свое воззрѣніе на природу душевной жизни Шиллеръ называетъ телеологическимъ волюнтаризмомъ, но совершенно ясно, что подъ это опредѣленіе могутъ подойти самыя разнообразныя точки зрѣнія, начиная съ чисто метафизическаго волюн-

---

[1]) Humanism, стр. 6—7.

[2]) Humanism, стр. 8.

таризма Шопенгауэра и кончая полуспекулятивной психологіей idées—forces Альфреда Фуллье. На практикѣ, конечно, психологическія теоріи Шиллера и Джемса не такъ ужъ растяжимы, какъ можно было заключить на основаніи приведенныхъ цитатъ. Если собрать во едино всѣ относящіяся сюда объясненія Шиллера и Джемса, то взгляды ихъ въ этомъ вопросѣ сведутся къ слѣдующему: наше мышленіе во всѣхъ своихъ проявленіяхъ опредѣляются слѣдующими факторами: „интересомъ“ (interest), „цѣлью“ (purpose) „чувствами и сужденіями оцѣнки“ (valuation), „представленіями о результатахъ и слѣдствіяхъ нашихъ дѣйствій“ (what works and pays), „чувствами удовлетворенія“ (satisfaction).

Всѣ эти факторы, несомнѣнно, относятся къ эмоціонально-волевой сферѣ нашей психофизической организаціи. Благодаря отсутствію у Джемса и Шиллера вполнѣ разработанной психофизической теоріи, мы не можемъ составить себѣ вполнѣ яснаго представленія ни о томъ, въ какомъ отношеніи всѣ эти отдѣльные чувственно-волевые феномены находятся другъ къ другу, ни о томъ, какова относительная роль мышленія, чувствъ и воли въ общей экономіи душевной жизни. Это обстоятельство въ связи съ неосторожнымъ употребленіемъ термина „волюнтаризмъ“ дало основаніе критикамъ прагматизма обвинять послѣдній въ стремленіи свести всю психику къ явленіямъ воли или, по крайней мѣрѣ, установить примать воли надъ разсудкомъ. На самомъ дѣлѣ, такого рода тенденція чужда прагматизму, въ чемъ легко убѣдиться изъ объясненій, данныхъ Шиллеру въ его полемикѣ противъ Брэдли. „При всемъ желаніи“, говоритъ онъ, „я не усматриваю бо́льшаго глубокомыслія въ формулѣ „все есть мысль“, чѣмъ въ выраженіи, „все есть чувство или воля“. Единственное преимущество, на которое волюнтаристская формула единства всѣхъ духов-

ныхъ способностей („все есть воля“) можетъ претендовать предъ соперничающими формулами, заключается въ томъ, что „воля“ разсматривается de facto какъ нѣчто посредствующее между „мыслью“ и „чувство“. Благодаря этому, несравненно легче дать описаніе всей душевной жизни въ волюнтаристкихъ терминахъ. Если, наоборотъ, за основаніе берется какая-нибудь изъ остальныхъ психическихъ функцій (т. е. мысль или чувство—Я. Б.), то „воля“ легко дѣлается жертвой иллюзорнаго „анализа“ и опредѣляется тогда или какъ очень сильное „желаніе“ (desire), или какъ „самоосуществленіе идеи“. Но зато въ этомъ случаѣ гораздо труднѣе описать каждый изъ двухъ крайнихъ полюсовъ душевной жизни [1]), въ терминахъ другого...“

„На самомъ же дѣлѣ истина заключается въ томъ, что вся проблема есть лишь вопросъ удобства и пользы психологической классификаціи и что ни одно изъ этихъ описаній не имѣетъ значенія объясненія явленій. Всѣ три „способности“ суть, въ сущности, лишь средства для описанія проявленій (activities) того, что можно безразлично называть единой личностью (a unitary personality), или реагирующимъ организмомъ (reacting organism)“ [2])

Итакъ, весь волюнтаризмъ прагматистовъ сводится къ признанію мышленія одной изъ формъ дѣятельности реагирующаго организма, подчиненной, въ качествѣ таковой, общей *тенденціи*, проникающей всѣ остальныя проявленія нашего психическаго механизма. Такой тенденціей является процессъ оцѣнки (valuation). Оцѣнка (valuation) въ сферѣ нашего опыта есть естественный и для нормальнаго сознанія почти непрерывный процессъ. Мы всегда такъ или иначе оцѣниваемъ вещи, то какъ „истинныя“ и „ложныя“, то какъ „хо-

---

[1]) Т. е. „чувствъ“ и „мышленія“—Я. Б.

[2]) Stud. in. Hum, стр. 128—129.

рошія“ или „дурныя“, то какъ „красивыя“ или „безобразныя“, „пріятныя“ и „непріятныя“ [1]). Это свойство (habit) нашей психики такъ тѣсно связано съ нашимъ мышленіемъ, что „бытіе“ внѣ „оцѣнки“ (appreciation), „факта“ внѣ „цѣнности“ представляется гораздо больше абстрактной фикціей, чѣмъ конкретнымъ психическимъ переживаніемъ [2]). Вотъ этотъ то привычный процессъ оцѣнки является почвой для возникновенія всѣхъ нормативныхъ наукъ; въ частности, функція логики, какъ нормативнаго знанія, заключается въ регулированіи и систематизированіи нашихъ оцѣнокъ „истинности“ и „ложности“ [3]). Такимъ образомъ, основнымъ процессомъ, который опредѣляетъ развитіе познанія, является процессъ „оцѣнки“. Должны ли мы считать вмѣстѣ съ тѣмъ этотъ процессъ также и элементарнымъ, простымъ (въ смыслѣ дальнѣйшей неразложимости), это, по мнѣнію Шиллера, для цѣлей эпистемологическаго изслѣдованія безразлично, ибо и вообще всякій научный анализъ фактовъ имѣетъ свой предѣлъ въ той цѣли, которая преслѣдуется при этомъ [4]).

Само собой разумѣется, что Джемсъ и Шиллеръ не ограничились только принципіальнымъ формулированіемъ своего воззрѣнія на природу мышленія, но и попытались освѣтить главныя изъ проблемъ теоріи

---

[1]) Называя „истиной“ логическія цѣнности, гуманизмъ объединяетъ ее въодно родовое понятіе съ „правильнымъ“, „хорошимъ“, „прекраснымъ“, и „пріятнымъ“. F. C. S. Schiller. Humanism and Intuitionism. (Mind, 1909. Январь, стр. 126).

[2]) „Объекты нашего опыта являются въ первоначальной своей формѣ не объектами познанія, а объектами дѣятельности (conation), т. е. стремленія и отталкиванія (appetite and aversion) ... мышленіе есть дѣятельность и, подобно всякой дѣятельности, имѣетъ свои мотивы и свои цѣли“. J. Ward. Naturalism and Agnosticism, стр. 131 и 189.

[3]) Humanism, стр. 55.

[4]) Humanism, стр. 55—56.

познанія при помощи новаго принципа и, прежде всего, конечно, основную проблему, т.-е. вопросъ о томъ, что такое „истина“ и „заблужденіе“. Основной эта проблема является не потому только, что вся работа мышленія сводится, въ сущности, къ функціи различенія между истиннымъ и ложнымъ знаніемъ, но и потому, что рѣшеніе всѣхъ другихъ методологическихъ вопросовъ мышленія находится въ томъ или иномъ отношеніи къ воззрѣніямъ на природу „истины“ и „заблужденія“. Для прагматиста-же эта проблема является центральной еще и потому, что прагматизмъ въ его собственныхъ глазахъ, какъ мы видимъ, есть лишь методъ, а методъ, конечно, не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ способомъ достиженія истины путемъ элиминированія „ложнаго“.

„Истинность“, для Джемса и Шиллера, есть извѣстное свойство нѣкоторыхъ нашихъ идей. Опредѣляется обыкновенно „истинность“, какъ извѣстное согласіе идеи съ „дѣйствительностью“, „реальностью“. Прагматисты готовы были-бы принять это опредѣленіе, но только они расходятся съ господствующими взглядами въ толкованіи понятій „согласія“ и „реальности“ и расходятся самымъ радикальнымъ образомъ. Это вполнѣ понятно, такъ какъ прагматизмъ исходитъ въ пониманіи мышленія совершенно изъ другихъ началъ, чѣмъ господствующій интеллектуализмъ. Съ точки зрѣнія ходячаго интеллектуализма истинность или ложность нашихъ идей опредѣляется не отношеніемъ послѣднихъ къ человѣческому опыту, а отношеніемъ ихъ къ факторамъ, лежащимъ внѣ предѣловъ не только самого мышленія, но и опыта вообще; эти факторы и составляютъ истинную „реальность“, а зависимость идей отъ нея выражается въ томъ, что сужденія наши признаются истинными, поскольку они „соотвѣтствуютъ“ (correspond) или „находятся въ согласіи“ (agree) съ извѣстными трансцендентными объектами. Характеръ самихъ этихъ

трансцендентныхъ факторовъ познанія опредѣляется интеллектуалистами различно смотря по тому, къ какому изъ двухъ главныхъ теченій внутри интеллектуализма они себя причисляютъ. Абсолютные идеалисты, ведущіе свое происхожденіе отъ Платона, называютъ внѣ-опытные элементы познанія „абсолютной“ истинной, „абсолютомъ“ (the absolute), а трансцендентальные реалисты, преемники Канта — „независимой реальностью“, „вещью въ себѣ“ и т. д. Но оба эти способа толкованія наталкиваются въ своихъ конечныхъ выводахъ на одно и то же непреодолимое препятствіе: если „истина“ должна находиться въ соотвѣтствіи съ своимъ реальнымъ объектомъ (будь то „независимая реальность“ или „абсолютная истина“), то какъ можемъ мы знать въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, имѣется ли на лицо такое соотвѣтствіе или нѣтъ? Вѣдь, для того, чтобы разрѣшить этотъ вопросъ, мы должны имѣть возможность сравнить „истину“ съ „реальностью“ и разсматривать одну независимо отъ другой? Но это невозможно, ибо всякое сравненіе предполагаетъ присутствіе въ сознаніи обѣихъ сравниваемыхъ величинъ; между тѣмъ, интеллектуалисты исходятъ изъ предположенія, что объекты „истиннаго“ сужденія находятся за предѣлами опыта. Другими словами, если даже мы допустимъ, что „независимая“ реальность можетъ какимъ нибудь способомъ „отразиться“ въ нашемъ сознаніи, то какимъ способомъ могли-бы мы провѣрить, „истинно“ или ложно это „отраженіе“, т.-е. согласно ли оно съ той реальностью, которую сознаніе должно „отразить“. А если это такъ, то „мысль“ и „реальность“, „истина“ и „фактъ“ не могутъ быть отдѣлены другъ отъ друга, какъ двѣ самостоятельныя „сущности“ и, слѣдовательно, доктрина объ ихъ „соотвѣтствіи“ или „согласіи“ и, вообще, о какой-либо зависимости между ними является лишенной всякаго смысла.

Отсюда ясно, что критерія истинности или ложности нашихъ сужденій мы должны искать не внѣ, а внутри нашего опыта, взятаго въ цѣломъ. Такимъ критеріемъ въ глазахъ прагматиста является отношеніе идей къ человѣческой дѣятельности вообще (activity, conduct). „Истинность" и „ложность" идей, съ точки зрѣнія Шиллера, (принимаемой до извѣстной степени и Джемсомъ), есть свойство, не присущее идеямъ, какъ таковымъ съ самаго начала, а историческій продуктъ дѣятельности человѣка, продуктъ выбора или подбора (selection), осуществляемаго, однако, не механически, а болѣе или менѣе сознательно. Индивидуальное сознаніе не находитъ готовой или даже не открываетъ данную раньше истину, а творитъ ее (makes truth). „Истинность извѣстной идеи" по словамъ Джемса, не есть какое-либо застывшее (stagnant) свойство идеи, присущее ей отъ вѣка (inherent). Истина есть то, что происходитъ (happens) съ идеей. Она становится (becomes) истинной, она дѣлается (is made) истинной при извѣстныхъ условіяхъ. Истинность ея есть извѣстный процессъ, именно процессъ провѣрки идеи (verifying), ея верификація. („Its validity is the process of its validation").

Вся проблема, поэтому, сводится къ вопросу, при какихъ именно условіяхъ идея дѣлается истиной, при помощи какого процесса идея пріобрѣтаетъ это свойство.

Нашъ первоначальный опытъ (primary reality), которому не извѣстно еще различіе между истиннымъ и ложнымъ, не создается нашей дѣятельностью, а данъ намъ непосредственно въ видѣ начальнаго матеріала, надъ которымъ оперируетъ наше дѣятельное сознаніе. Съ точки зрѣнія существованія этого „первоначальнаго опыта" вопросъ о природѣ истины приметъ такую фор-

му: чѣмъ руководствуемся мы, когда мы начинаемъ на извѣстной ступени развитія различать извѣстные элементы первоначальнаго опыта, какъ истинныя, отъ другихъ, называемыхъ нами ложными? Совершенно очевидно, прежде всего, что этимъ различіемъ мы не можемъ имѣть въ виду установленіе какого нибудь сходства или соотвѣтствія или какого либо иного отношенія между первоначальнымъ опытомъ и чѣмъ либо, что не есть этотъ опытъ, ибо первоначальный опытъ, обнимая все, что намъ дано первоначально, не можетъ быть сравниваемъ съ чѣмъ либо, что находится внѣ опыта или что въ него не включено. Совершенно по тѣмъ же соображеніямъ не можетъ быть истина отождествляема съ какой либо системой внутренне-согласованныхъ (совмѣстимыхъ) между собой непротиворѣчивыхъ идей (systematic coherence) *). Двѣ идеи, два сужденія P и Q обыкновенно признаются не противорѣчащими другъ другу, совмѣстимыми, когда онѣ находятся между собой въ такомъ отношеніи, что если истинно P, то Q также должно быть истинно, и, наоборотъ, эти сужденія исключаютъ другъ друга въ томъ случаѣ, когда отношеніе ихъ таково, что признаніе P истиннымъ влечетъ за собою признаніе Q ложнымъ. Отсюда ясно, что различеніе между противорѣчіемъ и непротиворѣчіемъ идей предполагаетъ уже *данным* различеніе истиннаго и ложнаго; поэтому, различеніе истиннаго и ложнаго не можетъ быть ни основано на первомъ, ни отождествляемо съ нимъ. Но если даже совмѣстимость идей мы будемъ понимать какъ нибудь иначе, мы всегда можемъ легко доказать, что данныя первоначальнаго опыта, разсматриваемыя внѣ зависимости отъ нашихъ интересовъ и активности, всѣ одинаково совмѣстимы или не совмѣстимы другъ съ дру-

*) Взглядъ, отстаиваемый нѣкоторыми изъ противниковъ прагматизма — Бозанкетомъ, А. Тэйлоромъ и, въ особенности, Джоахимомъ въ его книгѣ „The nature of Truth“.

гомъ, ибо для индивидуальнаго ума они существуютъ только въ качествѣ одновременныхъ или послѣдовательныхъ переживаній. „Пока мы относимся безразлично къ содержанію явленій, ни одно изъ нихъ не можетъ противорѣчить другому, какъ не противорѣчатъ другъ другу отдѣльныя, смѣняющія другъ друга, изображенія въ калейдоскопѣ. Все, что намъ „является", существуетъ, хотя бы продолжалось только одинъ моментъ. Реальность явленій нисколько не страдаетъ отъ ихъ непостоянства или отъ того факта, что на мѣсто одного явленія возникаетъ другое, становящееся на его мѣсто въ одно мгновеніе ока" *). Отсюда мы должны заключить, что 1) предикаты истиннаго и ложнаго могутъ быть только результатомъ о б р а б о т к и тѣхъ данныхъ, которыя доставляются намъ первоначальнымъ опытомъ; 2) что приложеніе этихъ предикатовъ къ первоначальному опыту невозможно, пока этотъ опытъ разсматривается внѣ отношенія его къ интересамъ и дѣятельностью того индивида, которому онъ принадлежитъ. Если же мы, наоборотъ, будемъ считаться съ интересами и дѣятельностью индивида, то мы легко найдемъ ясный, точный и удовлетворительный отвѣтъ на вопросъ: „что есть истина?" Въ основѣ нашего опыта, взятаго въ цѣломъ, т.-е. всей нашей психофизической организаціи, лежитъ, какъ уже выше было отмѣчено, процессъ оцѣнки (valuation). Различеніе между истиной и заблужденіемъ есть также продуктъ такой оцѣнки, какъ спеціальный случай различенія болѣе общаго характера, именно различенія „хорошаго" и „дурного". Въ качествѣ такой „спеціальной" формы различенія различеніе истиннаго и ложнаго должно быть ограничено отъ другихъ родственныхъ формъ. Въ этомъ отношеніи нужно, прежде всего, отмѣтить, что истина должна считаться не первичной цѣнностью (primary value), а производной (deri-

*) St. in Hum., стр. 220.

vative). Такъ, до тѣхъ поръ, пока мы не научились различать между данными нашего опыта, удовлетворяющими какую нибудь потребность индивида, и данными, неудовлетворяющими потребности (satisfactory and unsatisfactory), не можетъ быть и рѣчи о различеніи истиннаго и ложнаго.

Далѣе, если бы всѣ вещи могли разсматриваться, какъ совершенно удовлетворяющія той или иной потребности (perfectly satisfactory), то для такого различенія также не было бы почвы. Ибо, если бы дѣло обстояло такъ, мы ограничивались бы простымъ переживаніемъ явленій въ томъ видѣ, какъ они имѣютъ мѣсто въ дѣйствительности, и не имѣли бы никакихъ мотивовъ признавать одни и отвергать другія *).

Но на самомъ дѣлѣ, мы всегда болѣе или менѣе недовольны тѣмъ, что имѣемъ въ каждый данный моментъ и мы постоянно стремимся измѣнить окружающее. Наша дѣятельность въ извѣстныхъ случаяхъ принимаетъ форму отбирающаго (selective) вниманія, выдѣляющаго (подчеркивающаго) извѣстныя стороны явленія и игнорирующаго другія. Съ другой стороны, наше

*) „Среда, окружающая насъ, можетъ точно такъ же уничтожить, какъ и поддержать наше существованіе, но опасность, угрожающая нашему существованію со стороны среды, уменьшается по мѣрѣ того, какъ человѣку удается выдѣлить изъ первоначальной непрерывности при помощи анализа отдѣльные элементы опыта, вліяющіе на нашу практическую дѣятельность, фиксировать ихъ при помощи словъ, связать ихъ въ группы такимъ образомъ, чтобы мы могли знать, что угрожаетъ намъ, и во время реагировать на угрозы среды. Если бы вся наша обстановка въ цѣломъ была всегда благопріятна для нашего существованія, то никогда бы у человѣка не возникла потребность изолировать или фиксировать посредствомъ словъ отдѣльные элементы опыта. Мы просто бы воспринимали всѣ явленія, не расчленяя ихъ и переживали бы ихъ, не резонируя". W. James. The thing and its relations. (Journal of philosophy, psychology and scientific methods, 1904, сентябрь и октябрь, 1905, январь, стр. 31). Ср. также W. James. Humanism and Truth. Mind, 1905.

воображеніе обладаетъ способностью воспроизводить нѣкоторыя возможности, контрастирующія съ дѣйствительной ситуаціей, почему либо вызывающей потребность измѣнить ее. Но и наличность этихъ условій еще не достаточна для возникновенія различенія между истиной и заблужденіемъ. Противоположеніе „истиннаго“ „ложному“ возникаетъ только тогда, когда недовольство даннымъ состояніемъ принимаетъ форму стремленія къ достиженію извѣстной цѣли путемъ примѣненія опредѣленныхъ средствъ, т.-е. того, что Шиллеръ называетъ практической дѣятельностью (practical activity); послѣдняя, не отличаясь по существу отъ болѣе элементарныхъ формъ дѣятельности, совершается при участіи сознанія. Характерной чертой ея нужно считать то, что она стимулируется и направляется извѣстными данными нашего первоначальнаго опыта; эти данныя подсказываютъ индивиду спеціальные методы дѣйствія, завершающіеся либо „устраненіемъ“ (unmaking), либо „измѣненіемъ“ (remaking) другихъ данныхъ первоначальнаго опыта. Но данныя первоначальнаго опыта сами по себѣ, т.-е. въ томъ видѣ, какъ они намъ пассивно даны, недостаточны, чтобы обусловить практическую дѣятельность. Необходимо еще, чтобы они не только были даны, но чтобы они были „избраны“ (taken) или „одобрены“ (accepted) индивидомъ въ качествѣ базиса для его операцій. Въ этомъ качествѣ „принятыхъ“ они становятся „предположеніями“ (assumptions) или постулатами, которые еще не могутъ считаться истинными, но, такъ сказать, „претендуютъ“, (claim) являются кандидатами на истинность. Эта постулированная, возможная ихъ истинность есть предполагаемая способность ихъ руководить нами въ дѣлѣ активнаго воздѣйствія на окружающую насъ среду сообразно съ нашими цѣлями и желаніями. Насколько „претензія“ постулатовъ быть истинными основательна, это всецѣло за-

виситъ отъ результатовъ, достигнутыхъ нами при содѣйствіи этихъ постулатовъ. („The proof of the pudding is in the eating of it").

Поскольку наши предположенія, постулаты обезпечиваютъ практическій успѣхъ нашихъ усилій въ дѣлѣ контролированія намп опыта, постольку и лишь постольку они перестаютъ быть возможными истинами (eventual truths) и становятся настоящими истинами. Съ этой точки зрѣнія истина есть та цѣнность, которую пріобрѣтаетъ извѣстный постулатъ, поскольку онъ обезпечиваетъ успѣшность нашихъ дѣйствій *). Съ другой стороны, заблужденіемъ мы называемъ такіе постулаты, которые обусловливаютъ неудачу въ достиженіи намѣченныхъ цѣлей. Отсюда ясно, въ какомъ смыслѣ мы имѣемъ право говорить, что мы „творимъ" истину, а не только открываемъ ее. Мы не должны, конечно, понимать это „дѣланіе" истины *буквально*. Индивидъ „творитъ" истину лишь постольку, поскольку истина всегда сохраняетъ то или иное отношеніе къ его цѣлямъ и интересамъ и поскольку она измѣняется съ измѣненіемъ послѣднихъ.

*) „Главная тенденція, которая наблюдается послѣдніе годы въ изслѣдованіяхъ, посвященныхъ основнымъ принципамъ познанія, сводится къ тому, что въ качествѣ критерія истинности этихъ принциповъ все чаще и чаще выставляется ихъ приложимость на практикѣ (their applicability). Право какого-нибудь правила на степень принципа основывается на способности его приводить насъ къ установленію связи между феноменами, которые иначе были бы непонятны и изолированы (sporadic). Истинность принциповъ, поэтому, не можетъ заключаться въ ихъ согласіи (conformity) съ какой-нибудь абсолютной системой вещей, ибо никакая система вещей не можетъ быть познана нами раньше, чѣмъ мы открыли связь между феноменами. Мы сами создаемъ истину, когда мы открываемъ принципы, которые способны наиболѣе тѣснымъ образомъ связать въ одно цѣлое наибольшее количество феноменовъ. Критическое или динамическое пониманіе истины постепенно вытѣсняетъ догматическое, которое можетъ быть названо также статическимъ, какъ предполагающее разъ навсегда даннымъ неизмѣнный порядокъ вещей, который только воспроизводится нашей мыслью". H. Höffding. On analogy and its philosophical importance. Mind, 1905, стр. 199.

Поскольку извѣстное предположеніе оказывается на практикѣ пригоднымъ для достиженія какой-нибудь цѣли, намѣченной извѣстнымъ индивидомъ въ опредѣленный моментъ его развитія, постольку это предположеніе становится истиной, но истиной только именно въ этихъ предѣлахъ. Для другихъ индивидовъ или даже для того самаго индивида, но преслѣдующаго въ другой моментъ другія цѣли, предположеніе можетъ оказаться болѣе или менѣе непригоднымъ и въ этихъ предѣлахъ оно должно считаться ложнымъ. Съ другой стороны, мы имѣемъ основаніе говорить, что мы „творимъ“ истину еще и потому, что предположеніе, которое можетъ превратиться въ истину, дѣлается дѣйствительно нами. Это значитъ, что извѣстная составная часть первоначальнаго опыта можетъ быть возведена въ степень истины только при условіи, что мы „приняли“ ее (accept) въ качествѣ опорнаго пункта для нашихъ операцій. Этотъ актъ принятія, постулированія носитъ всегда характеръ выбора (selection) между возможными альтернативами. Поэтому, когда одно предположеніе оказывается на практикѣ непригоднымъ, мы всегда имѣемъ возможность замѣнить его другимъ предположеніемъ. Въ этомъ случаѣ выборъ нашъ ограниченъ лишь рамками нашей способности представить себѣ въ воображеніи различныя возможности. По мѣрѣ расширенія нашего опыта, предъ нами оказываются все болѣе и болѣе широкія перспективы въ смыслѣ возможности ставить себѣ болѣе отдаленныя цѣли или создавать новыя средства для достиженія старыхъ. Поэтому, наши „рабочіе“ инструменты, т. е. постулаты, (working postulates) требуютъ постоянно соотвѣтствующей передѣлки въ цѣляхъ приспособленія ихъ къ измѣнившимся условіямъ ихъ примѣненія на практикѣ. Старыя истины до извѣстной степени „изнашиваются“ (become obsolete) и для достиженія новыхъ цѣлей требуютъ исправленія. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ ста-

рыя истины квалифицируются какъ заблужденія, поскольку онѣ признаются не достигающими новой цѣли, но такая ихъ квалификація совершается, разумѣется, лишь съ новой точки зрѣнія, а не со старой. Поэтому, истина не есть нѣчто застывшее разъ навсегда въ мертвой неподвижности и независимое отъ условій времени. Истина измѣняется и развивается по мѣрѣ измѣненія нашихъ потребностей. Истина есть продуктъ нашей дѣятельности, приспособляющейся къ нашимъ измѣняющимся цѣлямъ *). Въ этомъ смыслѣ и только въ этомъ мы можемъ говорить о томъ, что истина „создается“ нами, а не получается въ готовомъ видѣ. Другими словами, процессъ открытія истины носитъ характеръ экспериментальный. Вѣдь сущность всякаго эксперимента заключается въ томъ, что экспериментаторъ, задавшись опредѣленной цѣлью, не знаетъ напередъ, какое средство является наилучшимъ для достиженія цѣли, и поэтому свободенъ въ выборѣ возможныхъ средствъ; но 1) выборъ этотъ ограниченъ, разумѣется, характеромъ самой цѣли, 2) исходъ эксперимента не зависитъ отъ воли экспериментатора, а опредѣляется условіями опыта.

Однимъ изъ постулатовъ, которые оказались чрезвычайно плодотворными въ качествѣ директивъ для нашей дѣятельности, является гипотеза, въ силу которой каждый индивидъ, какъ членъ общества, предполагаетъ у всѣхъ остальныхъ членовъ общества психику, аналогичную его собственной. Значеніе этой гипотетической истины для индивида ясно изъ того, что человѣческія цѣли могутъ быть осуществляемы только путемъ кооперації индивидовъ, а кооперація возможна,

*) „For de facto thruth is in flux and at the mercy of the last speaker; the successiv truths succeed (and fail) „as Amurath to Amurath“ or (to be more modern) as the infaillible successors of St. Peter.“—F. C. S. Shiller. Is Mr. Bradley becoming a pragmatist? (Mind, 1908, іюль, стр. 379).

конечно, только при условіи взаимнаго пониманія и согласія, а послѣднія предполагаютъ существованіе общихъ истинъ. Съ этой точки зрѣнія, постулаты являются наиболѣе плодотворными, если они одобрены (accepted) всѣми умами, которые поставили себѣ одинаковыя задачи и цѣли. Съ другой стороны, предположенія отдѣльнаго индивида, не получившія соціальнаго одобренія, не могутъ считаться „объективными“ истинами. Поэтому, процессъ превращенія постулата въ истину принимаетъ характеръ соціальной повѣрки его. „Общество“, говоритъ Шиллеръ, „подчиняетъ своему строжайшему контролю не только моральныя, но и интеллектуальныя эксцентричности и ненормальности (nonconformities) членовъ общества и даже иногда организовано такъ, чтобы сдѣлать завоеваніе новыхъ истинъ невозможнымъ. Что бы, поэтому, отдѣльные индивиды ни признавали и ни оцѣнивали въ качествѣ истинъ, de facto преобладаютъ и признаются „объективными“ только истины, выдѣленныя путемъ подбора (selection) изъ числа признаваемыхъ субъективно истинами *).

Несмотря на эти совершенно категорическія заявленія, критики гуманизма продолжали утверждать, что гуманизмъ ведетъ къ невозможности признанія существованія другихъ умовъ, т. е. къ солипсизму. Гуманизмъ, говорятъ критики, исходитъ изъ положенія, что „мѣриломъ вещей является человѣкъ“. И хотя Шиллеръ неоднократно разъяснялъ, какой смыслъ въ его устахъ имѣетъ эта формула, противники его упорно старались навязать ему мнѣніе, что истиной должно считаться то, что индивиду вздумается признать за таковую. Между тѣмъ Шиллеръ своей формулой хотѣлъ сказать только, что хотя истина есть то, что признаетъ за таковую индивидъ, что истина есть продуктъ его выбора, отбора,

*) Studies in Humanism, стр. 153.

оцѣнки, но что выборъ этотъ не случаенъ, не подчиненъ капризу и свободному усмотрѣнію индивида, („sic volo, sic jubeo"), но основанъ на примѣненіи извѣстнаго критерія. Тогда критики говорятъ: „но вашъ критерій самъ имѣетъ совершенно произвольный характеръ, ибо этотъ критерій — есть цѣлесообразность истины, т. е. соотвѣтствіе цѣлямъ индивида, а цѣли индивида есть нѣчто случайное, индивидуальное". На это Шиллеръ возражаетъ: „когда я говорю о соотвѣтствіи идей цѣлямъ, то 1) имѣю въ виду цѣли, общія извѣстной группѣ индивидовъ, 2) подъ соотвѣтствіемъ я понимаю „приложимость" („applicability") идей, т. е. способность данной идеи руководить дѣятельностью индивида такъ, чтобы при содѣйствіи этой идеи, какъ извѣстнаго инструмента, орудія, средства, дѣйствія индивида приводили къ намѣченной имъ въ данномъ случаѣ цѣли".

Но такъ какъ, несмотря на всѣ эти разъясненія, обвиненія въ томъ, что прагматическая точка зрѣнія неизбѣжно ведетъ къ солипсизму, не прекращались, то Шиллеръ счелъ нужнымъ посвятить этому вопросу особую статью, напечатанную въ апрѣльской книжкѣ журнала „Mind" за 1910 г. Въ этой статьѣ онъ опредѣляетъ солипсизмъ, какъ доктрину, полагающую, что все, что существуетъ, есть индивидуальный опытъ (that all existance is experience) и что существуетъ только одинъ носитель опыта (that there is only one experient). Солипсистъ полагаетъ, что онъ одинъ и есть этотъ носитель опыта. Но мыслителей, которые открыто признавали бы себя солипсистами, почти не существуетъ, но зато есть много философовъ, которые могутъ быть названы крипто-солипсистами (замаскированными солипсистами) въ томъ смыслѣ, что солипсизмъ является логическимъ завершеніемъ ихъ взглядовъ. Шиллеръ доказываетъ, что въ этомъ смыслѣ крипто-солипсистическими являются философскія системы абсолютнаго

идеализма, философія Аристотеля и всѣ виды нео-реализма. Гуманистъ же не признаетъ себя солипсистомъ по той причинѣ, что онъ вѣритъ въ существованіе другихъ людей. И вѣритъ въ это не въ силу сантиментальнаго соображенія, что было бы грустно оставаться одному въ цѣлой вселенной, но потому, что онъ не желалъ бы разсматривать себя, какъ автора всего своего опыта въ цѣломъ. Онъ не желаетъ брать на себя отвѣтственности за все, что существуетъ въ томъ мірѣ, какъ онъ сейчасъ намъ данъ. Онъ не желаетъ быть ни нѣкоторыми или всѣми другими умами, ни совокупностью всего реальнаго. Онъ видитъ, что не можетъ быть Абсолютомъ, не будучи въ то же время Отцомъ зла (да еще столь нелѣпымъ!) и предпочитаетъ не быть ни тѣмъ, ни другимъ.

Гуманистическое отрицаніе солипсизма беретъ своимъ исходнымъ пунктомъ нѣкоторый постулатъ. Какимъ образомъ возникъ этотъ постулатъ или откуда онъ нами взятъ, совершенно неважно, ибо значеніе его заключается не въ его происхожденіи, а въ его пригодности. Въ качествѣ ли продукта вдохновенія или случайной догадки, но постулатъ о томъ, что существуютъ другіе умы, явился на свѣтъ. Разъ возникши, онъ можетъ быть оправданъ только пригодностью его на практикѣ (it has been tested by its working). А что онъ оказывается весьма пригоднымъ на практикѣ, это едва ли можетъ быть оспариваемо. Поэтому онъ былъ признанъ разумнымъ и истиннымъ громаднымъ большинствомъ людей, не считающихъ себя философами. Гуманистическаго же философа, во всякомъ случаѣ, не такъ-то легко убѣдить, что въ столь жизненномъ для человѣчества вопросѣ убѣжденіе громаднаго большинства людей ошибочно. Онъ отстаиваетъ право считать постулатъ этотъ истиннымъ, поскольку и пока онъ оказывается пригоднымъ (because it works). Такимъ образомъ отрицаніе солипсизма на основаніи

успѣшности (success) упомянутаго постулата носитъ всецѣло прагматическій характеръ. Съ этой точки зрѣнія нашъ постулатъ не можетъ считаться ни апріорнымъ, ни абсолютнымъ. Онъ не опирается на предпосылку о возможности опыта, какъ цѣлаго. Онъ не имѣетъ въ виду доказать немыслимость солипсизма. Онъ склоненъ допустить, что солипсисты существуютъ и даже процвѣтаютъ. Онъ охотно готовъ выслушать, что они могутъ сказать въ свою защиту. Онъ не претендуетъ на какую-либо иную или высшую достовѣрность, чѣмъ та, которая обезпечивается извѣстной обработкой фактовъ человѣческаго опыта. Если этотъ опытъ измѣнится въ своемъ содержаніи, то прагматизмъ допускаетъ на этотъ случай возможность пересмотра нашихъ постулатовъ. Но пока опытъ продолжаетъ существовать въ томъ видѣ, какъ сейчасъ, успѣшный постулатъ долженъ считаться въ такой же мѣрѣ достовѣрнымъ, въ такой же мѣрѣ разумнымъ, въ какой можетъ вообще быть достовѣрной и разумной всякая истина. Но не значитъ ли, что мы дѣлаемъ слишкомъ большія уступки, когда допускаемъ возможность и законность солипсизма? Но отрицать a priori эту возможность не значило ли бы отрицать возможность законныхъ различій въ мнѣніяхъ, обусловленныхъ глубоко заложенными различіями человѣческихъ индивидуальностей? Не равносильно бы было это возвращенію къ абсолютистской нетерпимости, которая вызвала на свѣтъ столько противоестественныхъ попытокъ сведенія всей мысли къ механическому однообразію разъ навсегда застывшихъ формъ и обрекла на столь жалкую неудачу всѣ претензіи строителей метафизическихъ системъ. Поэтому, если мы хотимъ критически оцѣнить солипсизмъ, то мы должны подвергнуть его такой же повѣркѣ, какъ и нашъ постулатъ, т.-е. разсмотрѣть, къ какимъ *слѣдствіямъ* должно привести принятіе противоположнаго нашему — солипсистическаго — посту-

лата. Если, съ точки зрѣнія этого послѣдняго постулата, другіе люди не существуютъ, то, значитъ, эти люди суть продукты воображенія солипсиста, родъ сновидѣнія, какъ и все остальное, кромѣ него самого. Поэтому солипсистъ долженъ истолковывать весь свой опытъ въ цѣломъ по аналогіи съ своимъ опытомъ во время сна, а не наоборотъ, какъ это дѣлаетъ громадное большинство людей; онъ долженъ вѣрить въ то, что онъ самъ создаетъ свои сны и самъ создаетъ всѣ существа, въ нихъ участвующія, и эту вѣру онъ распространяетъ на всѣ явленія своей жизни. Теоретически такой солипсизмъ не заключаетъ въ себѣ ничего абсурднаго или несостоятельнаго. Но результаты будутъ совершенно иные, когда солипсисту придется приспособлять эту теорію къ своей практикѣ. Такъ, прежде всего, солипсистъ не можетъ думать, что если жизнь его есть сонъ, то онъ можетъ напередъ знать, какое направленіе примутъ его сновидѣнія. Ибо, если бы онъ это вообразилъ себѣ, то событія очень скоро опровергли эту теорію. Другими словами, его солипсизмъ долженъ имѣть эмпирическій, а не апріорный характеръ, совершенно такъ же, какъ и нашъ обыкновенный способъ солипсистической интерпретаціи сновъ. А если мы будемъ понимать солипсизмъ именно такимъ образомъ, то тогда солипсизмъ совершенно не опасенъ. Практически онъ ничѣмъ не отличался бы тогда отъ своего антипода. Ибо нашъ солипсистъ долженъ былъ бы тогда признавать въ личностяхъ и объектахъ своихъ „сновъ“ совершенно такую же степень „независимости“ и способности противостоять контролю его воли, какъ и самый закоренѣлый плюралистъ. Онъ вынужденъ былъ бы считать ихъ отличными отъ своего сновидящаго „я“. Поэтому, если солипсистическая теорія и могла быть принята, то только подъ условіемъ, чтобы она оставалась исключительно теоріей и не могла бы вліять на поведеніе солипсиста. Если же до-

пустить примѣненіе этой теоріи на практикѣ, то солипсизмъ, осуществленный на практикѣ, навлекъ бы на голову солипсиста цѣлую массу несчастій и опровергъ бы самого себя наиболѣе рѣшительнымъ и окончательнымъ способомъ, т.-е. путемъ уничтоженія его носителя. У философіи, которая признаетъ только теоретическія доказательства, нѣтъ никакого способа опровергнуть солипсизмъ. Но для философіи, которая настаиваетъ на томъ, что теоретическія доктрины должны быть пригодными для примѣненія на приктикѣ, этимъ еще не все сказано. Съ ея точки зрѣнія солипсизмъ, который на практикѣ вынужденъ признавать существованіе другихъ интеллектовъ, и логически не отличается отъ противоположнаго воззрѣнія, которому на практикѣ онъ совершенно уподобляется. Если солипсистъ допускаетъ, что на практикѣ онъ долженъ держать себя такъ, какъ если бы другія вещи были столь же реальны, какъ и онъ самъ, то его философія сливается совершенно съ своимъ антиподомъ и не можетъ поэтому претендовать на самостоятельное существованіе. Для солипсизма же, который не желаетъ и на практикѣ допустить существованіе другихъ интеллектовъ, совершенно достаточнымъ отвѣтомъ съ прагматической точки зрѣнія является возраженіе, что онъ неосуществимъ. А тотъ фактъ, что ни одно изъ этихъ возраженій не можетъ служить окончательнымъ доводомъ противъ солипсизма въ глазахъ философовъ, которые исходятъ изъ иной концепціи отношенія теоріи къ практикѣ, дѣлаетъ солипсизмъ камнемъ преткновенія именно для этихъ философовъ, но не для прагматистовъ.

Другое обвиненіе, которое Шиллеру, какъ и другимъ прагматистамъ, приходится снова и снова опровергать, это обвиненіе въ томъ, что принятіе прагматистской доктрины ведетъ, будто-бы, къ „субъективизму“. Если всякая истина есть постулатъ, а постулатъ есть нѣчто,

что создается воображеніемъ индивида, то, слѣдовательно, прагматическая истина „субъективна“. Но тутъ, очевидно, простое недоразумѣніе. Совершенно вѣрно, что всякая истина первоначально есть постулатъ, но 1) не всякій постулатъ есть истина, 2) истина есть извѣстный сортъ, извѣстный видъ постулата, именно тотъ, который подвергся контролю, выдержалъ извѣстное испытаніе, получилъ, такъ сказать, аттестатъ зрѣлости. Испытаніе же производится не индивидомъ, а опытомъ, черезъ посредство извѣстныхъ дѣйствій индивида; опытъ же, т.-е. то, что не принадлежитъ индивиду, и самыя его дѣйствія не могутъ считаться „субъективными“ въ томъ смыслѣ, который имѣетъ этотъ терминъ въ устахъ критиковъ. „Въ процессѣ гуманистической выработки истины постоянное давленіе и реакція со стороны опыта есть самое существенное, что опредѣляетъ направленіе интеллектуальнаго процесса. Ибо хотя нашимъ интеллектомъ производятся эксперименты самаго разнообразнаго свойства, но удаются лишь немногіе; такимъ образомъ человѣческія цѣли и постулаты постоянно находятъ свой коррективъ въ неумолимомъ ходѣ „объективныхъ“ вещей. Болѣе того, постулаты сами въ значительномъ объемѣ усваиваютъ уроки опыта. Правда, иниціатива принадлежитъ имъ и они дѣлаютъ первые шаги. И психологически они являются первичными и неизбѣжными и кажутся на первый взглядъ произвольными. Но въ конечной инстанціи эта произвольность оказывается иллюзіей“ *).

Съ другой стороны, именно со стороны причинъ, вызывающихъ ихъ къ жизни, со стороны источника своего возникновенія, цѣли и постулаты также не могутъ считаться „субъективными“. Весь познавательный процессъ, по ученію Шиллера можетъ быть разбитъ на

*) F. Schiller. Humanism, intuitionism and objective reality. (Mind, 1909, October, стр. 571).

четыре вѣтви: 1) задержка импульсивныхъ реакцій „power of inhibiting impulsive reactions), 2) анализъ данной ситуаціи, 3) мысленная реорганизація (rearrangement) данныхъ' полученныхъ путемъ анализа ситуацій, и 4) измѣненіе привычной реакціи. Самый же познавательный актъ въ цѣломъ, конечно, тоже не является чѣмъ то безцѣльнымъ, случайнымъ, безпричиннымъ; напротивъ, какъ это уже было указано, въ глазахъ Шиллера онъ имѣетъ опредѣленную біологическую функцію, въ самомъ широкомъ смыслѣ этого послѣдняго слова, т.-е. онъ функціонируетъ въ интересахъ жизни не только индивидуальной, но и соціальной. Функція его заключается въ приспособленіи индивида къ новымъ условіямъ, т.-е. отступающимъ отъ привычныхъ. Изъ этой его задачи вытекаютъ и всѣ его особенности. Если, такимъ образомъ, со стороны своего raison d'être, познавательный актъ отнюдь не имѣетъ „субъективнаго",т.-е. зависящаго исключительно отъ воли индивида характера, то и со стороны реальныхъ формъ, въ которыя онъ выливается, познавательный процессъ не можетъ быть названъ „субъективнымъ". Если еще первыя три изъ четырехъ стадій, на которыя онъ распадается, и могли бы быть названы въ извѣстномъ смыслѣ „субъективными", если даже допустить вмѣстѣ съ ходячими представленіями, (которыя гуманизмъ отнюдь не раздѣляетъ), что „анализъ данной ситуаціи" и „реорганизація данныхъ, полученныхъ путемъ анализа" есть процессъ, всецѣло зависящій отъ воли и даже каприза индивида, то послѣдняя стадія всецѣло протекаетъ во „внѣшнемъ" мірѣ и слѣдовательно, находится въ зависимости отъ свойствъ „объективныхъ" вещей. Но, настаиваетъ Шиллеръ, при оцѣнкѣ познавательнаго акта мы должны разсматривать его не расчлененнымъ на отдѣльныя части, а какъ извѣстное цѣлое; если же мы будемъ разсматривать его какъ цѣлое, то мы не можемъ отдѣлить въ немъ

его „чисто познавательной“ функціи отъ біологической, ибо это значило бы впасть въ ту самую ошибку, которая является основнымъ грѣхомъ интеллектуализма и которая именно и влечетъ за собой всѣ тѣ безысходныя противорѣчія, всѣ тѣ фикціи („абсолютъ“, „вещь въ себѣ“ и т. п.), весь тотъ дуализмъ, которыя заставили нѣкоторыхъ изслѣдователей искать рѣшенія познавательной проблемы въ другихъ жизненныхъ функціяхъ, такъ или иначе связанныхъ съ познавательной дѣятельностью. Неспособность интеллектуализма дать сколько нибудь удовлетворительный отвѣтъ на два самыхъ капитальныхъ вопроса теоріи познанія, а именно на вопросъ 1) о томъ, какова вообще функція мышленія, т.-е. въ какомъ отношеніи находится она къ жизни индивида и общества, 2) въ чемъ заключаются тѣ средства, при помощи которыхъ мы могли бы отличить правильное (valuable) его функціонированіе отъ неправильнаго, и есть то, что побудило нѣкоторыхъ мыслителей отвергнуть интеллектуалистическую интерпретацію познавательнаго процесса, изолирующаго мышленіе отъ контекста и провозглашающаго его полную суверенность и автономность. Совершенно естественно, что для того, кто, оставаясь вѣрнымъ интеллектуализму, предъявляетъ къ мышленію требованіе абсолютной достовѣрности и абсолютной неизмѣнности, всякій критерій истины, не носящій абсолютнаго характера, будетъ казаться недостаточно „объективнымъ“.

Самъ Шиллеръ резюмировалъ свое ученіе въ нѣсколькихъ положеніяхъ, такъ какъ теперь, т.е. послѣ приведенныхъ объясненій, они будутъ гораздо понятнѣе читателямъ. Эти положенія таковы: 1) Истины суть логическія цѣнности. (Truths are logical values). Это значитъ, что если мы исключимъ случаи болѣзненныхъ эксцессовъ, то дѣйствительное функціонированіе интеллекта даже въ тѣхъ его проявленіяхъ, которыя характери-

зуется какъ „чисто интеллектуальныя“ формы, можетъ быть понято только въ его отношеніи, въ его связи съ человѣческими цѣлями и цѣнностями. Повѣрка цѣнности „истины“ предполагаетъ, поэтому, апелированіе къ чему то, что лежитъ внѣ сужденія, претендующаго на истинность. Она предполагаетъ всегда нѣкоторый экспериментъ, а завершается всегда извѣстной оцѣнкой сужденія. Э. Махъ говоритъ: „знаніе и заблужденіе проистекаютъ всегда изъ одного и того же психическаго источника; только конечный результатъ (Erfolg, issue) можетъ служить орудіемъ различенія ихъ („Erkenntniss und Irrthum“, стр. 114). 2) Истинность извѣстнаго утвержденія зависитъ отъ результатовъ его примѣненія. (The truth of an assertion depends on its application). Другими словами: всѣ „истины“ (т. е. сужденія, претендующія на истинность) подлежатъ извѣстной провѣркѣ раньше, чѣмъ быть окончательно признанными истинами. Утвержденіе, которое не можетъ быть подвергнуто провѣркѣ, не можетъ вовсе считаться истиной. Истинность его, въ лучшемъ случаѣ, можетъ быть только потенціальной. Чтобы реально стать истиннымъ, всякое утвержденіе подлежитъ извѣстному испытанію, а это испытаніе заключается въ примѣненіи истины на практикѣ. И только когда это сдѣлано, т. е. когда сдѣлана попытка приложенія истины на дѣлѣ, могутъ быть опредѣлены какъ дѣйствительное значеніе (meaning) этого утвержденія, такъ и условія, при которыхъ онъ является истиннымъ. Поэтому всѣ реальныя истины должны доказать на дѣлѣ свою полезность (usefulness); онѣ должны быть примѣнены къ разрѣшенію какой-нибудь проблемы дѣйствительнаго (actual) познанія и только въ томъ случаѣ, если онѣ окажутся полезными въ этомъ смыслѣ, онѣ могутъ считаться выдержавшими испытаніе и провѣренными. 3) Вся интеллектуальная жизнь человѣка имѣетъ характеръ телеоло-

гическій (All mental life is purposive). Этимъ Шиллеръ хочетъ сказать, что интеллектуальная жизнь есть біологическая функція, связанная самымъ тѣснымъ образомъ съ благосостояніемъ организма. Говоря языкомъ біологіи, вся наша психика, которой интеллектъ является только извѣстной частью, можетъ быть разсматриваема, какъ типически человѣческій (typically human) инструментъ для достиженія такихъ формъ приспособленія, которыя были бы способны къ развитію и болѣе устойчивы, какъ обладающія большой степенью полезности (superior efficacy), чѣмъ формы и приспособленія у другихъ животныхъ. 4) Какъ и всякій актъ интеллектуальной жизни, актъ сужденія зависитъ также отъ той или иной цѣли (All meaning depends on purpose). Если истинность сужденія зависитъ отъ приложимости его на практикѣ, а приложимость предполагаетъ наличность извѣстной цѣли, то, въ конечномъ счетѣ, процессъ образованія каждаго сужденія (the making of an assertion) находится въ связи съ извѣстной цѣлью, которая опредѣляетъ природу всего этого процесса. Въ то же время такая зависимость истины отъ цѣли предполагаетъ протестъ противъ отдѣленія логики отъ психологіи: ибо цѣль есть несомнѣнно понятіе психологическое совершенно такъ же, какъ сужденіе (the meaning) есть понятіе логическое. 5) Прагматизмъ есть систематическій протестъ противъ игнорированія философіей телеологическаго характера дѣйствительнаго познанія,—все равно, имѣетъ ли своимъ источникомъ такое игнорированіе ученіе о мнимомъ „чистомъ“ или „абсолютномъ“ разумѣ раціоналистовъ или ученіе о столь же мнимой „чистой“ механичности“ натуралистовъ. Настаивая на томъ, что все конкретное познаніе проникнуто насквозь интересами, цѣлями, желаніями, эмоціями, стремленіями, цѣнностями, постулатами, актами выбора и т. д., прагма-

тизмъ отрицаетъ возможность обойтись на дѣлѣ безъ такого рода представленій даже для тѣхъ доктринъ, которыя оффиціально отъ нихъ отрекаются. 6) Прагматизмъ есть сознательное приложеніе къ теоріи познанія (epistemology) или логикѣ принциповъ телеологической психологіи, которая, въ конечномъ счетѣ, предполагаетъ нѣкоторую волюнтаристскую метафизику.

Всѣ эти формулы, имѣющія задачей дать опредѣленіе сущности прагматизма, отличаются другъ отъ друга только своей словесной формой, но, въ сущности, онѣ эквивалентны въ смыслѣ содержанія, ибо онѣ тѣсно связаны другъ съ другомъ, а „сущность“ такъ же, какъ и „опредѣленіе“ извѣстной вещи зависятъ отъ точки зрѣнія, съ которой эта вещь разсматривается. Проблемы же, которыми занимается прагматизмъ, такъ важны, что онъ имѣетъ точки соприкосновенія почти со всѣми направленіями философскаго изслѣдованія. Что, однако, въ дѣйствительности, важнѣе всего, это не та или иная формула, но духъ, въ которомъ эти формулы подходятъ къ разрѣшенію проблемы и методъ, при помощи котораго онѣ оперируютъ. Методъ мы уже охарактеризовали: это есть методъ эмпирическій, телеологическій, конкретный. Духъ же, которымъ проникнута философія прагматизма, есть нѣчто большее; Шиллеръ называетъ его гуманизмомъ. Гуманизмъ самъ по себѣ есть простѣйшая изъ всѣхъ философскихъ точекъ зрѣнія: она сводится къ убѣжденію, что всякая философская проблема тѣсно связана съ интересами человѣческихъ существъ (concerns human beings), стремящихся постигнуть міръ человѣческаго опыта при помощи рессурсовъ человѣческаго ума. Въ этомъ и заключается весь смыслъ того великаго принципа, по которому человѣкъ есть мѣра его опыта и потому неискоренимый факторъ этого послѣдняго.

Этотъ Протагоровскій принципъ можетъ иногда показаться парадоксальнымъ для неискушенныхъ въ философіи, ибо они могутъ истолковать его такъ, что онъ не считается съ „независимостью“ „внѣшняго міра“. Но это простое недоразумѣніе. Гуманизмъ не думаетъ оспаривать основаній такъ называемаго наивнаго реализма; онъ не отрицаетъ того, что обыкновенно понимается подъ „внѣшнимъ міромъ“. Онъ высоко ставитъ прагматическую цѣнность концепціи „внѣшняго міра“, которая de facto дѣйствуетъ (works) несравненно лучше, чѣмъ концепціи метафизики, относящейся къ ней съ пренебреженіемъ. Онъ настаиваетъ только на томъ, что „внѣшній міръ“ реалистовъ все-таки находится въ извѣстной зависимости отъ человѣческаго опыта; къ этому онъ считаетъ необходимымъ прибавить, что данныя человѣческаго опыта не исчерпываются построеніемъ реальнаго внѣшняго міра. Гуманизмъ требуетъ: 1) чтобы в с я природа человѣка въ ея нераздѣльности (man's integral nature) служила предпосылкой, которую философія не должна ни на минуту упускать изъ виду, 2) чтобы конечной цѣлью философіи было полное удовлетвореніе человѣка (man's complete satisfaction) и 3) чтобы философія не порывала связи съ реальными проблемами жизни.

Съ этой точки зрѣнія прагматизмъ есть лишь частный случай приложенія гуманизма къ теоріи познанія. Но гуманизмъ болѣе универсаленъ. Онъ располагаетъ методомъ, который можетъ быть примѣненъ также и къ этикѣ, эстетикѣ, метафизикѣ, теологіи и, вообще, ко всѣмъ запросамъ человѣческаго духа, совершенно такъ же какъ и къ теоріи познанія.

Шиллеръ утверждаетъ, что и гуманизмъ, подобно прагматизму, есть не что иное какъ методъ, т. е. указатель пути, направленія, въ которомъ должно совершаться развитіе знанія. Но гуманизмъ можетъ получить, по мнѣнію Шиллера, значеніе также и метафизи-

ческаго воззрѣнія, если мы будемъ руководиться его положеніями не для разрѣшенія отдѣльныхъ проблемъ знанія, но для изученія знанія, какъ цѣлаго. Метафизика, согласно опредѣленію Шиллера, есть (или стремится быть) знаніемъ, заключающимъ въ себѣ конечный синтезъ всѣхъ данныхъ нашего опыта. Но de facto эти данныя: 1) далеко не полны и 2) индивидуальны. Благодаря этому, при теперешнемъ состояніи знаній метафизическій синтезъ не можетъ обладать той общеобязательной цѣнностью и принудительностью, какъ методологическія требованія. Въ силу этого всѣ тѣ, умы которыхъ чувствуютъ тяготѣніе къ идеальному завершенію знанія при помощи метафизическихъ конструкцій, должны нѣсколько понизить свои требованія. Они должны отказаться отъ претензій создать метафизическую систему, которая была бы универсальной, вѣчной, объективной и „обязательной для всякаго интеллекта, какъ такового“.

Съ такими оговорками Шиллеръ и самъ попытался дать въ своей замѣчательной книгѣ нѣчто въ родѣ метафизики. То, что онъ далъ въ этомъ направленіи, является наилучшимъ доказательствомъ правильности сдѣланныхъ имъ самимъ оговорокъ. Насколько ясна, насколько убѣдительна его прагматическая мысль въ области теоріи познанія, настолько она, на нашъ взглядъ, уязвима, спорна и недостаточно опредѣленна въ области универсальныхъ построеній. Со стороны критической и полемической его экскурсіи въ область метафизики представляютъ, однако, весьма большой интересъ, чего нельзя сказать о положительной сторонѣ его метафизики.

Такъ какъ гуманистическая метафизика Шиллера, по его собственному признанію, носитъ индивидуальный, т. е. до извѣстной степени произвольный характеръ, то она не затрагиваетъ судебъ его прагматическаго метода, его прагматизма. Поэтому, мы пока оста-

вляемъ ее въ сторонѣ и вернемся къ ней тогда, когда будетъ идти рѣчь о философскихъ предпосылкахъ прагматизма.

Таково въ общихъ чертахъ ученіе о прагматическомъ методѣ, предлагаемое Шиллеромъ. Джемсъ, почти цѣликомъ принимающій выводы Шиллера, съ своей стороны разработалъ нѣкоторыя стороны вопроса, мало затронутыя Шиллеромъ и, кромѣ того, придалъ нѣкоторымъ положеніямъ послѣдняго болѣе наглядный характеръ. Такъ, прежде всего, Джемсъ далъ болѣе конкретное и детальное описаніе процесса превращенія предположенія (assumption) (постулата) въ истину. Процессъ верификаціи идей по Джемсу сводится, главнымъ образомъ, къ выясненію практическихъ послѣдствій, которыя связаны съ примѣненіемъ данной идеи. Поэтому, соотвѣтствіе или согласіе истины съ реальнымъ объектомъ на языкѣ прагматизма есть извѣстное отношеніе данной идеи къ другимъ формамъ опыта, такъ или иначе съ ней функціонально связаннымъ. Если наши идеи приводятъ насъ черезъ посредство извѣстныхъ дѣйствій или другихъ идей къ другимъ частямъ нашего опыта, съ которыми первыя тѣсно связаны, то такія идеи пріобрѣтаютъ въ нашихъ глазахъ характеръ истинъ. Мы живемъ въ мірѣ реальностей, которыя могутъ быть или безконечно полезны намъ или столь же вредны. Идеи, могущія дать намъ указаніе, какого рода реальности, т. е. полезныя или вредныя, ожидаютъ насъ въ будущемъ, считаются истинными (поскольку рѣчь идетъ о первоначальныхъ формахъ верификаціи идей). Обладаніе же истиной никоимъ образомъ не можетъ считаться въ этомъ случаѣ само по себѣ цѣлью, а только средствомъ для удовлетворенія другихъ жизненныхъ потребностей. Если я, напримѣръ, заблудившись въ лѣсу, гдѣ мнѣ угрожаетъ голодная смерть, неожиданно нахожу нѣчто похожее на тропинку, то въ высшей степени важно, чтобы эта тро-

пинка вызвала во мнѣ представленіе о человѣческомъ жилищѣ въ концѣ ея, ибо, если это въ дѣйствительности случится и я дѣйствительно найду такое жилище, то я спасенъ. Истинная идея оказывается въ данномъ случаѣ полезной потому, что жилище, составляющее ея объектъ, полезно. Практическое значеніе истинныхъ идей, поэтому, основано, въ первой инстаціи, на практической важности ихъ объектовъ для насъ. Но объекты ихъ, правда, не сохраняютъ свою цѣнность для насъ непрерывно. То самое жилище, которое оказалось столь важнымъ въ приведенномъ случаѣ, въ другомъ случаѣ можетъ не имѣть никакого интереса для меня. Но такъ какъ почти всякій объектъ можетъ при извѣстныхъ условіяхъ пріобрѣтать хотя бы на время нѣкоторую важность для человѣка, то преимущества, сопряженныя съ обладаніемъ извѣстнымъ запасомъ идей, которыя могутъ сдѣлаться истинными въ указанномъ смыслѣ, т. е. при опредѣленныхъ условіяхъ, очевидны. Мы накопляемъ эти идеи въ нашей памяти, а избытокъ ихъ помѣщаемъ въ наши книги. Всякій разъ, какъ подобная истина можетъ пріобрѣсти практическое значеніе въ какомъ нибудь отдѣльномъ случаѣ, мы извлекаемъ ее изъ хранилища и примѣняемъ на практикѣ. Поэтому, мы имѣемъ право сказать о ней: „она полезна, потому что истинна“, или „она истинна, потому что полезна“. Для прагматиста истина есть всегда нѣчто, такъ или иначе связанное съ способомъ, при помощи котораго одинъ изъ моментовъ нашего опыта ведетъ насъ къ другимъ его моментамъ и именно къ тѣмъ, къ которымъ намъ почему либо нужно придти (which it will be worth while to have been led to)*).

Съ другой стороны, нашъ опытъ во многихъ частяхъ обнаруживаетъ извѣстныя постоянства (regularities). Если данный объектъ опыта вызываетъ въ насъ ожи-

*) Pragmatism, стр. 204.

даніе появленія другого объекта, то говорятъ, что первый „указываетъ“ (intend) на существованіе второго или что онъ является „знакомъ“ второго (significant of), или же, наконецъ, что въ этомъ «указаніи» заключается его «значеніе» (significance). Оправдавшееся ожиданіе появленія второго объекта служитъ подтвержденіемъ, верификаціей «значенія» перваго (The object's advent is the significance verification).

Съ этой точки зрѣнія, очевидно, истина обозначаетъ не что иное, какъ возможную потенціальную верификацію (eventual verification). Подъ „реальностями“ или „объектами“ здѣсь слѣдуетъ понимать или вещи, какъ представляетъ ихъ себѣ здравый смыслъ (common sense), или же извѣстныя отношенія вещей, какъ то: время, мѣсто событія, разстояніе и т. д. Не слѣдуетъ думать, что въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ мы признаемъ истиной только ту мысль, которую мы сами подвергли провѣркѣ. Совершенно достаточно, если мы одинъ разъ продѣлали процессъ верификаціи данной идеи, чтобы потомъ довольствоваться одной возможностью провѣрки. Поэтому, на одинъ дѣйствительно доведенный до конца процессъ провѣрки приходится милліонъ такихъ процессовъ, которые остаются такъ сказать, in statu nascendi. Если мы, наприм., видимъ на городской башнѣ циферблатъ со стрѣлками, которыя передвигаются, то для того, чтобы сказать, что этотъ циферблатъ со стрѣлками есть часы, намъ не нужно каждый разъ провѣрять, обладаетъ ли этотъ „объектъ“ въ дѣйствительности часовымъ механизмомъ, который, собственно, и дѣлаетъ его часами.

Мы довольствуемся въ этомъ случаѣ возможностью провѣрки (*verifiability*). И не только мы признаемъ этотъ объектъ часами, но и руководствуемся указаніемъ ихъ въ распредѣленіи нашего времени. Поэтому, мы имѣемъ право сказать, что истина въ дѣйствительной жизни въ значительной части построена

на системѣ кредита. Наши идеи и вѣрованія имѣютъ свободное обращеніе въ обществѣ, пока довѣріе къ нимъ ничѣмъ не подорвано, точно такъ же, какъ свободно обращаются къ публикѣ банкноты, пока никто не отказывается принимать ихъ. Но это свободное обращеніе истины основано на возможности непосредственной верификаціи ихъ, внѣ которой фабрикація истины, несомнѣнно, въ концѣ концовъ обречена была бы на банкротство, подобно всякой финансовой системѣ, лишенной реальнаго денежнаго базиса. Вы принимаете на вѣру мою верификацію извѣстной идеи, а я—вашу. Мы, такъ сказать, обмѣниваемся истинами. Но въ основаніи всей этой постройки лежатъ вѣрованія, кѣмъ нибудь когда нибудь конкретно провѣренныя.

Другой фактъ, позволяющій намъ обходиться въ громадномъ большинствѣ случаевъ безъ конкретной повѣрки нашихъ представленій, это—то, что всѣ вещи нашего опыта существуютъ, такъ сказать, не въ одномъ экземплярѣ, а въ видѣ извѣстныхъ категорій (kinds), видовъ. Поэтому, если мы хоть разъ провѣримъ правильность нашихъ идей относительно одного экземпляра (specimen) данной категоріи, то мы считаемъ себя въ правѣ распространить эти идеи на остальные экземпляры того же вида, не прибѣгая къ дѣйствительной повѣркѣ. Умъ, который пріобрѣлъ навыкъ къ различенію вещей по ихъ категоріямъ и къ немедленному реагированію на нихъ, не тратя времени на повѣрку, окажется правымъ въ девяносто девяти случаяхъ изъ ста.

Все сказанное относится къ конкретнымъ фактамъ (matters of fact) и ихъ отношеніямъ. Но наше мышленіе оперируетъ не только надъ конкретными представленіями; въ сферу его дѣятельности входятъ также операціи надъ чисто отвлеченными (purely mental) идеями, среди которыхъ мы также различаемъ «истинныя»

и «ложныя». Принято думать, что истинность такихъ идей имѣетъ абсолютный или безусловный характеръ. Истины отвлеченнаго характера называются или опредѣленіями или принципами. Такъ, или опредѣленіемъ, или принципомъ мы должны считать истины такого, наприм., рода: „1+1=2“ „2+1=3“, и т. д.; „разница между бѣлымъ и сѣрымъ менѣе, чѣмъ между бѣлымъ и чернымъ“, „какъ только вступаетъ въ дѣйствіе причина—возникаетъ и слѣдствіе“.

Такія сужденія относятся не къ отдѣльнымъ объектамъ, а ко всѣмъ объектамъ одного рода, т. е. ко всему, что „бѣло“ и „сѣро“, ко всѣмъ „причинамъ“ и „слѣдствіемъ“. Подобнаго рода объекты мы называемъ отвлеченными объектами (mental objects). Ихъ отношенія носятъ, повидимому, характеръ очевидности и не нуждаются въ конкретной повѣркѣ. Съ другой стороны, то что справедливо хотя бы относительно одного объекта, справедливо относительно всѣхъ того же рода. „Истина“ въ этомъ случаѣ объявляется „вѣчной“. Но и въ этомъ царствѣ отвлеченныхъ отношеній истина сохраняетъ свое значеніе „указательницы пути“ (affair of leading). Мы связываемъ каждую абстрактную идею съ другой, формируя, въ концѣ концовъ, обширныя системы логическихъ и математическихъ истинъ, причемъ каждый изъ чувственныхъ фактовъ нашего опыта можетъ быть подведенъ подъ одно изъ входящихъ въ составъ этихъ системъ понятій; поэтому, наша „вѣчная“ истина имѣетъ самую тѣсную связь съ реальностью.

Наша стройная система идей, обнимающая всѣ возможные объекты опыта, обусловлена структурой нашего мышленія. Мы столь же мало можемъ свободно обращаться съ этими отвлеченными отношеніями, какъ и съ нашими чувственными переживаніями. Нашъ произволъ въ отношеніи съ ними строго ограниченъ; мы должны въ примѣненіи ихъ слѣдовать опредѣленнымъ

правиламъ, если желаемъ достичь цѣли. Наши абстрактныя идеи должны сохранять постоянное отношеніе къ реальностямъ, будутъ ли эти послѣднія конкретными или абстрактными, фактами или принципами, если только мы не желаемъ стать жертвами постоянныхъ противорѣчій и неудачъ. Во всемъ этомъ, повидимому, нѣтъ ничего, съ чѣмъ не могъ согласиться даже и сторонникъ раціонализма. Но различія взглядовъ сейчасъ же выступаютъ наружу, какъ только мы попытаемся вложить болѣе точное содержаніе въ понятіе „соотвѣтствія“ истины съ конкретными и абстрактными реальностями. Вполнѣ доказано въ настоящее время, что наши идеи во многихъ случаяхъ не могутъ никакъ считаться копіями реальности, а только знаками ихъ, символами. „Поэтому для идеи соотвѣтствовать“, „быть въ согласіи“ съ реальностью, въ широкомъ смыслѣ этого слова, можетъ значить только „направлять“ (guide) субъекта или непосредственно къ этой реальности, или къ окружающимъ ее вещамъ (its surroundings), или же, вообще приводить (lead) въ такое соприкосновеніе съ ней, чтобы получить возможность воздѣйствовать (to handle) или на нее, или на что либо, съ нею связанное и, притомъ, съ бо̀льшимъ успѣхомъ, чѣмъ въ томъ случаѣ, если бы мы не были въ согласіи съ ней“ [1]). Копированіе реальности есть, конечно, одинъ изъ важныхъ видовъ „согласія“ съ реальностью, но не въ немъ заключается сущность „согласія“. Сущность его „есть процессъ, благодаря которому мы приводимся къ извѣстной реальности“ (The essential thing is the process of being guided). Но этому требованію удовлетворяютъ точно также слова, имена, какъ и законченные умственные образы. Подобно послѣднимъ, они способны начинать (set up) совершенно одинаковые процессы ве-

[1]) Pragmatism, стр. 212—213.

рификаціи и вести къ совершенно эквивалентнымъ практическимъ результатамъ. Благодаря имъ, все человѣческое мышленіе получаетъ дискурсивный характеръ; мы обмѣниваемся идеями; мы заимствуемъ сами у другихъ и отдаемъ другимъ въ наемъ наши истины, пользуясь средствами соціальнаго общенія. Извѣстная часть нашихъ истинъ и вовсе не допускаетъ непосредственной провѣрки ихъ; таковы, напримѣръ, истины, которыя относятся къ фактамъ исторіи,—скажемъ, къ убійству Каиномъ Авеля. Мы можемъ плыть по рѣкѣ времени противъ теченія только мысленно, а провѣрять историческіе факты только посредсвенно на основаніи тѣхъ слѣдовъ или результатовъ, которые оставили послѣ себя прошлыя событія. Если наши идеи согласны съ этими слѣдами, то мы можемъ сказать, что наши представленія о прошломъ правильны. Какъ несомнѣнно то, что прошлое вообще дѣйствительно существовало, такъ несомнѣнно и то, что существовалъ Юлій Цезарь, что существовали чудовища ископаемаго міра. А что протекшее время дѣйствительно существовало, это гарантируется его тѣсной связью со всѣмъ, что сейчасъ существуетъ. Поэтому, „согласіе“ нашихъ идей съ дѣйствительностью сводится къ способности ихъ руководить (leading) нашей дѣятельностью. Это руководство полезно намъ также и потому, что оно направляетъ насъ въ ту сторону, гдѣ находятся объекты, почему либо представляющіе для насъ въ данный моментъ извѣстную цѣнность. Истинныя идеи, поэтому, обезпечиваютъ прочность, устойчивость и непрерывность соціальнаго общенія людей, онѣ предохраняютъ насъ отъ безплоднаго и напраснаго умственнаго труда. Безпрепятственное протеканіе наводящаго процесса, его свобода отъ внутреннихъ треній и противорѣчій равносильна его косвенной, непрямой повѣркѣ; но такъ какъ „всѣ дороги ведутъ въ Римъ“, то, въ концѣ концовъ, всѣ умственныя операціи, которыя мы считаемъ логически пра-

вильными, вѣрными, должны приводить насъ къ тѣмъ чувственнымъ фактамъ, которые являются гарантіей ихъ истинности.

Таковъ тотъ широкій смыслъ, который придаетъ терминамъ „согласіе“, „соотвѣтствіе“ прагматическая его интерпретація. Для послѣдней значеніе этихъ терминовъ совпадаетъ со всякимъ процессомъ, который приводитъ отъ имѣющейся на лицо въ данный моментъ идеи къ какому нибудь имѣющему его смѣнить понятію. И только въ этомъ смыслѣ мы можемъ говорить о „согласіи“ научныхъ идей съ реальными объектами, къ которымъ онѣ относятся.

Мы не можемъ и не должны понимать въ буквальномъ смыслѣ утвержденіе физиковъ, что все существующее состоитъ изъ эфира, атомовъ или электроновъ, а должны разсматривать вселенную такъ, *какъ будто* бы она была сдѣлана изъ такого матеріала. Точно такъ же понятіе „энергіи“ не должно приниматься за нѣчто „объективное“; оно есть только *методъ* измѣренія явленій, имѣющій цѣлью уложить всѣ измѣненія ихъ въ наиболѣе простую форму.[1]) Однако, и въ выборѣ такихъ формулъ произволъ нашъ такъ же ограниченъ, какъ и въ случаяхъ, когда дѣло идетъ объ образованіи обыкновенныхъ понятій. Мы должны подъискать теорію, съ помощью которой мы могли бы вести дальше научную работу (that will work), а это въ высшей степени трудная задача, ибо наша теорія должна объединять всѣ извѣстныя до этого моменты истины съ нѣкоторыми новыми фактами. Въ то же время эта теорія должна внести въ прежніе взгляды минимумъ измѣненій, и, наконецъ, должна, все же, приводить въ конечной инстанціи къ извѣстнымъ конкретнымъ элементамъ, которые доступны были бы дѣйствительной повѣркѣ. Тѣмъ не менѣе, конечно, возможны случаи,

[1]) W. James. Humanism and Truth. Mind, 1904, стр. 459.

когда всѣ извѣстныя намъ научныя положенія могутъ быть въ одинаковой степени совмѣстимы съ двумя или нѣсколькими различными теоріями, и тогда нашъ выборъ между ними обусливается уже чисто субъективными соображеніями. Мы выбираемъ въ такихъ случаяхъ или ту теорію, въ пользу которой мы уже предубѣждены, или такую, которая больше отвѣчаетъ требованіямъ „изящества“ или „экономіи“.

Суммируя все изложенное, мы можемъ сказать, что для прагматиста существуетъ не „истина“, а рядъ отдѣльныхъ „истинъ“, т. е. процессовъ путеводительства (process of leading), завершающихся in rebus и имѣющихъ то общее свойство, что они полезны (that they pay). Полезны они тѣмъ, что они приводятъ насъ къ извѣстнымъ частямъ системы, имѣющей свои корни въ чувственныхъ ощущеніяхъ, съ которыми мы, благодаря этому, можемъ находиться въ постоянномъ общеніи (in the kind of commerce), называемомъ нѣсколько неопредѣленнымъ терминомъ верификаціи. „Истина“, поэтому, есть просто коллективное названіе для процессовъ верификаціи точно такъ же, какъ „здоровье“, „богатство“, „сила“ и т. д. суть общія названія для процессовъ, также связанныхъ съ жизнью и также составляющихъ объектъ человѣческой дѣятельности въ силу того, что они полезны (because it pays to pursue them). „Истина является продуктомъ нашихъ усилій (truth is made) въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ „здоровье“, „благосостояніе“ и „сила“ создаются нами въ процессѣ нашего опыта. На это раціоналисты обыкновенно возражаютъ: „истина не дѣлается нами, она абсолютна, неизмѣнна, она представляетъ собой единственное въ своемъ родѣ отношеніе, которое не является въ концѣ какого-нибудь процесса, но является въ свѣтъ вполнѣ готовымъ, какъ Минерва изъ головы Юпитера, и сохраняетъ свою реальность при всѣхъ условіяхъ. Наша вѣра въ то, что тотъ

объектъ на башнѣ суть часы, остается истиннымъ, хотя бы ни одинъ человѣкъ во всей вселенной ни разу не провѣрилъ правильность этого утвержденія. Единственно только причастность идеи къ такому трансцендентному отношенію дѣлаетъ ее истиной, независимо отъ того, возможна ли въ данномъ случаѣ верификація или нѣтъ. Когда прагматисты говорятъ, что существо истины заключается въ процессахъ повѣрки, они смѣшиваютъ причину со слѣдствіемъ (put the cart before the horse), ибо эти процессы являются только показателями присутствія истины или просто способами удостовѣриться уже post factum въ томъ, какая изъ нашихъ идей обладаетъ этимъ чудеснымъ, присущимъ ей отъ вѣка свойствомъ быть истиной. Само же по себѣ это свойство независимо отъ времени, подобно всѣмъ „сущностямъ“ и „субстанціямъ“. Идеямъ свойственна истинность столь же непосредственно, какъ свойственна имъ ложность. Никакимъ анализомъ нельзя свести истинность къ практическимъ слѣдствіямъ“. Кажущаяся (на первый взглядъ) убѣдительность этого раціоналистическаго возраженія находитъ свое объясненіе въ томъ самомъ фактѣ, о которомъ уже упоминалось раньше. Дѣло въ томъ, что окружающій насъ міръ изобилуетъ вещами одной и той же категоріи, связанными, притомъ, между собой также сходнымъ образомъ; поэтому, провѣренная нами на опытѣ идея, касающаяся одной вещи, относится также къ другимъ вещамъ того же вида. Отсюда мы имѣемъ право заключить, что приписываемое обыкновенно истинѣ чудесное свойство—существовать независимо отъ вещей и ихъ отношеній (ante rem) — на прагматическомъ языкѣ есть просто выраженіе того факта, что въ нашемъ мірѣ безчисленныя идеи исполняютъ свою функцію гораздо чаще посредствомъ непрямой или даже потенціальной верификаціи, чѣмъ посредствомъ прямой и дѣйствительной. Въ силу этого, истинность идеи

ante rem есть просто способность ея къ верификаціи (verifiability); у раціоналистовъ же это свойство истины служитъ маской, прикрывающей основной раціоналистическій фокусъ, который заключается въ томъ, что названіе, имя извѣстной конкретной реальности объявляется независимой и первоначальной субстанціей, существовавшей прежде реальности и объясняющей послѣднюю. Этотъ фокусъ очень напоминаетъ извѣстную эпиграмму Лессинга:

„Sagt Hänschen Schlau
„Zu Vetter Fritz—
„Wie kommt es, Vetter Fritzen,
„Dass grad die Reichsten in der Welt,
„Das meisste Geld besitzen?“

Hänschen Schlau разсматриваетъ въ этой эпиграммѣ понятіе „богатства“, какъ нѣчто отличное отъ фактовъ богатства, т.-е. отъ факта обладанія нѣкоторымъ большимъ состояніемъ или большимъ количествомъ денегъ. Онъ думаетъ, далѣе, что богатство существовало раньше богатыхъ людей и что отдѣльные случаи богатства только случайныя проявленія присущихъ богатому человѣку свойствъ. Но мы отлично знаемъ, что „богатство“ есть просто названіе для извѣстныхъ конкретныхъ отношеній между людьми, а не извѣстное свойство, присущее гг. Рокфеллеру и Карнеги. Подобно богатству, здоровье также заключается in rebus и есть названіе для совокупности извѣстныхъ процессовъ, какъ-то: правильно совершающихся пищеваренія, кровообращенія и т. д., хотя, несомнѣнно, многіе склонны считать здоровье особымъ свойствомъ здороваго человѣка и утверждать, что человѣкъ хорошо перевариваетъ пищу и хорошо спитъ потому, что онъ здоровъ. Точно также склонность считать „силу“ извѣстнымъ свойствомъ, присущимъ данному индивиду отъ природы и обусловливающимъ, объясняющимъ хорошее со-

стояніе его мускуловъ, еще болѣе распространена. То что справедливо относительно „здоровья“, „богатства“ и т. д., относится также и къ „истинѣ“, несмотря на то, что раціоналистическій взглядъ на „истину“ пользуется еще очень большимъ кредитомъ, даже среди мыслителей, которымъ чуждо гипостасированіе понятій „здоровья,“ богатства и т. д. Истина столь же мало существуетъ ante rem, какъ и другія родственныя понятія. Схоластики, по примѣру Аристотеля, придавали большое значенія различенію между возможностью и дѣйствительностью (habit and act). Здоровье in actu обозначаетъ, помимо прочаго, хорошій сонъ и хорошее пищевареніе. Но здоровому человѣку вовсе нѣтъ надобности спать или переваривать пищу, чтобы оставаться здоровымъ, точно такъ же, какъ богатый человѣкъ не всегда занятъ накопленіемъ денегъ или сильный человѣкъ подниманіемъ тяжестей. Всѣ эти „качества“ превращаются въ „способности“, „возможности“, дѣйствующія въ промежутки между дѣйствительными проявленіями ихъ; совершенно такъ же истина остается „свой ствомъ“ нѣкоторыхъ нашихъ идей и вѣрованій даже на то время, когда онѣ не исполняютъ своей верификаціонной функціи. Но вопросъ нѣсколько осложняется, когда дѣло идетъ объ идеяхъ, объявляемыхъ истинами, но раньше считавшихся заблужденіями. Такъ какъ при этомъ всегда предполагается, что то, что въ данный моментъ считается за истину, всегда было истиной и только по несовершенству человѣческаго ума не признавалось за таковую, то отсюда раціоналистами и дѣлается заключеніе, что истина есть нѣчто, существующее независимо отъ человѣка, отъ времени и мѣста. Но послѣдній выводъ обязателенъ, разумѣется, лишь, для того, кто принимаетъ первую посылку, т.-е. предположеніе, что то, что сейчасъ считается за истину, всегда было и будетъ таковой. Но какъ разъ это и оспаривается прагматизмомъ; истина, которая нами

вновь открыта, раньше не существовала, ибо истина не есть фактъ, а только способъ оцѣнки нами фактовъ или отношеній между ними. „Если“—говоритъ Шиллеръ — „истинный“ значитъ „такъ или иначе оцѣненный нами“ (valued by us“), то, очевидно, новая истина становится истиной только тогда, когда она нами „открыта“; если „истинный“ значитъ „имѣющій цѣнность постольку, поскольку эта цѣнность открыта человѣкомъ,“ то новая истина, пока она не открыта, есть лишь гипотетическая или потенціальная истина“ [1])... „Факты“, утверждаетъ Джемсъ, „сами по себѣ не могутъ быть истинными; они просто существуютъ. Истина есть функція нашихъ вѣрованій, зависящихъ отъ фактовъ [2]). Но, съ другой стороны, если наши вѣрованія зависятъ отъ фактовъ, отъ опыта, то и вѣрованія сами по себѣ должны [разсматриваться, какъ извѣстныя слагаемыя въ суммѣ мірового опыта и въ качествѣ таковыхъ могутъ считаться исходнымъ пунктомъ и матеріаломъ для расширенія рамокъ нашей дѣятельности и, слѣдовательно, для измѣненія фактовъ. Такимъ образомъ, факты и наши знанія о фактахъ находятся въ процессѣ постояннаго измѣненія, въ которомъ они зависятъ другъ отъ друга“. Отношенія фактовъ къ истинамъ-процессамъ (truth-processes) напоминаетъ Джемсу отношеніе величины ускоренія тѣлъ къ разстоянію между [ними въ извѣстной Ньютоновской теоріи: если ускореніе измѣняется вмѣстѣ съ разстояніемъ, то и разстояніе измѣняется вмѣстѣ съ измѣненіями ускоренія. Факты обусловливаютъ наши вѣрованія, а вѣрованія заставляютъ насъ дѣйствовать и, поскольку они это дѣлаютъ, постольку они или даютъ намъ возможность открывать или даже создавать новые факты, которые снова соотвѣтствующимъ образомъ измѣняютъ наши вѣрованія. Вотъ именно въ

---

[1]) Studies in Humanism, стр. 195—196.

[2]) Pragmatsm, стр. 225.

этомъ пунктѣ и расходятся дороги прагматизма и раціонализма. Раціоналистъ также допускаетъ, что рамки нашего опыта могутъ раздвигаться и что наши представленія объ истинѣ измѣняются, но никогда не согласится съ тѣмъ, что реальность и истина сами по себѣ также подлежатъ процессу измѣненія. Раціонализмъ настаиваетъ на томъ, что реальность есть нѣчто существующее въ готовомъ и законченномъ видѣ отъ вѣка, и что, поэтому, согласіе нашихъ идей съ нею есть нѣчто не поддающееся анализу. Въ этомъ смыслѣ истина раціоналистовъ не имѣетъ ничего общаго съ нашимъ опытомъ. Она ничего не прибавляетъ къ содержанію опыта, но и не измѣняетъ и самое реальность; она представляется чѣмъ-то инертнымъ, статическимъ и ненужнымъ. Раціоналистская истина какъ будто совершенно другого измѣренія, чѣмъ факты или ихъ взаимныя отношенія. И на самомъ дѣлѣ, когда вы просите раціоналиста опредѣлить точно, что онъ понимаетъ подъ истиной, то отвѣтъ его всегда сведется къ одному изъ двухъ слѣдующихъ положеній: 1) истина есть система сужденій, которыя обладаютъ безусловнымъ (unconditional) правомъ на признаніе ихъ нашимъ разумомъ истинными (valid) [1]. 2) истина есть общее названіе для всѣхъ тѣхъ сужденій, которыя мы образуемъ подъ давленіемъ извѣстнаго рода императивной обязанности [2]. Первое, что поражаетъ насъ въ такого рода опредѣленіяхъ, это ихъ безконечная тривіальность, если понимать термины „право“ и „обязанность“ прагматически. Что такое, въ самомъ дѣлѣ, „право“ и „обязанность“ въ данномъ случаѣ? Очевидно, этимъ терминомъ обозначается сумма тѣхъ конкретныхъ основаній, въ силу которыхъ правильное мышленіе является важнымъ орудіемъ для достиженія человѣческихъ цѣлей.

---

[1]) A. E. Taylor. Philosophical Review, vol. XIV, стр. 28.

[2]) H. Rickert. „Der Gegenstand der Erkenntnis“, глава „Die Urtheilsnothwendigkeit“.

Такимъ образомъ, раціоналистическое опредѣленіе истины сводится къ утвержденію, что истина есть то, что мы признаемъ за истину въ силу нѣкоторыхъ (неизвѣстно какихъ) основаній. Но, помимо того, раціоналисты утверждаютъ, что „право“ и „обязанность“ въ упомянутыхъ опредѣленіяхъ не имѣютъ ничего общаго съ нашими практическими интересами. Если отдѣльному индивиду удается открыть истину благодаря чисто индивидуальнымъ его свойствамъ или случайностямъ его личной жизни, то это не имѣетъ никакого отношенія къ истинѣ, какъ таковой, которая сама въ себѣ неизмѣнна и независима отъ времени и мѣста. Истина не есть психологическій фактъ, а феноменъ чисто логическаго или гносеологическаго порядка, не имѣющаго ничего общаго съ фактами психологіи; поэтому обязательность и необходимость, свойственныя истинѣ, предшествуютъ личному опыту и выходятъ за предѣлы всякихъ индивидуальныхъ мотивовъ. И, если бы даже ни одному изъ смертныхъ не было дано познать истину, то она, все таки, существовала бы, а разъ она существовала бы, она должна была быть опредѣлена какъ нѣчто, что должно быть съ необходимостью познано какъ истина.

Такой взглядъ на истину является великолѣпнымъ образчикомъ идеи, образованной сначала путемъ отвлеченія отъ особенностей опыта, а затѣмъ примѣняемой въ цѣляхъ противопоставленія той конкретной обстановкѣ, которой она обязана своимъ происхожденіемъ, и даже въ цѣляхъ отрицанія послѣдней.

Философія и обыденная жизнь изобилуютъ подобными курьезами. Этотъ пріемъ чрезвычайно характеренъ для того „ходячаго сантиментализма“, который проливаетъ слезы по поводу громкихъ фразъ объ абстрактной справедливости, великодушіи, красотѣ и т. д., но который не узнаетъ этихъ качествъ, когда встрѣчаетъ

ихъ на улицѣ потому только, что они имѣютъ вульгарный видъ. И раціонализмъ и „ходячій сантиментализмъ“ поступаютъ совершенно одинаково: оба берутъ одну какую-либо черту, характеризующую нашъ опытъ, и, освободивъ ее отъ „нечистыхъ“ примѣсей конкретности, дѣлаютъ настолько „чистой“, что она можетъ быть съ успѣхомъ противопоставляема конкретнымъ фактамъ, какъ явленіе высшаго и идеальнаго характера. Эта операція возведенія извѣстной абстракціи въ категорію надъ-опытныхъ величинъ, впервые съ такимъ блескомъ примѣненная Платономъ, можетъ быть и способна сдѣлать идеи объектомъ весьма возвышеннаго эстетическаго культа, но положительная цѣнность ихъ для нашей познавательной дѣятельности равна нулю, ибо существованіе идей (съ этой точки зрѣнія) не можетъ оказать никакого вліянія на то или иное направленіе нашего опыта.

Мы можемъ только благоговѣйно созерцать раціоналистическую истину и преклонять передъ ней колѣни, но, если бы мы вздумали воспользоваться ея помощью въ нашихъ человѣческихъ дѣлахъ, то мы сейчасъ бы убѣдились, что вѣра въ абсолютность и вѣчность Истины не можетъ ни на волосъ приблизить насъ къ разрѣшенію какой-либо практической или теоретической задачи. На это раціоналистъ можетъ, конечно, возразить, что его Истина не имѣетъ ничего общаго съ человѣческими цѣлями и что не Истина существуетъ для человѣка, а человѣкъ для Истины— въ томъ смыслѣ, что конечная цѣль существованія человѣка есть познаніе если не истины въ ея настоящемъ видѣ, то хотя бы нѣкотораго отраженія ея въ нашемъ сознаніи. Въ этомъ пунктѣ никакой споръ, разумѣется, не возможенъ, ибо всякій споръ предполагаетъ извѣстную общность воззрѣній на природу истиннаго и ложнаго.

Взгляды, формулированные Джемсомъ въ его „Праг-

матизмѣ", вызвали живѣйшій интересъ въ философскихъ кругахъ не только Англіи и Америки, но и другихъ странъ, и стали объектомъ ожесточенной полемики. Только весьма немногіе критики отнеслись къ нимъ болѣе или менѣе дружелюбно, большинство же подвергло ихъ весьма суровой оцѣнкѣ.

Что взгляды Джемса были встрѣчены крайне враждебно въ лагерѣ его противниковъ—англійскихъ и американскихъ „абсолютистовъ"— это понятно. Но и критики, не принадлежавшіе къ числу его ангагонистовъ, отдавая вполнѣ дань таланту и остроумію Джемса и соглашаясь съ нимъ въ отрицательной оцѣнкѣ метафизики „абсолютизма", находили его теорію „истины", составляющую, такъ сказать, ядро его прагматизма, ошибочной, а его критерій истинности или ложности— произвольнымъ и неопредѣленнымъ. Джемсъ не оставилъ безъ отвѣта ни одного изъ критическихъ возраженій и самымъ подробнымъ образомъ разобралъ ихъ въ своихъ репликахъ критикамъ. Сущность его отвѣтовъ сводилась къ тому, что предъявленныя къ нему обвиненія являются результатомъ недоразумѣнія, неправильнаго истолкованія его утвержденій и его аргументовъ и иллюстрацій. Но въ то же время онъ призналъ, что отвѣтственность за эти многочисленныя „misconceptions", „misrepresentations", и „misunderstandings" лежитъ въ значительной части на немъ самомъ, на его „lame forms of statement", „incomplete definitions" „unfelicities of expression", и „unguarded language". Эти неточности въ выраженіи его мысли Джемсъ объясняетъ 1) трудностью самой проблемы (is a hard one to understand), 2) новизной защищаемаго имъ положенія и, наконецъ, 3) необходимостью считаться тъ тѣмъ, что слушателями Джемса (его „Прагматизмъ" воспроизводитъ п о п у л я р н ы я лекціи, читанныя имъ въ 1906 и 1907 гг. въ г. Бостонѣ) были люди, неискушенные въ философіи.

Отвѣтныя статьи Джемса, дѣйствительно, даютъ

очень много матеріала для уясненія его прагматическихъ теорій. Для непредубѣжденнаго читателя ясно, что въ очень многихъ пунктахъ нападки критиковъ были и на самомъ дѣлѣ результатомъ неправильнаго толкованія, неправильнаго пониманія его идей, и что то, что хотѣлъ сказать Джемсъ, дѣйствительно, очень часто не совпадало съ тѣмъ, что онъ сказалъ. Поэтому, утвержденіе нѣкоторыхъ изъ критиковъ, что Джемсъ будто-бы измѣнилъ свои взгляды въ статьяхъ, появившихся послѣ выхода въ свѣтъ его книги, должно быть признано неосновательнымъ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно сличить объясненія, данныя имъ въ этихъ статьяхъ, съ другими его статьями и замѣтками, опубликованными имъ еще до появленія его книги, но не вошедшими въ содержаніе „Прагматизма“ и оставшимися незамѣченными критикой. Въ этихъ послѣднихъ статьяхъ онъ говоритъ почти то же самое, что и въ позднѣйшихъ.

Во всякомъ случаѣ, Джемсъ и самъ пришелъ къ заключенію, что его „Прагматизмъ“ является источникомъ для оцѣнки его теоріи довольно ненадежнымъ и потому въ концѣ 1909 года выпустилъ сборникъ почти всѣхъ статей, написанныхъ имъ по поводу проблемы объ „истинѣ“ и „заблужденіи“, подъ заглавіемъ „The Meaning of Truth“. Сборникъ этотъ долженъ былъ по мысли Джемса служить дополненіемъ и продолженіемъ къ его „Прагматизму“ и потому названъ имъ въ подзаголовкѣ“ A sequel to „Pragmatism“. И дѣйствительно, для уясненія того, что хотѣлъ сказать Джемсъ въ своемъ „Прагматизмѣ“, знакомство съ этимъ сборникомъ безусловно необходимо. Какого бы мы ни были мнѣнія объ отношеніи „Прагматизма“ къ „The Meaning of Truth“, т. е. будемъ ли мы думать, что выводы Джемса подверглись значительному измѣненію въ новомъ его трудѣ или же только болѣе отчетливому выраженію, мы должны признать оконча-

тельными только тѣ выводы Джемса, которые изложены имъ въ позднѣйшемъ сочиненіи. Лично для насъ несомнѣнно, что, по крайней мѣрѣ, въ двухъ пунктахъ, (именно въ вопросѣ о томъ, 1) о какихъ слѣдствіяхъ приложенія идеи на практикѣ говоримъ мы, когда утверждаемъ, что критеріемъ ихъ истинности являются ихъ слѣдствія, 2) какова роль чувствъ „удовлетворенія“ при оцѣнкѣ идей со стороны ихъ истинности и ложности) неточнымъ мы должны считать не только внѣшнее выраженіе мысли Джемса, но и саму его мысль. Въ этомъ насъ убѣждаетъ сопоставленіе новыхъ формулъ Джемса, данныхъ въ его сборникѣ, съ критическими возраженіями на „Прагматизмъ“ его единомышленника Д. Дюи (приводимыми нами ниже). Это сопоставленіе показываетъ, что измѣненія, внесенныя Джемсомъ въ формулировку его взглядовъ въ указанныхъ двухъ пунктахъ, всецѣло сдѣланы подъ вліяніемъ замѣчаній Дюи, научную компетентность котораго Джемсъ всегда такъ высоко ставилъ.

Не слѣдуетъ, однако, думать, что измѣненія эти являются измѣненіемъ исходныхъ точекъ или основныхъ принциповъ; они имѣютъ въ виду только устраненіе нѣкоторой неточности мысли, хотя и весьма существенной. Въ предисловіи къ сборнику „The Meaning of Truth“ Джемсъ съ особенной настойчивостью останавливается на обвиненіи въ томъ, что прагматизмъ, будто бы, отрицаетъ существованіе независимаго отъ нашихъ идей (нашего знанія, нашего мышленія) внѣшняго міра, (объектовъ, реальнаго существованія, real existence). Онъ указываетъ на то, что, напротивъ, утвержденіе реальнаго существованія внѣшняго міра есть одна изъ важнѣйшихъ предпосылокъ его міровоззрѣнія. Прагматизмъ такъ же, какъ и антипрагматизмъ, вѣритъ въ существованіе „независимой реальности“. „Когда мы говоримъ о „независимости“ реальности, то мы этимъ хотимъ только сказать, что въ

опытѣ каждаго человѣка всегда есть нѣчто, что ускользаетъ отъ его контроля. Если дѣло идетъ о чувственномъ опытѣ, то это нѣчто опредѣляетъ направленіе нашего вниманія (coerces our attention); если дѣло идетъ объ извѣстной послѣдовательности явленій во времени, то мы не можемъ по произволу обратить (invert) эту послѣдовательность; если мы сравниваемъ два понятія, то результатъ сравненія можетъ быть только одинъ. Мы постоянно испытываемъ извѣстное подталкив аніе (push), извѣстное давленіе состороны нашего дѣйствительнаго опыта, противъ котораго мы въ общемъ безсильны и которое направляетъ насъ въ извѣстную сторону, именно въ ту сторону, которая предопредѣляетъ характеръ нашихъ вѣрованій. Обусловивается ли это давленіе на насъ со стороны опыта чѣмъ то, что независимо отъ всякаго возможнаго опыта, или нѣтъ, мы не знаемъ. Не знаемъ мы и того, существуетъ ли или не существуетъ внѣ-опытная „вещь въ себѣ“, приводящая все въ движеніе, или „абсолютъ“, вѣчно скрытый позади всѣхъ послѣдовательныхъ опредѣленій, создаваемыхъ человѣческой мыслью. Но какъ бы тамъ ни было, внутри *самого* нашего опыта—утверждаетъ гуманизмъ — нѣкоторыя явленія оказываются зависящими отъ другихъ, нѣкоторые вопросы, сколько бы разъ ихъ не ставили, могутъ быть разрѣшены только въ одномъ смыслѣ, нѣкоторыя формы бытія, разъ мы допускаемъ ихъ существованіе, должны въ силу того же допущенія существовать раньше другихъ допускаемыхъ нами явленій, нѣкоторыя отношенія, если только они вообще существуютъ, должны существовать, разъ даны члены этого отношенія... Единственная *реальная* гарантія, которой мы располагаемъ противъ необузданности нашего мышленія, заключается въ давленіи, оказываемомъ на насъ со всѣхъ сторонъ (circumpressure) самимъ опытомъ“... „Если даже“—доказываетъ въ другомъ мѣстѣ Джемсъ—„допустить вмѣстѣ съ нѣкоторыми мыслителями, что

вѣра въ существованіе перманентныхъ вещей есть только гипотеза, только допущеніе, только извѣстное Denkmittel, что эта вѣра не есть продуктъ непосредственнаго воспріятія, а только продуктъ извѣстной интерпретаціи первоначальнаго хаоса индивидуальныхъ переживаній, то эта гипотеза настолько ранняго происхожденія, что она должна считаться интегральной частью структуры нашего ума и не можетъ быть отъ нея отдѣлена. Какой бы критикѣ Берклэ, Милли и Корнеліусы ни подвергали ее (эту гипотезу), она продолжаетъ дѣйствовать (works); и въ практической жизни намъ никогда не приходитъ въ голову отъ нея отказаться или толковать наши новыя воспріятія въ какихъ нибудь иныхъ терминахъ. Мы можемъ, конечно, спекулятивно представить себѣ состояніе „чистаго“ опыта и до того момента, какъ была создана гипотеза существованія перманентныхъ объектовъ позади ихъ видимой текучести; мы можемъ тѣшиться идеей, что какой нибудь первобытный геній могъ создать въ этомъ случаѣ и какую-либо иную гипотезу. Но мы не можемъ въ настоящее время себѣ представить въ положительной формѣ, въ чемъ именно могла состоять такая гипотеза, ибо категорія трансперцептульной реальности въ настоящее время образуетъ одно изъ основаній нашей жизни“.[1])

---

[1]) The Meaning of Truth, стр. 64.

[2]) „Эта проблема (значеніе прагматическаго метода) представляетъ несомнѣнно весьма значительныя трудности. Теоріи гг. Дюи и Шиллера являютъ собой продуктъ широкой индукціи, широкаго обобщенія, стремящихся стать выше отдѣльныхъ частностей. Если эти теоріи правильны, то онѣ должны влечь за собой полный пересмотръ весьма многихъ традиціонныхъ понятій. Онѣ, слѣдовательно, относятся къ числу тѣхъ интеллектуальныхъ продуктовъ, которые никогда не отливаются при первомъ своемъ формулированіи въ окончательную классическую форму. Поэтому, критика не должна была бы быть чрезмѣрно требовательной къ нимъ и логическн-казуистичной (logic-choping), но должна была разсматривать ихъ какъ одно цѣлое и, въ частности, взвѣсить

Въ статьѣ „The tigers in India“ Джемсъ проводитъ рѣзкую грань между непосредственнымъ, интуитивнымъ знаніемъ съ одной стороны и концеп-

---

ихъ значеніе въ сравненіи съ ихъ возможными альтернативами“... „Гуманизмъ очень напоминаетъ тѣ составляющія эпоху перемѣны, которыя совершаются—повидимому, внезапно—въ нѣдрахъ общественнаго мнѣнія и недоступны никакому воздѣйствію сверху (borne upon tides too deep for sound and foam), перемѣны, которыя переживаютъ всѣ крайности и односторонности своихъ защитниковъ и которыя такъ же невозможно уложить въ одно какое-нибудь положеніе, исчерпывающее до дна его сущность, какъ и убить какимъ нибудь однимъ, хотя бы и весьма вѣскимъ ударомъ.

Такой именно характеръ носятъ переходы отъ аристократіи къ демократіи, отъ классическаго къ романтическому вкусу, отъ теистическаго къ пантеистическому настроенію, отъ статическаго къ динамическому пониманію жизни—измѣненія, которыхъ мы всѣ были свидѣтелями. Схоластицизмъ противопоставляетъ такимъ измѣненіямъ методъ опроверженія посредствомъ одного рѣшительнаго аргумента, доказывая, напримѣръ, что новая точка зрѣнія заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе или идетъ въ разрѣзъ съ какимъ-нибудь установленнымъ принципомъ. Но все ли это равно, какъ если бы мы вздумали остановить теченіе рѣки, воткнувъ палку посерединѣ ея русла. Вода преспокойно будетъ обтекать нашу препону, какъ будто ничего не случилось. Читая нѣкоторыхъ изъ нашихъ оппонентовъ, я очень часто вспоминалъ о тѣхъ католическихъ писателяхъ, которые опровергаютъ дарвинизмъ указаніемъ на то, что болѣе развитые животные виды не могутъ происходить отъ менѣе развитыхъ, ибо minus nequit gignere plus, или же, что теорія трансформизма абсурдна, ибо заключаетъ въ себѣ предположеніе, что животные виды стремятся къ саморазрушенію или же что она противорѣчитъ принципу; въ силу котораго всякая реальность стремится сохранить свою форму. Такая точка зрѣнія слишкомъ близорука, слишкомъ узка и ограничена, чтобы оцѣнить значеніе индуктивныхъ доказательствъ. Широкія обобщенія въ наукѣ всегда наталкиваются въ первые дни своего существованія на подобнаго рода суммарныя возраженія: но обобщенія переживаютъ ихъ и тогда эти возраженія кажутся весьма старомодными и схоластическими. У меня невольно рождается подозрѣніе, что гуманистическая теорія въ настоящее время переживаетъ стадію именно такого мнимаго опроверженія“. (The Meaning of Truth, стр. 54—56).

туальнымъ, репрезентативнымъ — съ другой. Такъ какъ это различеніе играетъ очень важную роль во всѣхъ дальнѣйшихъ выводахъ Джемса, изложенныхъ имъ въ дополненіи къ его „Прагматизму“, то уясненіе этого пункта имѣетъ весьма существенное значеніе. Непосредственное знаніе для Джемса тождественно съ чувственнымъ воспріятіемъ (sense—perception), а послѣднее съ внѣшнимъ объектомъ. „Возьмемъ—говоритъ Джемсъ—„случай непосредственнаго или интуитивнаго знакомства (acquaintance) съ объектомъ и представимъ себѣ, что этотъ объектъ—кусокъ бѣлой бумаги, который я вижу передъ собой на столѣ. Въ этомъ случаѣ мысль и вещь (the thought—stuff and thing—stuff) въ дѣйствительности сливаются въ одно неразличимое цѣлое (are indistinguishably the same). Состоянія непосредственнаго знакомства съ объектами, совершенно подобныя описанному, постоянно повторяются на протяженіи всего нашего опыта. Наша мысль всегда въ извѣстномъ пунктѣ упирается въ конечныя даты такого рода (ultimate data), какъ „бѣлый цвѣтъ“, „гладкая поверхность“ или „прямоугольная форма“ лежащаго передъ мной листа бѣлой бумаги. Являются ли эти качества въ дѣйствительности конечными формами бытія или только временными, предварительными ихъ замѣстителями, имѣющими силу только до тѣхъ поръ, пока мы не будемъ лучше освѣдомлены,—это совершенно безразлично для цѣлей нашего настоящаго изслѣдованія. Пока же мы убѣждены въ этомъ (т. е. въ томъ, что это—конечныя свойства—Я. Б.), мы находимся лицомъ къ лицу съ нашими объектами. Пока мы ограничиваемся созерцаніемъ листа бумаги отдѣльно отъ всякихъ другихъ явленій, бумага, видимая нами, и зрительное ощущеніе бумаги (the paper seen and the seeing of it) суть только два различныхъ названія для одного нераздѣльнаго факта, который есть, собственно говоря, то, что мы называемъ данными, феноме-

нами, или же опытомъ (the datum, the phenomenon, the experience). Мы можемъ съ одинаковымъ правомъ сказать, что бумага заключается въ нашей мысли или что наша мысль заключаетъ въ себѣ бумагу, потому что бумага и мысль о бумагѣ, суть въ данномъ случаѣ только два различныхъ имени, которыя придаются одному и тому же опыту впослѣдствіи, а именно тогда, когда, взявъ его какъ часть болѣе обширнаго цѣлаго, мы стараемся прослѣдить въ различныхъ направленіяхъ его связи съ другими частями того же цѣлаго. Непосредственное или интуитивное знаніе обозначаетъ тожество мысленнаго содержанія и объекта" [1]).

„...Пока мы пребываемъ въ стадіи т. н. „здраваго смысла (the common sense stage of thought), объектъ и субъектъ сливаются въ фактѣ „представленія" или „чувственнаго воспріятія" — перо и рука, напримѣръ, которыя я въ этотъ моментъ вижу пишущими, суть физическія реальности, которыя обозначаются этими словами" [2]).

Въ этой стадіи, по мнѣнію Джемса, еще отсутствуетъ раздѣленіе опыта на познающіе и познаваемые элементы,—раздѣленіе, которое столь характерно для позднѣйшаго, опосредствованнаго опыта. Отсюда мы можемъ сдѣлать выводъ, что, въ собственномъ смыслѣ, въ этой стадіи нѣтъ и познанія. Что же такое познаніе въ тѣсномъ смыслѣ или познаніе опосредствованное (репрезентативное и концептуальное)? Лучше всего пояснить это на какомъ-нибудь конкретномъ фактѣ. Что хотимъ мы, собственно сказать, спрашиваетъ Джемсъ, когда мы говоримъ, напримѣръ, что мы, находясь въ Европѣ, знаемъ о томъ, что въ Индіи существуютъ тигры? Въ громадномъ большинствѣ случаевъ на этотъ вопросъ мы получили

---

[1]) The Meaning of Truth, стр. 50.
[2]) The Meaning of Truth, стр. 128.

бы такой отвѣтъ: подъ знаніемъ о существованіи тигровъ въ Индіи подразумѣвается присутствіе этихъ тигровъ, хотя бы тѣлесно и отсутствующихъ, въ нашемъ воображеніи или же, наоборотъ, присутствіе наше въ воображеніи въ Индіи подлѣ тигровъ или, наконецъ, то, что наша мысль обращена въ сторону тигровъ (is mentally pointing towards tigers). Но что значитъ для мысли „быть обращеннымъ въ сторону чего-нибудь"? Обращеніе нашей мысли въ сторону тигровъ есть просто „не что иное, какъ извѣстная сумма послѣдовательно развертывающихся (a procession) мысленныхъ ассоціацій и двигательныхъ реакцій, слѣдующихъ за мыслью; если слѣдовать ихъ руководству, то они могутъ шагъ за шагомъ привести къ извѣстной идеальной или реальной близости (context) или даже къ непосредственному общенію съ тиграми. Въ этомъ отношеніи въ нашихъ умственныхъ образахъ, взятыхъ самихъ по себѣ, нѣтъ никакой трансцендентности. Они представляютъ собой одинъ феноменальный фактъ, тигры—другой, а „обращеніе" (pointing) первыхъ въ сторону тигровъ просто есть извѣстное, внутри — опытное (intra — experiential) отношеніе, — поскольку мы вообще признаемъ существованіе внутренне связаннаго (connecting) міра"..... „Я надѣюсь, что вы согласитесь теперь со мной, что репрезентативное знаніе, не представляя собой никакой внутренней тайны или загадки, является просто цѣпью внѣшнимъ образомъ связанныхъ физическихъ или мысленныхъ посредствующихъ звеньевъ (intermediaries), связывающихъ мысль и вещь. Въ этомъ смыслѣ знать извѣстный объектъ значитъ приходить къ нему черезъ посредство извѣстнаго контекста, который доставляетъ намъ окружающій насъ міръ" [1]). Такимъ образомъ, первое различіе между

[1]) The Meaning of Truth, стр. 45—46.

прямымъ знакомствомъ (direct acquaintance) съ объектомъ и посредственнымъ знаніемъ заключается въ томъ, что первое предполагаетъ непосредственное отношеніе между познающимъ и познаваемымъ, поставленными, такъ сказать, лицомъ къ лицу, а второе—знаніе на разстояніи, путемъ постепеннаго перехода шагъ за шагомъ (совершаемаго физически, реально или мысленно) отъ одного посредствующаго звена къ другому"..... „Въ этой непрерывности и этой взаимной поддержкѣ, понимаемыхъ въ смыслѣ не-трансцендентальномъ, а просто лишь обозначающихъ ясно различаемые переходы, лежитъ все, что можетъ заключать въ себѣ или что можетъ обозначать „знаніе" извѣстной идеей извѣстнаго чувственнаго воспріятія (knowing of a percept by an idea)."

Всюду, гдѣ только наблюдаются подобные переходы, одинъ опытъ „знаетъ" другой. Тамъ, гдѣ такихъ переходовъ, даже въ возможности, не наблюдается, тамъ не можетъ быть и рѣчи о знаніи. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ члены извѣстнаго ряда могутъ быть связаны, если вообще они чѣмъ нибудь связаны, связями низшаго порядка—простымъ сходствомъ или послѣдовательностью во времени или же только „совмѣстностью". „Знаніе чувственныхъ реальностей поэтому возникаетъ внутри ткани опыта. Оно дѣлается (is made) и творится при помощи отношеній, которыя развертываются во времени. Всякій разъ, какъ намъ данъ рядъ извѣстныхъ посредствующихъ звеньевъ въ такой формѣ, что по мѣрѣ приближенія ряда къ заключительному звену мы получаемъ опытъ, который мы можемъ прослѣдить шагъ за шагомъ и который образуетъ одинъ цѣлый процессъ, то отправный пунктъ въ этой цѣпи получаетъ значеніе познающаго, а заключительное звено значеніе познаваемаго объекта" [1]).

[1]) The Meaning of Truth, стр. 106.

Громадная важность для человѣческой жизни этого вида знанія заключается въ томъ, что тотъ опытъ, который „знаетъ“ какой-либо другой опытъ, можетъ фигурировать въ качествѣ его представителя (representative), и притомъ, отнюдь не въ какомъ-либо чудесномъ, „эпистемологическомъ“ смыслѣ, но въ вполнѣ опредѣленномъ практическомъ смыслѣ, въ смыслѣ его замѣстителя въ разнообразныхъ операціяхъ, то физическихъ, то мысленныхъ, которыя должны привести насъ въ его сосѣдство. Экспериментируя надъ нашими идеями о реальности, мы избавляемъ себя отъ трудной необходимости оперировать надъ самими реальными феноменами, которыя обозначаются этими идеями.

Отсюда вытекаетъ и вторая черта, характеризующая познаніе въ тѣсномъ смыслѣ. Это то, что а) познающее и познаваемое сами по себѣ, взятыя независимо другъ отъ друга, являются просто частями цѣлаго опыта, фрагментами общей ткани опыта, б) что одна и та же часть цѣлаго опыта можетъ имѣть характеръ познающаго или познаваемаго элемента въ зависимости отъ того, является ли она начальнымъ (terminus a quo) или конечнымъ (terminus ad quem) членомъ той цѣпи; цѣпь эта, связывая между собой извѣстные элементы опыта, является выраженіемъ познавательной функціи, познавательнаго отношенія между двумя элементами опыта, в) отсюда слѣдуетъ, что познавательная функція не есть свойство, присущее извѣстному элементу опыта, какъ таковому, а свойство, пріобрѣтаемое имъ при извѣстныхъ условіяхъ или, правильнѣе, съ извѣстной точки зрѣнія, г) промежуточныя въ этой познавательной цѣпи звенья суть такія же реальности, какъ и идея и ея объектъ.

Свою точку зрѣнія на природу познанія, на природу идеи Джемсъ характеризуетъ какъ „амбулаторную“ и противопоставляетъ ей „сальтаторную“ точку зрѣнія своихъ противниковъ.

Эти термины Джемсъ заимствовалъ у проф. Стронга, который различаетъ между „амбулаторными“ и „сальтаторными“ отношеніями. Понятіе „различія“, напримѣръ, можетъ служить образчикомъ такого „сальтаторнаго“ отношенія, т. е. какъ бы совершающаго прыжокъ (jumping), перескакивающаго отъ одного члена отношенія къ другому, понятіе „разстоянія во времени или пространствѣ“—„амбулаторнаго“, т.е. отношенія, образованнаго рядомъ послѣдовательныхъ переходовъ отъ одного члена отношенія къ другому.

„Амбулаторной“ Джемсъ называетъ свою теорію знанія потому, что она описываетъ факты знанія, какъ они существуютъ in concreto, между тѣмъ какъ противники прагматизма разсматриваютъ познавательное отношеніе, отвлекаясь отъ всѣхъ конкретныхъ условій его существованія и какъ бы „перескакивая“ отъ идеи къ ея объекту.

„Нѣтъ ни одного процесса“, говоритъ Джемсъ, „который мы не могли бы разсматривать абстрактно, т. е. который мы не могли бы, такъ сказать, выпотрошить до дна такимъ образомъ, чтобы отъ него оставался только одинъ голый остовъ или схема; стоитъ только подвергнуть такой операціи процессъ познаванія и мы безъ труда усмотримъ въ немъ нѣчто совершенно оригинальное, ни съ чѣмъ въ природѣ несравнимое. Ибо мы сначала отнимаемъ у идеи, у объекта и у промежуточныхъ звеньевъ всѣ ихъ конкретныя свойства, дабы получить одну голую схему, а затѣмъ разсматриваемъ послѣднюю только съ точки зрѣнія готоваго результата, а не того процесса, котораго она составляетъ лишь извѣстную часть. Въ результатѣ такой операціи промежуточныя звенья получаютъ просто характеръ пустого пространства, отдѣляющаго идею отъ объекта, а послѣдніе становятся двумя отдѣльными, раздѣляемыми логическими величинами. Другими словами, промежуточныя звенья, которыя въ ихъ конкретной

особенности образовали раньше между ними нѣкотораго рода мостъ, теперь мысленно элиминируются и превращаются просто въ извѣстный интервалъ, а отношеніе между конечными терминами получаетъ „сальтаторный“ характеръ; такимъ образомъ производится тотъ теоретико-познавательный фокусъ-покусъ, который не нарушается никакими конкретными изслѣдованіями. При этомъ идея, указующая на существованіе объекта, отдѣленнаго отъ нея „эпистемологической пропастью“, исполняетъ тотъ кунстштюкъ, который проф. Лэддъ называетъ „теоретико-познавательнымъ кунштюкомъ, salto mortale“; идея, познающая природу объекта, теперь получаетъ „трансцендентальный“ характеръ. Объектъ, въ свою очередь, становится „присутствующимъ“ въ томъ мѣстѣ, гдѣ онъ, въ дѣйствительности, реально отсутствуетъ и т. д.—до тѣхъ поръ, пока въ рукахъ у насъ не останется одна схема, парадоксы которой для многихъ изъ насъ могутъ быть объяснены только при содѣйствіи „абсолюта“. „Мостъ, образуемый промежуточными звеньями, дѣйствительными или возможными, которыя въ каждомъ отдѣльномъ реальномъ случаѣ и представляютъ то, что составляетъ сущность и что опредѣляетъ познаніе, получаетъ значеніе простого эпизодическаго осложненія, которое можетъ и отсутствовать“...

„Познаніе есть совершенно такой же естественный процессъ, какъ и всякій другой. Въ природѣ нѣтъ ни одного „амбулаторнаго“ процесса, конечные результаты котораго мы не могли бы изобразить въ „сальтаторныхъ“ терминахъ или въ видѣ статистической формулы. Допустимъ, напримѣръ, что мы называемъ извѣстное лицо „благоразумнымъ“. Конкретно, это обозначаетъ, лишь то, что онъ дѣйствуетъ осмотрительно, соблюдаетъ умѣренность и оглядывается, прежде чѣмъ сдѣлать прыжокъ. Составляютъ ли именно эти свойства благоразуміе? Они ли даютъ право считать этого че-

ловѣка благоразумнымъ? Или же благоразуміе есть нѣчто самодовлѣющее и отъ нихъ независимое? Поскольку эти свойства образуютъ извѣстный навыкъ у этого человѣка, поскольку они сообщаютъ извѣстную постоянную черту его характеру, постольку вполнѣ умѣстно называть его благоразумнымъ, благоразумнымъ вообще и безъ конкретныхъ указаній на отдѣльные его поступки и говорить, что дѣйствія его вытекаютъ изъ свойственнаго ему и существовавшаго до этихъ поступковъ благоразумія. Несомнѣнно, что въ его психофизической организаціи существуютъ особенности, заставляющія его дѣйствовать благоразумно, какъ несомнѣнно и то, что въ мышленіи существуютъ извѣстныя тенденціи къ ассоціаціямъ, которыя заставляютъ насъ считать однѣ изъ нихъ истинными, а другія — ошибочными. Но могъ ли этотъ человѣкъ считаться благоразумнымъ при отсутствіи всѣхъ упомянутыхъ поступковъ? Или могли бы нѣкоторыя изъ нашихъ мыслей считаться истинными, если бы онѣ не обладали извѣстными ассоціативными или импульсивными свойствами? Ясно, что мы не имѣемъ права противополагать статическія схемы динамическимъ процессамъ, въ которые эти схемы вкраплены, какъ часть".

Такимъ образомъ, главное отличіе прагматическаго пониманія природы нашего интеллекта отъ антипрагматическаго заключается отнюдь не въ томъ, что, какъ утверждаютъ большинство критиковъ, прагматизмъ отрицаетъ существованіе независимыхъ отъ идей объектовъ или реальности, а въ томъ, что онъ изучаетъ отношеніе идей къ реальности (составляющее и для него, какъ и для антипрагматиста, сущность познавательныхъ актовъ) не въ абстракціи, не въ видѣ готоваго результата, не въ его статической формѣ, а въ той формѣ, которую познаніе имѣетъ въ конкретной дѣйствительности и въ его историческомъ развитіи (concreteness versus abstract-

ness). Въ этомъ чрезмѣрно абстрактномъ, т.-е. отметающемъ не только несущественныя детали, но и весьма существенные и необходимые моменты познавательнаго процесса, въ томъ, что онъ называетъ „vicious abstractionism“ „vicious intellectualism“, или „perverse abstraction-worship“, Джемсъ видитъ основной грѣхъ (πρῶτον ψεῦδος) антипрагматизма. [1]) Эту свою точку зрѣнія на коренной пунктъ разногласія между нимъ и противниками Джемсъ проводитъ чуть ли не во всѣхъ пятнадцати статьяхъ, вошедшихъ въ сборникъ „The Meaning of Truth“, и, если до выхода въ свѣтъ этой послѣдней книги, еще можно было быть различнаго мнѣнія о томъ, гдѣ лежитъ корень разногласія, то послѣ появленія ея только прямая недобросовѣстность или незнакомство съ этимъ сочиненіемъ Джемса могли бы объяснить поиски источниковъ расхожденія съ Джемсомъ въ какомъ-либо иномъ пунктѣ. Джемсъ на сотни ладовъ повторяетъ: 1) *вы* утверждаете, что познавательная роль, познавательное значеніе, познавательная функція (cognitive value proper, valeur de connaissance proprement dite) заключается въ отношеніи идей къ чему то, что лежитъ внѣ идеи, т.-е. къ объекту, реальности и т. д., и *я* это также утверждаю; въ этомъ мы согласны, но мы расходимся въ опредѣленіи того, въ чемъ заключается это отношеніе, эта связь и т. п. *Вы* говорите или а) что это отношеніе, единственное въ своемъ родѣ (unique), не поддается никакому опредѣленію, что оно неизмѣнно, универсально и первоначально, а не производно, или б) что оно заключается въ соотвѣтствіи, въ копированіи, сходствѣ, отраженіи, описаніи и т. п. идеями реальности, которая есть или вещь въ себѣ или же абсолютная идея и т. п., а *я* говорю: нѣтъ: 1) отношеніе идей къ чему то, что лежитъ за предѣлами ея, вовсе не есть нѣчто, не поддающееся опредѣленію или описанію; оно есть нѣчто производное и слѣдовательно, поддающееся опредѣленію (definable)

2) *ваши* опредѣленія этого отношенія, какъ „копіи“, „образа“, „соотвѣтствія“, „отраженія“ и т. п., чрезвычайно смутны, неясны и маскируютъ отсутствіе опредѣленнаго, точнаго отвѣта на поставленный вопросъ. Пусть мой отвѣтъ невѣренъ, ошибоченъ или недоказанъ, пусть на почвѣ его возникаетъ рядъ новыхъ проблемъ и задачъ, но онъ ясенъ и конкретенъ: всякая идея, которой мы обладаемъ, имѣетъ способность вызывать (works) въ насъ извѣстныя послѣдствія, въ формѣ ли совершенія нами тѣлесныхъ (bodily) дѣйствій или въ формѣ появленія у насъ другихъ идей. Благодаря этимъ послѣдствіямъ, отношеніе человѣка къ окружающимъ его частьмъ среды (surrounding realities) измѣняется въ томъ смыслѣ, что онъ или становится въ болѣе близкую связь съ одной изъ такихъ частей и удаляется отъ другой; при этомъ онъ или чувствуетъ, что идея выполнила свое назначеніе (has worked satisfactorily), или что она этого назначенія не выполнила. Рядъ слѣдствій, который вызывается къ жизни извѣстной идеей, и есть то, что составляетъ (въ зависимости отъ другихъ обстоятельствъ) истинность, ложность, или безразличность идеи (irrelevancy).

Эту же самую мысль Джемсъ повторяетъ безчисленное число разъ, прямо чуть ли не ad nauseam, чуть ли не на каждой страницѣ своего послѣдняго труда, во всевозможныхъ формахъ и выраженіяхъ. Приведемъ еще на выборъ нѣсколько такихъ опредѣленій сущности познавательной функціи идеи. „ Я говорю, что мы знаемъ извѣстный объектъ при посредствѣ извѣстной идеи (by means of an idea) всякій разъ, какъ благодаря импульсу, сообщенному намъ этой идеей, мы направляемся (ambulate) въ сторону этого объекта. Если мы вѣримъ въ такъ называемыя „чувственныя“ реальности, то идея не только направляетъ насъ въ сторону ея объекта, но иногда, даже ставитъ насъ съ объектомъ

лицомъ къ лицу (put it into our very hand), дѣлаетъ его предметомъ нашего непосредственнаго воспріятія. Но, если бы даже, какъ это полагаетъ большинство мыслящихъ людей, „чувственныя“ реальности не могутъ считаться „реальными“ реальностями, а только видимостью послѣднихъ, то наши идеи приводятъ насъ въ соприкосновеніе съ наиболѣе несомнѣнной видимостью реальности, ея субститутами. Во всякомъ случаѣ, наши идеи приводятъ насъ въ ближайшее соприкосновеніе съ объектомъ,—соприкосновеніе практическое или идеальное,—даютъ намъ возможность вступить съ ними въ общеніе (commerce), содѣйствуютъ болѣе тѣсному знакомству съ нимъ, даютъ намъ возможность изучать его свойства, классифицировать его, сравнивать его, дедуцировать его,—короче говоря, дѣйствовать по отношеніи къ нему такъ, какъ бы мы не могли дѣйствовать, если бы въ нашемъ распоряженіи не было этихъ идей.

Поэтому идея, разсматриваемая съ точки зрѣнія функціональной, есть лишь инструментъ, дающій намъ возможность болѣе свободно обращаться съ объектомъ (to have to do) и воздѣйствовать на него.[1]) Итакъ, познаніе есть процессъ, начальнымъ членомъ котораго является идея, среднимъ членомъ—тѣ измѣненія, которыя идея вызываетъ къ жизни въ нашей психофизической организаціи, т. е. цѣпь представленій и движеній, а конечнымъ—извѣстный объектъ внѣшняго міра; если этотъ послѣдній объектъ есть тотъ, который намъ нуженъ, который удовлетворяетъ нашу потребность, осуществляетъ намѣченную идеей цѣль, то мы называемъ идею, открывающую этотъ процессъ, истинной, если же идея не приводитъ насъ путемъ указанныхъ измѣненій къ необходимому для насъ объекту, то мы называемъ ее ложной. Но рѣшить вопросъ, обла-

[1]) The Meaning of Truth, стр. 140.

даетъ ли данная идея этой способностью, можетъ только опытъ. (The proof of the pudding is in the eating). Поэтому, критеріемъ истинности или ложности данной идеи можетъ служить только то, приводитъ ли познавательный процессъ въ ту часть опыта, къ тому объекту, который является искомымъ.

Это свойство идеи, лежащее внѣ ея, Джемсъ называетъ ея пригодностью—workableness. Истинность идеи, такимъ образомъ, лежитъ не въ тѣхъ или иныхъ ея свойствахъ, какъ таковой; идея, какъ таковая, т.-е. взятая независимо отъ тѣхъ явленій, съ которыми она связана какъ часть или какъ моментъ извѣстнаго процесса, есть, вѣдь въ сущности не что иное, какъ зрительное или слуховое ощущеніе (или точнѣе блѣдный образъ, слѣдъ, воспроизведеніе (residuum чувственнаго ощущенія); истинность ея лежитъ не въ тѣхъ или иныхъ ея свойствахъ, какъ чувственнаго ощущенія, а въ ея отношеніи къ чему то, что лежитъ внѣ ея, или ея роли, въ ея функціи въ познавательномъ процессѣ. Поэтому, „истина“ для прагматиста есть лишь общее собирательное названіе для тѣхъ познавательныхъ процессовъ, которые протекаютъ опредѣленнымъ образомъ. Благодаря нѣкоторымъ свойствамъ нашего языка и нашей психологіи, намъ присуща наклонность къ гипостасированію общихъ терминовъ, т. е. къ предположенію, что каждому такому термину должна соотвѣтствовать извѣстная вещь, извѣстный объектъ. Обыкновенно это происходитъ въ такой формѣ, что мы то прилагательное, которое характеризуетъ извѣстное свойство вещи или объекта или ихъ отношеніе къ другимъ вещамъ или объектамъ, превращаемъ въ существительное и, подвергнувъ его такому превращенію, создаемъ какую то вещь или объектъ, который долженъ соотвѣтствовать этому существительному. Изъ прилагательнаго „здоровый“, которое обозначаетъ извѣстное свойство организма, именно пра-

вильность функціонированія его органовъ, мы создаемъ существительное „здоровье“ и, гипостасируя послѣднее, предполагаемъ, что существуетъ какая то вещь или объектъ, называемый здоровьемъ. Совершенно то же самое справедливо относительно существительнаго „истина“. „Истина“ есть первоначально „истинный“, какъ извѣстное свойство идеи, сужденія и т. п., т. е. отношеніе ихъ къ чему то третьему. Превративъ „истинный“ въ „истину“ и забывши объ этомъ, мы начинаемъ думать, что термину „истина“ должна соотвѣтствовать какая-нибудь вещь или объектъ. И это гипостасированіе „истиннаго“, это убѣжденіе, что гдѣ-то, т. е. здѣсь, на землѣ или въ потустороннемъ мірѣ, существуетъ „истина“ или „истины, какъ вещи или объекты, такъ глубоко внѣдрилось въ наши понятія, что даже весьма проницательные мыслители не могутъ вполнѣ отдѣлаться отъ этого предразсудка. И вотъ „Истина“ отождествляется или съ извѣстнымъ видомъ „вещей въ себѣ“ или съ „абсолютомъ“. Нѣтъ,—„Истины“, какъ какой то субстанціи, не существуетъ (если вообще существуютъ какія-либо субстанціи), какъ не существуетъ „истинъ“, какъ чего-то отдѣльнаго отъ идеи, отъ сужденія извѣстнаго типа. Другое заблужденіе, другая иллюзія, также возникающія на почвѣ чрезмѣрнаго отвлеченія отъ конкретныхъ условій познавательнаго процесса, заключается въ предположеніи, что отношеніе между идеей и реальностью должно быть постояннымъ и неизмѣннымъ, абсолютнымъ. Какъ и другія формы вѣры въ абсолютное, вѣра въ абсолютныя истины не имѣетъ никакой опоры въ опытѣ, а есть только догматъ, постулатъ, принимаемый нашей волей, съ чѣмъ согласны даже такіе защитники абсолютной воли, какъ Риккертъ и Мюнстербергъ. Но „абсолютисты“ не могутъ отрицать того, что фактически, на опытѣ, истины постоянно подвергаются процессу переработки, измѣненія. Въ то же время то, что счита-

лость истиной въ одну историческую эпоху, представляется ложнымъ въ другую, и наоборотъ. „Абсолютисты“ этого и не отрицаютъ, но утверждаютъ, что наши истины потому то и подлежатъ процессу измѣненія, что они представляютъ только „копіи“, „отраженія“ другихъ неизмѣнныхъ и безличныхъ истинъ. Но ни одинъ еще „абсолютистъ“ не могъ сказать, какова природа этихъ абсолютныхъ истинъ и въ чемъ онѣ заключтся, или даже привести образчикъ такой истины, т. е. сказать съ полной увѣренностью, какая изъ находящихся въ нашемъ распоряженіи истинъ можетъ считаться абсолютной. Единственная абсолютная истина, которой мы обладаемъ (по словамъ одного изъ наиболѣе добросовѣстныхъ „абсолютистовъ“) есть утвержденіе: „Абсолютная истина существуетъ“.

Для „абсолютиста“ „наша“ истина есть такъ же, какъ и для прагматиста, извѣстное отношеніе идеи къ реальности. Если бы реальность была чѣмъ то неизмѣннымъ, то тогда возможна была бы и неизмѣнная истина. Но для прагматиста, какъ типичнаго релативиста, нѣтъ ничего неизмѣннаго, все текуче, все измѣняется. Для него возможно только относительное постоянство, относительная устойчивость, а абсолютная устойчивость можетъ только быть лишь тѣмъ идеальнымъ предѣломъ (limit) (въ смыслѣ математическомъ), тѣмъ „Grenzbegriff“, „ideal standard“, къ которому стремятся приблизиться всѣ наши утвержденія въ теченіе долгаго періода развитія нашего опыта. Въ прагматическомъ смыслѣ, слѣдовательно, абсолютная истина это такая истина, которая принимается всѣми людьми и которую ни одинъ человѣкъ не пожелалъ бы измѣнить. Но такая истина есть, конечно, только идеалъ, къ которому мы, несомнѣнно, приближаемся. Приближаемся потому, что функція, которую призвана выполнять идея съ прагматической точки зрѣнія, можетъ быть осуществляема ею болѣе или менѣе совершенно, т. е.

съ большимъ или меньшимъ приближеніемъ къ идеалу относительной устойчивости. Большая же или меньшая степень относительной устойчивости всякаго познавательнаго акта съ прагматической точки зрѣнія вытекаетъ изъ природы его. Познавательный актъ, вѣдь, есть извѣстный процессъ, т. е. рядъ психическихъ и физическихъ моментовъ, слѣдующихъ другъ за другомъ въ опредѣленномъ порядкѣ, причемъ порядокъ этотъ обусловленъ, съ одной стороны, природой заранѣе извѣстныхъ начальнаго и конечнаго моментовъ его (terminus a quo и terminus ad quem) и свойствами промежуточныхъ членовъ—съ другой, то ясно, что порядокъ этотъ носитъ отнюдь не случайный, а строго закономѣрный характеръ. Измѣненія, которыя можетъ претерпѣть такой процессъ съ теченіемъ времени, могутъ заключаться въ сокращеніи числа и характера промежуточныхъ членовъ, лежащихъ между начальными и заключительными его моментами,—благодаря ли открытію новыхъ фактовъ или новыхъ связей между отдѣльными частями опыта. Но какъ бы ни измѣнялись въ своемъ составѣ или числѣ эти пути (paths), ведущіе изъ одной области опыта въ другую, они никогда не могутъ быть дѣломъ личнаго усмотрѣнія, каприза или произвола индивида, ибо они суть продукты д в у х ъ факторовъ, изъ которыхъ одинъ, т. е. реальность, объекты, во всякомъ случаѣ, не зависитъ отъ воли индивида (если бы даже мы, вмѣстѣ съ идеалистами, стали отрицать строгую закономѣрность другого фактора, т. е. психической жизни, и, въ частности, волевыхъ актовъ). Такимъ образомъ, прагматизмъ, отнюдь, не отрицаетъ, что въ дѣлѣ образованія и развитія познавательныхъ актовъ играетъ роль объективный, т. е. независимый отъ человѣческой воли и относительно устойчивый (поскольку въ природѣ господствуетъ извѣстная правильность) факторъ; онъ отрицаетъ только то, что другой факторъ, т. е. психическій, является отраженіе-

емъ, копіей и т. д. перваго фактора, т. е. что идеи суть интеллектуальные эквиваленты (mental equivalents) объектовъ. Онъ отрицаетъ, что cognitio fit per assimilistionem cogniti et cognoscentis (adaequationem intellectus et rei).

Отсюда ясно, что прагматическое пониманіе познавательнаго процесса не только не исключаетъ наличности закономѣрности и постоянства въ этомъ процессѣ, т. е., конечно, той закономѣрности и того постоянства, которыя возможны съ релативистской точки зрѣнія, но, напротивъ, предполагаетъ, инвольвируетъ ихъ (involves it), чѣмъ, по мнѣнію Джемса, отнимается всякая почва для обвиненій прагматистовъ въ субъективизмѣ и скептицизмѣ. И въ самомъ дѣлѣ, способность идеи приводить къ опредѣленному результату (tendency to follow up the path) образуетъ, несомнѣнно, болѣе прочное и устойчивое основаніе для различенія истины отъ заблужденія, чѣмъ пресловутыя „сходство“ идеи съ реальностью или „самоочевидность“, которыя уже, внѣ всякаго сомнѣнія, представляютъ собой акты психическіе, субъективные и, слѣдовательно, (даже съ точки зрѣнія антипрагматистовъ) нѣчто произвольное. Если даже вмѣстѣ съ нѣкоторыми мыслителями мы предположили бы, что „истинность“ есть свойство не идей, а объектовъ, — посюсторонихъ или потусторонихъ—и, притомъ, свойство, заключающееся въ неизмѣнности, вѣчности этихъ объектовъ и ихъ взаимныхъ отношеній, то и тогда выигрышъ для нашихъ знаній былъ бы небольшій, ибо защитники такой точки зрѣнія также полагаютъ, что наши знанія только „отражаютъ“ этотъ вѣчный, истинный порядокъ, причемъ цѣнность знаній опредѣляется большимъ или меньшимъ совершенствомъ „отраженія“ (ихъ „trueness“ или „correcteness“), т. е. опять таки факторомъ субъективнымъ.

Въ тѣсной связи съ упреками въ субъективизмѣ и скептицизмѣ находится обвиненіе прагматистовъ въ

томъ, что, съ ихъ точки зрѣнія, совершенно, будто бы, невозможно объяснить существованіе тѣхъ изъ нашихъ знаній, которыя относятся къ прошлому, къ исторіи. Если, разсуждаютъ критики, для прагматистовъ, истинность идеи зависитъ отъ результатовъ ея примѣненія (workings), то наше знаніе относительно событій прошлаго невозможно, ибо того объекта, къ которому долженъ приводить насъ, согласно предположенію, познавательный процессъ, не существуетъ. На это Джемсъ отвѣчаетъ такимъ образомъ: „истина, относится ли она къ прошедшему, настоящему или будущему явленіямъ, есть для меня лишь просто другое названіе для того факта, что *если* данное явленіе когда либо и какимъ бы то ни было образомъ можетъ стать объектомъ познанія, то природа этого познанія уже до извѣстной степени предопредѣлена".

Истина, которая относится къ прошедшему, несуществующему въ данный моментъ, факту, обозначаетъ только то, во что всякій воображаемый *потенціальный* (virtual) познаватель (knower) этого факта *вынужденъ* былъ бы вѣрить, *если бы* онъ былъ поставленъ лицомъ къ лицу съ этимъ фактомъ. А во что онъ вынужденъ былъ бы повѣрить? Повѣрить онъ долженъ былъ бы именно тому, что *могло бы* привести его въ надлежащее (satisfactory) соприкосновеніе съ фактомъ, что могло бы служить для него надлежащимъ интеллектуальнымъ субститутомъ этого факта. А что именно должно представлять собой этотъ субститутъ, это до извѣстной степени предопредѣляется природой факта и связанныхъ съ нимъ другихъ фактовъ... Это— антиципированное знаніе, знаніе въ формѣ одной возможности. Отсюда понятіе *потенціальной* или *виртуальной* истины и *потенціальнаго* или *идеальнаго* (въ смыслѣ неактуальнаго) познающаго индивида.

Гораздо серьезнѣе представляется и самому Джемсу

обвиненіе въ неясности его теоріи истины въ той ея части, которая утверждаетъ, что истинное сужденіе, истинная идея должны приносить индивиду „удовлетворенія“, (satisfaction), должны быть „полезными“ (usefull) и т. п. Критика совершенно правильно указывала на то, что если эти признаки „удовлетворительности“, „полезности“ и т. п. положить въ основаніе различенія истины отъ заблужденія, то этимъ самымъ это различеніе лишается всякой прочной основы и дѣлается чрезвычайно неопредѣленнымъ и субъективнымъ. Джемсъ признаетъ, что обвиненіе это не совершенно лишено основанія, но объясняетъ его недоразумѣніемъ, обусловленнымъ неточными и неудачными выраженіями, употребленными въ этомъ случаѣ имъ и Шиллеромъ. Дѣйствительно ли неясность въ этомъ вопросѣ была только неясностью мысли, что гораздо вѣроятнѣе или только неясностью выраженія, это не имѣетъ въ виду совершенно категорическихъ заявленій Джемса особеннаго значенія; важно, что Джемсъ рѣшительно отвергаетъ самую мысль, что „удовлетворительность“, и т. п., идей могли служить критеріемъ ихъ истинности или ложности. Онъ соглашается съ тѣмъ, что чувство „удовлетворенія“ есть признакъ, не только чисто субъективный, но и крайне случайный и произвольный; что поэтому чувство это не можетъ служить вѣрнымъ мѣриломъ, при помощи котораго мы могли бы отличить истину отъ заблужденія, хотя оно въ то же время постоянно сопровождаетъ истину, является такъ сказать ея неизмѣннымъ (indispensable) спутникомъ [1]). Кромѣ того, Джемсъ объясняетъ, что, когда онъ говорилъ о „чувствѣ удовлетворенія“, то имѣлъ въ виду не чувство удовлетворенія вообще, не абстрактное чувство удовлетворенія, а вполнѣ конкретныя его формы, а

[1]) The Meaning of Truth, стр. 273.

именно то чувство удовлетворенія, которое доставляютъ индивиду вѣрованія, идеи, сужденія, признанныя имъ истинными, какъ приведшія его къ извѣстному искомому реальному объекту, и называетъ это чувство „truth—satisfaction“ или „satisfaction of knowing truly“. Въ этомъ смыслѣ чувство удовлетворенія есть лишь извѣстный результатъ совершенно такъ же, какъ другіе виды того же чувства удовлетворенія возникаютъ въ результатѣ достиженія индивидомъ другихъ намѣченныхъ имъ цѣлей.

Съ другой стороны, если вѣрно, что всякому дѣйствію, всякому поступку индивида, приведшему его къ намѣченной цѣли, сопутствуетъ извѣстное чувство удовольствія или удовлетворенія, то чувство „truth-satisfaction“, какъ и всѣ другія формы того же чувства, можетъ стать впослѣдствіи также и мотивомъ, усиливающимъ влеченіе индивида къ истинѣ. Во всякомъ случаѣ „удовлетворительность“ истины относится къ субъективной сторонѣ познавательнаго акта; а такъ какъ истинность идеи есть, прежде всего, извѣстное отношеніе идеи къ реальности или извѣстный путь, идущій отъ идеи къ объекту, то „удовлетвореніе“ какъ нѣчто, не имѣющее прямого отношенія ни къ реальности, ни къ объекту, не можетъ служить показателемъ (a sure sign) правильности избраннаго пути.

Послѣ сдѣланныхъ Джемсомъ въ его „The Meaning of Truth“ дополнительныхъ разъясненій не трудно подвести итоги его теоретико-познавательнымъ изысканіямъ. 1) Во главу угла своей гносеологіи Джемсъ кладетъ различеніе между непосредственнымъ воспріятіемъ реальности (direct, living acquaintance) (которое у него совпадаетъ съ самой реальностью (sensible reality, world of sense), съ опытомъ въ его цѣломъ (integral experience), съ жизненнымъ потокомъ (flux of life),—съ одной стороны, и опосредствованнымъ, концептуальнымъ знаніемъ, (conceptual knowledge, knowledge

about things) 2) послѣднее представляетъ собой извѣстный процессъ трансформаціи, преобразованія, которое „претерпѣваетъ въ нашихъ рукахъ жизненный потокъ въ интересахъ практики "(a transformation which the flux of life undergoes at our hands in the interest of practice[1]).

При помощи концептуальнаго знанія мы, такъ сказать, „запрягаемъ реальность", чтобы лучше ею управлять (harness up reality in our conceptual system in order to drive it the better).

Этотъ процессъ „взнуздыванія" реальности имѣетъ практическій характеръ, ибо всѣ факты, всѣ термины, къ которымъ насъ приводитъ концептуальная система, имѣетъ всегда конкретный характеръ (particular), даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда эти факты относятся къ области духовной (mental order), 3) осуществленія этой своей практической функціи концептуальное знаніе достигаетъ при помощи понятій, идей, сужденій и т. д. „Охватить жизнь при помощи понятій значитъ остановить ея теченіе, разрѣзать ее на отдѣльные куски, и, иммобилизовавъ послѣдніе, перенести ихъ въ нашъ логическій гербарій, а затѣмъ сравнивать между собой эти засушенные фрагменты жизни въ цѣляхъ уясненія, какіе изъ нихъ заключаютъ въ себѣ другіе и какіе исключаютъ другъ другъ. Эта процедура предполагаетъ, что жизнь уже завершила до извѣстной степени свой кругъ, ибо понятія, представляя собой разнообразныя точки зрѣнія, занимаемыя нами послѣ того, какъ фактъ уже совершился, имѣютъ характеръ ретроспективный. Тѣмъ не менѣе, мы можемъ сдѣлать изъ нихъ нѣкоторые выводы и относительно будущаго. Мы не можемъ, конечно, при ихъ помощи узнать, что приводитъ въ движеніе жизнь или какъ она сама себя приводитъ въ движеніе, но опираясь на предположеніе, что пути, по которымъ совершается ея теченіе, остаются неизмѣнными, мы можемъ разсчи-

[1]) W. James. A pluralistic Universe, стр. 244.

тать, какія комбинаціи явитъ намъ жизнь впослѣдствіи, когда мы при извѣстныхъ опредѣленныхъ условіяхъ снова мысленно остановимъ ея теченіе... Понятія, которыми мы при этомъ оперируемъ, представляютъ собой, такъ сказать, математическія точки, между которыми мы путемъ интерполяціи или экстраполяціи проводимъ кривыя, причемъ другія точки, которыя будутъ лежать на этихъ кривыхъ, являются слѣдствіями первыхъ"; 4) концептуальное знаніе, слѣдовательно, есть не что иное, какъ орудіе, инструментъ, средство для достиженія извѣстной цѣли, именно цѣли нашего „оріентированія", руководства нашей дѣятельностью, направленной на приспособленіе организма къ средѣ путемъ приведенія насъ въ соприкосновеніе съ той или иной частью реальности, 5) достигается эта цѣль такимъ образомъ, что идея представляетъ собой начальный членъ извѣстнаго ряда, конечнымъ членомъ котораго является искомая реальность, которой можетъ быть не только физическій фактъ, но и психическій. Съ этой точки зрѣнія идея не есть какая-либо „копія", какое-либо „ограженіе" реальности, а лишь ея субститутъ, символъ или знакъ, но только не статическаго, а динамическаго характера, т. е. содержащій въ себѣ указаніе на опредѣленные этапы, которые нужно предварительно пройти, чтобы достигнуть извѣстнаго пункта, 6) поскольку идея выполняетъ удовлетворительно или неудовлетворительно эту функцію, постольку она квалифицируется какъ истинная или ложная; для того, чтобы разрѣшить вопросъ объ истинности или ложности идеи, мы должны заставить идею „дѣйствовать", мы должны примѣнить ее на практикѣ, приложить на дѣлѣ;поэтому, истинность или ложность идеи не есть нѣчто, присущее ей съ самаго начала, а пріобрѣтаемое ею въ результатѣ извѣстной экспериментальной провѣрки ея пригодности для осуществленія намѣченнаго въ идеѣ плана дѣйствій.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Дж. Дюи и его школа.

Несравненно болѣе законченную форму получила прагматическая теорія въ трудахъ т. н. „чикагской школы", т. е. трудахъ Джона Дюи, профессора чикагскаго университета, и его сотрудниковъ. И хотя Дюи неоднократно высказывался въ томъ смыслѣ, что онъ является лишь ученикомъ Джемса, развивающимъ выводы учителя, но на самомъ дѣлѣ его изысканія, хотя и примыкаютъ въ нѣкоторыхъ выводахъ къ взглядамъ Джемса, сохраняютъ полную самостоятельность какъ въ своихъ предпосылкахъ, такъ и въ методѣ изслѣдованія, какъ это мы надѣемся показать ниже.

Какъ и для Джемса и Шиллера, для Дюи объектомъ его изслѣдованія является познаніе (knowledge, knowing), мышленіе (thinking), но не изолированное, заключенное въ самомъ себѣ и объясняющееся только изъ себя (self-inclosed and self explanatory), а какъ часть извѣстнаго цѣлаго, именно опыта въ широкомъ смыслѣ (experience), какъ функція, тѣсно, неразрывно связанная съ другими жизненными отправленіями, и, въ частности, съ функціями чувствованія, оцѣнки и практической дѣятельности. Но даже и въ этомъ пунктѣ взгляды Дюи и его единомышленниковъ выгодно отличаются отъ точекъ зрѣнія основателей прагматической теоріи. Тогда какъ Джемсъ и Шиллеръ, исходя изъ яснаго различенія методологическихъ (теоретико-познавательныхъ и логическихъ)

и онтологическихъ проблемъ, на практикѣ очень часто смѣшиваютъ эти двѣ области. Дюи во главу своихъ изысканій кладетъ положеніе, что вся философія есть, въ сущности, теорія познанія въ широкомъ смыслѣ этого слова или логика опыта (logic of experience), т. е. имѣетъ своей задачей установленіе взаимной связи различныхъ типическихъ функцій опыта въ ихъ взаимно-опредѣляющихъ отношеніяхъ. Философія, понятая такимъ образомъ, не имѣетъ претензіи дать картины замкнутаго и законченнаго міра-вселенной (an account of a closed and finisched universe). „Ея задача не въ томъ, чтобы обосновать или укрѣпить (secure or guarantee) какую-нибудь спеціальную форму реальности или цѣнности. Напротивъ, она получаетъ значеніе извѣстнаго метода.[1]) Дѣйствительныя отношенія и взаимная зависимость различныхъ типическихъ формъ опыта—вотъ проблема, важность и настоятельность которой такъ живо чувствуется въ каждой отрасли жизни. Интеллектуальная обработка и взаимный контроль этихъ формъ не можетъ не отразиться въ формѣ роста ясности и увѣренности въ сферѣ практической дѣятельности. Конечно, общая логика не можетъ сдѣлаться орудіемъ непосредственнаго руководства научной, артистической или промышленной дѣятельностью; но она имѣетъ большое значеніе въ дѣлѣ критическаго освѣщенія и организаціи изслѣдованія въ этихъ областяхъ. Кромѣ того, она имѣетъ и непосредственное значеніе въ дѣлѣ оцѣнки—съ точки зрѣнія соціальныхъ или, вообще, жизненныхъ цѣлей—результатовъ, достигнутыхъ въ отдѣльныхъ областяхъ. Многія изъ задачъ практической жизни выполняются плохо лишь по той причинѣ, что мы не знакомы ни съ

[1]) „Per contra, it gets the significance of a method". „Studies in logical theory". By John Dewey, with the cooperation of members and fellows of the department of philosophy. Chicago, 1903.

происхожденіемъ, ни съ органическимъ ростомъ этихъ задачъ въ ихъ отношеніяхъ къ другимъ однороднымъ задачамъ. Способъ и степень усвоенія цѣнностей, добытыхъ въ различныхъ отрасляхъ соціальныхъ интересовъ и задачъ, представляются односторонними и ошибочными благодаря тому, что мы не уяснили себѣ истинныхъ предѣловъ дѣйствія, правъ и обязанностей данной функціи опыта въ ея отношеніи къ другимъ. Значеніе проблемы соціальнаго прогресса, вліяніе психологіи на задачи воспитанія, взаимныя отношенія чистаго и прикладного искусства, вопросъ объ объемѣ и существѣ спеціализаціи въ наукѣ въ связи съ задачами прикладного знанія, приспособленіе религіозныхъ запросовъ къ даннымъ точныхъ наукъ, оправданіе утонченной культуры для немногихъ при экономической необезпеченности массъ—вотъ, на выдержку, немногія изъ массы соціальныхъ проблемъ, конечное разрѣшеніе которыхъ зависитъ отъ успѣховъ общей логики опыта, какъ метода наблюденія и интерпретаціи. Я не хочу сказать, что это единственный путь къ правильному разрѣщенію этихъ проблемъ. Но пока у насъ не будетъ критически провѣреннаго взгляда на ту связь, въ которой находится данная ситуація или интересъ съ другими, пока мы не знаемъ, какова функція ихъ въ общей суммѣ явленій, пока мы не знаемъ органовъ и методовъ, при помощи которыхъ наиболѣе успѣшно выполняется эта функція, прогрессъ нашъ будетъ заленъ и искаженъ. Мы принимаемъ нерѣдко часть за цѣлое, средства за цѣль, или же стараемся всѣми силами подавить какой либо интересъ лишь потому, что онъ кажется намъ противорѣчащимъ тому священному принципу, который мы признали верховнымъ“. [1])

Въ болѣе конкретномъ видѣ формулировалъ задачи философіи, какъ теоріи познанія и логики, А. В. Муръ

[1]) Studies in logical theory, стр. 20.

въ статьѣ: „Some logical aspects of purpose". „Всякій разъ, какъ выяснялось, что содержаніе опыта въ томъ видѣ, какъ онъ намъ данъ въ непосредственномъ воспріятіи, подвергается впослѣдствіи процессу переработки, реконструкціи при помощи идей, возникали вопросы: каково значеніе этого реконструктивнаго процесса? Каково отношеніе между послѣднимъ и непосредственнымъ опытомъ? Какова относительная цѣнность каждаго изъ этихъ элементовъ внутри опыта, какъ цѣлаго? Каково отношеніе этихъ элементовъ къ истинѣ и заблужденію? Если мышленіе приводитъ къ истинѣ, а мысль свой матеріалъ получаетъ отъ воспріятія, то какъ можетъ продуктъ мысли избѣгнуть недостатковъ (infection), присущихъ матеріалу? Съ другой стороны, если истина заключена въ непосредственномъ опытѣ, то можетъ ли она считаться тамъ обезпеченной отъ вреднаго вліянія мысли? Ибо дѣятельность мысли настолько интенсивна и экстенсивна, что она готова проникнуть въ святилище самого воспріятія. И, наконецъ,— обращаясь къ третьей альтернативѣ—если бы было найдено, что истина и заблужденіе связаны съ обоими элементами,—что истина и заблужденіе суть продукты комбинированной дѣятельности воспріятія и рефлексіи,—то какова роль каждаго изъ нихъ? И что именно въ ихъ операціяхъ образуетъ грань между истиной и заблужденіемъ? Или же, наконецъ, если истина и заблужденіе не являются продуктами операцій воспріятія и рефлексіи какъ таковыхъ, тогда они должны имѣть свое мѣсто въ отношеніи этихъ процессовъ къ чему то т р е т ь е м у? Если это такъ, то что представляетъ собой это третье?»

Чтобы отвѣтить на всѣ эти вопросы, необходимо прежде всего уяснить себѣ, въ какомъ отношеніи находится мышленіе, познаніе къ непосредственному воспріятію.

Но что такое познаніе и какое мѣсто занимаетъ оно

среди другихъ вещей? Если познаніе существуетъ, то оно можетъ быть опредѣлено и описано, должно имѣть свои характеристическія черты. Чтобы уяснить себѣ, что такое познаніе и въ чемъ его отличительныя особенности, возьмемъ простой примѣръ. Допустимъ, что мы имѣемъ передъ собой ребенка, который ощущаетъ какой-то запахъ; запахъ этотъ вызываетъ въ немъ двигательную реакцію: ребенокъ видитъ розу, срываетъ ее и съ наслажденіемъ нюхаетъ. Такимъ образомъ, мы имѣемъ передъ собой серію явленій: запахъ—движеніе—удовольствіе. Мы можемъ сказать, что всѣ три стадіи процесса смѣняютъ другъ друга въ сознаніи ребенка; предположимъ далѣе, что между этими отдѣльными фазисами процесса, протекающаго внутри сознанія, нѣтъ никакой связи: запахъ, открывающій процессъ, для ребенка не есть какой-либо опредѣленный запахъ, не есть запахъ розы, движеніе, завершающееся сорваніемъ розы, не сознается какъ направленное къ опредѣленной цѣли, а удовольствіе, доставленное ароматомъ розы, не сознается ребенкомъ какъ результатъ движенія. Другими словами, тутъ нѣтъ мѣста для „прежде“ и „послѣ“; память и антиципація отсутствуютъ. Такой процессъ ни въ цѣломъ, ни въ части не можетъ быть названъ познаніемъ и за нимъ не можетъ быть признана какая-либо познавательная функція. Это утвержденіе противорѣчитъ общераспространенному взгляду, который полагаетъ, что разъ вообще нѣчто присутствуетъ въ сознаніи, то, слѣдовательно, здѣсь должно быть и познаніе о немъ, какъ о присутствующемъ въ сознаніи. Здѣсь—говорятъ обыкновенно—во всякомъ случаѣ есть познаніе хотя бы самаго простого типа, типа „знанія, что существуетъ нѣчто“, если не знаніе этого самого нѣчто (Knowledge that, even though not Knowledge what). Правда, согласно нашему допущенію, запахъ не знаетъ ни о чемъ другомъ (does not Know about

anything else, nor is anything Known about the smell), но, говорятъ, имѣется знаніе о запахѣ у какого-то ума или у какого то субъекта, у нѣкоего незакрывающагося, недремлющаго ока. Нѣтъ,—должны мы на это возразить— не можетъ быть знанія безъ извѣстнаго (хотя бы самого слабаго) пониманія, не можетъ быть знакомства (acquaintance), которое бы не было либо узнаваніемъ либо антиципаціей [1]). Если это послѣднее утвержденіе правильно, то оно образуетъ неизмѣримую пропасть между бытіемъ и познаніемъ, ибо оно равносильно признанію во всякомъ знаніи элемента медіаціи, посредничества. И эта медіація, эта трансцендентность не есть нѣчто, что характеризуетъ только наше познаніе, т. е. конечное, относительное познаніе, отличая нашъ типъ сознанія отъ какого-то иного, которому мы его противопоставляемъ, какъ это дѣлаютъ агностики или трансценденталисты, но должна считаться свойствомъ всякаго познанія. „Ощущеніе“— говорятъ обыкновенно—„само сознаетъ свое собственное качество, свое собственное субъективное бытіе“. Но откуда это раздвоеніе въ нѣдрахъ ощущенія—на ощущеніе познающее и ощущеніе познаваемое, на ощущеніе, какъ бытіе, и на ощущеніе, какъ познаніе? Ничего подобнаго на самомъ дѣлѣ нѣтъ; ощущеніе тождественно съ качествомъ, съ его собственнымъ специфическимъ бытіемъ. Если вы скажете, что это —догматическое утвержденіе, то оно имѣетъ столько же права на признаніе, сколько и противоположное догматическое утвержденіе, что бытіе въ сознаніи связано всегда съ присутствіемъ познанія въ той или иной формѣ. Поэтому быть запахомъ—одно дѣло, быть познаваемымъ какъ запахъ—другое; быть ощущеніемъ—одно, быть позна-

[1]) „There is no apprehension without some (however slight) compehension, no acquaintance, which is not either recognition or expectation“. J. Dewey. The experimental theory of knowledge. Mind, 1906, april, стр. 294.

ваемымъ какъ ощущеніе—другое. Первое—есть вещественность (thinghood), бытіе, абсолютное, несомнѣнное, прямое. Въ этомъ смыслѣ всѣ вещи, которыя, вообще, существуютъ въ сознаніи, просто существуютъ. Второе есть отраженное бытіе (reflected being), т. е. вещи, указующія на существованіе другихъ вещей, и, слѣдовательно, создающія этимъ почву для различенія истины и заблужденія.

Идентификація познанія съ фактомъ простого присутствія въ сознаніи влечетъ за собой или 1) необходимость допущенія нѣкотораго ума (ego, субъекта), который надѣленъ способностью познавать, или же 2) необходимость надѣленія „ощущеній“ специфической способностью созерцать ихъ собственныя нѣдра (of survejing their own entrails).

Итакъ, простое присутствіе въ сознаніи (бытіе) не есть еще знаніе. Когда же, т. е. при какихъ условіяхъ возникаетъ знаніе? Что значитъ знать извѣстную вещь? Если мы обратимся къ обычному, эмпирическому пониманію этого термина, то увидимъ, что знать извѣстную вещь или извѣстное лицо, значитъ быть увѣреннымъ, что эта вещь или лицо обладаетъ такими то и такими то свойствами, быть увѣреннымъ, что при наличности извѣстныхъ условій эта вещь или лицо будетъ проявлять себя извѣстнымъ образомъ, что наиболѣе яркая и бросающаяся въ глаза черта ея связана съ другими чертами, которыя обыкновенно ей сопутствуютъ или слѣдуютъ за первой. Быть знакомымъ съ извѣстной вещью значитъ до извѣстной степени антиципировать свойства этой вещи на основаніи предыдущаго опыта. Если я говорю, напримѣръ, что я немного знакомъ съ м-ромъ Смитомъ, котораго я вижу сейчасъ передъ собой, то это значитъ, что мнѣ извѣстно не только то, что я вижу передъ собой, т. е., напр., черты его лица, но и другое, а именно другія его особенности,—звукъ его голоса, напримѣръ, или мѣсто, гдѣ я

его видѣлъ раньше, его имя, нѣкоторые случаи изъ его жизни и т. д. Точно также (возвращаясь къ нашему примѣру) знать запахъ, быть съ нимъ знакомымъ— значитъ не только ощущать его, но и вспоминать по поводу его о другихъ вещахъ, которыя связаны болѣе или менѣе постоянно съ этимъ запахомъ. Поэтому, въ этихъ случаяхъ къ тому, что дано, что на лицо, присоединяется другой элементъ, элементъ контроля, присоединяется возможность выраженія данной вещи въ терминахъ другихъ вещей или свойствъ, въ данный моментъ отсутствующихъ. Поэтому, если мы хотимъ, чтобы въ избранномъ нами примѣрѣ запахъ, (который мы обозначимъ буквой S), пересталъ быть простымъ бытіемъ, а сталъ бы знаніемъ, необходимо нѣкоторое измѣненіе условій опыта, а именно нужно, чтобы за S не просто слѣдовали въ сознаніи ребенка извѣстныя измѣненія въ организмѣ его, т. е. движенія его организма, выражающіяся въ срываніи розы и поднесеніи ея къ носу, (каковыя движенія обозначимъ посредствомъ буквы K) и затѣмъ наслажденіе, доставляемое ароматомъ розы (обозначимъ его посредствомъ буквы G), но чтобы при появленіи въ сознаніи S оно уже было связано съ представленіемъ о возможности процесса K—G. Такое S, измѣненное и дополненное, пусть будетъ S^1. Тогда S^1, всякій разъ какъ оно будетъ повторяться, будетъ указывать на существованіе за предѣлами его самого чего то другого (is aware of something else beyond itself), которое оно стремится осуществить (which it intends to effect) при помощи процесса, имъ стимулируемаго. Поэтому, мы можемъ сказать, что въ этомъ случаѣ запахъ знаетъ розу, что роза познана при помощи запаха, и что значеніе каждой изъ этихъ вещей опредѣляется ихъ взаимной связью, ихъ взаимнымъ отношеніемъ. Въ этомъ отношеніи S будетъ вещью, которая указуетъ (means, intend, means to mean) на существованіе дру-

гой вещи—G, а эта послѣдняя является указуемой, означаемой (meant) или содержаніемъ (content) или опредѣленіемъ (definition) того, на что S указуетъ, что S означаетъ.

Отсюда опредѣленіе познанія: данный опытъ есть познаніе, если въ немъ содержится различеніе и соотнесеніе двухъ элементовъ, связанныхъ такимъ образомъ, что присутствіе одного указуетъ на существованіе другого, а этотъ послѣдній, хотя и не присутствуетъ въ данный моментъ въ сознаніи, будетъ присутствовать впослѣдствіи, если указаніе перваго осуществится посредствомъ процесса, имъ возбуждаемаго.

Возьмемъ теперь такой случай. Ребенокъ по прежнему слышитъ какой-то запахъ, который ему кажется тождественнымъ съ запахомъ S; онъ протягиваетъ руку, срываетъ цвѣтокъ, подноситъ его къ носу, но цвѣтокъ оказывается лишеннымъ запаха. Такимъ образомъ, указаніе элемента S на появленіе другого элемента не оправдалось; это разногласіе заставляетъ наблюдателя возвратиться къ отправному пункту. Запахъ указываетъ на розу, а оказалось, что это не роза, а другой цвѣтокъ или даже нѣчто совсѣмъ другое, неизвѣстное. Ясно, что тутъ есть еще нѣчто помимо запаха, какъ онъ былъ данъ первоначально, что повліяло на результатъ.

Можетъ быть именно тутъ мы имѣемъ дѣло съ трансцендентальнымъ, т. е. отличнымъ отъ извѣстнаго намъ или эксперименталнаго, отношенія? Но такое предположеніе допустимо было бы только въ томъ случаѣ, если это новое „нѣчто“ нисколько бы не измѣнило или, по крайней мѣрѣ, не внесло замѣтныхъ измѣненій въ самое ощущеніе запаха. Только въ томъ случаѣ, если-бы никакое, даже самое тщательное наблюденіе не открыло никакой разницы въ свойствахъ запаха, приведшаго къ ожидаемому результату, и запаха, не сопровождавшагося этимъ результатомъ, мы вынужде-

ны были бы прибѣгнуть къ предположенію о вмѣшательствѣ экстра-экспериментальнаго или трансцендентальнаго фактора. Но, къ счастью, дѣло обстоитъ не такъ.

Факторъ, который опредѣляетъ неуспѣхъ ожиданія, всегда заключается въ измѣненіи самой вещи, указующей на существованіе другой вещи, и это измѣненіе рано или поздно будетъ открыто, разъ вниманіе благодаря неудачѣ будетъ сосредоточено на поискахъ этого измѣненія. Тогда запахъ самъ дѣлается объектомъ познанія. Онъ на время займетъ мѣсто, которое раньше въ нашемъ примѣрѣ занимала роза. Но такъ какъ не всегда поиски источника неудачи приводятъ достаточно скоро къ открытію ошибки, то находятся наблюдатели, которые выводятъ изъ такого частнаго случая общее заключеніе о существованіи различія по существу между нашими антиципаціями и дѣйствительными фактами. Такой наблюдатель говоритъ: „горе мнѣ, запахъ—это только м о е ощущеніе, субъективное состояніе въ области сознанія, тогда какъ розы существуютъ въ совершенно иной плоскости и сдѣланы изъ совершенно иного матеріала, чѣмъ ощущенія“; или же онъ говоритъ: „запахи суть явленія «конечнаго» сознанія въ то время, какъ реальныя вещи, объекты суть явленія изъ области «абсолютнаго» сознанія. Отсюда — нѣкоторыя, чисто метафизическаго характера, попытки приведенія въ связь явленій „конечнаго“ и „абсолютнаго“ сознанія. Но и такого рода связь не даетъ знанія, ибо она не можетъ ни сдѣлать одно значеніе запаха болѣе истиннымъ, чѣмъ другое, ни дать намъ возможность различать различныя степени истинности. Какъ принципъ контроля, эта трансцендентальная связь не годится, ибо она относится одинаково ко всѣмъ случаямъ.

Отсюда ясно, что вѣра въ м е т а ф и з и ч е с к у ю трансцендентность объекта познанія имѣетъ своимъ ре-

альнымъ источникомъ эмпирическую трансцендентность совершенно опредѣленной и ясной формы.

Указующая вещь—одна вещь, а указываемая—другая и, притомъ, такая вещь, которая въ данный моментъ дана не въ той формѣ, въ которой дана первая, но которая будетъ дана такъ же, какъ и первая. Сколько бы мы не усиливали тщательность и всесторонность изученія указывающей вещи, мы не можемъ устранить или уничтожить этого различія. Вѣроятность наступленія ожидаемаго (указываемаго) результата, разумѣется, можетъ возрастать въ различныхъ степеняхъ, и это и есть то, что мы называемъ контролемъ знанія. Но абсолютной увѣренности мы не можемъ достигнуть иначе, чѣмъ экспериментальнымъ путемъ, т. е. выполнивъ посредствующую операцію и увидѣвъ на практикѣ, наступило или нѣтъ ожидаемое слѣдствіе. Въ этомъ, т. е. экспериментальномъ, смыслѣ истинность данной антипаціи лежитъ внѣ самой указующей вещи. Ошибка, какъ и истина, есть функція не вещи, а познающаго. Но неэмпирическое объясненіе этого трансцендентнаго отношенія относитъ всякое заблужденіе въ одну область (наше познаніе), а всякую истину къ другой, (абсолютное сознаніе или вещь въ себѣ).

Интересно то, что трансценденталисты неизмѣнно впадаютъ въ одну и ту же психологическую ошибку; занявъ сами психологическую позицію, они обвиняютъ эмпирицистовъ въ смѣшеніи психологическаго бытія съ логической достовѣрностью. А именно: они всегда начинаютъ съ того, что предполагаютъ, что запахъ S въ нашемъ примѣрѣ есть чисто интеллектуальное или психическое состояніе, благодаря чему вопросъ о логической связи принимаетъ форму проблемы о томъ, какимъ образомъ нѣчто психическое (S) можетъ „знать“ нѣчто метапсихическое (G), (extra—mental). Но съ строго эмпирической точки зрѣнія запахъ S, который „знаетъ“,

ничуть не болѣе „психиченъ“, чѣмъ „познаваемая“ роза.

Мы можемъ, конечно, говорить, что запахъ, поскольку онъ указываетъ на нѣчто, лежащее внѣ его, есть нѣчто „психическое“, но этотъ терминъ „психическое“ вовсе не обозначаетъ какой нибудь особый типъ существованія, именно существованія, *какъ* психическаго состоянія. Онъ означаетъ только, что запахъ (реальное, а не психическое явленіе) исполняетъ теперь извѣстную интеллектуальную *функцію*. Это—по выраженію Джемса—дополнительное (additive) отношеніе—новое свойство, пріобрѣтаемое не—психическимъ (non—mental) объектомъ, когда этотъ объектъ въ новой комбинаціи оказывается пригоднымъ для какого нибудь новаго употребленія или услуги. Извѣстный объектъ пріобрѣтаетъ логическое, интеллектуальное значеніе, *становится* „значущимъ“ (meaning), когда имъ пользуются въ извѣстныхъ эмпирическихъ цѣляхъ; а при извѣстныхъ обстоятельствахъ истинный характеръ и цѣнность этого „значенія“ *становится* объектомъ научнаго изученія.

Но трансцендентальный эпистомологистъ съ его *чисто* психическими „значеніями“ и его *чисто* экстраэмпирическими „истинами“ долженъ предположить существованіе какого то deus ex machina, механизмъ котораго остается тайной.

Убѣжденіе въ безплодности такого метода приводитъ изслѣдователя къ необходимости вернуться къ методамъ точныхъ наукъ и къ эпистемологіи, основанной на изученіи природы и процесса научнаго наблюденія. По отношенію къ избранной нами иллюстраціи это значитъ, что намъ слѣдуетъ 1) изучить какъ можно тщательнѣе тѣ случаи, въ которыхъ запахъ „означаетъ“ не розу, а другія вещи, 2) воспроизводить искусственно самимъ такіе случаи въ цѣляхъ дальнѣйшаго наблюденія и этимъ путемъ составить себѣ ясное

представленіе о случаяхъ, въ которыхъ „значенія“ запаха не нашли себѣ подтвержденія на практикѣ, 3) найти отличительные признаки тѣхъ „значеній“, которыя оправдались на опытѣ, и этимъ путемъ сдѣлать примѣненіе „значеній“ болѣе прочнымъ и надежнымъ. Предпосылкой здѣсь должно служить убѣжденіе, что запахъ, индивидъ и роза суть элементы одного и того же реальнаго міра и что между этими элементами существуютъ специфическія и вполнѣ опредѣленныя отношенія. При этомъ безразлично, будемъ ли мы разсматривать запахъ какъ явленіе, связанное съ организмомъ индивида, или какъ свойство другой вещи-розы.

Въ процессѣ такого рефлективнаго изученія вещей съ точки зрѣнія ихъ специфической связи съ другими вещами знакомство съ фактами осуществленія связи и неосуществленія неизбѣжно играютъ весьма важную и постоянную роль. Эти факты суть также вполнѣ реальные факты, связываемые совершенно реальнымъ способомъ съ вещами, какъ „означающими“ другіе вещи, такъ и „означаемыми“. Если же мы станемъ изучать эти факты удачи и неудачи предсказаній въ ихъ зависимостяхъ отъ свойствъ вещей, то они пріобрѣтутъ новое качество, которое совершенно отсутствовало въ ихъ непосредственной данности, а именно способность обезпечивать увѣренность и правильность предсказаній, способность утвержденія и отрицанія. Истинность и ложность не могутъ считаться свойствами какого-либо явленія или вещи, взятыхъ самихъ по себѣ или въ ихъ первоначальной формѣ; о нихъ можетъ быть рѣчь только тогда, когда возникаетъ вопросъ о достовѣрности антиципацій. Истина и заблужденіе появляются на сцену, какъ факты, характеризующіе тѣ случаи, когда специфическія „указанія“ вещей и ихъ уже извѣстныя удачи и неудачи намѣренно сопоставляются и противопоставляются другъ другу въ связи съ вопросомъ о цѣнности, т. е. обязательности „указа-

ній",—даннаго ли „указанія" или цѣлаго класса ихъ. Подобно самому познанію, истина есть лишь познанное отношеніе между свойствами вещей и внѣ этого отношенія не имѣетъ никакого смысла, какъ не имѣютъ его внѣ извѣстнаго отношенія и такія понятія какъ „комфортабельный" въ примѣненіи къ жилищу, „безукоризненный" по отношенію къ произношенію, „убѣдительный" въ примѣненій къ рѣчи оратора и т. п. Для логики и эпистомологіи было бы большимъ выигрышемъ, если бы мы употребляли вмѣсто существительнаго „истина" только прилагательное истинный или еще лучше нарѣчіе „истинно".

Поскольку такое пониманіе познанія и различенія истины и заблужденія являются господствующимъ, постольку мы имѣемъ дѣло съ критическимъ или научнымъ типомъ познанія.

Мы имѣемъ вещи, которыя „указываютъ" на существованіе другихъ вещей; это свойство вещей имѣетъ такой же реальный и специфическій характеръ, какъ и всѣ прочія ихъ качества, и также доступно для изученія и опредѣленія, какъ и всякое другое свойство. Больше того: поскольку именно отъ этого свойства вещей зависитъ достовѣрность (какъ отличаемая отъ случайности) ожидаемаго результата, точное опредѣленіе его пріобрѣтаетъ особый, значительный интересъ. Отсюда—научный типъ знанія, какъ изучающій вещи именно съ этой стороны, и его постоянно растущее преобладаніе надъ остальными его типами. Экспериментальная или прагматическая теорія познанія, впервые съ полной ясностью постигшая истинную природу знанія, прекрасно объяснила всю громадную важность знанія, а вовсе не унизила или свела его къ нулю, какъ это утверждали нѣкоторые его критики.

Въ изложенныхъ объясненіяхъ Дюи очерчены въ общихъ чертахъ тѣ условія, при которыхъ возникаетъ познаніе, и указаны характерныя черты его, отграни-

чивающія его отъ другихъ формъ сознанія. Эта характеристика познанія относится одинаково какъ къ самымъ элементарнымъ формамъ знанія, такъ и къ рефлективному мышленію и высшимъ формамъ послѣдняго—научному изслѣдованію и научному творчеству. Въ другихъ работахъ Дюи и его учениковъ даны болѣе подробныя описанія формъ рефлективнаго и научнаго мышленія. Въ этихъ работахъ мы найдемъ отвѣты на всѣ важнѣйшія проблемы теоріи познанія и логики: проблему отношенія идеи къ бытію и къ представленію, проблему сужденія и его формъ, проблему истины и заблужденія, проблему научныхъ гипотезъ и т. д. Не имѣя возможности исчерпать все богатое содержаніе этихъ изысканій, мы вынуждены ограничиться только наиболѣе общей ихъ характеристикой.

Въ статьѣ „Reality and the criterion for truth of ideas“ [1]) Дюи такъ резюмируетъ свою точку зрѣнія на условія возникновенія, на предметъ и формы рефлектирующаго знанія (reflective Knowledge). 1) Условіе, которое приводитъ въ дѣйствіе аппаратъ рефлективнаго познанія, есть всегда наличность извѣстныхъ противорѣчій (discrepancies), борьбы, коллизіи или конфликта внутри нашего опыта. Условіе это носитъ всегда характеръ практическій, ибо предполагаетъ существованіе извѣстныхъ состояній и интересовъ какого-либо организма или агента. Это не значитъ, что такая „коллизія“ является исключительно личной, исключительно субъективной, исключительно психологической. Агентъ или индивидъ есть только одинъ изъ факторовъ ситуаціи, сама же ситуація не можетъ считаться чѣмъ-то существующимъ только внутри индивида. Самъ индивидъ сначала долженъ

[1]) Mind, 1907, July, стр. 339.

быть выдѣленъ въ этой ситуаціи прежде, чѣмъ какая-либо ситуація можетъ быть отнесена—какъ это дѣлаетъ психологія—къ индивиду. Но „противорѣчія“, „коллизіи“ и т. п. вызываютъ къ жизни и контролируютъ рефлектирующее познаніе лишь постольку, поскольку этимъ кризисомъ задѣваются интересы агента. Это происходитъ такъ, что извѣстные элементы ситуаціи пріобрѣтаютъ въ глазахъ индивида характеръ препятствій, помѣхи, неясностей—короче представляются ему недостаточными, неудовлетворяющими (unsatisfactory) и требующими нѣкотораго пополненія. Въ то же время другіе элементы получаютъ характеръ желательныхъ (wanted), искомыхъ, характеръ искомаго „удовлетворенія“. Это разногласіе (clash) между даннымъ и желательнымъ, между наличнымъ и отсутствующимъ, являющееся спутникомъ всякаго желанія, является одновременно и источникомъ и типомъ того отношенія между бытіемъ и мышленіемъ (existence and meaning) которое, по мнѣнію Брэдли [1]), должно считаться сущностью сужденія и которое представляется ему и его единомышленникамъ столь парадоксальнымъ, 2) Констатированіе (statement) этого конфликта и составляетъ первую стадію рефлективнаго процесса: оно сводится къ попыткамъ описать его и дать его опредѣленіе. Другими словами, упомянутое практическое разногласіе между даннымъ и искомымъ становится въ центрѣ вниманія въ цѣляхъ болѣе точнаго его изученія и изслѣдованія. Этимъ путемъ въ то же время задерживается та слѣпая, инстинктивная реакція со стороны организма, которой сопровождается всякая неудовлетворяющая ситуація, и намѣчается поворотъ въ сторону процессовъ наблюденія, приведенія въ связь (inferring), резонированія, уясненія цѣлей и средствъ.

---

[1]) Статья посвящена критикѣ воззрѣній Брэдли, изложенныхъ имъ въ книгѣ: „Appearance and Reality“.

Именно это измѣненіе характера дѣятельности индивида, перехода отъ прямой непосредственной дѣятельности, къ непрямой или изучающей въ цѣляхъ уясненія (inquiring with view of stating) и образуетъ ту специфическую природу рефлектирующаго знанія, которую такъ подчеркиваетъ Брэдли. Изученіе характера „конфликта“ доставляетъ матеріалы для фактической или реальной части сужденія (fact or existence-side of the judgement). Концепція или проэктированіе того объекта, который долженъ разрѣшить конфликтъ, даетъ матеріалъ для другой части сужденія—части концептуальной (meaning-side of the judgement). Эта послѣдняя часть сужденія можетъ быть названа такъ же „идеальной“ благодаря своему предвосхищающему (антиципативному) характеру совершенно такъ же, какъ первая часть можетъ быть названа реальной, экзистенціальной (existential) благодаря тому, что она имѣетъ характеръ воспоминанія или воспроизведенія (reminiscent or recording). Эти два элемента сужденія и должны быть отдѣлены другъ отъ друга и въ то же время приведены въ извѣстное отношеніе другъ къ другу: только при помощи уясненія сущности проблемы можетъ быть достигнуто рѣшеніе ея и только съ точки зрѣнія необходимости отыскать рѣшеніе элементы проблемы должны подвергнуться операціи отбора и интерпретаціи. Какъ съ точки зрѣнія своего происхожденія, такъ и съ точки зрѣнія своего назначенія эта взаимная связь бытія и „значенія“ (meaning) имѣетъ опытный и экспериментальный характеръ. Роль подлежащаго (субъекта) каждаго сужденія—вовсе не включеніе всей возможной реальности (какъ думаетъ Брэдли и другіе) но, наоборотъ, отборъ такихъ элементовъ реальности, которые могутъ быть полезными въ цѣляхъ установленія источника и природы образовавшейся коллизіи. Назначеніе предиката сужденія—не соединеніе въ одно цѣлое всѣхъ возможныхъ „значеній“ (meanings) и отнесеніе ихъ

въ одномъ конечномъ актѣ ко всѣмъ видамъ реальности, (какъ полагаетъ Брэдли), а установленіе точки зрѣнія и метода, при помощи которыхъ мы могли бы наиболѣе успѣшно устранить трудности данной частной ситуаціи. Выборъ такихъ элементовъ, которые являются характерными для проблемы, и проэктированіе метода дѣйствія въ отношеніи къ нимъ имѣютъ характеръ гипотетическій, интеллектуальный:—это значитъ, что они представляютъ собой пробные опыты пересмотра матеріала въ цѣляхъ руководительства, экономизаціи и облегченія той дѣятельности, которая обрабатываетъ на практикѣ этотъ матеріалъ.

3) Такимъ образомъ, критеріемъ цѣнности идеи является способность идеи содѣйствовать осуществленію той цѣли, ради которой она была проектирована. Способность къ такого рода дѣйствію и есть пробный камень, мѣрило или критерій истины. Критерій этотъ можетъ быть названъ практическимъ въ наиболѣе широкомъ смыслѣ этого слова. Мы можемъ, если это намъ лучше нравится, разсматривать какъ критерій ту реальность, къ которой приводитъ идея, руководящая нашей дѣятельностью; но, поступая такъ, мы рискуемъ забыть, что эта реальность служитъ критеріемъ лишь постольку, поскольку она является осуществленіемъ извѣстнаго плана дѣйствій, какъ отвѣтная реакція, а не какъ единственная и объективная реальность.

4) Затруднительныя положенія, ситуаціи повторяются, проблемы возвращаются, сходствуя одна съ другой въ отношеніи средствъ, требуемыхъ ими для своего разрѣшенія. Различные способы дѣятельности съ ихъ различными цѣлями, примѣняясь вначалѣ болѣе или менѣе самостоятельно, сливаются въ концѣ концовъ въ одну объединяющую систему поведенія. Обнаруживается, что рѣшеніе одной проблемы создаетъ, въ свою очередь, новыя трудности и, наоборотъ, исти-

на, открытая при рѣшеніи одной проблемы, оказывается пригодной въ качествѣ успѣшнаго метода разрѣшенія вопросовъ, возникающихъ изъ совершенно, повидимому, другихъ источниковъ. Благодаря этому нѣкоторыя идеи, которыя оказались пригодными для исполненія извѣстной постоянной или повторяющейся функціи, пріобрѣтаютъ болѣе или менѣе постоянный интересъ. Успѣшное примѣненіе этихъ идей, удовлетвореніе, котораго мы ожидаемъ отъ ихъ примѣненія, увѣренность въ правильности контроля, который даетъ обладаніе ими, получаютъ гораздо большее значеніе, чѣмъ обстоятельства, при которыхъ впервые была установлена ихъ истинность. Сдѣлавшись *постоянными* орудіями дѣятельности, такія выдержавшія испытаніе идеи пріобрѣтаютъ извѣстную, относительную независимость отъ конкретныхъ условій своего образованія. Онѣ становятся истинами *вообще*, истинами „*въ себѣ*“ или отвлеченными *истинами*, истинами, которымъ приписывается положительная цѣнность ради *нихъ самихъ*. Такія истины суть то, что „абсолютисты“ называютъ „вѣчными истинами“. Къ интеллектуальной и практической цѣнности идей примыкаютъ также и извѣстныя эстетическія ихъ свойства. Созерцаніе ихъ доставляетъ удовольствіе и вызываетъ чувство удивленія и благоговѣнія. Но дѣлать эти эмоціи базисомъ для надѣленія ихъ особенной священной силой независимо отъ ихъ практическаго значенія значило-бы просто-на-просто поддаваться тому настроенію, которое заставляетъ первобытнаго человѣка приписывать нѣкоторымъ физическимъ вещамъ магическія свойства. Съ точки зрѣнія эстетической эти истины являются *болѣе* чѣмъ простыми орудіями человѣческой дѣятельности. Но игнорировать инструментальный ихъ характеръ и приписывать цѣнность, которой онѣ обязаны своей „инструментальности“ и вытекающимъ изъ послѣдней эстетическимъ свойствамъ, какой-то

особой внутренней и апріорной ихъ консистенціи значитъ дѣлать изъ нихъ фетиши, idola theatri.

Въ позднѣйшихъ трехъ работахъ [1]) Дюи снова возвращается къ вопросу объ условіяхъ возникновенія и типическихъ чертахъ познавательнаго процесса, (подвергая послѣдній болѣе детальному анализу), а также уясненію того, что онъ называетъ прагматизмомъ и прагматическимъ методомъ. Во второй изъ этихъ статей Дюи вновь и съ особенной настойчивостью подчеркиваетъ, что онъ вполнѣ раздѣляетъ неоднократно высказанное Джемсомъ и Шиллеромъ мнѣніе, что прагматизмъ есть, прежде всего, извѣстный методъ, извѣстная точка зрѣнія (attitude of orientation), а именно такая, которая „отворачивается отъ сущностей (first things), принциповъ, „категорій“ и направляетъ свое вниманіе на послѣднія вещи, плоды, слѣдствія, факты. Этотъ методъ совпадаетъ, по мнѣнію Дюи, съ методомъ экспериментальной науки, который также разсматриваетъ общія понятія, теоріи и т. д. только какъ рабочія гипотезы (working hypotheses), какъ директивы для производства извѣстныхъ экспериментовъ и экспериментальныхъ наблюденій. Прагматизмъ, какъ извѣстное направленіе вниманія, представляетъ то, что Персъ такъ удачно назвалъ: „лабораторнымъ складомъ ума“, распространеннымъ на всѣ сферы, въ которыхъ только возможно плодотворное научное изслѣдованіе. Но если бы, однако, прагматизмъ ограничился только принципіальнымъ провозглашеніемъ необходимости распространенія этого метода на всѣ области философской мысли, то мы никогда бы не имѣли той массы разно-

1) The Control of Ideas by Facts (Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, 1907, стр. 197—203, 253—259, 309—319), 2) What pragmatism means by practical (тотъ же журналъ, 1908, февраль), и 3) Objects, Data and Existences (тотъ же журналъ, 1909, стр. 13—21).

образныхъ мнѣній и формулъ, которыя объединяются подъ общимъ именемъ прагматизма. Разногласія относительно истиннаго смысла прагматической теоріи возникаютъ только съ момента попытки примѣнить этотъ методъ къ различнымъ конкретнымъ проблемамъ. 1) Первый опытъ примѣненія прагматическаго метода былъ сдѣланъ Чарльзомъ Персомъ въ 1878 г., а именно въ вопросѣ о томъ, что такое „объекты“ и какъ мы должны опредѣлять ихъ понятіе. 2) Въ 1898 г. Джемсъ пытался разрѣшить съ помощью этого же метода вопросъ о разногласіяхъ въ области философіи (philosophic controversies) въ формѣ уясненія вытекающихъ изъ нихъ практическихъ выводовъ. Затѣмъ 3) тотъ же методъ былъ примѣненъ имъ и другими къ изученію идей со стороны ихъ значенія какъ руководителей нашей дѣятельности. И наконецъ 4) въ свѣтѣ этого же метода была изучаема природа вѣрованій, т. е. того, что человѣкъ принимаетъ на вѣру, что онъ считаетъ правильнымъ и что онъ утверждаетъ и отрицаетъ. И на самомъ дѣлѣ, въ самой природѣ прагматизма заложена способность самаго широкаго его примѣненія; но объекты, къ изученію которыхъ пытались его примѣнить, и проблемы различны и, притомъ, настолько различны, что хотя мы и можемъ разсматривать каждую изъ нихъ съ точки зрѣнія принципа „послѣднихъ вещей“, „плодовъ“, „слѣдствій“, „фактовъ“, но въ то же время не подлежитъ сомнѣнію, что эти „слѣдствія“, эти „факты“ будутъ весьма различны въ различныхъ случаяхъ и что въ результатѣ мы получимъ весьма различные типы рѣшеній. Ошибка Джемса заключается въ томъ, что онъ, задумавши въ своемъ „Прагматизмѣ“ свести въ одно цѣлое высказанныя прагматистами мнѣнія, не достаточно подчеркнулъ различіе типовъ, различіе тѣхъ „слѣдствій“, которыя характеризуютъ различные объекты прагматическаго изученія, и, слѣдовательно, раз-

личія въ значеніи каждаго изъ нихъ. Отсюда и всѣ недоразумѣнія, которыя были вызваны книгой Джемса, и, въ частности, разнообразіе приведенныхъ въ его изслѣдованіи опредѣленій прагматизма. Если же мы будемъ разсматривать отдѣльныя его формулы въ зависимости отъ характера отдѣльныхъ проблемъ, которыя онъ пытается освѣтить съ прагматической точки зрѣнія, то эти различія получатъ вполнѣ удовлетворительное объясненіе. 1) Возьмемъ, прежде всего, вопросъ о томъ, что такое объектъ. Вотъ какъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ Джемсъ: „чтобы достичь полной ясности въ нашихъ мысляхъ о какомъ нибудь объектѣ, намъ слѣдуетъ обратить вниманіе исключительно на то, каковы тѣ конкретныя слѣдствія практическаго характера, которыя предполагаетъ (involve) этотъ объектъ, т. е. какихъ чувственныхъ ощущеній мы можемъ отъ него ожидать и какія реакціи онъ можетъ въ насъ вызвать". Такимъ образомъ, прагматическое значеніе объекта находитъ свое выраженіе въ тѣхъ будущихъ реакціяхъ (responses), которыя объектъ долженъ въ насъ вызвать. Это значеніе объекта закрѣпляется въ формѣ понятія или опредѣленія этого объекта. 2) Далѣе, мы имѣемъ у Джемса прагматическое опредѣленіе идеи какъ таковой. „Идея не есть совершеніе какого-либо дѣла (work), а лишь программа послѣдующей дѣятельности, и въ частности, указаніе тѣхъ путей, при помощи которыхъ могли быть измѣнены существующія реальности". Другими словами, идея есть „намѣреніе" (intention) дѣйствовать такъ, чтобы „арранжировать" (arrange) извѣстнымъ образомъ существующія вещи. Отсюда слѣдуетъ, что, если вещи, по совершеніи нами извѣстнаго дѣйствія, располагаются или же распредѣляются именно такъ, какъ это предполагалось идеей, то идея вѣрна. Такимъ образомъ „значеніе" объекта заключается въ тѣхъ измѣненіяхъ, которыя онъ обусловливаетъ въ насъ, значеніе же идеи заклю-

чается въ тѣхъ измѣненіяхъ, которыя вызываются при ея помощи въ объектахъ. 3) Третья формула, которая дается Джемсомъ, относится не къ объектамъ и не къ идеямъ, какъ таковымъ, а къ прагматическому „значенію“ (meaning) истины. Онъ говоритъ: „вопросъ сводится къ тому, какая разница на практикѣ будетъ для извѣстнаго лица, если онъ будетъ считать истиной именно эту идею, а не ту. Если нельзя установить никакого прагматическаго различія между этими двумя идеями, то обѣ онѣ въ дѣйствительности обозначаютъ одну и ту же вещь и всякій споръ по поводу этого представляется совершенно безплоднымъ. Поэтому, не можетъ быть никакихъ различій въ абстрактныхъ истинахъ, которыя не могли бы проявиться въ различіяхъ конкретныхъ фактовъ или въ поведеніи, обусловленномъ въ извѣстномъ лицѣ этими фактами“. Но, вѣдь, когда мы беремъ какое-нибудь сужденіе, уже возведенное нами въ степень истины, и ставимъ вопросъ о его „смыслѣ“, то мы тѣмъ самымъ предполагаемъ, что понятія, входящія въ это сужденіе и относящіяся къ извѣстнымъ идеямъ или объектамъ, уже вполнѣ выяснены. Прагматическій „смыслъ“ такой истины не можетъ заключаться въ уясненіи этихъ понятій, ибо это уже сдѣлано раньше, нѣтъ,—прагматическое „значеніе“ даннаго сужденія здѣсь сведется къ опредѣленію его „важности“, „цѣнности“ (value, importance). Прагматическое значеніе истинъ есть продуктъ ихъ оцѣнки: они могутъ быть хорошими или дурными, желательными или нежелательными или же цѣнность ихъ можетъ равняться нулю, причемъ въ этомъ послѣднемъ случаѣ вѣра въ эти истины безплодна, споры по поводу ихъ лишены смысла или же имѣютъ чисто словесный характеръ.

Отсюда ясно, что термины „прагматическое значеніе“ (meaning) и, вообще, терминъ „прагматическій“, и „практическій“, взятые изолированными и безъ точ-

наго опредѣленія относящихся къ нимъ контекста и проблемы,имѣютъ троякій стыслъ. „Смыслъ“ этотъ можетъ, какъ мы видѣли, заключаться или 1) въ отношеніи объекта къ намъ или же 2) въ отношеніи идеи къ извѣстнымъ реальностямъ или 3) въ актуальной цѣнности или важности идей. Соотвѣтственно этому „практическій“ можетъ обозначать или 1) направленіе вниманія (attitude) или поведеніе, обусловленное въ насъ воздѣйствіемъ объекта, или 2) способность и тенденцію идеи обусловливать извѣстныя измѣненія въ реальностяхъ, или же 3) желательное или нежелательныя свойства извѣстныхъ идей, какъ программъ дѣйствій. Въ то же время всѣ эти случаи являются продуктомъ прагматической точки зрѣнія. Самъ Джемсъ различаетъ эти случаи не съ достаточной ясностью и этотъ именно недостатокъ въ изложеніи Джемса обусловливаетъ, по мнѣнію Дюи, всѣ тѣ неясности, на которыя критика указывала при оцѣнкѣ книги Джемса. Поэтому, ближайшей задачей прагматической теоріи и вмѣстѣ съ тѣмъ средствомъ положить конецъ спорамъ объ истинномъ содержаніи прагматизма является дальнѣйшее углубленіе указанныхъ различеній.

Прежде всего, Дюи иллюстрируетъ значеніе указанныхъ различій въ смыслѣ термина „прагматическій“ на двухъ вопросахъ, которые трактуются въ книгѣ Джемса, именно на 1) вопросѣ о значеніи философскихъ теорій и 2) на вопросѣ о религіи. 1) Относительно задачъ философской мысли съ прагматической точки зрѣнія Джемсъ говоритъ: „истинная роль философіи сводится къ разрѣшенію вопроса, какую разницу конкретно составитъ для васъ или для меня, въ опредѣленные моменты нашей жизни, если окажется истинной та или другая міровая формула (world formula)“ (стр. 50 книги Джемса). Здѣсь Джемсъ, очевидно, предполагаетъ эти формулы уже данными, полу-

чившими опредѣленную форму и содержаніе, и весь вопросъ сводится къ цѣнности той или иной формулы, признаваемой нами за истинную. Но съ другой точки зрѣнія, т.-е. съ точки зрѣнія идеи, какъ рабочей гипотезы, главнѣйшая функція философіи будетъ заключаться не въ установленіи того, какая разница получается отъ примѣненія на практикѣ тѣхъ или иныхъ уже готовыхъ формулъ, если мы признаемъ ихъ истинными, а въ уясненіи смысла ихъ какъ программы дѣятельности, направленной на измѣненіе существующаго положенія вещей. Съ этой послѣдней точки зрѣнія смыслъ міровыхъ формулъ заключается не только въ тѣхъ послѣдствіяхъ, которыя вытекаютъ изъ признанія истиннымъ извѣстнаго концептуальнаго содержанія идей, но въ самомъ содержаніи идей. Эта неясность ставитъ насъ лицомъ къ лицу съ вопросомъ: считаетъ ли Джемсъ, что задачей примѣненія практической точки зрѣнія къ философскимъ построеніямъ является оцѣнка послѣднихъ въ терминахъ слѣдствій, вытекающихъ для жизни изъ извѣстной формулы съ готовымъ содержаніемъ или же критика, пересмотръ и, въ концѣ концовъ новое установленіе истиннаго интеллектуальнаго смысла данной формулы?

2) Совершенно такія же затрудненія возникаютъ и при прагматическомъ освѣщеніи вопросовъ религіи. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно сравнить два относящихся сюда положенія Джемса: а) „Понятіе Бога... освящаетъ извѣстный идеальный порядокъ вещей, къ которому надлежитъ непрестанно стремиться“. (стр. 106). „Здѣсь, поэтому, въ этихъ различныхъ эмоціональныхъ и практическихъ результатахъ (appeals), въ организаціи нашихъ состояній надежды и ожиданія и вообще всѣхъ тѣхъ невѣсомыхъ слѣдствій, которыя связаны съ этими различеніями, заключено реальное значеніе (meaning) матеріализма и спиритуализма“

(стр. 100). Должны ли мы думать, что прагматическій методъ даетъ намъ въ результатѣ новое, субститутивное понятіе о Богѣ, какъ о „надчеловѣческой силѣ, обезпечивающей вѣчное существованіе нѣкоторыхъ вещей“ или же онъ только сообщаетъ новую цѣнность уже готовому понятію? И,—въ послѣднемъ случаѣ—что именно обусловливаетъ эту цѣнность—самъ ли объектъ, или же только идея о немъ или вѣра въ него? Ни одна изъ этихъ двухъ послѣднихъ альтернативъ, т. е. желательныя или цѣнныя послѣдствія, не могутъ способствовать уясненію значенія концепціи Бога, ибо мы получили ихъ уже готовыми. Въ то же время онѣ не могутъ служить и доказательствомъ существованія, ибо согласно условію, эти желательныя послѣдствія, наоборотъ, сами зависятъ отъ предварительнаго признанія существованія Бога. Наоборотъ, если прагматическій методъ примѣняется не только для того, чтобы опредѣлить цѣнность такого то вѣрованія или идеи, но и для того, чтобы установить значеніе терминовъ, входящихъ въ составъ вѣрованія, то вытекающія изъ нихъ слѣдствія должны служить для образованія, конституированія подлиннаго значенія (интеллектуальнаго или практическаго), самихъ терминовъ; по отношенію къ данному случаю, примѣненіе прагматическаго метода въ этомъ смыслѣ привело бы лишь къ упраздненію самого вѣрованія. Ибо это слѣдствіе вытекаетъ не изъ вѣрованія или идеи, а изъ самаго объекта, т. е. силы, ибо этотъ послѣдній совершенно невозможенъ съ прагматической точки зрѣнія.

По мнѣнію Дюи, прагматическая точка зрѣнія не можетъ ограничиться только выясненіемъ цѣнности такой концепціи, интеллектуальное значеніе которой прагматизмъ не подвергъ предварительной провѣркѣ путемъ разсмотрѣнія ея, какъ извѣстной рабочей гипотезы и метода. Въ разбираемомъ же при-

мѣрѣ, сверхъ того, трудно представить себѣ, какимъ образомъ прагматическій методъ могъ бы быть примѣненъ къ понятію „вѣчнаго существованія“, которое никогда не можетъ быть провѣрено эмпирически, ни на какомъ конкретномъ случаѣ..

Это приводитъ насъ къ проблемѣ истины. У Джемса понятіе истины имѣетъ также троякій смыслъ: вопросъ о томъ, что такое истина, у него 1) иногда совпадаетъ съ вопросомъ о томъ, каковъ истинный смыслъ даннаго утвержденія, 2) иногда сводится къ уясненію того, каковы тѣ измѣненія во внѣшнемъ мірѣ, которыя данная идея, какъ и всякая идея, т. е. какъ программа дѣйствія, имѣетъ въ виду произвести, и, наконецъ 3) установленію того, какова цѣнность извѣстной истины, когда, она уже является существующимъ и законченнымъ фактомъ.

Съ первымъ видомъ истины мы имѣемъ дѣло, когда мы хотимъ установить „истинный смыслъ“ извѣстной вещи въ отличіе отъ неправильной ея интерпретаціи, т. е. когда мы, напримѣръ, споримъ объ „истинномъ смыслѣ“ извѣстнаго отрывка у одного изъ классическихъ писателей, говорящаго о Кентаврахъ; установленіе дѣйствительнаго смысла этой фразы совершенно не затрагиваетъ вопроса объ истинности самого понятія о Кентаврахъ, т. е. вопроса о томъ, существуютъ ли Кентавры въ дѣйствительности.

Съ третьимъ видомъ истины мы имѣемъ дѣло, если проблема истины связывается съ вопросомъ о цѣнности готовыхъ истинъ т. е. уже существующихъ, какъ истины. Тогда отвѣтомъ на вопросъ, что такое истина, будетъ слѣдующее положеніе Джемса: „истинныя идеи приводятъ насъ къ полезнымъ—словеснымъ и концептуальнымъ—областямъ или же къ полезнымъ чувственнымъ терминамъ. Онѣ ведутъ къ прочности, устойчивости общенія между людьми“ (стр. 215).

„Я не думаю“, говоритъ Дюи по этому поводу, „чтобы даже самый зачерствѣлый раціоналистъ усомнился въ правильности этой формулы, поскольку рѣчь идетъ о вещахъ, уже признанныхъ истинными; а если бы даже онъ и задумался бы надъ правильностью прагматическаго утвержденія, что эти слѣдствія опредѣляютъ смыслъ истины, то скоро бы увидѣлъ, что тутъ дѣло идетъ не о томъ, что нужно для того, чтобы идея стала, сдѣлалась истинной, а о томъ, въ чемъ значеніе идеи послѣ того, какъ она стала истинной, т. е. объ истинѣ, какъ fait accompli. И на самомъ дѣлѣ, почему умѣренный раціоналистъ могъ бы возражать противъ ученія, что истина имѣетъ цѣнность не per se, а потому, что, будучи разъ дана, она ведетъ къ желательнымъ послѣдствіямъ. „Истинная мысль“—говоритъ въ другомъ мѣстѣ Джемсъ—„въ данномъ примѣрѣ полезна потому, что домъ, составляющій ея объектъ, полезенъ. Практическая цѣнность истинныхъ идей поэтому первоначально основывается на практической важности ихъ объектовъ для насъ“ (стр. 203).

Трудности возникаютъ у Джемса только тогда, когда онъ пытается перевернуть это положеніе и утверждаетъ, что такъ какъ истинныя идеи полезны, то всякая идея, полезная въ какомъ-нибудь отношеніи, должна считаться истинной. Переходъ отъ перваго утвержденія ко второму облегчается тѣмъ фактомъ, что идеи въ отношеніи ихъ правильности (validity) зависятъ отъ извѣстнаго, вполнѣ опредѣленнаго рода пригодности ихъ (a certain goodness), а именно отъ осуществленія того, на что онѣ претендуютъ (claim) быть пригодными. Въ этомъ смыслѣ сама идея имѣетъ прагматическій характеръ, ибо она по существу есть извѣстное стремленіе (intent) и планъ измѣненія опредѣленной ситуаціи, которая представляется въ какомъ-нибудь отношеніи неудовлетворяющей индивида, какъ вызывающая потребность въ извѣстныхъ измѣненіяхъ. Вѣдь идеи, какъ идеи, суть всегда рабочія гипотезы, имѣющія въ

виду достиженіе частныхъ эмпирическихъ результатовъ, и представляются съ этой точки зрѣнія пробными программами для осуществленія этихъ результатовъ. Если мы будемъ придерживаться неуклонно такого пониманія роли идей (это—второй видъ истины у Джемса), то подъ полезными слѣдствіями, которыя опредѣляютъ истинность идей, мы должны разумѣть только тѣ слѣдствія, которыя получаются въ результатѣ приложенія идей на практикѣ въ цѣляхъ достиженія намѣченныхъ идеей измѣненій въ предшествовавшихъ идеѣ реальныхъ условіяхъ. Таковъ, повидимому, въ нѣкоторыхъ случаяхъ и взглядъ самого Джемса; такъ, напримѣръ, онъ говоритъ, что верификація идей заключается въ появленіи объекта, намѣченнаго идеей и т. д., но въ другихъ мѣстахъ его книги всякое полезное слѣдствіе, которое вытекаетъ изъ принятія извѣстнаго вѣрованія, трактуется такъ, какъ какъ будто оно могло служить, хотя бы въ извѣстныхъ предѣлахъ, показателемъ истинности идеи. Много бы помогло уясненію дѣйствительнаго мнѣнія Джемса по этому предмету, еслибъ онъ далъ точный отвѣтъ на слѣдующіе вопросы: „если извѣстная идея, приложенная на практикѣ, хотя и сопровождается полезными результатами, но эти послѣдніе не входили въ содержаніе идеи, какъ извѣстной программы дѣйствія, то можетъ ли такая полезность результатовъ служить подтвержденіемъ истинности этой идеи? Или, другими словами, если полезность слѣдствій приложенія идеи является скорѣе продуктомъ другихъ условій, съ которыми связана идея, продуктомъ, такъ сказать, ея контекста, то можетъ ли эта полезность служить мѣриломъ вѣрности, средствомъ верификаціи идеи?[1])

[1]) Такъ, напримѣръ, идея безсмертія или традиціонное теистическое представленіе о Богѣ можетъ, конечно, сопровождаться полезными слѣдствіями, благодаря, однако, не этимъ идеямъ, какъ таковымъ, а благодаря, напримѣръ, личнымъ свойствамъ того лица, которое раздѣляетъ эти вѣрованія.

Если, далѣе, извѣстная идея ведетъ къ слѣдствіямъ, которыя могутъ считаться полезными только въ одномъ отношеніи, именно въ смыслѣ осуществленія плана дѣйствій, намѣченнаго идеей (fulfilling the intent of idea), (какъ, напримѣръ, въ томъ случаѣ, когда кто нибудь выпиваетъ извѣстную жидкость съ цѣлью провѣрить правильность утвержденія, что это ядъ), то вредный характеръ всѣхъ другихъ слѣдствій можетъ ли подорвать значеніе перваго слѣдствія, какъ показателя истинности идеи?

Дюи рѣшительно возстаетъ противъ приписываемаго ему Джемсомъ мнѣнія, что „истина есть то, что даетъ удовлетвореніе“ (gives satisfaction), и настаиваетъ на томъ, что онъ никогда не отождествлялъ истинности идеи со всѣми формами удовлетворенія, доставляемыми идеями, а только съ одной его формой, именно той, которая получается въ тѣхъ случаяхъ, когда идея, какъ рабочая гипотеза или пробный методъ, примѣняется на практикѣ къ измѣненію предшествующихъ ей состояній такимъ образомъ, что она осуществляетъ то, что было въ ней заранѣе намѣчено (what it intends).

Взятая въ цѣломъ, книга Джемса, по мнѣнію Дюи, производитъ такое впечатлѣніе, что для него важнѣе всего было подчеркнуть два тезиса (относительно характера истинъ, какъ faits accomplis), а именно, во-первыхъ, что онѣ вовсе не даны намъ a priori или какъ обладающія вѣчнымъ существованіемъ [1]) и,

[1]) По поводу принципа „вѣчности истинъ“ Дюи замѣчаетъ, что принципъ этотъ представляетъ собой одно изъ самыхъ двусмысленныхъ положеній, выдвинутыхъ философами. Онъ можетъ значить или что 1) „истина обладаетъ вѣчнымъ существованіемъ (существованіемъ отъ вѣка)“, или же 2) что „положеніе, разъ признанное истиной, было всегда истиннымъ“ или же 3) что „нѣкоторыя истины, поскольку онѣ имѣютъ характеръ отвлеченныхъ понятій, совершенно не зависятъ отъ какихъ либо частныхъ временныхъ опредѣленій“, подобно истинамъ геометріи, взятымъ діалектически, т. е независимо отъ того, могутъ ли онѣ быть провѣрены на какомъ-либо конкретномъ примѣрѣ.

во-вторыхъ, что цѣнность или важность ихъ имѣетъ не статическій, а динамическій и практическій характеръ. Спеціальный же вопросъ, наиболѣе важный для теоріи познанія, именно вопросъ о томъ, *какъ* создаются истины, интересовалъ его гораздо менѣе; этимъ объясняется недостаточное разграниченіе имъ разнородныхъ проблемъ и, въ частности, вопроса о *цѣнности* истинъ, какъ faits accomplis, отъ вопроса о *критеріи* истинности идей. Когда Джемсъ говоритъ, что истинность идеи зависитъ отъ того, обладаетъ ли она способностью давать намъ „удовлетвореніе *путемъ* приведенія въ связь (in marrying) старыхъ частей опыта съ новыми частями", то доктрина его не возбуждаетъ никакихъ сомнѣній, ибо „удовлетворительный" характеръ слѣдствій здѣсь самъ измѣряется и опредѣляется условіями, вызывающими чувство удовлетворенія, а не разсматривается какъ мѣрило цѣнности предшествующихъ интеллектуальныхъ операцій. Но когда онъ говоритъ по поводу идеи абсолютнаго: „поскольку эта идея обезпечиваетъ указанныя выгоды, она не можетъ считаться безплодной, ибо она обладаетъ извѣстной долей цѣнности; она выполняетъ извѣстную конкретную функцію. Въ качествѣ добропорядочнаго прагматиста, я самъ вынужденъ считать абсолютъ истиннымъ *въ извѣстныхъ предѣлахъ*; *и я это дѣлаю* безъ колебаній" (стр. 75), то такой взглядъ его также не вызываетъ недоразумѣній. Хотя о онъ утверждаетъ здѣсь, что *всякій* полезный результатъ, вытекающій изъ принятія извѣстнаго вѣрованія, можетъ до извѣстной степени служить гарантіей истины, но въ то же время ясно, что эта точка зрѣнія совершенно отлична отъ первой, которая только одна и можетъ претендовать на названіе вполнѣ прагматической. Въ самомъ дѣлѣ, удовлетвореніе въ этомъ послѣднемъ примѣрѣ (идеи абсолютнаго), является продуктомъ *не идеи, какъ идеи*, но продуктомъ принятія ея въ каче-

ствѣ истинной. Но можетъ ли удовлетвореніе, зависящее отъ предварительнаго признанія данной идеи истинной, сложить мѣриломъ для рѣшенія вопроса объ истинности идеи? Можетъ ли, напримѣръ, идея абсолютнаго, которая, будучи признана истинной, „абсолютно“ запрещаетъ всякую апелляцію къ слѣдствіямъ, какъ мѣрилу истины, быть безъ вопіющаго внутренняго противорѣчія оцѣниваема въ отношеніи ея истинности съ точки зрѣнія полезности вытекающихъ изъ нея слѣдствій?! Послѣдній аргументъ Дюи, на нашъ взглядъ, есть блестящее reductio ad absurdum его теоріи, утверждающей, что критерій истинности идей заключается въ полезности всякихъ результатовъ, сопровождающихъ примѣненіе ея на практикѣ, независимо отъ того, вытекаютъ ли эти результаты изъ самой идеи, какъ таковой или же изъ какихъ-либо побочныхъ результатовъ. Такая же неясность понятій господствуетъ и въ слѣдующей формулѣ Джемса: „Идеи становятся истинными по мѣрѣ того, какъ онѣ помогаютъ намъ завязать удовлетворительныя связи съ другими частями опыта“ (стр. 58) и тамъ же: „Всякая идея, которая можетъ успѣшно привести изъ одной части нашего опыта къ другой, которая удовлетворительно связываетъ вещи, которая обезпечиваетъ намъ увѣренность въ работѣ, упрощаетъ работу, сберегаетъ трудъ, должна считаться постольку истинной“. Тутъ неясно, должна ли эта руководящая, связывающая функція идеи доставлять удовлетвореніе и въ силу этого обезпечивать ея истинность лишь постольку, поскольку она осуществляетъ содержаніе этой идеи (executes the intent of an idea) или же удовлетвореніе, доставляемое идеей, заключено въ матеріальныхъ слѣдствіяхъ, независимыхъ отъ связи съ содержаніемъ идеи. Эта неясность, вѣроятно, и послужила причиной того, что многіе изъ анти-раціоналистовъ (эмпирицисты и естествоиспытатели) отнеслись

отрицательно къ идеямъ прагматизма, ибо имъ казалось, что прагматизмъ отождествляетъ желательность (desirability) извѣстныхъ вѣрованій съ вопросомъ о правильности идей, на которыя опираются эти вѣрованія, и съ вопросомъ о самомъ существованіи объектовъ, предполагаемыхъ ими.

Въ видѣ окончательнаго вывода изъ предпринятаго пересмотра взглядовъ Джемса, изложенныхъ послѣднимъ въ его капитальномъ сочиненіи о прагматизмѣ, Дюи высказывается за то, чтобы разнородные по существу и независимые другъ отъ друга элементы, которые Джемсъ пытался объединить въ одно цѣлое въ своемъ изслѣдованіи, были трактуемы по возможности раздѣльно, хотя бы и съ одной общей точки зрѣнія. Эту общую точку зрѣнія Дюи еще разъ характеризуетъ какъ методъ, какъ средство оріентаціи (attitude of orientation), какъ направленіе вниманія въ сторону результатовъ.

Но главнѣйшія свои усилія Дюи сосредоточилъ, главнымъ образомъ на, разработкѣ съ прагматической точки зрѣнія вопросовъ логической теоріи, которая совпадаетъ у него съ тѣмъ, что другіе изслѣдователи называютъ теоріей познанія. Онъ думаетъ, что главнѣйшимъ источникомъ разногласій въ области логической теоріи является недостатокъ яснаго и общепринятаго взгляда на природу идеи и факта и, въ частности, на ту форму отношенія между ними (согласія или соотвѣтствія), которая составляетъ основаніе истинности идеи. Сосредоточивъ свои усилія на этомъ пунктѣ теоріи, Дюи пришелъ къ обоснованію новаго ученія объ идеѣ, фактѣ и истинѣ, которое онъ называетъ функціональнымъ или экспериментальнымъ. Это ученіе, съ его точки зрѣнія, устраняетъ всѣ трудности, на которыя постоянно и неизмѣнно наталкивались прежніе изслѣдователи, исходившіе изъ другихъ принциповъ. Трудности же эти, какъ извѣстно, заключа-

лись въ слѣдующемъ. Успѣшное, плодотворное мышленіе, т. е. мышленіе, которое приводитъ къ истинному (valid) знанію, имѣетъ своимъ отправнымъ пунктомъ различеніе между фактомъ и идеей, а истинное знаніе и есть, собственно, извѣстнаго рода соотвѣтствіе или согласіе идеи съ фактомъ,—вотъ общая и не подлежащая спору предпосылка. Но, къ сожалѣнію, всѣ разсужденія, относящіяся къ этимъ вопросамъ, велись до сихъ поръ въ терминахъ эпистемологическаго дуализма, который дѣлаетъ разрѣшеніе задачи, вслѣдствіе неправильной постановки вопросовъ, совершенно невозможнымъ. Сущность этого дуализма заключается въ отождествленіи различія между фактомъ и идеей съ различеніемъ между мыслью и матеріей, сознаніемъ и объектами, психическимъ и физическимъ, причемъ каждый изъ этихъ противоположныхъ терминовъ предполагается относящимся къ извѣстному опредѣленному виду бытія (order of existence), къ отдѣльному, независимому міру. Только на почвѣ этого дуализма и могли возникнуть всѣ тѣ „проклятые вопросы“ о взаимныхъ отношеніяхъ этихъ міровъ и о формахъ познаванія этихъ отношеній, которые приводили въ отчаяніе всѣхъ послѣдовательныхъ дуалистовъ. Какой характеръ имѣетъ тотъ опытъ, въ которомъ сопоставляются идеи и факты и познается ихъ согласіе? Можно ли считать этотъ опытъ идеей? Можно ли считать, что въ конечномъ счетѣ согласіе между идеей и фактомъ есть только форма отношенія между идеями,—напримѣръ, взаимная согласованность (selfconsistency) идей? А въ послѣднемъ случаѣ, какъ быть съ постулатомъ, что истина есть согласіе между идеей и тѣмъ, что лежитъ по ту сторону идеи, что имѣетъ трансцендентный и абсолютный характеръ? И въ чемъ тогда мѣрило (the test) всякой идеи, какъ идеи? Какое значеніе тогда имѣетъ согласіе идеи и факта? И, даже, поскольку наиболѣе насущной потребностью жизни, практики и опыта является различеніе относитель-

ной, большей цѣнности (superior validity) данной идеи, данной интерпретаціи, данной теоріи по сравненію съ другими идеями, интерпретаціями и теоріями,— въ чемъ заключается критерій истины внутри даннаго намъ, не—абсолютнаго, конечнаго опыта, въ предѣлахъ котораго по прежнему различіе между фактическими условіями и продуктами мысли продолжаетъ дѣйствовать и требовать рабочаго (working) критерія для ихъ взаимнаго приспособленія?

Ставя вопросъ въ другой формѣ — можно ли считать, что намъ даны и факты и идеи или же только одинъ изъ этихъ элементовъ? Если даны оба, то на что намъ нужны, вообще, идеи и почему онѣ нуждаются въ контролѣ факта? Если мы уже имѣемъ въ этомъ случаѣ то, что намъ нужно, именно, реальное существованіе, реальность, то для чего намъ затѣвать совершенно излишнее предпріятіе,—предпріятіе образованія болѣе или менѣе несовершенныхъ идей объ этихъ реальностяхъ и тѣмъ самымъ навязать себѣ неблагодарную задачу приведенія этихъ идей въ согласіе съ тѣмъ, реальность чего не подлежитъ сомнѣнію? Если же намъ даны только идеи, то какой смыслъ имѣетъ говорить о сравненіи идей съ фактами и о провѣркѣ ихъ истинности при помощи критерія согласія? Вѣдь, какой бы тщательной и утонченной разработкѣ мы не подвергли въ этомъ послѣднемъ случаѣ наши идеи, все-таки, въ концѣ концовъ, мы будемъ имѣть только идеи; вѣдь, для здраваго смысла и для науки даже наиболѣе согласованныя другъ съ другомъ идеи, пока онѣ остаются именно только идеями, не могутъ быть ничѣмъ болѣе, какъ простыми гипотезами, „кандидатками“ на истину. Сколько бы ни увеличивали число идей, онѣ не станутъ отъ этого истинными. Если же намъ даны одни „факты“, то тогда упраздняется и самая проблема о согласованіи идей съ фактами—не говоря уже о

томъ, что этимъ самымъ отрицается существованіе мышленія или рефлексіи [1]).

Съ другой стороны, и строго монистическая эпистомологія, будетъ ли она реалистической или идеалистической, не можетъ разрѣшить проблемы. Возьмемъ, напримѣръ, сенсуализмъ или сенсуалистическій идеализмъ. Послѣдній уничтожаетъ онтологическую пропасть между идеей и фактомъ, сводя оба эти термина къ общему коэффиціенту—чувственному ощущенію, и этимъ путемъ повидимому, облегчаетъ успѣшную задачу разрѣшенія проблемы. Но это только на первый взглядъ, ибо проблема различенія и соотнесенія (согласія, соотвѣтствія) двухъ типовъ или видовъ ощущенія (sensations) остается неразрѣшенной. Если я говорю, что находящееся передо мною тѣло (напр. ящикъ) есть кубъ и назову „ящикомъ“ одну группу идей или ощущеній, а „кубомъ“—другую, то передъ нами возстанетъ старый вопросъ: является ли „кубъ“ съ самаго начала частью группы „ящикъ“ или нѣтъ? Если да, то группа „кубъ“ представляетъ собой нѣчто совершенно лишнее, безплодное,— все равно, будемъ ли мы называть ее идеей или фактомъ; если „кубъ“ не есть часть группы „ящикъ“, то какъ можемъ мы с р а в н и в а т ь обѣ эти группы ощущеній и что обозначаетъ тогда ихъ согласіе или соотвѣтствіе? Если только то, что въ опытѣ намъ даны эти двѣ группы просто сосуществующими (in juxtaposition) то, чѣмъ отличается это „согласіе“ отъ случайной ассоціаціи или галлюцинаціи?

То, что, въ сущности, намъ даетъ эта сенсуалистическая точка зрѣнія, есть различеніе между чѣмъ то, что „дано“, что „на лицо“, между чисто „фактическимъ“, („ящикомъ“) и чѣмъ то инымъ, что относится къ другой сферѣ, что имѣетъ идеальный характеръ, что отсутствуетъ, что признается истиннымъ въ отно-

[1]) J. Dewey. The control of Ideas by Facts. (Journal of Philosophy, Psychology and Jcientific Methods. 1907, April, № 8, стр. 198).

шеніи вещи „ящикъ“. Тотъ фактъ, что обѣ группы являются ощущеніями, ничего не уясняетъ въ вопросѣ о логической состоятельности даннаго утвержденія или вѣрованія, ибо это справедливо относительно всякой формы соединенія идей. Типическимъ образчикомъ такого уклоненія въ сторону отъ сущности проблемы является ученіе Милля о двойной роли соединительной частицы (copula) въ сужденіи. Милль съ необыкновенной ясностью и силой доказываетъ сначала, что наши вѣрованія и сужденія имѣютъ объективный характеръ; если мы, напримѣръ, говоримъ, что свѣтъ развиваетъ теплоту, то мы имѣемъ въ виду дѣйствительные феномены, а не наши идеи о свѣтѣ и теплотѣ, (иначе, конечно, вышло бы, что идея свѣта производитъ идею теплоты). Но вслѣдъ затѣмъ онъ утверждаетъ, что частица „есть“ въ сужденіи должна считаться только знакомъ, символомъ утвержденія (affirmation). Но вѣдь утвержденіе есть актъ мысли, а не „объективный феноменъ“, а разъ это такъ, то это снова возвращаетъ насъ къ вопросу, въ какихъ случаяхъ утвержденіе „соотвѣтствуетъ“ и въ какихъ случаяхъ „не соотвѣтствуетъ“ дѣйствительному сочетанію феноменовъ; указаніе Милля на объективный характеръ сужденій нисколько не помогаетъ дѣлу, ибо мы по прежнему не можемъ отличить сужденій, относящихся къ „фактамъ внѣшняго міра“ отъ сужденій, относящихся только къ „фактамъ нашей умственной жизни“.

Совершенно къ тѣмъ же результатамъ приводитъ и реалистическая точка зрѣнія. Нѣкоторые изъ новѣйшихъ реалистовъ для объясненія фактовъ мышленія создали теорію, согласно которой слѣдуетъ различать между отношеніями времени и пространства, съ одной стороны, и отношеніями значенія или смысла (meaning and significance), съ другой; теорія эта должна служить ключемъ къ рѣшенію проблемы познанія. Вещи,

согласно этой теоріи, даны намъ въ ихъ качественныхъ свойствахъ и въ ихъ временныхъ и пространственныхъ отношеніяхъ. Когда возникаетъ познаніе, то мы имѣемъ въ этомъ случаѣ не нѣчто новое въ смыслѣ чего то субъективнаго или психическаго, а просто новое отношеніе между вещами, а именно одна вещь „указываетъ“, „суггерируетъ“ другую или является знакомъ другой (suggest or sygnifies). Но такой взглядъ представляется лишь превосходнымъ способомъ постановки вопроса, ибо онъ только ставитъ вопросъ, но не рѣшаетъ его, и по очень простой причинѣ. Дѣло въ томъ, что тѣ отношенія „значенія“ и „смысла“, которыя характеризуютъ факты познанія, существуютъ не рядомъ, не бокъ о бокъ съ отношеніями времени и пространства, а надъ ними, поверхъ ихъ. Они какъ бы представляютъ собой нѣчто, тяжесть чего должны нести на себѣ „факты“, вещи въ ихъ качественныхъ, временныхъ и пространственныхъ отношеніяхъ что эти вещи должны принять не себя, какъ часть ихъ самихъ. Пока этого не случилось, мы имѣемъ только работу мышленія, а не законченное знаніе. Отсюда вытекаетъ, что экзистенціальныя (качественныя, временныя и пространственныя) отношенія играютъ роль фактовъ, а отношенія „значимости“ (significance) играютъ роль идей, отличаемыхъ отъ фактовъ, и въ то же время, въ случаѣ признанія ихъ правильными, относящихся къ фактамъ. Это не значитъ, конечно, что эти отношенія въ корнѣ (toto genere) отличны отъ отношеній пространства и времени или, что они являются какими-то маленькими субъективными, психическими сущностями.

Изъ этого краткаго очерка тѣхъ трудностей, съ которыми приходится бороться теоріи познанія, видно, что задача, которую ставитъ себѣ функціональная логика, не создана ею, а унаслѣдована отъ предшественниковъ. Функціональная логика точно такъ же, какъ и всякая другая логика, не отрицаетъ весьма важнаго различія

между „идеями“, „мыслями“, „мнѣніями“, съ одной стороны, и „фактами“, „реальностью“, „реальнымъ существованіемъ“, „окружающей средой“ (environnement)— съ другой, равно какъ и необходимости контроля „мнѣній“ посредствомъ „фактовъ“, (поскольку вообще существуетъ проблема объ истинѣ и заблужденіи). Ея задача—не отрицаніе, а пониманіе. Она не отрицаетъ ни самой проблемы, ни законности тѣхъ понятій, съ которыми она оперируетъ. То, что оно отрицаетъ, есть лишь цѣнность господствующей интеллектуалистической интерпретаціи проблемы. То, на чемъ она настаиваетъ, есть относительный, инструментальный или рабочій (working) характеръ различенія между „идеями и фактами“, на томъ, что это различеніе есть чисто логическое, созданное и отстаиваемое въ интересахъ мыслительной дѣятельности совершенно такъ же, какъ и все остальное, что эта дѣятельность вноситъ въ отправленіе жизненныхъ функцій. Въ чемъ же заключается этотъ относительный, инструментальный характеръ различенія идеи и факта?

Возьмемъ въ цѣляхъ лучшаго уясненія предлагаемой Дюи теоріи какой-нибудь примѣръ,—примѣръ человѣка, заблудившагося въ лѣсу. Примѣръ этотъ можетъ служить типическимъ для всѣхъ видовъ рефлективной ситуаціи, поскольку онъ предполагаетъ наличность нѣкотораго затрудненія со стороны индивида, т. е. наличность проблемы, подлежащей разрѣшенію. Проблема заключается въ томъ, чтобы подъискать соотвѣтствующую идею, идею о дорогѣ, которая привела бы путника домой—т. е. выработать планъ дѣйствій, который могъ бы обезпечить успѣхъ или осуществленіе поставленной цѣли—возвращенія домой. Критики экспериментальной логической теоріи подчеркиваютъ то, что эта практическая идея, истинность которой можетъ обнаружиться въ успѣшномъ достиженіи цѣли,

зависитъ, однако, въ своемъ успѣхѣ отъ наличности другой—уже чисто интеллектуальной идеи, именно отъ идеи объ окружающей средѣ, правильность которой не имѣетъ ничего общаго съ успѣхомъ, а зависитъ отъ „согласія ея съ дѣйствительнымъ состояніемъ вещей". Говорится, что то, что дѣлаетъ идею человѣка относительно среды истинной, есть ея согласіе съ дѣйствительной средой, и что „вообще, истинная идея, при всякихъ условіяхъ, заключается въ ея согласіи съ реальностью". Дюи по этому поводу замѣчаетъ, что эта формула была бы пріемлема и для него, если бы онъ зналъ въ точности, что разумѣютъ въ ней подъ терминами „идея", „реальность" и „согласіе" господа эпистемологисты; но эти послѣдніе весьма тщательно уклоняются отъ яснаго и недвусмысленнаго отвѣта на этотъ вопросъ. А между тѣмъ, болѣе тщательный анализъ этихъ понятій приводитъ, по мнѣнію Дюи, къ убѣжденію, что указанное выше различеніе между практической и теоретической идеей не имѣетъ ясно очерченнаго и конечнаго характера, и что понятія „согласія" и „успѣшности" совершенно совпадаютъ.

Въ самомъ дѣлѣ, что такое та „реальность" или та „среда", о которой идея должна дать намъ представленіе, т. е. каково содержаніе и объемъ этого понятія? Едва ли оно имѣетъ въ виду видимую въ данный моментъ заблудившимся путникомъ среду—деревья, скалы и т. д., которыя находятся передъ нимъ. Эти вещи здѣсь на лицо и для путника было бы совершенно безплоднымъ занятіемъ составлять себѣ идеи о нихъ, разъ сами вещи передъ нимъ. „Среда", поэтому, обозначаетъ нѣчто болѣе обширное, чѣмъ просто видимыя вещи; она должна включать вещи, находящіяся внѣ непосредственнаго кругозора путника; она, очевидно, должна распростаняться отъ того пункта, гдѣ онъ находится, до его дома или до того мѣста, откуда онъ пустился въ путь. Она должна обнимать также и элементы, ко-

торые путникъ не перципируетъ въ данный моментъ, въ ихъ противоположеніи перципируемымъ. У заблудившагося путника нѣтъ никакого другого выхода, какъ только или блуждать безъ всякаго плана или составить себѣ нѣкоторое представленіе объ окружающей его средѣ въ указанномъ болѣе широкомъ смыслѣ; очевидно, что это-то представленіе и есть то, что мы разумѣемъ въ данномъ случаѣ подъ идеей. Идея эта не есть какая-нибудь психическая сущность (psychical entity) или атомъ психической матеріи (piece of consciousness—stuff), но интерпретація находящейся на лицо части среды въ ея отношеніи къ остальнымъ отсутствующимъ частямъ среды въ цѣляхъ образованія изъ всѣхъ этихъ частей одного легко обозримаго цѣлаго. Если же это вѣрно, то въ чемъ отличіе этой идеи отъ плана дѣйствій, направленныхъ на отысканіе дороги домой? Идея въ этомъ смыслѣ есть, такъ сказать, ландкарта (a map), которую конструируетъ путникъ въ своемъ воображеніи, ограниченная съ одной стороны его мѣстонахожденіемъ въ данный моментъ, а съ другой—либо мѣстомъ отправленія въ путь, либо мѣстонахожденіемъ дома путника, какъ ея предѣлами. „Если эта ландкарта съ ея специфическимъ характеромъ не есть въ то же время путеводитель (guide) для путника, его планъ дѣйствій, то я не знаю, что значитъ заблудиться“, говоритъ Дюи. Отсюда ясно, что именно практическіе факты, т. е. въ данномъ случаѣ факты утери дороги и стремленія найти ея суть тѣ факты, которыми опредѣляются границы и содержаніе понятія среды. Въ чемъ же выразится въ данномъ случаѣ согласіе идеи со средой. Предположимъ, что нашъ путникъ остановился на минуту и пожелалъ бы сравнить свою идею съ реальностью—съ какой именно ре-

альностью онъ будетъ ее сравнивать? Конечно, не съ той реальностью, которая находится на лицо въ данный моментъ, ибо эта самая реальность, въ которой онъ заблудился; и не съ цѣлой средой въ указанномъ выше смыслѣ, ибо эта среда въ этой стадіи дѣла пока дана именно въ формѣ идеи или, вѣрнѣе, и есть сама идея. Единственно возможной и желательной формой „сравненія“ въ этомъ случаѣ будетъ трактованіе конструированной путникомъ въ воображеніи „среды“, какъ рабочей гипотезы, какъ плана дѣйствій, приводимаго въ исполненіе путемъ дѣйствованія, т. е. пользованіе концепціей среды въ качествѣ руководителя и направителя въ поискахъ дороги вмѣсто слѣпого блужданія наудачу. Допустимъ, что путникъ,—именно такъ и пользуется идеей, т. е. находящіяся на лицо данныя (скалы, деревья и т. д.) разсматриваетъ какъ часть цѣлаго, образуемаго изъ соединенія этихъ данныхъ съ отсутствующими фактами. Предположимъ, далѣе, что съ помощью такой идеи путникъ находитъ дорогу, т. е. приходитъ въ намѣченное мѣсто. Тогда путникъ можетъ сказать: моя идея была вѣрна; она была „согласна“ съ реальностью, „соотвѣтствовала“ дѣйствительности, фактамъ. А развѣ это не значитъ въ данномъ случаѣ, что идея просто привела къ желательному результату (desired conclusion), что она, черезъ посредство извѣстныхъ дѣйствій (through action) привела къ такому положенію вещей, которое было въ ней заранѣе намѣчено или намѣрено (contemplated or intended)?

„Согласіе“, „соотвѣтствіе“, дѣйствительно, на лицо, но только не между „идеей“ и какой-либо трансцендентальной реальностью, а между цѣлью (purpose) или планомъ и его осуществленіемъ, приведеніемъ въ исполненіе (execution, fulfilment); между ландкартой, путеводителемъ, конструированными въ цѣляхъ руководства дѣятельностью, и результатомъ, достигнутымъ

путемъ дѣйствованія согласно указаніямъ ландкарты. Еще разъ: въ чемъ такое согласіе отличается отъ „успѣшности?“

Подводя итоги анализу понятій „среды“, „идеи“ и „согласія“, которыя характеризуютъ рефлективное мышленіе, Дюи приходитъ къ слѣдующимъ выводамъ: 1) всякій актъ мышленія, взятый въ цѣломъ, сводится къ разрѣшенію опредѣленной проблемы, 2) проблема эта заключается въ подъисканіи такой идеи, которая бы могла послужить индивиду руководящей нитью для выхода изъ затруднительнаго положенія, т. е. такого положенія, въ которомъ индивидъ не знаетъ, какъ ему дѣйствовать дальше, чтобы устранить встрѣченное препятствіе или трудность, 3) типы мыслительной дѣятельности различны въ зависимости отъ различій въ условіяхъ нарушенной, прерванной дѣятельности (disturbed, interrupted, troubled organisations or situations), но въ каждомъ процессѣ рефлективнаго мышленія мы найдемъ слѣдующія характеризующія его черты, а) противоположеніе даннаго и искомаго, желательнаго, намѣреннаго (the given and the intended), в) пользованіе матеріаломъ даннаго (the use of the given) для образованія идеи, какъ концепціи или гипотетическаго представленія такой ситуаціи, такого положенія вещей, которое включало бы въ себѣ какъ то, что дано, такъ и то, что желательно (wanted), г) пользованіе этой концепціей въ качествѣ руководителя въ дѣлѣ экспериментальной дѣятельности, направленной на постепенное шагъ за шагомъ преобразованіе того, что дано, въ то, что желательно, д) пользованіе полученными этимъ способамъ результатами въ цѣляхъ укрѣпленія и пересмотра руководящей идеи, е) конечная верификація идеи въ формѣ установленія „согласія“ дѣятельности, преобразующей данную ситуацію въ желательномъ направленіи съ планомъ дѣйствій, подсказаннымъ ситуаціей.

Болѣе подробное развитіе взглядовъ, получившихъ выраженіе въ этихъ тезисахъ, мы найдемъ въ работахъ нѣкоторыхъ изъ учениковъ Дюи. Такъ вопросъ о роли суждения въ познаніи и объ отношеніи идеи къ представленію болѣе подробно освѣщенъ въ двухъ статьяхъ сотрудниковъ Дюи въ изданномъ подъ редакціей послѣдняго сборникѣ „Studies in logical theory"—„Jmage and Jdea in Logic" В. К. Гора и "Some logical aspects of purpose" А. В. Мура. Еще сравнительно недавно въ теоріи познанія и логикѣ господствовала теорія идей, какъ копій чувственныхъ ощущеній, которая занималась, главнымъ образомъ, вопросами о содержаніи или чувственныхъ качествахъ идей, объ ихъ происхожденіи изъ чувственныхъ ощущеній или вопросами объ отношеніи копіи къ оригиналу, представленія къ представляемому. Но послѣднее время центръ тяжести логическихъ изысканій перемѣстился въ сторону вопроса о конструктивныхъ функціяхъ мышленія, въ сторону вопроса о „Bedeutung", „meaning" идеи, вопроса объ отношеніи идеи къ реальности, объ отношеніи мысли къ ея объекту. Эти вопросы и объявлены истиннымъ и единственнымъ объектомъ теоретико-познавательнаго изученія, тогда какъ изслѣдованіе качественнаго содержанія идей должно составлять задачу психологіи, а не логики или теоріи познанія, которыя разрѣшаютъ свои проблемы совершенно независимо отъ результатовъ психологическаго изслѣдованія. Дюи и его сотрудникамъ такое разграниченіе представляется совершенно произвольнымъ и безплоднымъ; признавая, что логическое изслѣдованіе не можетъ ограничиваться только областью вопросовъ объ отношеніи идей къ ощущеніямъ и представленіямъ и что конструктивная функція познанія несравненно важнѣе чисто символической (копированіе реальности), они думаютъ, однако, что конструктивная проблема можетъ быть успѣшно рѣшена только путемъ психологиче-

скихъ изысканій. При этомъ изъ двухъ противоположныхъ точекъ зрѣнія на значеніе идей въ познаніи и объ отношеніи ихъ къ чувственному матеріалу, т. е. эмпирицистической (Локкъ, Юмъ и ихъ послѣдователи) и концептуалистической (Лотце, Бозанкетъ, Брэдли и др.), чикагская школа считаетъ вторую болѣе отвѣчающей истинному положенію вещей, какъ выдвигающую и освѣщающую такую сторону дѣла, которая въ изслѣдованіяхъ эмпирицистовъ оставалась въ тѣни.

Собственная точка зрѣнія чикагцевъ находится, такъ сказать, по ту сторону эмпирицизма и концептуализма, какъ это, вѣроятно, впрочемъ, ясно уже изъ предыдущихъ замѣчаній. Она исходитъ, какъ мы видѣли, изъ убѣжденія, что познаніе есть лишь одна изъ формъ человѣческой активности, подчиненная, слѣдовательно, общимъ условіямъ такой активности и находящаяся съ ними въ тѣсной связи. Это не значитъ, конечно, что она не имѣетъ своихъ особенностей, вытекающихъ изъ спеціальнаго характера ея задачъ.

Логическое различеніе между представленіями (mental imagery) и идеями (meaning) есть не что иное, какъ отраженіе психологическаго различенія между стимуломъ и отвѣтной реакціей, между двумя полюсами единой сенсомоторной дѣятельности. Стимулъ въ сознаніи индивида принимаетъ форму представленій, а отвѣтная реакція направляется и контролируется этими представленіями, имѣя задачей приближеніе данной цѣли, предположенія или идеала къ осуществленію, извѣстной проблемы къ ея рѣшенію. Съ точки зрѣнія психологической, между представленіемъ (стимуломъ) и отвѣтомъ, между мыслью и дѣйствіемъ нѣтъ никакой пропасти, ибо стимулъ есть лишь извѣстное условіе дѣйствія, поскольку онъ является иниціаторомъ дѣйствія. Поскольку данъ соотвѣтствующій стимулъ, постольку мы имѣемъ желаемое дѣйствіе. Отвѣтъ на стимулъ черезъ посредство (via) представленія и въ то же

время при контролѣ и руководствѣ послѣдняго, есть идея—идея этого представленія (is the meaning of that image).

Ощущеніе есть стимулъ, дошедшій до нашего сознанія. Роль сознанія заключается въ томъ, что оно контролируетъ нашу дѣятельность путемъ отбора и усиленія однихъ стимуловъ или подавленія или задержки другихъ. Не подлежитъ сомнѣнію, что мы не всегда ясно представляемъ себѣ, какая громадная часть нашихъ дѣйствій совершается при посредствѣ стимуловъ, которые не достигаютъ нашего сознанія, то есть рефлексовъ, инстинктовъ и навыковъ (habits), не поднимающихся надъ порогомъ вниманія. И когда потайная работа этого обширнаго и сложнаго аппарата становится хотя бы не вполнѣ, а до извѣстной степени, явной для наблюдателя, она приводитъ послѣдняго либо къ матеріалистической, механической или фаталистической позиціи, либо къ противоположной крайности—болѣе или менѣе мистическому міросозерцанію, основывающему на ученіи о подсознательномъ „я“. Но какъ бы мы ни относились къ безсознательной или подсознательной дѣятельности индивида, во всякомъ случаѣ не можетъ подлежать сомнѣнію, что нѣкоторая часть работы стимуловъ протекаетъ подъ контролемъ сознанія. А сказать это—значитъ признать, что мы контролируемъ нѣкоторыя наши дѣйствія, освѣщая стимулы или условія нашей дѣятельности свѣтомъ нашего сознанія и отбирая (selecting) и усиливая нѣкоторые изъ этихъ стимуловъ. Совершенно то же самое можно сказать и о представленіяхъ, какъ воспроизведенныхъ слѣдахъ ощущеній; они также должны быть разсматриваемы какъ стимулы, ставшіе сознательными. Между сознательными стимулами слѣдуетъ отличать „прямые“ и „косвенные“ стимулы. „Прямымъ“ стимуломъ будетъ такой, за которымъ непосредственно слѣдуетъ отвѣтъ, приноровленный къ требованію данной ситуаціи, устра-

няющій всѣ трудности, удаляющій препятствія и разрѣшающій проблему при минимальномъ участіи сознательной рефлексіи. По мѣрѣ того какъ извѣстное представленіе все болѣе или болѣе пріобрѣтаетъ характеръ служебнаго символа или идеи, оно стремится *стать* прямымъ символомъ. Подъ „непрямымъ“ стимуломъ нужно понимать такой отвѣтъ, который самъ по себѣ не способенъ разрѣшить данную проблему, но связанъ съ другими стимулами, которые, хотя и находятся въ данный моментъ внѣ поля сознанія, необходимы для того, чтобы вызвать успѣшную реакцію, какъ отвѣтъ на стимулъ. Такая ситуація можетъ быть названа „проблематической“. Дѣло въ томъ, что пріобрѣтенные навыки или умственныя привычки оказываются въ нѣкоторыхъ пунктахъ недостигающими цѣли или вслѣдствіе отсутствія привычныхъ стимуловъ или благодаря присутствію новыхъ и незнакомыхъ условій дѣятельности. Возможность успѣшнаго разрѣшенія такого рода ситуацій зависитъ частью отъ подысканія соотвѣтствующихъ стимуловъ, частью отъ выработки, помимо пріобрѣтенныхъ уже навыковъ, новыхъ методовъ отвѣтной реакціи. Въ такихъ ситуаціяхъ цѣпь образовъ или представленій возникаетъ на сторонѣ *стимуловъ* въ тѣхъ случаяхъ, когда на почвѣ наличныхъ въ данный моментъ стимуловъ возникаетъ рядъ новыхъ представленій, такъ или иначе съ первыми связанныхъ, заключающихъ въ себѣ такъ же и такія отсутствовавшія въ наличныхъ стимулахъ условія, которыя могутъ вызвать къ жизни необходимыя формы реакціи. Эти представленія образуютъ, такъ сказать, ландкарту, въ которой отрывочныя условія, данныя въ непосредственно-наличныхъ ощущеніяхъ, могутъ найти свое мѣсто среди другихъ отсутствующихъ въ данный моментъ условій. Наглядной и хорошо извѣстной иллюстраціей такого положенія дѣла можетъ служить тотъ случай, когда мы, напримѣръ, пытаемся припомнить

забытое имя какого-нибудь знакомаго лица. Сцены, въ которыхъ принимало участіе это лицо, различныя буквы или слова, ассоціированныя съ его именемъ, которыя мы при этомъ воспроизводимъ въ своей фантазіи, играютъ роль не столько прямыхъ стимуловъ, сколько стимуловъ посредствующихъ или непрямыхъ. Другими словами, въ данномъ случаѣ наше вниманіе направлено на отысканіе такого представленія, такого образа, который могъ бы исполнить функцію прямого стимула, приводящаго въ дѣйствіе уже ранѣе усвоенный, но временно утерянный навыкъ.

На другомъ полюсѣ, т. е. со стороны отвѣта на стимулъ, роль представленія сводится къ выработкѣ новыхъ навыковъ, новыхъ формъ приспособленія, поскольку усвоенное раньше дѣйствіе не можетъ считаться достигающимъ цѣли, т. е. поскольку достиженіе послѣдней требуетъ новыхъ навыковъ. Эти новые навыки и проектируются нашей фантазіей въ формѣ представленій. Во всѣхъ этихъ случаяхъ непрямые стимулы, выростающіе на почвѣ ситуаціи, которую мы назвали проблематической, приносятъ съ собой, конечно, наряду съ важнымъ для достиженія цѣли матеріаломъ также и массу лишняго. Новизна ситуаціи создаетъ невозможность сказать заранѣе, что важно и что неважно. Отсюда и необходимость свободной и неограниченной игры представленій. И только послѣдующее успѣшное примѣненіе на практикѣ достигнутаго въ конечномъ результатѣ навыка или приспособленія можетъ служить критеріемъ пригодности или непригодности того ряда представленій или образовъ, который ему предшествовалъ. Съ этой точки зрѣнія цѣпь представленій представляетъ собой матеріалъ для возможнаго процесса реконструкціи навыковъ и приспособленій. Процессъ же реконструкціи имѣетъ своимъ источникомъ наличность извѣстнаго конфликта, новыхъ проблемъ и новыхъ требованій. Воображеніе наше въ этихъ

случаяхъ, такъ сказать, смотритъ впередъ по всѣмъ возможнымъ направленіямъ, такъ какъ очень трудно угадать надлежащій путь.

Допустимъ, что для одной изъ такихъ ситуацій удалось найти рѣшеніе, разрѣшающее трудности. По мѣрѣ усвоенія такого рѣшенія, по мѣрѣ повторенія его на практикѣ, оно будетъ становиться постоянно все менѣе „проблематическимъ“, будетъ подчиняться все большему контролю, т. е. будетъ требовать для своего осуществленія все менѣе сознательнаго вниманія. А это значитъ, другими словами, что представленіе будетъ утрачивать все большую часть своего чувственнаго содержанія. Оно дѣлается истертымъ, какъ ходячая монета, все болѣе удаляющимся отъ своей первоначальной формы, и это продолжается до тѣхъ поръ, пока оно не станетъ настолько смутнымъ и отвлеченнымъ, что можетъ быть отнесено къ классу концептовъ, т. е. отвлеченныхъ понятій. Въ этомъ смыслѣ представленія суть стимулы, обусловливающіе реконструктивный процессъ въ промежуткѣ между двумя навыками (between habit and habit), двумя понятіями, двумя идеями.

Поэтому, на вопросъ о логической функціи представленій можно было бы отвѣтить, что логическое значеніе (logical meaning) ихъ совершенно аналогично значенію навыка (habit), причемъ подъ навыкомъ слѣдуетъ понимать болѣе явныя, замѣтныя формы отвѣта на стимулы, подъ логическимъ же значеніемъ представленій—болѣе внутреннія, болѣе скрытыя формы отвѣта. Поэтому психическій отвѣтъ (psyshical response) и логическая связь суть термины эквивалентные. Мы видѣли уже, что представленіе въ отношеніи къ навыку можетъ функціонировать или какъ прямой или непрямой стимулъ; совершенно также и въ отношеніи къ логической связи представленіе можетъ быть прямымъ стимуломъ, уста-

навливая непосредственную связь идеи съ реальностью или только отражать, представлять условія, въ связи съ которыми нужно выработать извѣстное новое „meaning“. Качества (чувственное содержаніе) представленій, можетъ быть, достаточны сами по себѣ, чтобы вызвать привычную реакцію, установить привычное отношеніе къ реальности. Наши болѣе абстрактныя и сложныя формы сужденія и размышленія, въ которыхъ образующія ихъ представленія сведены къ минимальному содержанію сознательнаго, чувственнаго элемента, суть явленія того же порядка, что и представленія, отличаясь отъ послѣднихъ только тѣмъ, что они переходятъ въ дѣйствіе только черезъ нѣкоторое время. Въ рамкахъ привычной дѣятельности мы дѣйствуемъ съ такой увѣренностью, что мы можемъ, такъ сказать, работать въ темнотѣ. Для этого не нужны ясныя и яркія представленія.

Руководясь только сигнальными флагами или огнями семафора, мы быстро скользимъ по запутанной сѣти рельсъ, сдѣлавшихся гладкими отъ долгаго употребленія. Но предположите, что нужно построить новую линію поведенія. Тогда не помогутъ никакіе флаги и семафоры. Необходимое тщательное изученіе намѣченнаго пути и вотъ тутъ то цѣпь представленій съ богатымъ и разнообразнымъ, но гибкимъ чувственнымъ содержаніемъ, оставшимся въ наслѣдство отъ прежнихъ поисковъ путей, можетъ оказать большую услугу, проектируя и антиципируя новую систему условій и сдѣлавшись стимуломъ новой линіи поведенія, новой и расширенной логической связи. По мѣрѣ того, какъ эта новая форма навыка, связи, входитъ въ болѣе тѣсное взаимодѣйствіе съ остальной системой навыковъ, представленія обыкновенно стремятся возвратиться къ роли сигнальныхъ флаговъ и семафоровъ. Господствующее въ логическихъ теоріяхъ различеніе между „представленіемъ“ и „идеей“ съ точки

зрѣнія психологіи представляется только половиной истины. Оно совершенно произвольно сводитъ идею только къ опредѣленному, фиксированному и неизмѣнному отношенію потерявшаго всѣ свои краски фрагмента представленія къ реальности. Оно ограничивается изученіемъ только конечной стадіи мышленія, стадіи, въ которой чувственное содержаніе представленія само по себѣ играетъ очень незначительную или никакую роль, по той причинѣ, что это содержаніе теперь приводитъ непосредственно въ дѣйствіе рядъ навыковъ. Оно игнорируетъ при этомъ тотъ процессъ сознательной рефлексіи, который логически предшествуетъ каждому такому приспособленію, (если только оно не чисто инстинктивно или случайно),—процессъ, въ которомъ представленія функціонируютъ какъ средства, могущія заставить запасы прежнихъ опытовъ, фонды пріобрѣтенныхъ навыковъ воздѣйствовать на отрывочные и проблематическіе элементы наличнаго чувственнаго матеріала, поддерживая такимъ образомъ связь и непрерывность переживаній.

А. В. Муръ приходитъ къ аналогичнымъ выводамъ, основаннымъ на анализѣ взглядовъ проф. Ройса, изложенныхъ въ его книгѣ: „The World and the Individual“.

Проф. Ройсъ, подобно всѣмъ новѣйшимъ изслѣдователямъ въ области теоріи познанія и логики, исходитъ изъ того факта, что идеи не могутъ считаться только „образами“ (imagery) вещей, ибо онѣ не только „изображаютъ“, „вещи“, не только ихъ „копируютъ“, „отражаютъ“, „представляютъ“ или, по крайней мѣрѣ, „символизируютъ“, но и „всегда заключаютъ въ себѣ сознаніе того, какъ мы предполагаемъ дѣйствовать по отношенію къ той вещи, о которой у насъ имѣются идеи“, Другими словами, роль идей не только чисто „репрезентативная“, но и „реконструктивная“. Сложныя научныя идеи, разсматриваемыя съ точки зрѣнія ихъ

значенія для нашего сознанія, могутъ быть названы, по удачному выраженію проф. Стаута, „планами или методами дѣйствія“, т. е. способами конструкціи объектовъ нашего научнаго познанія. Поэтому, подъ словомъ идея,—съ точки зрѣнія проф. Ройса,—нужно разумѣть такое состояніе сознанія,—все равно будетъ ли оно простымъ или сложнымъ,—которое является частичнымъ выраженіемъ или осуществленіемъ извѣстной частичной и сознательной цѣли (a single conscious purpose). Идея есть интеллектуальная конструкція, которая даетъ практическій исходъ, сообщаетъ опредѣленную форму тому „неопредѣленному состоянію безпокойства“ и слѣпому чувству неудовольствія, на почвѣ которыхъ вырастаетъ потребность въ мысли и мышленіи. Мысль, такъ сказать, точно опредѣляетъ и ясно очерчиваетъ состояніе неудовлетворенности. Когда неопредѣленное безпокойство принимаетъ форму „цѣли“,—напримѣръ стремленія обезпечить себѣ пищу или кровъ,—то это измѣненіе является первымъ шагомъ на пути къ разрѣшенію неудовольствія.

Муръ доказываетъ, что проф. Ройсъ, однако, не разрѣшилъ поставленной имъ себѣ задачи—выяснить и точно опредѣлить взаимное отношеніе репрезентативной и реконструктивной функціи идеи. Причина этому—неясное представленіе о томъ, что такое цѣль (purpose). Въ приведенныхъ опредѣленіяхъ, данныхъ проф. Ройсомъ говорится, что идея съ одной стороны представляетъ собой „цѣль“, т. е. „планъ дѣйствія“, съ другой же она представляетъ уже нѣкоторое частичное осуществленіе цѣли (fulfilment of the purpose).

Эта двойственность въ пониманіи „цѣлесообразнаго“ элемента въ идеѣ и является причиной неправильнаго рѣшенія проф. Ройсомъ вопроса объ истинѣ и заблужденіи. Когда мы говоримъ объ идеѣ, какъ о цѣли, или о „цѣлесообразной“ идеѣ (purposive idea), объ идеѣ, какъ о „планѣ и методѣ дѣйствія“, то мы не

должны смѣшивать ее съ осуществленіемъ цѣли. Конечно, „планъ дѣйствія“ иногда переходитъ въ дѣйствіе. Переходъ этотъ совершается, разумѣется, не въ одинъ пріемъ, а постепенно; поэтому, специфическое содержаніе цѣли постоянно измѣняется. Если я поставлю себѣ цѣлью спѣть, напримѣръ, какую-нибудь мелодію, то, конечно, содержаніе моей „цѣли“ не будетъ одинаковымъ въ началѣ или въ серединѣ исполненія мелодіи. Это значитъ, что цѣль осуществляется не сразу, а шагъ за шагомъ; и какъ извѣстная часть намѣченной цѣли приводится въ исполненіе въ каждый данный моментъ, такъ и первоначальное содержаніе идеи постепенно сокращается; и когда процессъ осуществленія цѣли будетъ законченъ, тогда данная цѣль уступаетъ мѣсто другой, новой; при этомъ возможно, что новая цѣль выростетъ изъ старой, но, во всякомъ случаѣ, это будетъ новая цѣль. Реализованная, выполненная цѣль не можетъ существовать далѣе въ качествѣ цѣли. У насъ можетъ явиться желаніе повторить весь данный опытъ въ воображеніи, т. е., напримѣръ, вмѣсто того, чтобы спѣть вслухъ эту мелодію, просто молча воспроизвести ее въ своей фантазіи. Но и тутъ мы должны помнить, что работа памяти, какъ таковая, вовсе не тождественна съ идеей въ смыслѣ логическомъ. Осуществленіе намѣренія спѣть про себя (въ воображеніи) мелодію должно считаться формой непосредственнаго опыта, совершенно такъ же, какъ и пѣніе вслухъ той же мелодіи, какъ осуществленіе намѣренія пѣть вслухъ.

Несомнѣнно, что идея, какъ цѣль, предполагаетъ существованіе памяти, но это—память, использованная въ качествѣ цѣли, и именно это использованіе матеріала памяти въ качествѣ цѣли, дѣлаетъ изъ памяти логическую идею. Со стороны же своего содержанія „цѣлесообразная“ (идея) идея имѣетъ совершенно такой же непосредственный характеръ, какъ и всякая другая часть

опыта. Логическая идея есть извѣстное чувственное содержаніе, играющее роль организатора, роль „плана дѣйствія“ въ цѣляхъ установленія связи съ другими такими содержаніями. Поэтому, въ основу различенія между идеей, какъ посредствующимъ опытомъ, (т. е. идеей логической), и непосредственнымъ опытомъ, какъ осуществленіемъ идеи, должно быть положено не содержаніе идеи, а та или иная функція ея. Съ этой точки зрѣнія, понятіе „плана дѣйствія“ должно быть понимаемо не въ узкомъ, чисто механическомъ смыслѣ, а въ самомъ широкомъ, обнимающемъ всѣ формы активности, поскольку послѣдняя была ранѣе намѣчена въ видѣ цѣли. Поэтому каждая идея, какъ „планъ дѣйствія“, какъ „цѣль“, можетъ быть въ то же время частичнымъ осуществленіемъ цѣли, но только другой цѣли, какъ результата предшествующей дѣятельности. Это станетъ совершенно яснымъ, если мы вникнемъ въ существо того „неопредѣленнаго безпокойства и чувства неудовольствія“, на почвѣ которыхъ выростаетъ идея, какъ цѣль.

Когда же и при какихъ условіяхъ возникаетъ эта неудовлетворенность? Въ этомъ пунктѣ біологи и психологи согласны: она возникаетъ во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда въ координированной системѣ различныхъ формъ дѣятельности образовались новыя условія, требующаго новаго приспособленія (readjustement) и реконструкціи дѣятельности. Тутъ то и приходитъ на помощь сознаніе, которое создаетъ возможность реорганизаціи всего процесса, устанавливая такимъ образомъ и обезпечивая непрерывность дѣятельности. Понимаемое такимъ образомъ, сознаніе является весьма существеннымъ элементомъ въ понятіи самоподдерживающей (self-sustaining) дѣятельности. То „неопредѣленное безпокойство“, съ котораго начинается работа сознанія, является, съ этой точки зрѣнія, вступленіемъ къ функціонированію того механизма реконструкцій, безъ кото-

рой наша активность должна была бы потерпѣть полное крушеніе.

Слѣдующимъ этапомъ въ этомъ переходѣ отъ „неопредѣленнаго безпокойства“ къ выработкѣ „плана“ является постановка діагноза, опредѣленіе источника „безпокойства“. Этотъ діагнозъ предполагаетъ способность нашего воображенія воспроизводить (represent) въ сознаніи тѣ формы дѣятельности, на почвѣ которыхъ возникло безпокойство. Такое воспроизведеніе и есть, собственно начальная стадія реконструкціи. Процессъ воспроизведенія имѣетъ своей конечной цѣлью стимулированіе новаго ряда дѣйствій, которыя бы вывели насъ изъ состоянія безпокойства и неудовлетворенности.

Эти дѣйствія и являются, поэтому, осуществленіемъ плана, реализаціей идеи. Но не нужно забывать, что въ процессѣ выполненія плана, идея какъ „планъ“, (какъ уже было отмѣчено выше), не есть нѣчто, разъ навсегда данное, получившее и сохраняющее постоянно неизмѣнное содержаніе; напротивъ, идея въ этомъ процессѣ сама подвергается дальнѣйшей детерминаціи и спеціализаціи.

Ни одна цѣль не реализуется въ своемъ первоначальномъ видѣ. Но это не значитъ, что реализація этой идеи, имѣетъ „частичный“, „неполный“ или „отрывочный“ характеръ. Это значитъ только, что самое назначеніе идеи предполагаетъ извѣстную гибкость ея, ибо „цѣль“ не есть нѣчто самодовлѣющее, а только средство реорганизаціи и реконструкціи опыта. Она представляетъ собой по выраженію проф. Ройса, нѣкоторый инструментъ, „орудіе для организаціи контроля внутри опыта“. И совершено такъ же, какъ въ процессѣ работы всякое орудіе подвергается измѣненіямъ, такъ и здѣсь въ качествѣ инструмента для реконструкціи навыка планъ подвергается постоянной переработкѣ. Если вообще гдѣ нибудь можетъ

быть рѣчь о зависимости идеи отъ объекта, то только здѣсь. Но только въ этомъ случаѣ мы имѣетъ дѣло не съ зависимостью идеи отъ объекта, уже существующаго и неизмѣннаго, какъ это полагаютъ сторонники „абсолютной системы идей“. Идея, какъ извѣстный гипотетическій планъ, есть пробная конструкція (a trial construction) и можетъ быть провѣрена только посредствомъ того ряда дѣйствій, которыя она она пытается реконструировать. „Зависимость“ въ данномъ случаѣ есть зависимость цѣли отъ матеріала, на почвѣ котораго она возникла и при помощи котораго можетъ быть осуществлена. Но вѣдь и самый матеріалъ, которому подчинена идея, не есть ни въ какомъ случаѣ нѣчто, разъ навсегда фиксированное и „законченное“ въ отношеніи формы. Напротивъ, какъ мы видѣли, именно отрывочность и неполнота матеріала и есть то условіе, которое вызываетъ потребность въ идеѣ. Но идея, какъ планъ, должна отвѣчать своему назначенію (be true to its mission) и свойствамъ матеріала; въ этомъ смыслѣ она должна „приспособляться“ къ тѣмъ измѣненіямъ и той реконструкціи, которыя „диктуются“ матеріаломъ, какъ необходимыя для того, чтобы матеріалъ могъ исполнить свою задачу при посредствѣ плана.

Съ другой же стороны не подлежитъ сомнѣнію, что и „идея должна детерминировать, опредѣлять свой объектъ“. Въ этомъ пунктѣ всѣ философскія теоріи, которыя пробовали приблизиться къ реальности „со стороны идей“, начиная съ Платоновской, терпѣли крушеніе. А между тѣмъ, эта детерминація только тогда и представляется возможной, когда объектъ не есть нѣчто разъ навсегда фиксированное и законченное.

Если „объектъ“ есть нѣчто, что конструируется изъ имѣющагося на лицо матеріала навыковъ, нуждающихся въ реорганизаціи, и если „детерминація“ обозначаетъ не простое копированіе, а конструированіе, тогда,

конечно, идея должна „опредѣлять свой объектъ“. Болѣе того: для этого она именно и существуетъ. Это— ея единственная миссія. Здѣсь детерминація объекта идей не просто абстрактный постулатъ, какъ у „абсолютистовъ“; она опирается здѣсь не на общія разсужденія о тѣхъ плачевныхъ послѣдствіяхъ, которыя бы наступили для нашихъ логическихъ и этическихъ предпосылокъ, если бы эта детерминація объекта идей не имѣла вовсе мѣста. При новой же интерпретаціи идей совершенно ясны не только погребность въ такой детерминаціи, но также и самый modus operandi такой детерминаціи. Процессъ детерминаціи здѣсь имѣетъ характеръ взаимности: какъ объектъ опредѣляется идеей, такъ идея опредѣляется объектомъ. Нигдѣ, ни въ объектѣ, ни въ идеѣ, нѣтъ никакой разъ навсегда установленной схемы или порядка, которымъ должны были бы подчиняться или съ которыми должны были бы сообразоваться объектъ и идея.

Свой этюдъ Муръ заканчиваетъ слѣдующимъ общимъ заключеніемъ: мы нигдѣ не видимъ конечнаго „первенства“ идеи передъ фактомъ или факта передъ послѣдней.

Ни тотъ, ни другая не можетъ считаться болѣе вѣрнымъ путемъ къ достиженію реальности. Только тогда, когда мы говоримъ: „вся реальность заключена въ фактѣ“ или „вся реальность заключена въ идеѣ“, мы можемъ придти къ выводу, что реальность по самой своей природѣ „несовершенна“, „незакончена“ и „отрывочна“ и что истинную, законченную реальность мы должны искать въ другомъ мѣстѣ. И, тогда это „мѣсто“ опредѣляется, какъ „нѣкоторая система идей“, которая является лишь объектомъ любви и вѣры, желанія и воли, вѣры и творчества, но никогда не дана въ непосредственномъ опытѣ. Гораздо вѣрнѣе и правильнѣе отыскать „истинную“ реальность въ самомъ процессѣ любви и надежды, желанія

и воли, вѣрованія и творчества—ту реальность, въ которой и для которой одинаково реальны „міръ какъ фактъ“ и „міръ, какъ идея“.

Какъ извѣстно, отношеніе факта въ идеѣ свою конкретную форму получаетъ въ актѣ суждения. Совершенно естественно ожидать, потому, что новая точка зрѣнія на взаимную связь факта и идеи должна имѣть своимъ послѣдствіемъ также и измѣненіе взглядовъ на природу акта суждения. И, дѣйствительно, мы видимъ, что чикагская школа въ вопросѣ о роли сужденія въ актѣ познанія занимаетъ позицію, совершенно отличную отъ господствующихъ взглядовъ.

Съ точки зрѣнія этихъ послѣднихъ, сужденіе есть важнѣйшая изъ функцій мышленія, а именно та, при помощи которой и достигается цѣль познанія—установленіе связи между мышленіемъ и реальностью. Въ основѣ такого воззрѣнія лежитъ три предпосылки: 1) съ одной стороны, мы имѣемъ міръ реальности, который долженъ быть разсматриваемъ какъ существующій внѣ и независимо отъ нашихъ мыслей или идей, 2) съ другой стороны, мы имѣемъ міръ идей, значеніе котораго опредѣляется возможностью примиренія ихъ и реальности, возможностью квалифицированія при ихъ помощи міра реальности, 3) сужденіе есть функція, которая связываетъ эти два міра. Если бы сужденіе приводило въ связь только одинъ рядъ идей съ другимъ такимъ же рядомъ, то оно никогда бы не могло намъ дать ничего, кромѣ чисто-гипотетическаго знанія. Поэтому логика должна въ актѣ сужденія считать наиболѣе существеннымъ его отношеніе къ реальности, которая сама находится внѣ этого акта и отъ него независима. Въ самомъ актѣ сужденія, согласно этому ученію, реальность представляется субъектомъ (подлежащимъ) сужденія, а идея—предикатомъ.

Нетрудно, однако, показать, что это воззрѣніе на

природу сужденія внутренне противорѣчиво. Если мы возьмемъ любое сужденіе, то мы увидимъ, что субъектъ его ни въ какомъ случаѣ не можетъ считаться реальностью или какимъ либо видомъ ея, ибо подъ реальностью мы, вѣдь, условились понимать нѣчто, что лежитъ внѣ предѣловъ мышленія и ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть продуктомъ мышленія. Когда я говорю, напримѣръ, „дерево зелено", то субъектъ этого сужденія — дерево — не можетъ быть разсматриваемъ какъ фрагментъ реальности, который предшествуетъ всякой работѣ мысли и данъ ей вполнѣ готовымъ. Способность воспріятія дерева, его различенія отъ другихъ объектовъ, и выдѣленія его среди послѣднихъ предполагаетъ, очевидно, длинный рядъ предшествовавшихъ сужденій. Ясно, что содержаніе субъекта сужденія—дерева—само имѣетъ мысленный характеръ, ибо разъ извѣстное чувственное содержаніе или воспріятіе находятся въ сознаніи, то оно перестаетъ быть реальностью и принимаетъ форму мысли. Правильность такого заключенія признаютъ и большинство изъ сторонниковъ господствующихъ логическихъ теорій; они признаютъ, что никакое чувственное содержаніе, содержаніе ощущенія не можетъ быть реальностью, какъ нѣчто, что существуетъ только въ моемъ сознаніи и имѣетъ ту форму, которую ему сообщаетъ сознаніе. Но они выходятъ изъ этого затрудненія путемъ утвержденія, что дѣйствительнымъ субъектомъ сужденія является не его грамматическій субъектъ, а сама реальность, не содержаніе субъекта, а „нѣчто", что дано сверхъ и помимо содержанія, что дано въ „не посредственномъ чувствѣ" моего существованія, какъ пункта скрещенія съ реальнымъ міромъ, —нѣчто, „что, соприкасаясь съ нашимъ чувствующимъ „я", даетъ ощущеніе реальности".

Но, если бы даже это крайне смутное, неопредѣленное объясненіе и могло быть принято, то оно представ-

ляется недостаточнымъ, какъ критерій различенія реальнаго отъ нереальнаго. Вѣдь, съ этой точки зрѣнія познаніе не можетъ быть только неопредѣленнымъ чувствомъ реальности, оно должно быть извѣстнымъ „воспроизведеніемъ“, отраженіемъ реальности. Какимъ же образомъ мы, при помощи этого неопредѣленнаго „чувства“, можемъ имѣть увѣренность, что данныя идеи правильно воспроизводятъ реальность, что мы правильно относимъ идеальное содержаніе субъекта къ тому фрагменту реальности, присутствіе котораго мы только „чувствуемъ“, и что мы правильно опредѣлили характеръ этого отношенія, а между тѣмъ только это одно и заслуживаетъ титула знанія. На почвѣ этой теоріи возможно только одно знаніе, именно убѣжденіе, что существуетъ какая-то реальность, вмѣстѣ съ увѣренностью, что кромѣ этого голаго факта существованія реальности, мы о ней знать ничего не можемъ, а такое убѣжденіе практически равносильно отрицанію возможности познанія.

Поэтому, господствующая теорія сужденія приводитъ насъ къ неразрѣшимой диллеммѣ: съ одной стороны субъектъ сужденія долженъ быть внѣ міра моихъ мыслей, ибо, если бы онъ не былъ внѣ мысли, то сужденіе устанавливало бы только отношеніе моихъ идей другъ къ другу и, слѣдовательно, не давало бы мнѣ никакого знанія о внѣшнемъ мірѣ; съ другой стороны, тотъ же субъектъ сужденія долженъ быть внутри моего царства мысли, ибо, если онъ не былъ внутри его, то я бы не могъ ничего утверждать относительно его, не могъ бы, другими словами, судить о немъ, не могъ бы знать его.

Если мы теперь отъ міра „факта“, „реальности“ обратимся къ міру „идей“, отъ субъекта къ предикату сужденія, то натолкнемся на тотъ же парадоксъ, который получился въ результатѣ анализа субъекта сужденія. Если предикатъ есть то, что мы утверждаемъ относи-

тельно реальности, воплощенной въ субъектѣ, (а иначе онъ не можетъ имѣть никакого логическаго значенія), то онъ долженъ быть въ извѣстномъ смыслѣ точнымъ воспроизведеніемъ этой реальности. Но предикатъ есть идея и, сверхъ того, такая идея, которая является, несомнѣнно, продуктомъ обработки данныхъ чувственнаго содержанія индивидуальнымъ сознаніемъ. Если же, съ другой стороны, единственнымъ пунктомъ соприкосновенія индивида съ реальностью должно считаться чувственное ощущеніе, то чѣмъ больше элементарный чувственный опытъ подвергается процессу переработки, тѣмъ болѣе онъ удаляется отъ реальности. Идея, съ этой точки зрѣнія, никакъ не можетъ быть вещью, при помощи которой мы могли бы характеризовать реальность. Слѣдовательно, чѣмъ болѣе идея удаляется отъ непосредственнаго чувственнаго опыта— или, другими словами, чѣмъ болѣе она абстрактна — тѣмъ меньше возможности отнесенія ея къ реальности.

Такимъ образомъ, чѣмъ выше, чѣмъ развитѣе наше мышленіе, тѣмъ менѣе знаемъ мы о реальности.

Подводя итоги объясненіямъ господствующихъ воззрѣній на природу сужденія мы приходимъ къ слѣдующимъ выводамъ. Истиннымъ познаніемъ можетъ быть только такое познаніе о мірѣ, которое совершенно не зависитъ отъ нашихъ идей, ибо иначе познаніе превращается въ простое отношеніе между нашими идеями. Поэтому познаніе лишь постолько заслуживаетъ это названіе, поскольку оно является копіей или воспроизведеніемъ реальнаго міра, а цѣнность познанія зависитъ отъ степени правильности этого воспроизведенія. Между тѣмъ, если мы станемъ анализировать любое индивидуальное и познающее сознаніе, то мы увидимъ, что субъектъ сужденія, которое является главнымъ орудіемъ познанія, никогда не является какой нибудь частью міра, существующаго внѣ этого сознанія, а всегда лишь частью міра, заключеннаго

внутри этого сознанія и созданнаго самимъ процессомъ познаванія. Предикатъ, относимый въ сужденіи къ реальности, получаетъ свое значеніе общей характеристики не отъ соотвѣтствія или отношенія къ реальному міру, находящемуся внѣ познавательнаго процесса, но отъ отношенія къ міру идей—міру, существованіе котораго ограничено рамками сознанія. Нигдѣ, однако, мы не находимъ сколько нибудь удовлетворительнаго объясненія того, какъ относятся, какъ связаны другъ съ другомъ эти міры. Не подлежитъ сомнѣнію, что всякій разъ, какъ мы пытаемся анализировать и объяснить какое нибудь отдѣльное сужденіе, мы получаемъ въ конечномъ результатѣ только отношеніе между двумя или нѣсколькими идеями. Если же мы требуемъ доказательствъ того, что въ актѣ сужденія мы идемъ далѣе этого сужденія, то мы получаемъ только указаніе на то, что познающая мысль всегда вѣритъ въ то, что продукты работы ея относятся къ реальности, причемъ мы не располагаемъ никакими средствами провѣрить правильность такой вѣры, а если бы даже допустили ея правильность, то не могли бы ни въ какомъ случаѣ воспользоваться ею какъ средствомъ разрѣшенія вопроса, какія изъ отдѣльныхъ сужденій истинны и какія ложны.

Какъ же выйти изъ этого положенія? Если выводы, сдѣланные нами изъ предпосылокъ общепринятаго въ современной логикѣ ученія о сужденіи, правильны, и если они приводятъ насъ къ противорѣчію, то, очевидно, что ошибочны предпосылки. Предпосылкой же служило предположеніе, что сужденіе есть извѣстное отношеніе между идеей и реальностью, находящейся внѣ сужденія. Не правильнѣе ли было пожертвовать этой реальностью внѣ сужденія и удовольствоваться тѣмъ видомъ реальности, которая обезпечивается самимъ процессомъ сужденія? Другими словами, не возможна ли такая точка зрѣнія на реальность, которая открыто

признавала-бы свою органическую связь съ познавательнымъ процессомъ? Не возможно ли допустить, что реальность въ извѣстномъ смыслѣ опирается на сужденіе, не будучи въ то же самое время продуктомъ индивидуальной фантазіи—„игрой въ идеи“? Не есть ли истина извѣстное специфическое отношеніе внутри опыта, нѣчто, что характеризуетъ одну идею въ отличіе отъ другой, такъ что наша проблема не есть вопросъ о томъ, какъ можетъ извѣстная идея быть относима къ реальности, находящейся внѣ ея, а вопросъ о томъ, какіе признаки отличаютъ истинное отношеніе отъ ложнаго?

Если мы спросимъ неискушеннаго въ философствованіяхъ человѣка, почему онъ думаетъ, что домъ его продолжаетъ существовать и въ то время, какъ онъ находится внѣ его и не видитъ его, то онъ отвѣтитъ намъ, что онъ думаетъ такъ потому, что онъ знаетъ, что онъ можетъ во всякое время вернуться къ нему, видѣть его и зайти внутрь его. Но онъ не скажетъ намъ, что вѣритъ въ существованіе дома даже, когда отсутствуетъ изъ него, только потому, что у него есть „представленіе“ о домѣ, которое точно воспроизводитъ извѣстный объектъ реальнаго міра, имѣющій, однако, совершенно отличную отъ его „представленія“ природу. Если вы спросите ученаго физика, почему онъ думаетъ, что законы движенія правильны, то онъ отвѣтитъ вамъ, что онъ находитъ ихъ таковыми потому, что онъ видитъ, что тѣла движутся сообразно этимъ законамъ. Онъ можетъ поэтому предсказать, какъ извѣстное тѣло будетъ двигаться при извѣстныхъ условіяхъ. Критерій въ обоихъ случаяхъ одинаковъ. То, что можетъ быть принято за прочное основаніе для дальнѣйшей дѣятельности, разсматривается какъ реальное и истинное. Оно остается реальнымъ постольку и лишь постольку, поскольку оно удовлетворяетъ этому условію. Какъ только оно

перестаетъ дѣлать это, оно перестаетъ быть разсматриваемо, какъ реальное. Если во взятомъ примѣрѣ человѣкъ найдетъ, что онъ не можетъ больше видѣть своего дома и заходить въ него, то онъ перестаетъ смотрѣть на него какъ на нѣчто реальное. Домъ могъ сгорѣть или быть снесеннымъ наводненіемъ и т. д. Если ученый физикъ открываетъ, что извѣстное тѣло на практикѣ не движется такъ, какъ онъ могъ ожидать на основаніи даннаго закона движенія, то онъ перестаетъ разсматривать этотъ законъ какъ правильный.

Въ дѣйствительной жизни критерій, которымъ мы пользуемся, имѣетъ практическій характеръ. Критеріемъ реальности является не установленіе извѣстнаго отношенія между идеей и нѣкоторымъ х—омъ, который не есть идея, а установленіе того, какой отдѣльный видъ опыта можетъ служить прочнымъ основаніемъ для укрѣпленія другихъ частей опыта. Взглядъ, который видитъ конечный критерій фактовъ не въ извѣстномъ отношеніи идей къ трансцендентной реальности, а практическомъ результатѣ процесса мышленія представляется единственнымъ, который можетъ быть согласованъ съ послѣдовательнымъ воззрѣніемъ на сужденіе, какъ на извѣстную функцію, какъ на извѣстный актъ. Съ біологической точки зрѣнія значеніе всѣхъ видовъ виды дѣятельности живыхъ существъ опредѣляются результатами ихъ. Данное дѣйствіе всегда вызывается, стимулируется извѣстной опредѣленной комбинаціей условій и цѣнность его всегда зависитъ отъ того, насколько оно соотвѣтствуетъ этимъ условіямъ.

Актъ сужденія не составляетъ исключенія изъ этого правила. Онъ является всегда стимулированнымъ извѣстной комбинаціей условій, которыя подлежатъ измѣненію въ смыслѣ лучшаго приспособленія ихъ къ цѣлямъ индивида (which needs readjusting). Въ результатѣ его получается то или иное исправленіе условій (readjustement), цѣнность котораго опредѣляется только

его пригодностью. Поэтому было бы вполнѣ согласнымъ съ нашей исходной біологической концепціей ожидать, что конечнымъ критеріемъ истины и реальности долженъ служить практическій результатъ мышленія и искать объясненія природы „реальнаго“ и „идеальнаго“ въ самомъ актѣ сужденія, взятаго въ цѣломъ. Но уже въ самомъ началѣ такихъ поисковъ мы наталкиваемся на нѣкоторое затрудненіе, которое заключается въ томъ, что мы не всегда можемъ имѣть увѣренность, что имѣемъ дѣло въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ изслѣдованія съ подлиннымъ сужденіемъ. Значительная часть такъ называемыхъ сужденій, разсматриваемыхъ въ современной логикѣ, на самомъ дѣлѣ не могутъ считаться сужденіями, а являются иными формами мысли, именно продуктами, результатами сужденій (the outcome of judgements) — тѣмъ, что можно было бы назвать мертвыми сужденіями—въ отличіе отъ подлинныхъ, живыхъ сужденій. Когда мы анализируемъ какое-нибудь сужденіе въ томъ его видѣ какъ оно встрѣчается въ живомъ процессѣ мысли, мы всегда находимъ въ немъ извѣстное количество элементовъ, которые могутъ считаться данными. Сужденію всегда предшествуетъ извѣстная ситуація, которая требуетъ воздѣйствія со стороны индивида. Такая ситуація всегда является въ извѣстной части законченной и ясной, а въ другой части подлежащей изслѣдованію. Законченной она представляется постольку, поскольку она вполнѣ и точно опредѣлена; она является постольку неясной, поскольку она представляетъ недостаточно прочное основаніе, базисъ для дальнѣйшихъ дѣйствій и потому сознается какъ нѣкоторая проблема.

Для иллюстраціи возьмемъ сужденіе: „Это—хлѣбъ“. Тутъ, прежде всего, мы должны задаться вопросомъ, въ какихъ случаяхъ сужденія примѣняются въ дѣйствительной жизни, въ живомъ процессѣ мысли. Никто не прибѣгаетъ къ

помощи сужденія въ процессѣ умственной работы, пока въ этомъ нѣтъ настоятельной потребности. Допустимъ, что въ избранномъ примѣрѣ человѣкъ находится въ сомнѣніи, что именно представляетъ собой лежащій передъ нимъ предметъ бѣлаго цвѣта: хлѣбъ или пирожное. Ему нуженъ хлѣбъ, а не пирожное. Болѣе тщательное изслѣдованіе убѣждаетъ его, что это—хлѣбъ, и это окончательное сужденіе онъ выражаетъ въ формѣ предложенія „это—хлѣбъ“. Что въ данномъ случаѣ должно считаться гарантіей (test) реальности хлѣба и истинности сужденія? Очевидно,—только дѣйствіе, опирающееся на такое сужденіе. Человѣкъ съѣдаетъ хлѣбъ. Если съѣденный имъ предметъ имѣетъ вкусъ и запахъ хлѣба, то хлѣбъ признается реальнымъ и сужденіе истиннымъ. Если же, напротивъ, онъ не имѣетъ вкуса хлѣба, то „хлѣбъ“ не былъ реальностью и сужденіе было ложно.

Въ томъ и другомъ случаѣ извѣстная часть сужденія, а именно то, что мы обозначаемъ словомъ „это“, не возбуждаетъ сомнѣній.

Человѣкъ не имѣетъ никакихъ сомнѣній относительно того, что у него есть воспріятіе нѣкотораго предмета бѣлаго цвѣта. Но въ томъ же опытѣ имѣется другая часть, которая остается неопредѣленной до момента заключенія акта сужденія: мы имѣемъ въ виду сомнѣніе относительно того, есть ли перципируемый предметъ хлѣбъ или что-нибудь другое.

Каждое живое сужденіе, каждое сужденіе, взятое въ томъ видѣ, какъ оно встрѣчается въ живомъ процессѣ мысли, должно пройти эти стадіи. И только въ томъ случаѣ, когда данное сужденіе отрывается отъ своего контекста и сводится къ простой отмѣткѣ (memorandum) совершившагося сужденія, въ немъ мы не замѣтимъ на первый взглядъ слѣдовъ указанной двойственности. Въ традиціонной теоріи субъектъ сужденія отождествляется съ реальностью или фактомъ и въ этомъ смыслѣ противопоставляется идеальному, мы-

сленному предикату. Познаніе же разсматривается какъ извѣстное соотвѣтствіе (correspondence) между реальнымъ и идеальнымъ. Когда же мы, оставаясь на почвѣ той же теоріи, переходимъ къ предикату сужденія, то въ немъ мы открываемъ также присутствіе какого-то элемента реальности или факта, что служило немалымъ камнемъ преткновенія для теоріи. Въ качествѣ извѣстнаго образа въ моей душѣ, идея столь же реальна, какъ и такъ называемые „факты"; но этотъ видъ реальности съ точки зрѣнія той же теоріи не есть ни та реальность, къ которой должно относиться сужденіе, ни какое либо реальное свойство. Очевидно, что понятіе реальности въ старой теоріи было слишкомъ узко. Реальность, очевидно, должна быть понятіемъ достаточно широкимъ для того, чтобы покрывать и то, и другое, т.-е. и факты, и идеи. Если такъ, то реальностью можетъ быть только весь процессъ опыта съ присущимъ ему постояннымъ противопоставленіемъ факта и идеи и ихъ постояннымъ соотношеніемъ при посредствѣ дѣйствія, дѣятельности (activity).

То, что прежняя теорія называла реальностью, не есть вся реальность, а только одна сторона ея, одинъ ея аспектъ.

Поэтому, проблема объ отношеніи факта и идеи сводится къ проблемѣ объ отношеніи одной формы реальности къ другой, а такая проблема является вполнѣ разрѣшимой при помощи обычныхъ средствъ изслѣдованія и не нуждается въ метафизическихъ и мэтэмпирическихъ предпосылкахъ. Спрашивается, теперь, т. е. съ такой точки зрѣнія, можемъ ли мы по прежнему реальность въ узкомъ смыслѣ, т. е. реальность какъ фактъ, разсматривать какъ форму существованія, совершенно отличную отъ идеи и неимѣющую съ ней ничего общаго, и въ качествѣ таковой противополагать ее процессу мышленія? Очевидно,—нѣтъ. Фактъ и идея становятся просто двумя аспектами одной цѣлой реальности. Фактъ есть та часть цѣлаго опыта, которая принимается за нѣчто данное, не возбуждающее никакихъ сомнѣній, и которая

служитъ въ качествѣ стимула къ дѣйствованію. Такимъ образомъ, существо факта или реальности въ ходячемъ значеніи этого слова отнюдь не связано съ его чувственнымъ содержаніемъ или качествомъ, а съ его ролью, съ его функціей. Совершенно также всѣ мысленное, идеальное (mental) есть не что иное, какъ часть цѣлаго опыта, именно та, которая представляется сомнительной. Поэтому, здѣсь уже не можетъ быть проблемы о томъ, въ какомъ отношеніи находится идея и фактъ къ реальности, ибо реальность и есть взаимное отношеніе факта и идеи. То, что прежняя теорія называла всей, цѣлой реальностью, теперь является уже однимъ только изъ аспектовъ реальности, искусственно изолируемымъ отъ остального.

Такимъ рѣшеніемъ проблемы реальности устраняются всѣ трудности и загадки, съ нею связанныя. Субъектъ сужденія реаленъ, но реаленъ не благодаря своей независимости отъ сужденія, а благодаря своей функціи въ процессѣ сужденія. Если въ то же время субъектъ всякаго сужденія—даже наиболѣе элементарнаго типа—носитъна себѣ слѣды работы мысли, то это его свойство перестаетъ быть проблемой, ибо сама реальность (въ узкомъ смыслѣ) можетъ возникнуть только въ результатѣ процесса разрѣшенія сомнѣнія.

Предикатъ сужденія есть та часть цѣлаго опыта, которая представляется сомнительной и подлежащей уясненію, т. е. приведенію въ связь съ частью, не вызывающей сомнѣнія. Въ этомъ отношеніи между актомъ сужденія и другими біологическими формами приспособленія нѣтъ разницы. Та ситуація, которая вызываетъ потребность въ актѣ сужденія, никогда не является въ сознаніи только въ качествѣ сомнительной, требующей разрѣшенія. Вмѣстѣ съ сомнѣніемъ тутъ всегда на лицо и извѣстный матеріалъ для его разрѣшенія. Изъ этого матеріала и создается предикатъ или идея. Совершенно такъ же, какъ фактъ или реальное въ тѣсномъ смыслѣ есть то, что представляется даннымъ

въ ситуаціи, идеальное есть то, что представляется подлежащимъ повѣркѣ путемъ опыта.

Идеальность этого второго элемента въ сужденіи заключается не въ его отношеніи къ какому-то другому порядку существованія, а въ его функціи внутри сужденія, въ процессѣ оцѣнки и измѣненія данной ситуаціи съ точки зрѣнія выработки соотвѣтствующаго дѣйствія. Трудности въ пониманіи того, какъ идеи могутъ быть использованы въ цѣляхъ приспособленія фактовъ исчезаетъ, какъ только мы начинаемъ разсматривать фактъ и идею не какъ различныя формы существованія, но какъ различныя стадіи одного и того же процесса. Идея представляетъ собой тотъ организованный навыкъ (organised habit), который долженъ воздѣйствовать на данную ситуацію и который, направляя нашу дѣятельность, служитъ дѣлу дальнѣйшей организаціи и объединенія опыта какъ извѣстнаго цѣлаго.

Громадную трудность для традиціонной теоріи знанія представляла также проблема о роли отвлеченнаго понятія. Съ одной стороны, въ глазахъ прежнихъ логиковъ идея, понятіе играло роль знака или символа какого то другого чувственнаго содержанія, всей реальности или нѣкоторой ея частицы, съ другой—идея исполняла это назначеніе тѣмъ лучше и совершеннѣе, чѣмъ бѣднѣе чувственнымъ содержаніемъ она сама была. Если это не противорѣчіе, то, во всякомъ случаѣ, нѣкоторый парадоксъ, никакъ не поддавшійся сколько нибудь удовлетворительному объясненію. Съ точки же зрѣнія новой, функціональной теоріи это явленіе объясняется очень просто: идея есть знакъ или символъ, только не какого нибудь чувственнаго содержанія, а нѣкоторой функціи, именно функціи стимуляціонной, функціи приведенія въ дѣйствіе аппарата дѣятельности. Если, поэтому, идея есть символъ, стимулирующій къ дѣйствію, то чѣмъ проще этотъ символъ, тѣмъ скорѣе и успѣшнѣе достигается намѣченный эффектъ.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Оцѣнка прагматизма.

Какъ извѣстно, теоріи Джемса и Шиллера, уже съ момента появленія первыхъ ихъ работъ, т. е. съ 1898 г., посвященныхъ теоріи познанія, вызвали къ себѣ въ текущей философской литературѣ громадный интересъ,— сначала, конечно, на родинѣ Джемса и Шиллера, а затѣмъ въ другихъ странахъ. Интересъ этотъ съ теченіемъ времени не только не охладѣвалъ, но и продолжалъ возрастать. Доказательствомъ этому служитъ непрекращающійся потокъ книгъ и статей о прагматизмѣ. Громадное большинство критиковъ, однако, отнеслось къ прагматизму отрицательно; объясняется это тѣмъ, что почти всѣ критики стояли на точкѣ зрѣнія того самаго „абсолютизма“ и „идеализма“, противъ которыхъ направилъ свое главное оружіе прагматизмъ. Конечно, прагматисты въ долгу не оставались, и защищались и защищаются весьма энергично. Они доказывали, что почти всѣ возраженія противъ прагматической теоріи основаны либо на недостаточномъ знакомствѣ со всѣмъ, что было ими написано, либо на неправильномъ пониманіи ихъ взглядовъ. И съ этимъ нельзя не согласиться: возраженія противъ прагматизма, которыя мы находимъ въ писаніяхъ противниковъ прагматизма, предоставляются въ громадномъ большинствѣ случаевъ плодомъ недоразумѣнія.

Наиболѣе серьезныя изъ критическихъ замѣчаній были сдѣланы, на нашъ взглядъ, въ англо-американ-

ской литературѣ—Альфредомъ Гёрнле и проф. Стаутомъ, во французской—Пароди и Лаландомъ, въ нѣмецкой—Л. Штейномъ. Но и ихъ возраженія при ближайшемъ разсмотрѣніи оказываются легко устранимыми, какъ это, впрочемъ, съ совершенной явностью удалось показать наиболѣе горячему защитнику прагматическихъ взглядовъ—Фердинанду Шиллеру въ его многочисленныхъ и блестящихъ полемическихъ статьяхъ.

Съ точки зрѣнія автора этой книги—точки зрѣнія біо-экономической теоріи познанія *) — прагматизмъ есть несомнѣнно то, за что онъ себя выдаетъ, — одна изъ формъ позитивизма, или, по выраженію Джемса, „новое имя для старой вещи", и форма, притомъ, несомнѣнно, прогрессивная, т. е. вносящая въ это столь же старое, какъ и идеализмъ, міровоззрѣніе нѣкоторыя новыя черты. А что, дѣйствительно, прагматизмъ,—по крайней мѣрѣ, въ своихъ предпосылкахъ—представляетъ собой лишь разновидность позитивизма, это видно ясно изъ тѣхъ основныхъ положеній, къ которымъ привело насъ изложеніе идей Джемса и Шиллера. Но, если бы даже прагматизмъ и являлся лишь просто новой о б о л о ч к о й, просто новымъ н а з в а н і е м ъ для старыхъ „вещей",.то и тогда онъ представлялъ бы большой интересъ, какъ теорія, хотя и не отличающаяся въ своихъ основныхъ чертахъ отъ родственныхъ міросозерцаній, но выдвинувшая противъ интеллектуализма много новыхъ аргументовъ. Блестящая критика воззрѣній англійскихъ интеллектуалистовъ, какъ Брадли, Бозанкетъ, Джоахимъ, Тэйлоръ, Муръ и т. д., которую представилъ Шиллеръ въ своихъ статьяхъ въ защиту прагматизма, сама по себѣ представляетъ большую цѣнность, даже еслибы со стороны положительной она ничего не сдѣлала для развитія и углубленія позитивистской позиціи. Если бы мы даже, вмѣстѣ съ противниками Джемса и Шиллера,

*) Слѣдуя терминологіи Г. Геффдинга въ его „Lehrbuch der Geschichte der neueren Philosophie".

допустимъ что собственные взгляды ихъ ошибочны или туманны, то, во всякомъ случаѣ, едва ли англійскій „абсолютизмъ“ такъ скоро оправится отъ ударовъ, нанесенныхъ ему уничтожающей критикой „революціонера“ Шиллера. Шиллеръ показалъ, что послѣдовательное развитіе воззрѣній идеалистовъ по всѣмъ главнѣйшимъ вопросамъ теоріи познанія приводитъ или къ безпощадному скептицизму (чего не могли отрицать и нѣкоторые изъ его оппонентовъ) или къ безъисходнымъ противорѣчіямъ. Онъ демонстрировалъ ad oculos полнѣйшее безсиліе традиціонной для Англіи философіи разрѣшить какую нибудь изъ капитальныхъ гносеологическихъ проблемъ Поэтому, если англійскіе раціоналисты не пожелаютъ признать свою игру окончательно проигранной (въ чемъ, конечно, можно усомниться), то имъ придется подвести подъ свое ученіе новый фундаментъ и замѣнить свое заржавѣлое оружіе болѣе свѣжимъ и гибкимъ. И въ этомъ несомнѣнная историческая заслуга прагматизма. Выше уже было отмѣчено, что при всей правильности предпосылокъ прагматизма (общихъ съ позитивизмомъ вообще), при всей правильности избраннаго направленія изслѣдованія и научныхъ пріемовъ (также общихъ съ позитивнымъ методомъ), въ нѣкоторыхъ частяхъ взгляды Джемса и Шиллера представляются недостаточно опредѣленными. Это относится въ особенности къ ихъ теоріи истины и заблужденія. Но, какъ видно изъ предъидущаго, эта неясность совершенно исчезаетъ въ позднѣйшихъ работахъ Джемса, а въ особенности въ изложеніи Дюи и его сотрудниковъ, давшихъ полную и ясную картину всего процесса познанія въ его главныхъ чертахъ и функціяхъ. Поэтому, какъ это мы постараемся показать ниже, значительная часть обвиненій въ р а с т я ж и м о с т и понятій и формулъ, которыя не безъ основанія предъявлялись къ выводамъ Джемса и Шиллера,—даже со стороны вполнѣ благожелательныхъ кри-

тиковъ,—совершенно несправедливы въ отношеніи Дюи и его единомышленниковъ.

Перейдемъ теперь къ разбору главнѣйшихъ изъ аргументовъ, выдвинутыхъ противъ прагматизма его противниками. На первомъ планѣ въ этомъ отношеніи мы ставимъ тѣ возраженія, которыя относятся къ самому методу изслѣдованія, отстаиваемому прагматистами. Методъ этотъ есть историко-генетическій и психологическій или психогенетическій (по терминологіи Лааса), (какъ это, впрочемъ, категорически выражено также въ статьѣ Дюи „Thought and its Subject-Matter", стр. 12—16); между тѣмъ большинство критиковъ стоитъ на точкѣ зрѣнія т. н. „чистой" логики, т.-е. полагаетъ, что проблемы теоріи познанія могутъ быть разрѣшены методомъ апріорнымъ и формальнымъ.

Что касается эволюціоннаго метода, то пригодность его въ качествѣ орудія познанія доказана на дѣлѣ почти во всѣхъ областяхъ современнаго знанія, чего, думаемъ, не будетъ оспаривать и самый завзятый апріористъ. Этотъ методъ можетъ быть, поэтому, смѣло названъ—методомъ современной науки по преимуществу. Непригодность формально-апріорнаго метода въ тѣхъ самыхъ областяхъ, гдѣ торжествуетъ историко-генетическій методъ, также есть фактъ, не подлежащій сомнѣнію. Отсюда ясно, что тяжесть доказательства въ спорѣ о методахъ лежитъ всецѣло на сторонникахъ „чистой" логики. Какъ извѣстно, главнѣйшими защитниками этого метода въ современной теоріи познанія и логикѣ являются Лотце, Когенъ и Гуссерль.

Что же такое формально-апріорный методъ и какіе аргументы въ защиту его находимъ мы въ сочиненіяхъ этихъ авторовъ? Всѣ они связываютъ свои взгляды въ этомъ вопросѣ съ взглядами Аристотеля и Канта, которые, по ихъ мнѣнію, въ своихъ гносеологическихъ и логическихъ изысканіяхъ руководствовались этимъ мето-

домъ. Аристотель считается по праву отцомъ формальной логики. Но формальная логика не значитъ еще логика апріорная, какъ и апріорная логика можетъ быть и не формальной. Задача формальной логики Аристотеля заключается въ уясненіи тѣхъ интеллектуальныхъ операцій, которыя лежатъ въ основѣ силлогизмовъ и доказательствъ, употребляемыхъ какъ въ обыденной жизни, такъ и въ наукѣ. Знакомство съ этими интеллектуальными операціями и сейчасъ необходимо для всякаго научнаго дѣятеля, хотя, конечно, мы не можемъ думать, подобно Аристотелю, что эти операціи исчерпываютъ все содержаніе логической науки. Всѣ положенія Аристотелевской логики добыты, однако, не апріорнымъ, а индуктивнымъ путемъ, путемъ изученія тѣхъ формъ мышленія, которыя господствовали въ то время въ наукѣ, путемъ разложенія сужденія на его составныя части, путемъ нахожденія тѣхъ элементовъ сужденія, которыя могутъ считаться общими для всѣхъ типовъ сужденія. Если же Аристотель ограничился лишь логикой формальной, то причина этому лежала въ самомъ характерѣ современной ему науки, которая занималась очень мало наблюденіемъ и экспериментированіемъ и очень много анализомъ готовыхъ мнѣній и взглядовъ и ихъ сличеніемъ другъ съ другомъ. Но это ничуть не мѣшало логикѣ Аристотеля быть по своимъ пріемамъ эмпирической; это не значитъ, что Аристотель и самъ такъ смотрѣлъ на методъ, при помощи котораго онъ пришелъ къ своимъ выводамъ о свойствахъ нашего дедуктивнаго мышленія. Это значитъ только, что въ своей работѣ онъ не выводилъ формы мышленія изъ какихъ либо апріорно-догматическихъ положеній, а оперировалъ исключительно надъ фактическимъ матеріаломъ нашей интеллектуальной дѣятельности.

Если современные апріористы и имѣютъ корни въ античной философіи, то отнюдь не въ аристотелевской

логикѣ, а въ ученіи Платона объ идеяхъ. Подобно Платону, современные апріористы думаютъ, что существуетъ „чистое“ мышленіе, т.-е. такое, которое совершенно независимо отъ чувственнаго матеріала и которое само изъ себя творитъ свои нормы и законы; эти нормы и законы не только очевидны, необходимы и общеобязательны, но и носятъ въ себѣ самихъ залогъ того, что міръ вещественный будетъ съ ними сообразоваться. Нѣкоторые же изъ апріористовъ заходятъ даже такъ далеко, что полагаютъ, что не только „идеи“, но и все существующее есть продуктъ нашего мышленія. Если, какъ отсюда ясно, въ своей основной предпосылкѣ апріористы нашихъ дней примыкаютъ къ Платону, то въ конкретныхъ своихъ выводахъ они слѣдуютъ или по стопамъ схоластическихъ философовъ среднихъ вѣковъ или по стопамъ Канта въ его трансцендентальной логикѣ. Германъ Когенъ считаетъ себя чистымъ кантіанцемъ, но нетрудно было бы показать, что во многихъ вопросахъ онъ дѣлаетъ шагъ назадъ въ сравненіи съ Кантомъ, реставрируя нѣкоторыя идеи Платона и даже пифагорейцевъ. Дѣйствительный міръ съ его точки зрѣнія имѣетъ чисто интеллектуальную природу, а, съ другой стороны, онъ считаетъ реальностью нѣкоторые продукты чистаго мышленія, какъ напр. числа. Не ясно ли, что съ точки зрѣнія Канта такого рода утвержденія должны считаться возвратомъ къ тому школьному, схоластическому идеализму, противъ котораго такъ возставалъ Кантъ и который казался ему чрезвычайно наивнымъ.

Какъ извѣстно, Кантъ былъ очень озабоченъ тѣмъ, чтобы его „трансцендентальный“ идеализмъ не смѣшивали съ ходячимъ (recepirter Idealismus) идеализмомъ и потому неоднократно возвращался къ этому вопросу. Во второмъ изданіи „Критики чистаго опыта“ онъ снова пытается провести демаркаціонную линію между своей точкой зрѣнія и точкой зрѣнія субъективныхъ идеалистовъ, очевидно, имѣя при этомъ въ виду, главнымъ образомъ, Декарта и его нѣмецкихъ послѣдователей.

Какъ ни безвреденъ казался ему субъективный идеализмъ въ виду его чисто метафизическаго характера, во всякомъ случаѣ для Канта представляется чрезвычайно скандальнымъ (ein Scandal) то, что онъ долженъ принимать лишь на вѣру существованіе вещей внѣ насъ, отъ которыхъ вѣдь мы получаемъ весь нашъ познавательный матеріалъ (Stoff zu Erkenntnissen), даже и для нашего внутренняго чувства (für unsern innern Sinn,—стр. 685, Anm.). Субъективный идеализмъ предполагаетъ, что непосредственно данъ намъ только внутренній опытъ и что о существованіи внѣшнихъ вещей мы только умозаключаемъ на основаніи этого опыта [daraus aüf äussere Dinge nür geschlossen werde,—стр. 773 и сл.] и что, поэтому, вещи въ пространствѣ суть только продукты нашего воображенія (Einbildungen). Поэтому, всякій идеализмъ, который не желаетъ оставаться на такой „скандальной“ точкѣ зрѣнія, долженъ доказать, „что о вещахъ внѣ насъ у насъ есть не только представленія (Einbildungen), но и опытъ (Erfahrung)“ и что „непосредственно даннымъ является, собственно, только внѣшній опытъ“ (стр. 773 и 774). Въ дальнѣйшемъ Кантъ пытается и самъ доказать эти положенія. Удалось ли ему это или нѣтъ, вопросъ иной, но, во всякомъ случаѣ, ясно, что одно предположеніе, что внѣшній міръ чисто субъективенъ и что онъ есть продуктъ только нашего мышленія (какъ утверждаетъ Германъ Когенъ въ своей „Логикѣ чистаго познанія“ (хотя бы на стр. 67), говоря, что „только само мышленіе можетъ творить то, что имѣетъ право считаться бытіемъ (nur das Denken selbst kann erzeugen, was als Sein gelten darf), показалось бы Канту наивнымъ.

Правда, Кантъ допускалъ, что существуютъ апріорныя, (т. е. обладающія характеромъ необходимости и строгой всеобщности и независимыя отъ внѣшняго міра формы мышленія—синтетическія сужденія a priori,

категоріи и т. п.), но Кантъ никогда не думалъ, подобно Когену, что мы, устанавливая эти формы, нисколько не должны заботиться о томъ, подтверждается ли ихъ существованіе дѣйствительнымъ ходомъ вещей и успѣхами научнаго знанія; онъ не допускалъ, что внѣшній міръ, „данное“ (des Gegebene) есть только предразсудокъ нашихъ ощущенія и представленія“. (H. Cohen. Logik der reinen Erkenntniss, стр. 501) и что слѣдуетъ считать „фундаментальнымъ предразсудкомъ“ мнѣніе, по которому „мышленію его матеріалъ дается ощущеніемъ и мышленіе должно только обрабатывать этотъ матеріалъ“ (стр. 49). Напротивъ, всѣ усилія своего ума Кантъ направилъ на разрѣшеніе задачи, какимъ образомъ математическія аксіомы и теоремы, которыя онъ считалъ образцами апріорныхъ истинъ, могутъ быть приложены къ „природѣ“ и какимъ образомъ „чистыя“ понятія разума могутъ быть принаровлены къ чувственнымъ явленіямъ, которыя, вѣдь, „совершенно непохожи, совершенно отличны“ (ganz ungleichartig, ganz heterogen) отъ первыхъ. По его мнѣнію, должно существовать нѣчто „третье, которое, съ одной стороны, было бы также интеллектуально, какъ категоріи, а съ другой такъ же чувственно, какъ явленія“. Это третье Кантъ думалъ найти въ своихъ „трансцендентальныхъ схемахъ“. Къ числу „трансцендентальныхъ схемъ“ Кантъ относитъ и число, тогда какъ для Когена число есть форма чистаго мышленія. Вслѣдствіе этого область изысканій апріорныхъ формъ для Канта ограничена условіемъ непротиворѣчія дѣйствительнымъ формамъ. Въ отличіе отъ Канта, современные защитники „a priori“ считаютъ такую тѣсную связь апріорныхъ формъ съ чувственными явленіями совершеннымъ предразсудкомъ и, сочиняя свои апріорныя фантазіи“, не считаютъ нужнымъ считаться съ дѣйствительнымъ міромъ. На самомъ дѣлѣ, конечно, эти изслѣдователи очень далеко уйти отъ дѣйствительности не могутъ и, въ концѣ концовъ,

заимствуютъ свои пресловутыя „независимыя отъ опыта“ формы изъ того же, столь презираемаго ими, чувственнаго міра, изъ фактическаго матеріала дѣйствительной работы мышленія. Поскольку они это дѣлаютъ, постольку они примыкаютъ къ тому же „психологическому методу“, „психологизму“, противъ котораго они борятся съ такимъ ожесточеніемъ. Поскольку же они къ этимъ продуктамъ обработки эмпирическихъ данныхъ примѣшиваютъ свои фантазіи, которыя сводятся, въ сущности, къ пустымъ, чисто словеснымъ упражненіямъ, постольку они возвращаются къ докантовскому схоластицизму и докантовскому догматизму. Если къ нѣкоторымъ мыслителямъ послѣ-кантовскаго, романтическаго періода нѣмецкой философіи болѣе трезвые ихъ современники имѣли основаніе обратиться съ приглашеніемъ возвратиться къ Канту (zurück zu Kant), то нѣкорыхъ изъ современныхъ апріористовъ мы могли бы смѣло пригласить дойти до Канта (vorwärts zu Kant). Наивный апріоризмъ этихъ реставраторовъ Платона сближаетъ ихъ даже съ представителями средневѣковой схоластики. Правда, Когенъ открещивается всѣми силами отъ схоластической логики, но если чистое мышленіе способно само изъ себя творить бытіе, если, такимъ путемъ стирается послѣдняя грань, установленная Кантомъ для работы апріорной мысли, т. е. дѣйствительный, чувственный міръ,—то почему бы Когену не признать самоочевидность и такихъ истинъ, которыя были „самоочевидны“ для схоластиковъ, какъ существованіе Бога, безсмертіе, искупленіе и т. п. Другіе апріористы уже не такъ нерѣшительны, какъ Когенъ, и открыто признаютъ свое родство съ схоластической философіей. Въ глазахъ Гуссерля, напримѣръ, схоластическая логика вовсе уже не такъ бѣдна глубокими проблемами, какъ принято думать. „Очень можетъ быть“, говоритъ онъ, „что старая логика есть только очень несовершенная и смутная реализація идеи нашей чи-

стой логики, но, во всякомъ случаѣ, въ качествѣ начала и, такъ сказать, перваго натиска она заслуживаетъ серьезнаго вниманія". (Logische Untersuchungen, I,39).

Гуссерль очень много говоритъ о критикѣ и критическомъ методѣ, но тщетно стали бы мы искать у него критическаго отношенія къ вопросу объ абсолютной субъективности и апріорности познанія, которыя онъ кладетъ въ основу своихъ изысканій. Онъ совершенно не желаетъ считаться съ тѣми фактами и доводами, которые психологисты приводятъ въ защиту своего положенія объ эмпирическомъ происхожденіи математическихъ и логическихъ истинъ или хотя бы даже съ тѣмъ обстоятельствомъ, что многіе выдающіеся математики и естествоиспытатели признаютъ эмпирическій характеръ геометрическихъ аксіомъ. Образчикомъ догматическаго характера критики психологическихъ теорій у Гуссерля можетъ служить его отношеніе къ историко-методологическимъ работамъ Э. Маха. Гуссерль не скрываетъ того, что онъ многими изъ своихъ логическихъ выводовъ обязанъ этимъ работамъ, но это не мѣшаетъ ему объявить руководящій принципъ Маховской теоріи познанія—принципъ экономіи мышленія—плодомъ простой логической ошибки ὕστερον πρότερον. По мнѣнію Гуссерля, мы должны быть уже знакомы съ идеаломъ мышленія, мы должны знать, къ чему наука стремится idealiter, что представляетъ собой и на что способны idealiter закономѣрныя связи, основные и производные законы и т. п., раньше, чѣмъ мы будемъ въ состояніи изучать и подвергнуть оцѣнкѣ экономическую функцію этихъ законовъ въ познаніи. „Конечно, мы можемъ имѣть нѣкоторыя смутныя представленія объ этихъ идеяхъ еще до ихъ научнаго изученія и, поэтому, объ экономіи можетъ быть рѣчь и до построенія зданія чистой логики. Но отъ этого существо дѣла не измѣняется; сама по себѣ чистая логика предшествуетъ всякой экономи-

къ мышленія и нелѣпостью была бы попытка основать первую на второй" (I, 208 и слѣд.).

Допущена ли дѣйствительно Махомъ въ его взглядахъ логическая ошибка „ὕστερον πρότερον", это мы сейчасъ увидимъ, но что вся аргументація Гуссерля основана на весьма наивной передержкѣ, это не подлежитъ сомнѣнію. Пока мы мыслимъ, пока мы отдаемся работѣ мысли, мы, конечно, ни мало не заботимся ни объ экономіи мышленія, ни о „чистой" логикѣ; если можно говорить, что нашимъ мышленіемъ управляютъ извѣстные принципы, если можно говорить о томъ, что мы при этомъ подчиняемся какимъ то законамъ, то, конечно, рѣчь можетъ быть только о безсознательномъ подчиненіи. Поэтому, когда мы говоримъ, что наше мышленіе подчинено принципу экономіи, то это не значитъ, что мы сознательно ставимъ себѣ цѣль экономить наши мыслительныя силы, во время процесса мышленія, точно такъ же, какъ мы не думаемъ во время процесса мышленія о соблюденіи тѣхъ законовъ „чистой" логики, которые представляются „очевидными" Гуссерлю. Отсюда слѣдуетъ, что мы можемъ въ процессѣ мысли быть подчиненными принципу экономіи, не имѣя никакого представленія объ идеалѣ, о нормахъ, о законахъ и т. д. Другое дѣло когда мы мыслимъ о мышленіи, когда мы изучаемъ факты мышленія; несомнѣнно, мы должны имѣть нѣкоторое представленіе объ идеалѣ, о законѣ, и т. д. когда мы утверждаемъ, что объектъ нашего изученія—процессъ мысли—подчиненъ извѣстному закону. Поэтому, когда Махъ говоритъ о томъ, что законы мышленія являются продуктомъ экономіи мышленія, то онъ, конечно, долженъ имѣть понятіе о томъ, что такіе законы существуютъ.

Если же Гуссерль хотѣлъ сказать, что понятіе экономіи предполагаетъ понятіе логическихъ нормъ, къ осуществленію которыхъ стремится наука, то онъ,

долженъ былъ это доказать; Гуссерль же удовольствовался только чисто догматическимъ утвержденіемъ этого положенія. И на самомъ дѣлѣ, понятіе „экономіи“ предполагаетъ понятіе идеала, но только не того идеала, къ которому стремится наука, а идеала, какъ конечной нормы, общей многимъ видамъ дѣятельности человѣка, а именно идеала наименьшей затраты силъ при наибольшемъ результатѣ. Законы мышленія, съ точки зрѣнія Маха, представляютъ только частный случай приложенія этого общаго принципа; въ результатѣ этого приложенія и получаются законы мышленія, какъ орудіе достиженія этого идеала въ спеціальной области. Поэтому, Гуссерль былъ бы правъ, если бы сказалъ, что понятіе экономіи мышленія предполагаетъ существованіе какого то другого общаго закона, общаго идеала, общей нормы человѣческой дѣятельности, но, вѣдь, этого не отрицаетъ и самъ Махъ. Вѣдь, не можетъ же Гуссерль думать, что Махъ говоритъ „объ экономіи въ мышленіи ради экономіи“, ибо такое утвержденіе было бы не только „ὕστερον πρότερον, а простой безсмыслицей. Всякая экономія есть лишь средство для достиженія извѣстной цѣли, лежащей внѣ этого средства. Напримѣръ, экономія какъ принципъ, которымъ руководится современное частное хозяйство, не есть принципъ самодовлѣющій, а лишь орудіе для достиженія ближайшей цѣли этого хозяйства—успѣшной борьбы съ конкуррирующими предпріятіями и извлеченія наибольшей прибыли. Въ народно-хозяйственномъ смыслѣ экономія есть принципъ, которымъ должно руководиться народное хозяйство, какъ орудіемъ для достиженія своей цѣли—наиболѣе производительнаго приложенія народнаго труда. Совершенно такъ же экономія мышленія есть одинъ изъ видовъ общей экономіи труда.

Столь же мало убѣдительны, какъ и эти возраженія противъ принципа экономіи мышленія, возраженія Гуссерля противъ „антропологизма“ въ теоріи познанія.

Онъ говоритъ: „Махъ въ своей экономикѣ мышленія исходитъ изъ предположенія, что процессъ мысли есть лишь частный случай проявленія жизни вообще и, слѣдовательно, нормы его должны быть частнымъ случаемъ общаго біологическаго закона. Вотъ эту-то предпосылку, которую я называю „специфическимъ релативизмомъ“ или „антропологизмомъ“, я считаю ошибочной и о ней я готовъ спорить“. Значеніе этой „антропологической“ предпосылки Гуссерль пытается подорвать слѣдующимъ разсужденіемъ: „специфическій релативизмъ выставляетъ утвержденіе: истинно для каждаго зоологическаго вида (Species) судящихъ (urtheilender) существъ лишь то, что должно быть истиннымъ съ точки зрѣнія ихъ организаціи, ихъ законовъ мышленія. Это ученіе безсмысленно. Ибо смыслъ его предполагаетъ, что одно и то же содержаніе сужденія для одного, именно для какого либо индивида зоологическаго вида, homo, можетъ быть истинно, а для другого, именно индивида иначе организованнаго зоологическаго вида можетъ быть ложно. Это противорѣчитъ, однако, точному смыслу словъ „истинно“ и „ложно“. Если же релативистъ будетъ употреблять эти термины въ ихъ точномъ смыслѣ, то выставленный имъ тезисъ будетъ выражать нѣчто, что противорѣчитъ собственному смыслу этихъ терминовъ. Указаніе релативистовъ на то, что буквальный смыслъ закона противорѣчія, посредствомъ котораго мы раскрыли истинный смыслъ терминовъ „истинно“ и „ложно“, долженъ быть расширенъ въ томъ смыслѣ, что онъ долженъ обнимать человѣчески—ложное и человѣчески-истинное, явно несостоятельно. Совершенно съ такимъ же правомъ ходячій субъективизмъ могъ бы сказать: разсужденія объ истинномъ и ложномъ неточны, подъ этими терминами нужно разумѣть: истинное и ложное для отдѣльнаго субъекта“... „Истина, какъ существующая для того или иного вида въ томъ смыслѣ, который при-

дается этому релативистами, есть безсмыслица. Если можно, вообще, говорить о такой истинѣ, то она обозначаетъ нѣчто совсѣмъ отличное, а именно объемъ истинъ, которыя доступны человѣку, какъ таковому, которыя могутъ быть имъ познаны. То, что истинно, то абсолютно, истинно „въ самомъ себѣ"; истина одна и та же, тождественна сама себѣ, независимо отъ того, кто постигаетъ ее—люди или чудовища, ангелы или боги. Объ истинѣ въ этомъ идеальномъ ея единствѣ въ противопоставленіи реальному разнообразію расъ, индивидовъ и переживаній и говорятъ логическіе законы и говоримъ мы всѣ, если только мы не сбиты съ толку релативизмомъ".

„Считать законы мышленія измѣнчивыми, значитъ отрицать тѣ законы, на которыхъ вообще держится возможность законовъ вообще" (1, 152). „Утвержденіе, что законъ противорѣчія не абсолютно обязателенъ (nicht absolut gilig sei), отрицаетъ то, что вообще составляетъ смыслъ или содержаніе всякаго утвержденія (was uberhaput zum Sinn oger Inhalt der Behauptûng gehört) (1, 116).

Эта аргументація представляетъ сама прекрасный образчикъ того пріема „petitio principii", въ котóромъ Гуссерль такъ неудачно обвинялъ Маха. Въ самомъ дѣлѣ, Гуссерль выводитъ абсолютность законовъ мышленія изъ понятій „закона", „истиннаго и ложнаго", „утвержденія", но абсолютность законовъ мышленія могла бы быть выведена изъ этихъ понятій только при условіи, если бы эти понятія сами обладали абсолютнымъ характеромъ, если бы образованное Гуссерлемъ понятіе закона могло считаться объективно абсолютнымъ, обязательнымъ и единственнымъ возможнымъ для всякаго сознанія, если бы его пониманіе ложнаго и истиннаго было бы единственнымъ изъ всѣхъ возможныхъ пониманій, и т. д. Такимъ образомъ, Гуссерль доказываетъ свое положеніе посредствомъ друго-

го положенія, истинность котораго зависитъ отъ предварительнаго признанія правильнымъ доказываемаго положенія. Развѣ это разсужденіе Гуссерля не похоже на аргументацію схоластиковъ, выводившихъ доказательство существованія Бога изъ понятія его, какъ совершеннѣйшаго существа?

Въ другомъ мѣстѣ Гуссерль приводитъ противъ „антропологизма“ и „біологизма“ въ теоріи познанія еще одинъ аргументъ, о которомъ не стоило бы вовсе говорить, ибо онъ въ высшей степени наивенъ; но аргументъ этотъ любопытенъ, какъ иллюстрація того, насколько подлинныя идеи біологизма искажаются (конечно, совершенно неумышленно) въ головахъ апріористовъ. Гуссерль допускаетъ, что мышленіе, совершающееся по законамъ логики, можетъ въ конечномъ результатѣ способствовать удовлетворенію практическихъ потребностей или даже сохраненію организмовъ (1,205), но онъ возстаетъ противъ взгляда, въ силу котораго содержаніе логическихъ законовъ можетъ опредѣляться тѣми экономическими или біологическими выгодами, которыя достигаются ихъ примѣненіемъ. Но кто, когда и гдѣ высказывалъ столь нелѣпое предположеніе? Не все ли это равно, что приписывать дарвинистамъ мнѣніе, будто содержаніе физико-химическихъ законовъ, регулирующихъ отправленія органовъ въ тѣлѣ человѣка, можетъ быть выведено изъ того факта, что органы эти способствуютъ сохраненію человѣческаго организма?! Совершенно ясно, что теорія естественнаго подбора можетъ имѣть своей задачей единственно, уясненіе того, почему извѣстныя комбинаціи процессовъ, совершающихся въ организмахъ по опредѣленнымъ физико-химическихъ законамъ, разъ возникши въ исторіи органическаго міра, сохраняются, а другія разрушаются, — почему, напримѣръ, растенія, обладающія извѣстнымъ строеніемъ клѣтки, вытѣсняютъ, при опредѣленныхъ климатическихъ условіяхъ,

другія растенія, обладающія другой, менѣе приспособленной структурой клѣтки, но отнюдь эта теорія не задается цѣлью объяснить, почему растительныя клѣтки данной структуры функціонируютъ такъ, а не иначе. Совершенно такъ же біологическая теорія въ познаніи отнюдь не стремится объяснить, почему, напримѣръ, зрительныя ощущенія оставляютъ по себѣ извѣстный слѣдъ, который при извѣстныхъ условіяхъ воспроизводится въ видѣ зрительнаго образа, въ видѣ „представленія“, или почему появленіе одного зрительнаго образа влечетъ за собой появленіе другого, такъ или иначе съ первымъ связаннаго, но ставитъ себѣ задачей лишь объяснить, почему извѣстныя комбинаціи, извѣстныя связи представленій сохраняются и закрѣпляются въ качествѣ „правильныхъ“, „истинныхъ“ и т. д., тогда какъ другія подавляются, элиминируются какъ ложныя.

Во всякомъ случаѣ, пока Гуссерль не указалъ, кто изъ сторонниковъ біологической точки зрѣнія въ психологіи познанія защищалъ такой взглядъ, мы должны думать, что эта точка зрѣнія понята имъ совершенно превратно.

Но главнымъ аргументомъ, выдвигаемымъ Гуссерлемъ противъ „антропологизма“, является ссылка на законъ противорѣчія. Но что такое законъ противорѣчія? Гуссерль остерегается точно формулировать, что онъ подъ нимъ понимаетъ. И хорошо дѣлаетъ, ибо всякая такая попытка показала бы сейчасъ же, что смыслъ его и значеніе его понимается далеко не одинаково всѣми логиками. Возьмемъ наудачу одну изъ тѣхъ формулъ, въ которую облекается этотъ законъ. Вотъ какъ понимаетъ этотъ законъ хотя бы и извѣстный логикъ Бенно Эрдманнъ: [1]) „Изъ того же отношенія отрицанія къ

---

[1]) Кстати, Эрдманнъ вовсе не считаетъ его ни основнымъ, ни самоочевиднымъ, а, напротивъ, производнымъ.

утвержденію",—говоритъ онъ,„—вытекаетъ, что противоположныя сужденія: „S есть P" и „S не есть P" не могутъ быть одновременно истинными. Это отношеніе двухъ противоположныхъ сужденій выражается въ принципѣ: „Немыслимо, чтобы одно и то же при одинаковыхъ предположеніяхъ составляло принадлежность одного и того же и не составляло". (Es ist undenkbar, dass Dasselbe Demselben unter gleichen Voraussetzungen zukomme und auch nicht zukomme").

Центръ тяжести закона противорѣчія въ этой его формулировкѣ лежитъ, очевидно, въ томъ, что два противоположныхъ сужденія не могутъ быть одновременно при одинаковыхъ предположеніяхъ истинными, или, другими словами, тотъ, кто судитъ, кто высказываетъ сужденіе, не можетъ считать одновременно истинными два противоположныхъ (kontradiktorische) сужденіе. Но законъ противорѣчія отнюдь не содержитъ никакихъ предположеній о томъ, что то сужденіе, которое считается истиннымъ однимъ человѣкомъ, должно считаться таковымъ другими. Словомъ, судящій долженъ выбирать между двумя противоположными сужденіями и, остановившись на одномъ, не можетъ поддерживать другое; онъ долженъ склониться къ чему нибудь одному. Каждый мыслящій человѣкъ можетъ по каждому вопросу считать истиннымъ въ каждый данный моментъ только одно мнѣніе—вотъ смыслъ этого закона. Поэтому, этому закону ничуть не противорѣчилб бы, если бы даже два мыслящихъ субъекта имѣли по одному вопросу два различныхъ мнѣнія. Еще менѣе можетъ ему противорѣчить предположеніе, что иначе организованное, но мыслящее существо можетъ признавать правильнымъ совершенно иное мнѣніе, чѣмъ существо вида homo sapiens.

Обязательность того, что отдѣльный мыслящій индивидъ признаетъ за истину, для другихъ такихъ же

индивидовъ, если и считается нормой познанія, то опирается не на законъ противорѣчія, а на принципіальное предположеніе равенства (въ общихъ чертахъ) человѣческой организаціи и существуетъ лишь постольку, поскольку это предположеніе соотвѣтствуетъ дѣйствительности. Для того, чтобы раздѣлять эту послѣднюю точку зрѣнія, вовсе не нужно быть релятивистомъ; иначе пришлось бы считать релятивистомъ, напримѣръ, Канта, который допускалъ возможность того, что существа, организованныя иначе, чѣмъ человѣкъ, апперцепируютъ чувственный міръ въ иныхъ формахъ, чѣмъ послѣдній, не исключая даже категорій пространства и времени. Такой релятивизмъ прекрасно совмѣстимъ съ ученіемъ объ апріорности формъ мышленія. Поэтому, Гуссерль доказываетъ гораздо больше, чѣмъ нужно для логическаго обоснованія апріоризма. Идея Гуссерля (заимствованная имъ, впрочемъ, у Больцано) объ абсолютномъ характерѣ нашихъ логическихъ и математическихъ истинъ въ смыслѣ не только ихъ независимости отъ опыта и чувственнаго міра, но и независимости отъ человѣческой организаціи, и, вообще, отъ какихъ бы то ни было условій, Канту навѣрно показалось бы чудовищной, какъ чудовищна казалась ему мысль, что мы можемъ познавать „вещи въ себѣ“, ноумены. Что касается тѣхъ, которые полагаютъ, что мы не только не можемъ познавать ноумены, но даже не можемъ и мыслить ихъ, (ибо мыслить уже значитъ приводить въ связь съ чѣмъ нибудь), то для нихъ такой абсолютъ есть понятіе, лишенное всякаго содержанія.

Понятіе „истинъ въ самихъ себѣ“ у Гуссерля связано еще съ двумя другими принципами, которые характеризуютъ логическія и математическія истины— принципами „очевидности“ и „идеальности“. Принципъ очевидности играетъ большую роль въ разсужденіяхъ Гуссерля, но подъ нимъ онъ разумѣетъ нѣчто совер-

шенно отличное отъ обычнаго пониманія этого термина. Очевидностью мы обыкновенно называемъ такое чувство или ощущеніе, которое вызывается въ насъ нѣкоторыми сужденіями или истинами. Сужденіе 3+8=5+3 мы называемъ очевиднымъ потому, что ни одинъ нормальный человѣкъ при нормальныхъ условіяхъ не станетъ сомнѣваться въ его истинности. Отсюда ясно, что ощущеніе очевидности отнюдь не связано съ содержаніемъ сужденія, а есть дѣло условій лежащихъ внутри человѣка. Если бы мы попытались анализировать это ощущеніе, то увидѣли бы скоро, что эти условія заключаются исключительно только въ большемъ количествѣ опытовъ, въ которыхъ мы имѣемъ случай убѣдиться въ истинности сужденія. Гуссерль это, конечно, прекрасно понимаетъ, т.-е. понимаетъ, что очевидность не только не можетъ доказывать апріорности истинъ, но, наоборотъ, служитъ подтвержденіемъ эмпирическаго происхожденія очевидныхъ истинъ. Поэтому Гуссерль пытается вложить въ этотъ терминъ новое содержаніе". „Совершенно такъ же,—говоритъ Гуссерль,—какъ эмпиризмъ неправильно понимаетъ отношеніе между идеальнымъ и реальнымъ въ мышленіи, такъ же неправильно освѣщаетъ онъ и отношеніе между истиной и очевидностью. Очевидность не можетъ считаться какимъ-либо акцессорнымъ чувствомъ, которымъ случайно или въ силу законовъ природы (naturgesetzlich) сопровождаются нѣкоторыя сужденія. Ее вообще нельзя считать какимъ-либо психическимъ характеромъ извѣстнаго рода, который можно было бы просто пришпилить (anheften) къ любому сужденію извѣстнаго класса (т.-е. классу такъ называемыхъ „истинныхъ" сужденій) такимъ образомъ, какъ будто психологическое содержаніе даннаго, разсматриваемаго въ себѣ и для себя, сужденія могло оставаться тождественнымъ, тѣмъ же самымъ, независимо отъ того, связанъ ли съ ними этотъ характеръ или нѣтъ. Дѣйстьительное положеніе

совсѣмъ не соотвѣтствуетъ тому, какъ мы привыкли представлять себѣ связь между содержаніемъ ощущеній и относящимися къ нимъ чувствами: два лица имѣютъ одинаковыя ощущенія, но послѣднія вызываютъ въ нихъ различныя чувства. Очевидность есть скорѣе не что иное, какъ „переживаніе“ (das Erlebniss) истины. Переживается же истина разумѣется именно въ томъ самомъ смыслѣ, въ которомъ вообще реальное переживается въ реальномъ актѣ. Другими словами: истина есть извѣстная идея, частный случай которой получаетъ характеръ дѣйствительнаго переживанія въ очевидномъ сужденіи“ (1,190).

Мысль Гуссерля облечена здѣсь, какъ, впрочемъ, и во всѣхъ его сочиненіяхъ, въ такую неясную, туманно-мистическую форму, что о смыслѣ этихъ разсужденій можно только д о г а д ы в а т ь с я. Ясно только одно, что очевидность для Гуссерля несомнѣнно есть нѣчто большее, чѣмъ простое или даже сложное чувство, которое можетъ сопровождать или несопровождать извѣстный классъ сужденій и которое въ этомъ смыслѣ является с л у ч а й н ы м ъ. Очевидность для Гуссерля есть извѣстное п е р е ж и в а н і е, возникающее всякій разъ, какъ и д е я истины „воплощается“ въ сужденіи. Мы говоримъ „воплощается“ потому, что для Гуссерля „идея“ не есть простое орудіе мысли, а самостоятельное существо. Идея истины и есть одно изъ такихъ существъ, „воплощеніе“ коего въ сужденіи обнаруживается для мыслящаго въ формѣ особаго „переживанія“ или, вѣрнѣе, „откровенія“. Описать это послѣднее, т.-е. сравнить его съ какимъ-либо другимъ душевнымъ состояніемъ, очевидно, нельзя, какъ нельзя опредѣлить и у с л о в і я, при которыхъ оно возникаетъ. По крайней мѣрѣ, Гуссерль этого не считаетъ нужнымъ сдѣлать, ибо то, что онъ говоритъ въ другомъ мѣстѣ объ этомъ „переживаніи“, звучитъ еще менѣе опредѣленно: „переживаніе согласія между „мнѣніемъ“ („Meinung“ сужденія) и тѣмъ,

что налицо, къ чему относится это мнѣніе, или, иначе, между смысломъ высказыванія и пережитымъ, фактическимъ положеніемъ, и есть очевидность, а идея этого согласія—есть истина".

Если это „согласіе" и есть то самое соотвѣтствіе между идеей и фактомъ, о которомъ говоритъ традиціонная логика, то къ чему его называть „очевидностью", которая, несомнѣнно, можетъ относиться только къ такимъ сужденіямъ, относительно истинности которыхъ сомнѣніе недопустимо. Если „очевидность" есть свойство всякаго истиннаго сужденія, то „переживаніе" очевидности есть то чувство, которымъ сопровождается интеллектуальный актъ, который приводитъ къ признанію даннаго сужденія истиннымъ и существованіе котораго никѣмъ не оспаривалось.

Отъ того, что мы называемъ это чувство „переживаніемъ", дѣло не измѣняется. Вѣдь задача заключается не въ томъ, чтобы подыскать красивое названіе для психическаго феномена, сопровождающаго актъ истиннаго сужденія, а чтобы опредѣлить условія, при которыхъ сужденія признаются истинными, если такое признаніе зависитъ отъ условій, лежащихъ внѣ самаго сужденія, или же указать тотъ признакъ или тѣ признаки, которые отличаютъ истинныя сужденія отъ ложныхъ, если рѣшеніе вопроса объ истиности или ложности сужденія ставится въ зависимость отъ тѣхъ или иныхъ свойствъ сужденія, какъ такового.

Удовлетворяетъ ли предлагаемое Гуссерлемъ рѣшеніе сколько-нибудь этимъ требованіямъ, вытекающимъ изъ существа проблемы? Безусловно,—нѣтъ, такъ какъ хотя Гуссерль ищетъ критерія для различенія истинныхъ сужденій отъ ложныхъ въ факторахъ, лежащихъ внѣ самаго сужденія, но въ качествѣ такого фактора онъ указываетъ „идею" истины, которая „воплощается" въ каждомъ актѣ сужденія въ формѣ извѣстнаго „пе-

реживанія". Существуетъ ли такая „идея" и гдѣ она существуетъ, по отношенію къ интересующему насъ вопросу не важно, потому что ея присутствіе для насъ обнаруживается только въ формѣ такого „переживанія".

Отсюда слѣдуетъ, что практическое рѣшеніе вопроса объ истинности или ложности сужденія зависитъ отъ наличности или отсутствія такого чистаго созерцанія истины, такого, „переживанія", которое совершенно не зависитъ отъ какихъ-либо условій чувственнаго (посюсторонняго) міра. Не ясно ли, что это не рѣшеніе проблемы, а простая тавтологія?

Итакъ, по Гуссерлю, логическіе законы суть истины, которыя характеризуются двумя главными чертами: абсолютностью или независимостью отъ какихъ-нибудь бы то ни было условій и самоочевидностью. Мы уже видѣли, что эти ихъ свойства при ближайшемъ разсмотрѣніи оказываются совершеннѣйшимъ фикціями. Къ такому же выводу приводитъ и то противопоставленіе ихъ естественно-научнымъ и психологическимъ законамъ, которое мы находимъ въ первой части книги Гуссерля; оно предпринято Гуссерлемъ въ цѣляхъ доказательства того тезиса, что „чистая" логика есть совершенно самостоятельная, независимая отъ психологіи область изслѣдованія и что, слѣдовательно, логическія нормы по существу отличны отъ психологическихъ (wesensverschieden). Въ защиту этого тезиса Гуссерль выдвигаетъ цѣлый рядъ аргументовъ, которые отчасти совпадаютъ съ приведенными выше. Ни одинъ изъ нихъ, однако, не выдерживаетъ даже самой легкой критики.

Въ своемъ анализѣ различія между законами логики и законами психологіи Гуссерль исходитъ изъ того положенія, что явленія, которыя подчинены дѣйствію и тѣхъ и другихъ, тождественны. Явленія эти суть психическія явленія—явленія сознанія, psychisches

Geschehen. Но, имѣя общій объектъ дѣйствія, законы логики и психологіи во всѣхъ остальныхъ отношеніяхъ въ корнѣ различны. Первое отличіе между ними есть то самое, которое существуетъ между этикой съ одной стороны и физикой или естествознаніемъ вообще — съ другой. Психологія имѣетъ дѣло съ естественными законами (Naturgesetze), логика же съ нормативными законами (Normalgesetze).

„Психологія изучаетъ мышленіе, какъ оно есть, логика—какъ оно должно быть“ (1,53). Логика должна разсматриваться не какъ физика, но какъ этика мышленія. Логика имѣетъ своей задачей выработку „совокупности связанныхъ другъ съ другомъ нормативныхъ положеній“ (1,46), какъ основанія „фундаментальной всеобщей оцѣнки“, въ силу которой отдѣльнымъ формамъ мыслительнаго процесса приписываются предикаты истиннаго и ложнаго. Поэтому отношеніе логическихъ законовъ къ психическимъ явленіямъ иное, чѣмъ законовъ психологіи: въ первомъ случаѣ дѣло идетъ о „нормативномъ упорядоченіи“ (normative Regelung), а во второмъ — о „каузальномъ упорядоченіи“ (causale Regelung), въ первомъ случаѣ—объ „идеальной оцѣнкѣ“, а во второмъ—о „причинномъ объясненіи“. Нравственный законъ и обусловленная имъ оцѣнка есть та форма, въ которой отдѣльный индивидъ или группа таковыхъ признаетъ нѣкоторыя находящіеся въ согласіи съ опредѣленнымъ правиломъ поступки цѣнными или хорошими, а нѣкоторые другіе, противорѣчащіе этому правилу поступки,—имѣющими цѣнность отрицательную или не имѣющими никакой цѣнности. Но нравственный законъ и вытекающія изъ него нормы оцѣнки суть догматы вѣры (Glaubenssätze) и не могутъ быть научно ни доказаны, ни опровергнуты, ибо актъ оцѣнки не можетъ никогда корениться въ какомъ-либо бытіи, какъ таковомъ, а только въ цѣнности этого бытія и, слѣдовательно, опять-таки въ какомъ-

нибудь актѣ оцѣнки. Актъ оцѣнки, поэтому, есть конечный фактъ (ein Letztes), за предѣлы котораго никакая наука не можетъ проникнуть. Для этически же безразличной точки зрѣнія чистой теоріи всѣ правила поведенія суть одинаково закономѣрныя явленія. Только извѣстный актъ оцѣнки,—а безъ таковой человѣческая жизнь вообще немыслима,—отграничиваетъ извѣстныя побужденія и поступки, какъ обусловленные нравственнымъ закономъ, отъ другихъ, причемъ это разграниченіе не опирается на какое-либо доступное чисто теоретическому разсмотрѣнію различіе въ мотивахъ и поступкахъ.

Допустимъ на минуту, что дѣйствительно логическіе законы аналогичны этическимъ, т. е. опираются не на опытъ, а на актъ произвольного выбора; если это такъ, то какъ помирить это положеніе съ абсолютнымъ и самоочевиднымъ характеромъ логическихъ законовъ. Если отношеніе логическаго закона къ прочимъ воздѣйствующимъ на нашу психику факторамъ (принципу ассоціаціи, сходству, привычкѣ, подражанію) прировнивается къ отношенію нравственнаго закона къ другимъ факторамъ, опредѣляющимъ человѣчеекое поведеніе, то этимъ самымъ *отрицается* абсолютный и неизмѣнный характеръ логическихъ законовъ, ибо тогда логическіе законы признаются подлежащими дѣйствію такого же постояннаго процесса переоцѣнки цѣнностей, который мы наблюдаемъ въ области морали. Вѣдь даже защитники т. н. „чистой“ этики не рѣшаются утверждать, что *содержаніе* моральныхъ законовъ или нормъ остается неизмѣннымъ; „чистая“ этика могла бы въ лучшемъ случаѣ лишь отстаивать существованіе общеобязательнаго, нравственнаго закона со стороны его *формы*, т. е. необходимости подчиненія человѣческаго поведенія *какимъ либо* нормамъ, независимо отъ содержанія послѣднихъ. Поэтому, если аналогія между логическими и этическими нормами

возможна и законна, то тогда „чистая“ логика свелась бы къ установленію лишь того факта, что мышленіе человѣка въ своей работѣ подчинено извѣстнымъ нормамъ. Но этого не отрицаетъ и самый послѣдовательный эмпирикъ, какъ не будетъ онъ отрицать и того, что слѣдуетъ различать между психологіей познанія, изучающей факты мышленія въ томъ видѣ, какъ они происходятъ въ дѣйствительности, и теоріей познанія въ тѣсномъ смыслѣ, устанавливающей нормы мышленія, какъ правила, которымъ мы должны слѣдовать, если желаемъ правильно мыслить. Но, признавая законность этого различія, эмпирикъ отнюдь не дѣлаетъ изъ него вывода о полной самостоятельности теоріи познанія, какъ нормативной дисциплины. Если-бы Гуссерль своей аналогіей хотѣлъ только демонстрировать указанное различіе, то съ нимъ бы никто не сталъ спорить; но поскольку этой аналогіей Гуссерль хотѣлъ доказать полную независимость логики отъ психологіи, постольку эта аналогія совершенно неубѣдительна.

Другое различіе между механическими законами и логическими нормами Гуссерлв усматриваетъ въ томъ, что первые зависятъ отъ условій времени, а вторыя имѣютъ надвременный характеръ. Но это различіе существуетъ только въ воображеніи Гуссерля, ибо естественно-научные законы также не заключаютъ въ себѣ никакихъ указаній на то, что нѣчто произошло или произойдетъ въ извѣстный моментъ; они всегда утверждаютъ лишь, что если произойдетъ такое то и такое то явленіе, то за нимъ всегда будетъ слѣдовать другое, также вполнѣ опредѣленное, явленіе. Въ этомъ смыслѣ они также независимы отъ времени или также сверхъ-временны, какъ и логическія нормы. Если, поэтому „точные законы (логики) въ ихъ нормативной формулировкѣ... не заключаютъ въ себѣ никакого экзистенціального содержанія“ (1,74) и, если,

„не имѣетъ никакого смысла приписывать имъ существованіе во времени, возникновеніе и прекращеніе“ (1,77), то это въ совершенно равной степени относится и къ естественно-научнымъ закономѣрностямъ.

Наконецъ, третье, указываемое Гуссерлемъ, различіе между законами логики и естествознанія находится въ связи съ его ученіемъ объ очевидности логическихъ истинъ. Гуссерль утверждаетъ, что логическіе законы открываются нами не путемъ индукціи, а путемъ интуитивнаго познанія (das einsichtige Erkennen), (1,62). Требованіе принципіальнаго обоснованія для каждаго непрямаго (mittelbar) акта познанія можетъ только тогда имѣть какой либо смыслъ, „если мы способны познавать интуитивно и непосредственно нѣкоторые конечные принципы, на которые въ конечномъ счетѣ опирается всякое обоснованіе“ (Begründung) (1,85). „Если бы конечные принципы обоснованія сами постоянно нуждались, въ свою очередь, въ обоснованіи, то мы имѣли бы передъ собой логическій кругъ или безконечный регрессъ“. Это послѣднее положеніе Гуссерля совершенно правильно: во всякой области научнаго изслѣдованія мы найдемъ законы, которые не могутъ быть выведены, дедуцированы изъ другихъ законовъ и потому не могутъ быть доказаны въ смыслѣ логическомъ. То же самое справедливо, конечно, и относительно области психологическаго изслѣдованія: несомнѣнно и тутъ существуютъ такія закономѣрности, которыя не могутъ быть выведены изъ другихъ при помощи пріемовъ логической дедукціи. Въ этомъ отношеніи никакой разницы между законами, относящимися къ процессамъ мышленія, и законами, регулирующими физическія явленія, нѣтъ. Но это не имѣетъ никакого отношенія къ вопросу о происхожденіи истинъ логики и естествознанія, къ вопросу объ индуктивномъ или интуитивномъ способѣ ихъ открытія. Когда мы говоримъ, что данная истина не

можетъ быть выведена, дедуцирована изъ другой истины, то это, конечно, еще не значитъ, что мы открыли ее не индуктивнымъ путемъ. Наоборотъ, только та истина, которая не можетъ быть дедуцирована, открывается путемъ индукціи, та же, которая дедуцируется изъ другой, очевидно, не можетъ быть индуктивнаго происхожденія. Поэтому, если бы даже ни одна изъ логическихъ аксіомъ не могла быть выведена изъ другой или другихъ, если бы даже ни одна изъ нихъ не могла быть доказана (въ смыслѣ логическомъ), то и тогда это еще не значило бы, что онѣ открыты нами не путемъ индукціи, а какимъ нибудь инымъ путемъ. Не очевидно ли, что Гуссерль смѣшалъ способъ обоснованія (логическаго) истинъ съ способомъ ихъ нахожденія?

Повидимому, Гуссерль и самъ до извѣстной степени объ этомъ догадывался, ибо онъ пытается обосновать усмотрѣнное имъ различіе и еще иначе. Онъ говоритъ, что тогда какъ вѣра въ истинность закона природы покоится на количествѣ индукціонныхъ рядовъ, которые служатъ подтвержденіемъ его, вѣра въ несомнѣнность логическихъ законовъ покоится на томъ „сознаніи очевидности“ (Bewusstsein der Evidenz), которое сопровождаетъ переживаніе ихъ содержанія. Индуктивный методъ обоснованія,— въ томъ видѣ, какъ онъ примѣняется въ естественно-научныхъ дисциплинахъ,— можетъ по самому существу своему породить только чувство высокой вѣроятности (hoher Wahrscheinlichkeit), тогда какъ очевидность, съ которой „вспыхиваетъ“ въ сознаніи логическій законъ, заключаетъ въ себѣ сознаніе абсолютной и всеобщей обязательности. Здѣсь, такимъ образомъ, Гуссерль снова ищетъ критерія для различенія между логическими нормами и законами природы не въ объективныхъ условіяхъ, а въ сознаніи индивидовъ, ибо указываемые имъ два характерныхъ для логическихъ истинъ признака — со-

знаніе ихъ очевидности и связанное съ нимъ сознаніе абсолютной достовѣрности суть факты психическіе. Допустимъ, что, дѣйствительно, что эти факты существуютъ, т. е., что нѣкоторыя истины въ сознаніи индивида сопровождаются чувствомъ абсолютной достовѣрности, а другія — только чувствомъ высокой вѣроятности. Но 1) доказано ли Гуссерлемъ чѣмъ-нибудь, кромѣ голословныхъ увѣреній, что оба эти чувства связаны съ природой истины, а не съ условіями ихъ происхожденія, 2) если бы это было доказано, то чѣмъ доказано, что чувство абсолютной достовѣрности и очевидности связывается всегда и вездѣ только именно съ тѣми истинами, которыя Гуссерль считаетъ логическими законами, а не съ другими какими либо утвержденіями, которыя хотя и имѣютъ логическій характеръ, но съ точки зрѣнія Гуссерля должны считаться ложными, или даже съ истинами естественно-научнаго характера. Въ другомъ мѣстѣ своей книги (1, 82 и 1, 103) Гуссерль самъ допускаетъ, что всякій человѣкъ по временамъ нарушаетъ фактически логическіе законы, сохраняя, однако, твердую увѣренность, что мыслитъ совершенно правильно, и что нѣкоторые душевно-больные, находящіеся подъ дѣйствіемъ гипноза и т. п., дѣлаютъ это болѣе или менѣе систематически. Другими словами, Гуссерль допускаетъ возможность ошибочныхъ выводовъ (Fehlschlüsse или Trugschlüsse). Но, вѣдь, если кто нибудь, даже на самое короткое время, мыслитъ неправильно, не сознавая этой неправильности, то, очевидно, что онъ въ то же время увѣренъ, что онъ думаетъ правильно и, слѣдовательно, считаетъ, если не прямо, то косвенно извѣстный процессъ мысли, противорѣчащій законамъ логики, правильнымъ, а логически правильный ходъ мысли—невѣрнымъ. Этого одного факта достаточно, чтобы усомниться въ томъ, что логическія нормы для всякаго сознанія имѣютъ характеръ абсолютной до

стовѣрности. Если чувство абсолютной увѣренности можетъ сопровождать и процессы, идущіе въ разрѣзъ съ тѣмъ, что мы считаемъ логически — истиннымъ, то изъ одного факта наличности въ сознаніи такого чувства мы еще не можемъ заключить о логической безукоризненности процесса, которое сопровождается этимъ чувствомъ. Другими словами, если мы имѣемъ передъ собой двухъ индивидовъ, изъ которыхъ каждый ссылается въ доказательство правильности своего процесса мышленія на сопровождающее послѣдній чувство абсолютной достовѣрности, хотя эти процессы по своему смыслу противоположны другъ другу (а возможность такого случая не отвергается и самимъ Гуссерлемъ), то гдѣ объективный масштабъ для разрѣшенія вопроса, кто изъ нихъ правъ?

Не помогаетъ дѣлу и слѣдующій аргументъ, приводимый Гуссерлемъ (1, 143): „Я не могу заставить никого усмотрѣть то, что я вижу. Но я самъ не могу сомнѣваться, ибо я снова и снова вижу, что всякое сомнѣніе тамъ, гдѣ у меня имѣется полнѣйшая увѣренность (Einsicht), т.-е. гдѣ я постигаю самоё истину, было бы неумѣстно (verkehrt); такимъ образомъ, я вообще занимаю такой опорный пунктъ, который я или долженъ считать за архимедовскій, достаточный для того, чтобъ повернуть въ его основаніяхъ весь міръ неразумія и сомнѣнія (die Welt der Unvernünft und des Zweifels aus den Angeln zu heben) или же долженъ покинуть, чтобы вмѣстѣ съ нимъ утратить всякую вѣру въ разумъ и понятіе“. Но вѣдь такое сознаніе можетъ сопровождать и ложную (съ точки зрѣнія Гуссерля) увѣренность; развѣ душевно-больные не отстаиваютъ съ той же энергіей, которая, по мнѣнію Гуссерля, является вѣрнѣйшимъ критеріемъ истинности, своей idée—fixe и развѣ не считаютъ они всѣхъ, кто не раздѣляютъ ихъ идей, съумасшедшими? Степень увѣренности въ истинности выставляемаго утвержденія, какъ бы она ни была высока, не можетъ ни въ какомъ

случаѣ служить мѣриломъ его цѣнности, ибо она есть факторъ чисто субъективный и произвольный, зависящій отъ индивидуальныхъ условій, а не отъ свойствъ самого утвержденія.

Въ самомъ дѣлѣ—какія сужденія мы признаемъ, по Гуссерлю, истинными? Тѣ, которыя мы переживаемъ какъ истинныя. Но,—говорятъ намъ,—такое „переживаніе“ истины есть форма общенія нашего съ потустороннимъ міромъ идей. Это, можетъ быть, очень возвышенное „переживаніе“, но въ вопросѣ о природѣ истины не приближающее насъ ни на іоту къ рѣшенію. Въ самомъ дѣлѣ, допустимъ, что два мыслящихъ субъекта разошлись въ вопросѣ о томъ, считать ли данное сужденіе истиннымъ или ложнымъ: въ то время, какъ одинъ изъ нихъ считаетъ его истиннымъ, другому оно представляется ложнымъ. Какъ быть тогда и кто изъ нихъ правъ? Вѣдь, каждый будетъ ссылаться на свое созерцаніе истины, на свое „откровеніе“.

Изъ изложеннаго видно, что предлагаемый Гуссерлемъ методъ изученія фактовъ мышленія и познанія есть методъ догматически-схоластическій. Догматическій—потому, что основныя свои утвержденія Гуссерль не только ничѣмъ не доказываетъ, но даже и не считаетъ нужнымъ доказывать, утверждая, что они „апріорны“, „очевидны“, „самоочевидны“, „абсолютны“ и т. п., схоластическій—потому, что Гуссерль стремится вывести всѣ свои положенія изъ одного положенія, признаваемаго имъ очевиднымъ и не нуждающимся въ такихъ доказательствахъ, причемъ это основное, исходное положеніе имѣетъ чисто словесный, тавтологическій характеръ. Чѣмъ же, въ такомъ случаѣ, способъ выведенія объективнаго и абсолютнаго характера идеи изъ понятія истины, усвоенный Гусерлемъ, лучше метода вольфіанцевъ, которые пытались изъ закона тождества вывести лейбницевскій principium rationis sufficientis или попытки средневѣковыхъ схоластиковъ вывести доказательства существованія Бога

изъ понятія Бога, какъ совершеннаго существа. А ученіе Гуссерля объ идеяхъ, о реальномъ и идеальномъ ничѣмъ не отличается отъ схоластическаго „реализма“ средневѣковыхъ философовъ, для которыхъ, какъ и для Гуссерля, понятія суть не абстракціи, т. е. отвлеченія отъ многообразія отдѣльныхъ явленій, а самостоятельныя единицы, существующія до и независимо отъ эмпирической реальности (Universalia ante rem).

Такова та теорія познанія, которую нѣкоторые критики рекомендуютъ намъ въ качествѣ послѣдняго слова современной философіи. Въ дѣйствительности же она представляетъ тысячу первую реставрацію (правда довольно искусную и красивую) платоновской и схоластической гносеологіи. Въ глазахъ автора настоящей книги это обстоятельство само по себѣ не есть еще доводъ по существу противъ ученія Гуссерля. Но такъ какъ послѣднее не прибавляетъ ни одной существенной черты къ хорошо намъ знакомому облику догматическо-схоластической теоріи познанія, а послѣдняя вполнѣ доказала свою неспособность разрѣшить сколько-нибудь удовлетворительно какую-либо изъ наиболѣе важнѣйшихъ ея проблемъ и, сверхъ того, въ своихъ выводахъ приходитъ къ неразрѣшимымъ противорѣчіямъ, то цѣнность философіи Гуссерля съ точки зрѣнія прогресса науки равна нулю. Это не значитъ, что авторъ предлагаемыхъ очерковъ совершенно не допускаетъ возможности разрѣшенія всѣхъ „проклятыхъ“ вопросовъ гносеологіи на избранномъ Гуссерлемъ пути, т. е. на пути гносеологическаго апріоризма, (интеллектуализма, раціонализма); онъ не думаетъ, правда, что идеализмъ старше позитивизма, но, во всякомъ случаѣ, онъ полагаетъ, что хотя идеализмъ послѣднее время нѣсколько одряхлѣлъ, но не изжилъ еще всѣхъ своихъ силъ. Во всякомъ случаѣ, сейчасъ идеализмъ, чтобы успѣшно бороться съ своимъ антагонистомъ, нуждается въ новомъ оружіи, а не въ перекраиваніи и раскрашиваніи стараго, значительно заржавѣвшаго. Не подлежитъ ни ма-

лѣйшему сомнѣнію, что живучесть идеализма коренится вѣкакихъ то біологическихъ,—безсознательныхъ или подсознательныхъ,—потребностяхъ человѣка, не позволяющихъ ему успокоиться на относительности всего сущаго и на отсутствіи цѣлесообразности и общаго плана въ вселенной. Какова природа этихъ потребностей и коренятся ли онѣ, въ свою очередь, въ самой человѣческой природѣ и составляютъ ли ея необходимое, неизбывное свойство или же являются только продуктами историческихъ условій, на это сейчасъ отвѣтить съ точностью трудно. Намъ кажется, что потребность въ „чистомъ", „абсолютномъ", „неизмѣнномъ" и „вѣчномъ" знаніи не неизмѣнна и не вѣчна; она выросла на опредѣленной исторической почвѣ и питалась опредѣленными общественными условіями, которыя въ настоящее время хотя еще и живы, но уже въ значительной степени утратили свое прежнее значеніе; намъ кажется, что историческая роль идеализма сыграна до конца и что никакими усиліями воскресить ее невозможно. Но пока идеализмъ еще не окончательно умеръ, мы не можемъ съ нимъ не считаться. Считаться, конечно, не значитъ стремиться убѣдить сторонниковъ идеалистической теоріи знанія. Убѣдить ихъ невозможно уже потому, что хотя исходнымъ пунктомъ ихъ разсужденій является не опытъ, а догматъ, актъ „откровенія", „λόγος ἐν τῇ ψυχῇ", „ἔσω λόγος", та „logique de sentiment", которая недоступна ни для какихъ доводовъ разума и обыкновенной логики. Считаться съ апріоризмомъ тѣмъ болѣе необходимо, что въ средѣ интересующихся философіей всегда много колеблющихся и сомнѣвающихся. Для нихъ важно уясненіе чисто догматическаго характера апріористическихъ теорій. Если въ отношеніи апріористовъ чистой воды задача эта не представляется особенно трудной, то въ отношеніи теоретиковъ познанія, занимающихъ компромиссную позицію, она сопряжена съ немалыми трудностями. Образчикомъ такой промежуточной позиціи можетъ служить воззрѣнія Германа

Лотце. Лотце такъ же рѣшительно, какъ и Когенъ съ Гуссерлемъ, возстаетъ противъ психологизма и историзма въ логикѣ въ теоріи познанія и логикѣ. Историческій методъ умѣстенъ, по его мнѣнію, только въ психологіи и не имѣетъ никакой цѣны въ логикѣ. Логика, конечно, предполагаетъ существованіе психологическаго механизма и психологическаго матеріала, но логика занимается не вопросами происхожденія или исторіи, но вопросами авторитета, значенія, цѣнности (Logik, B. I, стр. 10). Логика интересуется не вопросомъ о томъ, какъ возникаютъ элементы, надъ которыми оперируетъ наша мысль, а ихъ цѣнностью послѣ того, какъ они появились на свѣтъ,—цѣнностью въ смыслѣ содѣйствія ихъ нашимъ интеллектуальнымъ операціямъ" (Logik I, стр. 34). „Во всемъ моемъ трудѣ я проводилъ ту мысль, что для логики не можетъ получиться никакихъ положительныхъ результатовъ отъ изученія условій, при которыхъ возникаетъ мышленіе, какъ психологическій процессъ. Значенія логическихъ формъ слѣдуетъ искать въ потребностяхъ мышленія, въ тѣхъ законахъ, которые послѣднее диктуетъ въ теченіе и въ результатѣ акта мышленія, а не въ условіяхъ, которыя лежатъ позади и которыя вызываютъ мысль къ существованію" (Логика, B. II, стр. 246). Посмотримъ же, къ какимъ результатамъ на практикѣ приводитъ такое разграниченіе задачъ психологіи и логики, если только оно, вообще, осуществимо.

Въ своихъ логическихъ изысканіяхъ Лотце исходитъ изъ того кардинальнаго предположенія, что логическая мысль имѣетъ характеръ рефлективный, и, слѣдовательно, предполагаетъ наличность даннаго заранѣе матеріала. Но сейчасъ же передъ нимъ встаетъ вопросъ, какимъ образомъ вещи, образовавшіяся до возникновенія мысли и совершенно независимо отъ послѣдней, могутъ тѣмъ не менѣе обезпечить мышленію матеріалъ, пригодный для его работы, а, съ другой стороны, какимъ образомъ мышленіе, обрабатывающее самостоя-

тельно и извнѣ чуждый ему матеріалъ, можетъ облечь послѣдній въ такія формы, которыя могли обезпечить этому матеріалу логическую цѣнность и объективность?

На этотъ вопросъ Лотце отвѣчаетъ такъ: физико-физіологическіе процессы, которые онъ называетъ „раздраженіями“ (Reize), дѣйствуютъ на нашу „душу“, которая реагируетъ на нихъ въ формѣ „ощущеній“ (Empfindungen); ощущенія эти находятся внутри насъ (in uns), какъ психическія состоянія или явленія. Они или существуютъ въ насъ одновременно, или слѣдуютъ одно за другимъ,— сообразно тому, какъ даны объекты, которые ихъ вызываютъ, — совмѣстно или послѣдовательно. Но появленіе этихъ разнообразныхъ психическихъ состояній находится въ зависимости не только отъ наличности вызывающихъ ихъ объектовъ. Послѣ того, какъ извѣстное состояніе разъ было возбуждено, онъ пріобрѣтаетъ способность вызывать появленіе другихъ состояній, которыя сопровождали его или слѣдовали за нимъ. Это и есть такъ называемый ассоціаціонный механизмъ. Ощущенія, сосуществующія съ другими ощущеніями или слѣдующія за ними, становятся идеями и образуютъ т. н. потокъ идей. Но тутъ еще нѣтъ вопроса о рефлективномъ мышленіи и о логической теоріи. Дальнѣйшее изученіе потока идей открываетъ въ немъ новыя черты. Нѣкоторыя идеи соединены съ другими совершенно случайно, другія же нѣкоторой внутренней связью. Это значитъ, что соотвѣтствующія нѣкоторымъ сосуществующимъ или послѣдовательнымъ идеямъ „раздраженія“, стимулы связаны реально между собой, тогда какъ въ другихъ случаяхъ эти стимулы только совпадаютъ въ своемъ дѣйствіи во времени, не будучи связаны реальной связью. Только первая форма сочетанія доставляетъ положительный матеріалъ для рефлективнаго мышленія, тогда какъ вторая является главнѣйшимъ источникомъ ошибокъ и заблужденій. Вотъ это то смѣшеніе внѣшней и внутренней, случайной и необходимой связи идей и вызы-

ваетъ къ жизни рефлективную мысль. Задача мысли заключается въ открытіи внутренне-связаннаго и реально связаннаго и въ укрѣпленіи его путемъ обнаруженія въ этомъ процессѣ реальнаго основанія внутренней связи. Въ то время, какъ потокъ идей самъ по себѣ есть нѣчто, что просто происходитъ внутри насъ, процессъ элиминаціи случайныхъ связей и укрѣпленія постоянныхъ при помощи реальнаго основанія связи есть форма дѣятельности, развиваемая нашимъ разумомъ. Въ этомъ и заключается отличіе мысли, какъ таковой, отъ всѣхъ другихъ психическихъ феноменовъ и, въ частности, отъ ассоціативнаго механизма, какъ явленій только пассивнаго, только рецептивнаго характера. Тогда какъ ассоціативный механизмъ обнимаетъ всѣ существующія de facto формы сосуществованія и послѣдовательности, мысль имѣетъ въ виду цѣнность этихъ комбинацій. На первый взглядъ позиція Лотце представляется избранной очень удачно. Она счастливо избѣгаетъ какъ крайностей апріоризма, утверждающаго, что весь матеріалъ мышленія съ самого начала создается имъ самимъ, такъ и увлеченій чисто эмпирической логики, не различающей простой ассоціаціи идей отъ реальной цѣнности и значенія различныхъ комбинацій идей. Лотце безусловно не можетъ быть отнесенъ къ апріористамъ чистой воды, вродѣ Когена или Гуссерля; хотя онъ теоретически и признаетъ существованіе нѣкоторыхъ независимыхъ отъ опыта формъ мышленія, *но само мышленіе отнюдь для него не есть нѣчто самодовлѣющее, изолированное отъ жизни и отъ конкретнаго знанія.* Напротивъ, онъ ищетъ окончательнаго критерія для разрѣшенія всѣхъ проблемъ мышленія и знанія внѣ этого послѣдняго и, притомъ, въ сферахъ не заоблачныхъ, а въ человѣческой жизни и ея запросахъ. Правда, онъ много говоритъ о сверхчувственномъ, о вещи въ себѣ, о метафизическихъ предпосылкахъ, о божественныхъ источникахъ мысли и т. п., но тотъ позитивистъ, который изъ-за этого отри-

цалъ бы за философіей Лотце всякую научную цѣнность, показалъ бы, что изъ-за деревьевъ онъ не способенъ видѣть лѣса. Ибо теоріи Лотце, хотя и облечены въ метафизическую, иногда даже мистическую ф о р м у, но содержаніе ихъ всегда жизненно и реально. Да это и неудивительно, если вспомнить, что къ философіи Лотце пришелъ отъ естественныхъ наукъ. И къ философіи привело его отнюдь не разочарованіе въ естествознаніи, а „живое влеченіе къ поэзіи и искусству [1]).

Но, занявшись философіей, Лотце не отвернулся отъ естествознанія. Онъ протестовалъ только противъ возведенія конкретныхъ законовъ, управляющихъ жизнью мертвой природы, и понятій послѣдней (понятій матеріи и силы) на степень общихъ принциповъ в с я к а г о изслѣдованія, а также противъ слѣпого распространенія естественно-научныхъ методовъ на область явленій духа. Самыя понятія матеріи и силы представлялись Лотце лишь простыми фикціями, которыя, будучи весьма полезными и удобными на практикѣ, теоретически, все-таки, оставались фикціями [2]). Но что казалось ему въ методологіи естественныхъ наукъ достойнымъ безусловнаго подражанія, это неуклонное соблюденіе требованій логики и логическая точность естествознанія [3]). Это не значитъ, что онъ стоялъ за какой нибудь одинъ, универсальный методъ изслѣдованія для всѣхъ наукъ; напротивъ, онъ отрицалъ возможность такого универсальнаго метода и полагалъ, что только тѣ методы, которые вытекаютъ изъ природы изучаемыхъ конкретныхъ явленій, приводятъ къ положительнымъ результатамъ, тогда какъ методы, при помощи которыхъ мышленіе можетъ, будто бы, добывать истину во в с ѣ х ъ областяхъ, не приводятъ ни къ чему.

Поэтому, онъ возставалъ противъ примѣненія поня-

---

[1]) Streitschriften, стр. 6.
[2]) Logik, 1872, стр. 408.
[3]) Kleine Schriften, II, стр. 447.

тій силы и матеріи въ наукахъ о духѣ, но еще энергичнѣе и противъ тріадической діалектики Гегеля, какъ схемы образованія всего сущаго. Гегелевская тріада—тезисъ, антитезисъ и синтезисъ—были для него тѣми notiones communes, „die zwar von allem gelten, aber über nichts Aufchluss geben“ [1]).

Но если, въ своей спеціальной области каждая наука должна выработать, примѣняясь къ особенностямъ своего объекта, свой особый методъ, то всѣ спеціальные методы должны, съ точки зрѣнія Лотце имѣть общіе исходные пункты и подчиняться нѣкоторымъ общимъ правиламъ, которыя вырабатываются логикой. Философія тоже не составляетъ исключенія изъ общаго правила. „Вообще“, говоритъ Лотце, „въ основѣ вѣчныхъ разговоровъ о какомъ то особенномъ спекулятивномъ методѣ, какъ ни популяренъ этотъ послѣдній терминъ, лежитъ весьма неясное представленіе. Это—все равно, какъ еслибы кто-нибудь обѣщалъ указать такой методъ дѣятельности, который обезпечивалъ только одни хорошіе поступки и устранялъ бы дурные и безразличные; это представленіе есть просто спутникъ общаго, вносящаго страшную путаницу, ученія о двойственности познанія, согласно которому только одно благородное (das vornehme) спекулятивное познаніе имѣетъ право приблизиться къ высшимъ тайнамъ, тогда какъ обыкновенное, вульгарное (das gemeine, bürgerliche Erkennen), свойственное нефилософскому интеллекту, пригодно для разныхъ другихъ надобностей. На самомъ же дѣлѣ всякое познаніе совершается равномѣрно въ тѣхъ же самыхъ общихъ формахъ мышленія и различается лишь по степени достигнутаго совершенства“. [2]) Съ этимъ отрицаніемъ спекулятивнаго метода идутъ какъ будто въ разрѣзъ его метафизическія теоріи, т. е. то, что онъ назвалъ своимъ „телеологическимъ идеализмомъ“, но это только на первый взглядъ.

[1]) Łogik, 1874, стр. 240, и слѣд.

[2]) Metaphysik, 1841, стр. 16—17.

Дѣло въ томъ, что этотъ „телеологическій идеализмъ“ былъ для него предметомъ вѣры, а не знанія и онъ самъ отрицалъ за нимъ характеръ научности. Объектомъ же науки, знанія является отнюдь не „вещь въ себѣ“, а только „дѣйствительность“ [1]), „фактическая дѣйствительность“ [2]) „опытъ“ [3]) и т. д., т. е. то, что Лотце, по стопамъ Канта, называлъ „Erscheinung“. Въ этомъ отношеніи онъ остался вѣрнымъ ученикомъ Канта, для котораго наука также ограничена рамками „феномена“. „Внутреннее значеніе (sinnvolle Bedeutung) не есть какая либо данная, находимая нами среди фактовъ опыта, вещь, которую непосредственному наблюденію оставалось бы только подмѣтить наряду съ другими вещами. Природа, напротивъ, являетъ намъ только образы и событія (Gestalten und Ereignisse), но никакой образъ не можетъ заставить наблюдателя подмѣтить въ немъ больше, чѣмъ онъ собой являетъ, т. е. подмѣтить, напримѣръ, сверхъ него и сквозь него еще нѣчто, что составляетъ его внутреннее значеніе. Мѣсто чисто пассивнаго воспріятія должна заступить поэтому самодѣятельно-творческая догадка (Ahnung) и значеніе (Bedeutung) природы открывается при помощи духовно-творческаго воспроизведенія ея образовъ. Но если мы черпаемъ только изъ этого источника познанія, то, какъ бы ни велика была цѣнность для нашего духа новаго міра, открывающагося намъ черезъ его посредство, область науки во всякомъ случаѣ на эти случаи распространяться не можетъ. Ибо утрачивается нами здѣсь не только неизмѣнный признакъ послѣдней—возможность доказательства и возраженія,—но и способность сообщать нашимъ воззрѣніямъ всеобщность и возможность точной передачи (genaue Mitteilbarkeit [4]).

[1]) Medizinische Psychologie, стр. 38.
[2]) Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens, стр. 15.
[3]) Mikrokosmos, 4te aufl., B. III, стр. 225.
[4]) Allgemeine Physiologie, стр. 19—20.

Такимъ образомъ, телеологически-этическія предпосылки или то, что Лотце называетъ „gläubige Ahnung“, остаются внѣ науки и не могутъ вліять на развитіе послѣдней.

Такъ какъ насъ интересуетъ здѣсь не „телеологическій идеализмъ“ Лотце, а его точка зрѣнія въ вопросѣ объ общемъ характерѣ научныхъ методовъ, то мы оставимъ въ сторонѣ его метафизику. Уже выше было отмѣчено, что въ вопросахъ знанія, науки для Лотце конечной инстанціей является не само мышленіе, а нѣчто, лежащее внѣ его и, притомъ, не надъ нимъ, а рядомъ съ нимъ. Онъ рѣзко порицаетъ взглядъ, который разсматриваетъ науку какъ, „чистое служеніе истинѣ ради истины“, и не считаетъ такое служеніе разумной и достойной цѣлью человѣческихъ усилій. Усилія человѣка науки „имѣютъ въ концѣ-концовъ своей задачей, рука объ руку съ усиліями безчисленнаго количества сотрудниковъ, выработать картину вселенной (ein Bild der Welt zu entwerfen), которая бы уяснила намъ, что мы должны считать истиннымъ смысломъ существованія, что мы должны дѣлать и на что должны надѣяться [1]). Въ другомъ мѣстѣ Лотце говоритъ, что задача науки заключается въ выработкѣ послѣдовательнаго воззрѣнія на міръ, [2]) которое помогало бы намъ бороться съ невзгодами жизни и учило бы насъ стремиться въ жизни къ возвышеннымъ цѣлямъ и достигать ихъ“ [3]). „Задача науки заключается въ уясненіи человѣку его самого въ отношеніи его цѣлей и средствъ“ [4]). Этой своей основной цѣли наука достигаетъ тѣмъ, что позволяетъ намъ предвидѣть будущее. „Ибо мы стремимся къ тому, чтобы не только разсказывать и описывать, но предсказывать то, что должно произойти при опредѣ-

[1]) Mikrokostos, B. 1, стр. YII.
[2]) Metaphysik, 1841, стр. 18.
[3]) Metaphysik, 1879, стр. 182.
[4]) Metaphysik, 1841, стр. 18.

ленныхъ условіяхъ". „Идя такимъ путемъ, мы упускаемъ изъ виду истинную цѣль научнаго изслѣдованія— изученіе причинной связи, благодаря которой каждое отдѣльное событіе душевной жизни вытекаетъ изъ предшествовавшихъ ему условій и, въ свою очередь, оказываетъ вліяніе на работу ближайшаго мгновенія. Всякая наука поэтому, которая заботится о возможныхъ въ будущемъ приложеніяхъ, должна стремиться къ тому, чтобы имѣть возможность изъ наличнаго состоянія отгадать прошлое и грядущее" [5]).

Но даже сама возможность предвидѣнія будущаго для Лотце также не составляла конечной цѣли научной работы, а служила практической цѣли въ широкомъ смыслѣ, или, какъ мы бы теперь выразились, цѣли прагматической. Законченное объясненіе извѣстнаго круга явленій, по его мнѣнію, есть всегда точнѣйшее наставленіе, какъ дѣятельно вмѣшаться въ этотъ кругъ и какъ преобразовать его согласно намѣченнымъ цѣлямъ. [6]). Если бы мы не знали, что это сказано Лотце, мы могли бы думать, что эта цитата изъ Джемса или Шиллера. Во всякомъ случаѣ совершенно ясно, что эта точка зрѣнія Лотце на задачи науки не имѣетъ ничего общаго съ взглядами тѣхъ изъ современныхъ защитниковъ „чистаго" знанія и „истинъ въ себѣ", которые отстаиваютъ полную автономію мышленія. Если, тѣмъ не менѣе, Лотце настаивалъ на апріорности нѣкоторыхъ предпосылокъ научного изслѣдованія, то дѣлалъ онъ это очевидно, исходя изъ той же задачи, которую онъ ставилъ ему, И если Лотце, исходя изъ правильныхъ предпосылокъ, пришелъ къ ошибочнымъ выводамъ, то сдѣлалъ онъ это только подъ вліяніемъ своего ученія о полной несоизмѣримости физическаго и психическаго, и, въ частности, несоизмѣримости „идеи" и „факта", какъ это мы надѣемся показать ниже путемъ анализа его логи-

[5]) Metaphysik, 1879, стр. 5.

[6]) Med. Psychologie, стр. 4.

ческихъ ученій. Поскольку наука имѣетъ своей конечной цѣлью руководство дѣятельностью человѣка путемъ предсказанія будущаго („Voir pour prévoir et agir"), постольку она своей ближайшей цѣлью ставитъ упорядоченіе матеріала знанія, его систематизацію, ибо только при этомъ условіи знаніе можетъ осуществить свою конечную цѣль. Практическая пригодность знанія требуетъ, поэтому, упорядоченія отдѣльныхъ частей его не только въ смыслѣ выработки системы и лѣстницы понятій, но и систематизированія его по принципу основанія и слѣдствія, соотвѣтствующему въ мірѣ реальномъ принципу причины и слѣдствія. Наука отнюдь не можетъ считаться исчерпывающей все содержаніе духовной жизни или даже вершиной послѣдней. „Внѣшнія проявленія духа отличаются другъ отъ друга особенностями, которыя не могутъ быть истолкованы лишь какъ оттѣнки степени одного единственнаго образа дѣйствія; и меньше всего именно мышленіе можетъ разсматриваться какъ такая первоначальная дѣятельность. Ибо именно его работа заключается въ соотнесеніи, сравненіи, раздѣленіи и связываніи содержаній, которыя созданы не имъ, но безъ предварительной обработки которыхъ совершенно иными формами духовной дѣятельности усилія духа оставались бы безпредметными и невозможными[1]). Поэтому, ощущенія, чувства, пространственныя воззрѣнія, эстетическія и этическія оцѣнки не могутъ считаться неудачными попытками мыслить, но должны разсматриваться, какъ первоначальныя духовныя переживанія, которыя мышленіе можетъ лишь сравнивать въ отношеніи сходства или различія послѣ того, какъ онѣ пережиты, но не объяснять или создавать при помощи какого-либо изъ своихъ актовъ[2]).

Но мышленіе не только получаетъ готовымъ свой матеріалъ отъ другихъ формъ духовной дѣятельности,

[1]) Geschichie der Aesthetik in Deuschland, стр. 11.

[2]) Gesch. d. Aesth., стр. 11.

но и находится съ ними въ тѣсной связи благодаря тому, что всѣ формы жизни духа имѣютъ одинъ общій исходный пунктъ, проистекаютъ изъ одного источника; этотъ исходный пунктъ лежитъ въ области сверхчувственнаго, откуда всѣ конкретныя формы нашей психики заимствуютъ свои основныя истины (Grundwahrheiten). Эти основныя истины образуютъ міръ ц ѣ н н о с т е й, противополагаемый міру формъ и служащій ключемъ къ нему. Не чистый интеллектъ — будемъ мы называть его разумомъ или разсудкомъ, — диктуетъ намъ эти предпосылки; то духъ (Geist) всюду сущій, въ одно и то же время мыслящій и эстетическій, чувствующій и творящій нравственный судъ производитъ въ насъ изъ совокупности всей своей природы тѣ верховныя посылки (Obersätze), которымъ наше воспріятіе стремится подчинить содержаніе опыта.

Такимъ образомъ, предпосылки теоріи познанія у Лотце, повидимому, носятъ метафизическій характеръ. По мнѣнію Лотце, внѣшній міръ, чувственность, міръ явленій сами по себѣ не могутъ создать знаніе, науку. Чтобы чувственный міръ могъ быть возведенъ на степень познанія (Erkenntniss), необходимо воздѣйствіе на него міра истинъ, непосредственно данныхъ нашему духу. Если же мы обратимся къ с о д е р ж а н і ю этого апріорнаго міра, какъ онъ представляется Лотце, то увидимъ, что онъ весь сводится, въ сущности, къ одному предположенію, къ одному постулату, отнюдь не имѣющему сверхчувственнаго характера. Эта предпосылка есть гипотеза о томъ, что дѣйствительность подчинена з а к о н о м ѣ р н о й с в я з и, покоящейся на взаимномъ дѣйствіи вещей по закону причинности. Эту гипотезу всеобщей закономѣрности явленій Лотце считаетъ независимой отъ опыта: „не допускающее никакихъ исключеній господство законовъ надъ всей дѣйствительностью не можетъ считаться ни дѣйствительнымъ, ни возможнымъ результатомъ опыта, но предпосылкой, съ которой мы подступаемъ къ каждому

случаю расширенія нашего опыта“ [1]). „Прежде всего утвержденіе, что всякая истина нуждается для признанія за ней всеобщности въ повѣркѣ опытомъ, противорѣчило бы само себѣ. Ибо, съ одной стороны, такое утвержденіе должно было бы подвести само себя подъ дѣйствіе этого правила и, слѣдовательно, не могло имѣть значенія всеобщаго принципа, а съ другой стороны, мы видѣли уже раньше, что безъ предположенія о безусловной обязательности извѣстныхъ, проистекающихъ не изъ опыта, принциповъ ни одно изъ положеній познанія, получаемыхъ изъ опыта, не могло считаться болѣе вѣроятнымъ, чѣмъ всякое другое“.

Къ этому принципу всеобщей обусловленности и сводится весь апріоризмъ Лотце въ области знанія и науки. Всѣ остальныя истины, не исключая логическихъ, суть производныя, вторичныя. Въ частности, логическія формы суть только отраженія (Abbilder) метафизическихъ предпосылокъ: онѣ суть лишь техническіе пріемы (Verfahrungsweisen), при помощи которыхъ метафизическія предпосылки [2]) (т. е. принципъ всеобщей закономѣрности) примѣняются къ психологическому теченію идей, къ содержанію нашего мышленія. Такимъ образомъ, мы имѣемъ схему мышленія: чувственный міръ есть матеріалъ для мышленія, которое приводитъ его въ ситему согласно принципу всеобщей закономѣрности при посредствѣ логическихъ формъ. Какого же рода этотъ чувственный матеріалъ съ точки зрѣнія Лотце, что представляетъ онъ собой? У Канта матеріаломъ мышленія являются „ощущенія“ (Empfindungen), которыя онъ тщательно отличалъ отъ „явленій“; ощущенія становятся явленіями только войдя въ рамки апріорныхъ формъ пространства и времени, чтобы затѣмъ подвергнуться воздѣйствію категорій. Лотце не различаетъ такъ строго между ощущеніями, явленіями и позна-

[1]) Logik, 1874, стр. 568.
[2]) Logik, 1874, стр. 580—583.

ніемъ, онъ объединяетъ ощущенія и явленія подъ общимъ терминомъ „представленіе“. Въ одномъ онъ согласенъ съ Кантомъ, именно въ томъ, что познавательный матеріалъ имѣетъ характеръ субъективный.

Представляетъ ли тотъ матеріалъ, надъ которымъ оперируетъ наше мышленіе, т. е. представленія, лишь простое отраженіе внѣшняго міра и, если нѣтъ, то какую роль играютъ „вещи въ себѣ“ въ нашемъ процессѣ познанія? Въ этомъ вопросѣ Лотце также неоднократно мѣнялъ свои мнѣнія, но въ общемъ онъ склонялся къ воззрѣнію, что „не слѣдуетъ смотрѣть на духовную жизнь (Vorstellungsleben) такъ, какъ будто духъ нашъ имѣетъ задачей и священной обязанностью отражать вещи, которыя не суть духъ, такими какъ онѣ есть“ [1]). „Само по себѣ познаніе есть, поэтому, только рядъ связанныхъ другъ съ другомъ феноменовъ, которые только получаютъ толчокъ (werden angestossen) отъ объекта и объективныхъ процессовъ, но не производятся ими“ [1]). Толчокъ этотъ, который дается вещами нашему внутреннему міру, Лотце представляетъ себѣ не однократнымъ, но постоянно повторяющимся и осуществляющимся благодаря не только простому факту существованія внѣшнихъ вещей, но благодаря тѣмъ воздѣйствіямъ, которыя послѣднія оказываютъ на насъ, благодаря ихъ движеніямъ, которыми они или приближаются къ намъ вплоть до соприкосновенія съ поверхностью нашего тѣла или которыя они, оставаясь на своихъ мѣстахъ, сообщаютъ какой-нибудь промежуточной средѣ, которая передаетъ эти движенія отъ атома къ атому вплоть до этой же поверхности. Но этимъ не ограничивается вліяніе внѣшняго міра на внутренній; послѣдній въ своей послѣдовательности и связяхъ подчиненъ дѣйствію нѣкотораго механизма, который, хотя и слѣдуетъ подобно тѣни, слѣдующей за движеніемъ стрѣлки въ часахъ, за объективными отношеніями, но

[1]) Grundzüge der Metaphysik, стр. 94.

[2]) Metaphysik 1876, стр. 314—315.

не можетъ ихъ выразить. Результатъ этого психологическаго, имѣющаго чисто механическій характеръ процесса Лотце называетъ „теченіемъ мыслей“ или „теченіемъ представленій“. Пока дѣло ограничивается этой механической связью представленій, мы, т. е. наше „я“, относимся къ ней „пассивно“ (leidend), рецептивно. „Механизмъ нашихъ внутреннихъ состояній“, дѣйствующій безъ всякаго участія нашего дѣятельнаго мышленія, обусловливаетъ двоякаго рода связь между представленіями—синтезъ воспріятія и синтезъ воззрѣнія. Представленія, обработанныя при посредствѣ этого, протекающаго чисто механически, процесса и образуютъ матеріалъ для „критическаго“, „чистаго“, „истиннаго“, „логическаго“ мышленія. Но, спрашивается, зачѣмъ нужно мышленіе, если уже чисто психологическій, т. е. протекающій безъ всякаго вмѣшательства мышленія, процессъ обезпечиваетъ связь представленій? А затѣмъ,—отвѣчаетъ Лотце,—что психологическое связываніе представленій можетъ породить какъ правильныя, такъ и неправильныя сочетанія представленія и обезпечиваетъ лишь совмѣстное бытіе представленій (Zusammensein), а не взаимное внутреннее сродство (Zusammengehörigkeit). Подъ послѣднимъ Лотце разумѣетъ соединеніе представленій не по принципу ассоціаціи, а по принципу всеобщей закономѣрности, т. е.—слѣдуя терминологіи Лотце,—согласно метафизическимъ предпосылкамъ мышленія. Это подчиненіе психологическаго матеріала метафизическимъ предпосылкамъ совершается при посредствѣ логическихъ формъ, какъ техническихъ пріемовъ. Но почему мышленіе беретъ на себя эту роль—способствовать осуществленію метафизическихъ предпосылокъ? На это Лотце не можетъ отвѣтить простымъ указаніемъ на существованіе соотвѣтствующаго механизма, какъ это онъ сдѣлалъ относительно процесса психологическаго связыванія идей, ибо „логическое“ мышленіе характеризуется дѣятельнымъ, самосознательнымъ прин-

ципомъ, есть свободное, произвольное движеніе“ [1]). „Не слѣдуетъ представлять себѣ дѣло такъ, что мы сначала воспринимаемъ частью правильныя, частью неправильныя сочетанія впечатлѣній, доставляемыхъ намъ воспріятіемъ, а потомъ улучшаемъ подборъ ихъ, который само себя корригирующее движеніе психологическаго механизма оставляетъ неприкосновеннымъ. Нѣтъ, —наше мышленіе самодѣятельно вторгается въ эту область, уничтожая случайныя ассоціаціи представленій, и не ограничивается тѣмъ, что только подтверждаетъ связанныя внутреннимъ родствомъ (zusammengehörige) представленія, но создаетъ ихъ вновь, и, притомъ, въ такихъ формахъ, въ которыхъ выражается правовое основаніе практикуемаго имъ скрѣпленія представленій“ [2]).

Метафизическія категоріи „вынуждаютъ“ духъ предпринимать критику чувственнаго матеріала, чтобы обезпечить торжество его предпосылкамъ [3]). Но такое объясненіе, во-первыхъ, ровно ничего не объясняетъ, а, во-вторыхъ, противорѣчитъ данному Лотце объясненію мышленія, какъ свободной, произвольной и сознательной дѣятельности. Съ другой стороны, если дѣятельность ума обусловлена воздѣйствіемъ со стороны метафизическихъ категорій въ цѣляхъ осуществленія заключенныхъ въ нихъ началъ, то *почему въ результатѣ его нерѣдко получаются ошибочныя связи представленій*, (чего, конечно, не можетъ отрицать и Лотце). На этотъ вопросъ у Лотце мы не найдемъ отвѣта, какъ не найдемъ его ни у одного апріориста, ибо это и есть Ахиллесова пята апріоризма. Въ самомъ дѣлѣ, всякій гносеологическій апріоризмъ предполагаетъ существованіе двухъ независимыхъ другъ отъ друга факторовъ: матеріала („явленій“—у Канта, т.-е. ощущеній въ рамкахъ категорій пространства и времени или „потока

[1]) Logik, 1843, стр. 23.
[2]) Mikrokosmos, II, стр. 241.
[3]) Logik, 1843. стр. 23.

представленій", Vorstellungsverlauf—у Лотце) съ одной стороны (назовемъ его факторъ А) и формы—съ другой (прочія категоріи, схемы у Канта, метафизическія и логическія предпосылки—у Лотце) (пусть это будетъ факторъ В). Когда эти оба фактора соединяются для совмѣстнаго дѣйствія или когда второй факторъ присоединяется къ первому, то въ результатѣ получается познаніе, знаніе, наука (назовемъ этотъ продуктъ С). Но ни одинъ апріористъ не будетъ отрицать того, что существуетъ познаніе истинное и ложное, научныя положенія правильныя и неправильныя и т. д. Если въ результатѣ совмѣстнаго дѣйствія факторовъ А и В получается только истинное познаніе, ложное же относится къ области фактора А, то является вопросъ, когда же именно вступаетъ въ дѣйствіе этотъ апріорный аппаратъ и почему онъ избираетъ для своего дѣйствія эту часть матеріала, а не другую? На это могутъ быть два отвѣта. 1) Или эти апріорныя формы дѣйствуютъ вполнѣ самодержавно, т.-е. не подчиняясь никакимъ правиламъ или законамъ, даже установленнымъ ими самими,—по принципу „hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas". 2) Или же эти нормы вступаютъ въ дѣйствіе по опредѣленнымъ правиламъ, т.-е. при наличности извѣстныхъ условій. Кѣмъ же устанавливаются эти правила? Правила эти могутъ быть установлены самими апріорными формами; но это предположеніе лишено всякаго разумнаго смысла. Или же правила эти продиктованы извнѣ; онѣ не могутъ быть продиктованы опытомъ, ибо это противорѣчило бы исходному пункту; значитъ, онѣ продиктованы чѣмъ-то, что независимо отъ опыта, т.-е. какимъ-то apriori высшаго ранга, высшаго порядка. Такимъ образомъ, предположеніе одного apriori ведетъ къ предположенію другого apriori, третьяго и т. д., quantum placet. Очевидно, что мы не можемъ предположить въ области познанія никакого apriori; если,

вообще apriori есть нѣчто мыслимое, (въ чемъ мы имѣемъ дерзость усомниться), то оно мыслимо только внѣ познанія, внѣ науки, т.-е. въ области вѣры.

Лотце, какъ въ высшей степени добросовѣстный изслѣдователь, чувствовалъ эту слабую сторону апріоризма. Въ различные періоды своего творчества онъ давалъ и различные отвѣты на вопросъ о томъ, что такое apriori. Въ „Логикѣ“ 1841 г. онъ говоритъ: „То, что есть нашъ духъ, т.-е. дѣятельное существо (Wesen), субстанція котораго есть добро, не только диктуетъ ему (мышленію) вообще необходимость довести до конца процессъ познанія, но и предписываетъ ему также, въ какихъ формахъ оно должно разпознавать и постигать истинное бытіе среди массы раздраженій, которыя сообщаются ему извнѣ“ (стр. 327). Позднѣе Лотце,—чувствуя, очевидно, всю неудовлетворительность и призрачность такого отвѣта,—пытается поставить вопросъ на другую почву: „Мы не должны представлять себѣ дѣло такъ, какъ будто мышленіе стоитъ въ замѣшательствѣ передъ безпорядочной толпой наплывающихъ впечатлѣній, держа въ рукѣ связку логическихъ формъ и затрудняясь, какому изъ впечатлѣній нацѣпить ту или другую форму, и потому нуждаясь въ особомъ вспомогательномъ средствѣ, чтобы среди впечатлѣній отгадать тѣ, которыя годны для сочетанія въ одну пару. Напротивъ, только въ самихъ отношеніяхъ, существующихъ между сдѣлавшимися сознательными впечатлѣніями, слѣдуетъ искать того, что привлекаетъ къ нимъ дѣятельность мышленія, которая имѣетъ характеръ рефлективный (rückwirkend), сама же дѣятельность заключается въ томъ, чтобы данныя намъ и испытываемыя нами отношенія между впечатлѣніями интерпретировать какъ отношенія связи содержаній“ (стр. 24).

Мышленіе, слѣдовательно, не только не производитъ,—по имманентнымъ ему или внушеннымъ извнѣ нормамъ,—свободнаго отбора впечатлѣній, но и вообще

не отбираетъ, а только переводитъ уже существующія связи на другой языкъ.

Гдѣ же свобода, самодѣятельность, произволъ, гдѣ критическій характеръ мышленія, отличающій его отъ чисто психологическихъ процессовъ?

По послѣдуемъ дальше за Лотце. Лотце не думаетъ, что продуктомъ работы апріорнаго аппарата надъ психологическимъ матеріаломъ должна быть истина, т.-е. истинное познаніе. Онъ допускаетъ, что не только психологическій механизмъ, но и логическое мышленіе можетъ иногда давать въ результатѣ неправильныя сочетанія представленій. Такимъ образомъ, даже логическій аппаратъ, вдохновляемый потусторонними вліяніями, не обезпечиваетъ вполнѣ прочныхъ результатовъ, а, между тѣмъ, ради этихъ послѣднихъ онъ только былъ и созданъ, какъ противовѣсъ релативизму и неустойчивости эмпирической теоріи познанія. И вотъ мы видимъ Лотце вынужденнымъ обратить свои взоры за помощью къ тому самому опыту, который даетъ столь несовершенное познаніе. Правда, Лотце отводитъ ему только мѣсто корректива; но къ чему тогда весь этотъ сложный и неуклюжій аппаратъ апріоризма, если для него коррективомъ долженъ являться только самый опытъ, который этотъ аппаратъ призванъ былъ устроить и организовать!

Итакъ, съ одной стороны, роль мышленія сводится къ простому констатированію и закрѣпленію заранѣе данныхъ связей и къ переводу ихъ на другой языкъ, а съ другой,—даже эту задачу оно не въ состояніи выполнить безъ содѣйствія опыта. Но вѣдь, этими признаніями Лотце косвенно подтверждаетъ, что поставленная имъ себѣ задача—найти черту, отдѣляющую логическое мышленіе отъ психологическаго потока представленій—имъ недостигнута. И къ такому результату Лотце привела та черта его писательскаго облика, которая столь выгодно отличаетъ его отъ современныхъ апріористовъ,—именно нежеланіе игнорировать и наси-

ловать факты реальной науки, реальнаго познанія, нежеланіе просто декретировать свои положенія при помощи какого-нибудь „Machtspruch'a". Лотце хотѣлъ примирить крайности трансцендентальной логики, (для которой весь матеріалъ опыта съ самаго начала проникнутъ раціональнымъ характеромъ), и логики чисто-эмпирической, (т.-е. логики, не дѣлающей различія между простымъ существованіемъ, простой ассоціаціей идей и реальной цѣнностью и значеніемъ различныхъ сочетаній идей).

Если ему этого не удалось сдѣлать, то источникъ лежитъ въ основной предпосылкѣ его теоріи познанія, а именно въ противопоставленіи мышленія, какъ совершенно независимой отъ опыта, апріорной дѣятельности, простому психологическому теченію идей, какъ его матеріалу. Если Лотце не разрѣшилъ поставленной имъ себѣ задачи, то это потому, что задача эта неразрѣшима, а неразрѣшима потому, что она формулирована совершенно невѣрно. Конечно, логическое мышленіе отлично отъ простой ассоціаціи идей, но различіе это не есть различіе toto genere, а различіе въ степени. Между методами научнаго знанія и интеллектуальной дѣятельностью даже некультурнаго человѣка нѣтъ никакой пропасти. Различіе заключается лишь въ большей сознательности въ дѣлѣ постановки проблемы, въ выборѣ необходимаго матеріала и пріемахъ разсужденія. Съ другой стороны, не можетъ быть никакого принципіальнаго различія между методами естественныхъ наукъ и методами науки о духѣ. Въ частности, нѣтъ никакихъ основаній полагать, что методъ науки о познаніи долженъ чѣмъ-нибудь отличаться отъ метода психологіи вообще. Научный методъ есть методъ эволюціонный, генетическій, динамическій и, поскольку прагматическая теорія познанія есть такая, которая отстаиваетъ необходимость такого метода,

постольку она является шагомъ впередъ противъ традиціоннаго интеллектуализма и апріоризма во всѣхъ его многообразныхъ видахъ и формахъ. Другой вопросъ, насколько успѣшно сами прагматисты примѣняютъ этотъ методъ на практикѣ. Наиболѣе возраженій вызвали, какъ извѣстно, взгляды прагматистовъ на природу истины и заблужденія. Громадное большинство критиковъ нашло прагматическую точку зрѣнія въ этомъ вопросѣ неясной, смутной, противорѣчивой, софистической, межеумочной, вульгарной и т. д. Ближайшее изученіе этихъ суровыхъ оцѣнокъ прагматизма и ихъ мотивовъ приводитъ, однако, къ заключенію, что онѣ совершенно несправедливы. Въ основу большинства оцѣнокъ положенъ „Прагматизмъ“ Джемса и этимъ объясняются въ достаточной степени результаты критическаго анализа. Дѣло въ томъ, что книга Джемса представляетъ собой сборникъ популярныхъ лекцій. Желая дать наиболѣе доступное слушателямъ изложеніе основъ прагматической теоріи, Джемсъ не сдѣлалъ этого съ достаточной осторожностью, не заботился о точности терминологіи и ввелъ въ свое изложеніе множество понятій, смыслъ которыхъ благодаря долгому употребленію въ житейскомъ обиходѣ сдѣлался крайне неустойчивымъ, растяжимымъ и пестрымъ. Словомъ, Джемсъ забылъ золотое правило знаменитаго популяризатора Поля Бэра: „Vulgarisez la science sans la vulgairisez“. Онъ нѣсколько вульгаризировалъ идеи, которыми оперируетъ прагматизмъ, и тѣмъ далъ весьма удобное оружіе критикамъ, въ особенности критикамъ неблагожелательнымъ, т. е. тѣмъ изъ нихъ, которые предубѣждены противъ всего, что идетъ въ разрѣзъ съ традиціонными интеллектуалистическими воззрѣніями въ области гносеологіи. Но даже и благожелательная критика была введена въ заблужденіе колеблющейся терминологіей прагматистовъ и отсутствіемъ системы и послѣдовательности въ изложеніи ихъ теорій. Этимъ страдаетъ не только упомянутое сочиненіе Джемса, но

и замѣчательная во многихъ другихъ отношеніяхъ книга Ф. Шиллера" Studies in Humanism". Конечно, для каждой работы, посвященной изложенію новаго, оригинальнаго научнаго направленія, новаго міровоззрѣнія, неизбѣжны нѣкоторыя неясности и неточности. Поэтому, нѣтъ ничего легче, какъ уличить автора такой работы въ противорѣчіи или неопредѣленности взглядовъ. Но тѣ критики, которые взяли бы на себя трудъ вникнуть не только въ то, что сказалъ писатель, но и въ то, что онъ хотѣлъ сказать, не буду смущаться этими чисто словесными неясностями и противорѣчіями. По отношенію къ работамъ прагматистовъ нельзя отрицать того, что онѣ въ довольно значительной мѣрѣ превысили мѣру неточности во внѣшнемъ выраженіи своихъ идей, извинительную для всякой попытки освѣтить заново одну изъ труднѣйшихъ проблемъ философской мысли. Такъ, у Джемса мы въ одной и той же книгѣ встрѣчаемъ четыре или пять формулъ для понятій истины и истиннаго,—формулъ, которыя на первый взглядъ имѣютъ другъ съ другомъ очень мало общаго. Съ другой стороны, нельзя также отрицать, какъ это уже было указано и показано выше, что не только внѣшняя форма, въ которую облекали свои идеи прагматисты, но и самыя ихъ представленія въ области психологіи не отличаются необходимой отчетливостью. И это тѣмъ болѣе странно и досадно, что прагматисты сами считаютъ проблему истины и заблужденія точно такъ же какъ и всѣ эпистемологическіе и логическіе вопросы, проблемой исключительно психологической. Тѣмъ не менѣе, недостаточная разработанность ихъ психологическихъ теорій не настолько велика, чтобы оправдывать тѣ обвиненія, которыя сыплются со всѣхъ сторонъ на прагматистовъ изъ лагеря интеллектуалистовъ. Образчикомъ этихъ обвиненій служатъ заключительныя слова критической статьи Ж. Кантекора (L'année psychologique, XIV, „Le pragmatisme, стр. 378): „En somme, ni probléme défini; ni discussion methodique

ni solutions précises; mais des affirmations vagues, des improvisations hâtives,—voilà ce qui nous trouvons dans le pragmatisme".

Посмотримъ, дѣйствительно ли у прагматистовъ постановка вопроса настолько неопредѣленна, разсужденія лишены послѣдовательности, а выводы неточны, какъ это утверждаетъ Кантэкоръ.

Итакъ, прежде всего, въ чемъ сущность проблемы истины и заблужденія или, другими словами, какой вопросъ подлежитъ разрѣшенію, когда мы говоримъ объ истинѣ и заблужденіи? Если бы дѣло шло о понятіяхъ съ вполнѣ точно установленнымъ содержаніемъ, то правильная постановка вопроса свелась бы къ указанію, къ какому классу явленій слѣдуетъ отнести это понятіе и каково отношеніе этого явленія къ другимъ явленіямъ того же класса. Но когда дѣло идетъ о такихъ вещахъ, какъ истина и заблужденіе, которыя кажутся каждому столь понятными и знакомыми и которыя, однако, почти всѣми понимаются различно, самая постановка вопроса представляетъ большія трудности. Трудно даже получить точный отвѣтъ на вопросы о томъ: 1) должны ли мы считать истину и заблужденіе „вещами въ себѣ" или „явленіями" и, если „явленіями", то 2) представляютъ ли истина и заблужденіе нѣчто реальное (фактъ, datum) или только нѣчто мыслимое (идею, понятіе, ideatum), и, если нѣчто реальное, 3) то представляютъ ли они какую нибудь „вещь" или „свойство" и, въ послѣднемъ случаѣ, есть ли это свойство просто чувственный признакъ или только извѣстная форма отношенія, связи съ другими вещами. Различія въ отвѣтахъ на эти вопросы обусловливаются различіемъ міровоззрѣній. Такъ, первый вопросъ,—представляютъ ли истина и заблужденіе „вещь въ себѣ" или „явленіе",—можетъ имѣть смыслъ, конечно, только для трансцендентальнаго идеалиста. Для Лотце, напримѣръ, истина есть „вещь въ себѣ", ибо она существуетъ не только внѣ познанія, внѣ мышленія, но

и внѣ вещей, внѣ всего для насъ сущаго *). Для субъективнаго идеалиста истина есть, конечно, идея, но не въ смыслѣ понятія, при помощи котораго оперируетъ наше мышленіе, но идея въ платоновскомъ смыслѣ, т. е. трансценденѣальная идея. Для міровоззрѣній реалистическаго типа, исходящихъ изъ противоположенія факта, (реальнаго міра) міру мыслимому,(т. е. идеѣ какъ извѣстному отраженію, копіи, образу и т. д. этого реальнаго міра), истина есть или а) реальный міръ съ его реальными отношеніями и тогда заблужденіе относится къ міру идей, или,—въ болѣе развитыхъ системахъ,—б) есть извѣстный видъ, извѣстный разрядъ идей, именно тѣ идеи, которыя правильно „отражаютъ“ реальный міръ. Къ какому міру относится истина съ точки зрѣнія прагматиста? На это прагматисты ясно и категорически отвѣчаютъ: истина 1) не есть ни „вещь въ себѣ“, ни „идея въ себѣ“, не есть, вообще, нѣчто трансцендентное, ибо для прагматизма вообще не существуетъ трансцендентнаго, и все, что существуетъ, есть опытъ; все сверхопытное и надъопытное для него есть фикція, 2) въ предѣлахъ опыта истина и заблужденіе обозначаютъ извѣстное отношеніе факта къ идеѣ, а именно свойство, отличающее извѣстный видъ идей отъ другого вида—ложныхъ идей, или, вѣрнѣе, извѣстная функція идей. Для пониманія послѣдняго термина необходимо помнить, что фактъ и идея на языкѣ прагматистовъ имѣютъ значеніе, совершенно не совпадающее съ общепринятыми представленіями. Очень многіе изъ критиковъ упускаютъ это изъ виду, т. е. упускаютъ изъ виду, что, критикуя извѣстное воззрѣніе, нужно понимать термины въ томъ смыслѣ, какой хотѣлъ дать ему авторъ, а не въ томъ, который связываетъ съ нимъ критикъ. Для прагматизма идея не есть образъ или копія дѣйствительности, или, выражаясь точнѣе, не въ сходствѣ идеи съ фактомъ

*) Lotze, Logik 1874, стр. 503.

заключается значеніе и смыслъ идеи; для него мышленіе не есть только то или иное сочетаніе, соединеніе, или наоборотъ, раздѣленіе, раздробленіе представленій, какъ образовъ дѣйствительныхъ вещей. Съ другой стороны, прагматизмъ не признаетъ полной противоположности (toto genere), несравнимости, несоизмѣримости факта, какъ чего то реальнаго, дѣйствительно существующаго, съ одной стороны и идеи, какъ чего то нереальнаго, несуществующаго—съ другой.

Идея и фактъ съ точки зрѣнія прагматиста, суть только двѣ различныя части одного и того же цѣлаго, именно опыта (experience) ,реальности (reality) въ широкомъ смыслѣ. Разъ опытъ есть то, что обнимаетъ собой и фактъ и идею, или иначе говоря, все сущее, то понятіе опыта не можетъ быть опредѣлено. „Реальность", говоритъ Г. Б. Томпсонъ, „очевидно должна быть понятіемъ достаточно широкимъ, чтобы покрывать весь процессъ опыта съ его постояннымъ противопоставленіемъ факта и идеи и ихъ постояннымъ разрѣшеніемъ путемъ активности". „Проблема отношенія факта къ идеѣ есть поэтому проблема отношенія одной формы реальности къ другой и въ этомъ смыслѣ эта проблема вполнѣ опредѣленна и разрѣшима (determinate, soluble one), а не исключительно метафизическая проблема". „Если мы допустимъ это, то можемъ ли мы согласиться съ тѣмъ, что реальность въ болѣе узкомъ смыслѣ, т. е. реальность какъ фактъ, можетъ быть разсматриваема какъ форма существованія (order of existence), совершенно отличная отъ идеальнаго и противополагаемая міру мысли? Очевидно, — нѣтъ. Фактъ и идея являются только двумя аспектами цѣлой реальности. Способъ, которымъ фактъ и идея должны быть отличаемы другъ отъ друга, подсказывается практическимъ и біологическимъ значеніемъ факта или реальности въ узкомъ смѣслѣ. Съ этой точки зрѣнія, фактъ не есть форма существованія, отличная отъ

идеи, но часть цѣлаго процесса опыта, которая имѣетъ совершенно опредѣленную функцію и которая служитъ стимуломъ къ дѣйствію. Поэтому существо природы факта или реальности въ популярномъ смыслѣ, опредѣляется не его содержаніемъ, но его функціей. Совершенно такъ же идеальное, идея есть та часть цѣлаго опыта, которая имѣетъ экспериментальный (tentative) характеръ“ [1]).

„Ни одинъ изъ нихъ (ученый изыскатель или обыкновенный человѣкъ) не знаетъ двухъ отдѣльныхъ, разграниченныхъ другъ отъ друга, міровъ: реальности съ одной стороны и чисто субъективныхъ идей—съ другой; у него нѣтъ такого представленія, что ему нужно при этомъ перескочить черезъ какую то пропасть. Онъ исходитъ изъ убѣжденія въ существованіи непрерывнаго, свободнаго и текучаго перехода отъ обыкновеннаго опыта къ абстрактному знанію, отъ мысли къ факту, отъ вещей къ теоріямъ и обратно. Наблюденіе переходитъ въ выработку гипотезъ, дедуктивные методы уступаютъ мѣсто индуктивнымъ, теоретическій выводъ переходитъ въ дѣйствіе безъ всякихъ особыхъ трудностей, если не считать тѣхъ, которыя вытекаютъ изъ свойствъ намѣченной цѣли. Основной предпосылкой вездѣ является непрерывность (continuity) внутри опыта. Это не должно значить, что фактъ сливается съ идеей или наблюденное datum съ произвольной гипотезой, теорія съ дѣятельностью,— не болѣе, чѣмъ смѣшиваетъ путешественникъ воду и сушу, когда онъ переходитъ отъ одной къ другой. Это значитъ просто, что и фактъ и идея получаютъ опредѣленное мѣсто и употребляются сообразно услугамъ, которыя они оказали“.

„Только изслѣдователь эпистемологическаго (апріорнаго) типа можетъ стать въ тупикъ передъ тѣмъ фак-

---

[1]) Studies in logical theory, V. Bosanquet's Theory of Judgement, стр. 110.

томъ, что и обыденный человѣкъ и человѣкъ науки въ этомъ свободномъ и незатруднительномъ переходѣ отъ факта къ идеѣ и обратно не задумываются ни на минуту надъ своимъ правомъ игнорировать ту трещину, которая, будто бы, составляетъ принадлежность истинной реальности. Этотъ фактъ возбуждаетъ вопросъ, весьма щекотливый для эпистемологиста. Почему человѣкъ науки, постоянно прибѣгающій въ своей дѣятельности къ обмѣну между фактомъ и идеей, теоріей и закономъ, реальными вещами и гипотезами, совершенно не замѣчаетъ радикальной и общей (въ отличіе отъ спеціальной) трудности предпріятія, которымъ онъ занимается? Это возвращаетъ насъ къ нашему первоначальному вопросу: не распространяетъ ли незамѣтнымъ для себя образомъ эпистемологическій логикъ спеціальную трудность, которую постоянно приходится преодолѣвать человѣку науки—трудность установленія правильнаго и адэкватного взаимодѣйствія между данной группой фактовъ и данной группой идей—на совершенно отличную проблему, проблему объ отношеніи мысли какъ цѣлаго къ реальности вообще?“...

„Чисто рабочіе (working) термины, которые въ качествѣ таковыхъ представляются измѣнчивыми и историческими, относительными, превращаются въ абсолютныя, неизмѣнныя и предопредѣленныя формы бытія“.

„Мы подойдемъ немного ближе къ вопросу, если мы признаемъ, что всякое научное изслѣдованіе въ своемъ историческомъ развитіи проходитъ, по крайней мѣрѣ, четыре стадіи. Первая изъ этихъ стадій, (если мнѣ будетъ позволена такая игра словъ), есть та, когда научное изслѣдованіе вовсе не имѣетъ мѣста, ибо нѣтъ на лицо никакой проблемы или трудности въ оцѣнкѣ опыта, которая могла бы вызвать къ жизни рефлексію. Но стоитъ только отъ даннаго состоянія какой-нибудь науки или положенія какого нибудь либо отдѣльнаго вопроса обратиться къ прошлому, чтобы

придти въ концѣ концовъ къ моменту, когда рефлективное или критическое мышленіе совершенно не занималось этой областью—когда факты и отношенія не допускали никакихъ сомнѣній и были такъ сказать растворены и погружены въ общей массѣ опыта. Затѣмъ наступаетъ второй періодъ въ исторіи проблемы—періодъ занятія относительно неоформленными и неорганизованными фактами—періодъ подъискиванія, размѣщенія и коллекціонированія сырого матеріала. Это эмпирическая стадія, который ни одна наука, какъ бы она ни кичилась достигнутой ею степенью раціонализаціи, не можетъ отрицать въ качествѣ своего прародителя. Къ этой стадіи примыкаетъ спекулятивная стадія: періодъ догадокъ, созданія гипотезъ, выдумки идей, которыя впослѣдствіи отвергаются какъ простыя фикціи. Это періодъ различеній и классификацій, который впослѣдствіи разсматривается какъ имѣющій характеръ умственной гимнастики. И никакая наука, какъ бы она ни гордилась точностью экспериментальнаго изслѣдованія, не можетъ уклониться отъ признанія своей преемственной связи съ схоластикой. И, наконецъ, наступаетъ періодъ плодотворнаго взаимодѣйствія между идеями и фактами—періодъ, когда наблюденіе ограничено экспериментальными условіями, опредѣляемыми въ свою очередь примѣненіемъ нѣкоторыхъ руководящихъ идей, когда рефлексія направляется и сдерживается въ каждой своей фазѣ экспериментальными данными и необходимостью изыскать для себя такую форму, которая позволила бы ей служить предпосылкой для дедукціи, ведущей къ развитію новыхъ воззрѣній и, въ концѣ концовъ, къ экспериментальному изслѣдованію, открывающему новые факты".

„Обратите вниманіе на то, какое превращеніе произошло за это время. Неанализированный опытъ распался на факты и идеи; фактическая часть опыта разрослась благодаря массѣ неясныхъ и по большей части спутан-

ныхъ описаній, идеальная часть опыта также разрослась благодаря ничѣмъ не сдерживаемой и спекулятивной выработкѣ разныхъ опредѣленій, классификацій и т. д. За это время были случаи отнесенія прочно установившихся воззрѣній къ числу простыхъ вымысловъ и твердо установленныхъ фактовъ въ разрядъ простыхъ гипотезъ и догадокъ. И, наоборотъ, не разъ случалось, что идеи изъ разряда гипотезъ и теорій переходили въ разрядъ фактовъ, т. е. объективныхъ содержаній. На развалинахъ міра только кажущихся фактовъ и только сомнительныхъ идей выросъ универзумъ, непрерывно прогрессирующій въ смыслѣ опредѣленности, порядка и ясности".

„Этотъ процессъ, который наблюдается внутри каждой области науки, долженъ казаться абсолютной загадкой съ точки зрѣнія эпистемологіи, которая исходитъ изъ предположенія о существованіи мышленія вообще на одной сторонѣ и реальности вообще на другой. Причина, по которой этотъ процессъ не представляется нисколько незагадочнымъ или чудеснымъ съ точки зрѣнія нашей эпистемологіи, заключается въ томъ, что мы признаемъ извѣстную гомогенность и непрерывность взаимныхъ связей, которая объясняетъ всѣ различія какъ въ специфическихъ формахъ существованія факта и идеи, такъ и въ степени приписываемаго факту и идеѣ значенія. Различеніе мысли и факта съ нашей точки зрѣнія есть продуктъ обусловленнаго развитіемъ знанія или спеціальной научной проблемы и цѣлесообразнаго практическаго раздѣленія труда, оно есть не что иное, какъ относительное распредѣленіе точекъ зрѣнія въ интересахъ осуществленія опредѣленной цѣли и цѣлесоообразное распредѣленіе силъ въ цѣляхъ наиболѣе экономическаго использованія ихъ. Взаимодѣйствіе факта и гипотетической идеи, дающее въ результатѣ единый міръ научнаго пониманія и постиженія, есть не что иное, какъ успѣшное

осуществленіе цѣли, ради которой было первоначально установлено указанное выше различеніе... [1]).

По мнѣнію Джемса, „идея, разсматриваемая съ точки зрѣнія ея функціи, есть инстументъ, доставляющій намъ возможность подойти ближе (to have to do) къ объекту и воздѣйствовать на него. Но она и объектъ суть отрывки (bits) одного общаго уровня и одной общей ткани (sheet and tissue) реальности" (курсивъ нашъ) [2]) „Объектъ для меня есть совершенно такая же часть реальности, какъ идея есть ея другая часть". [3])

Нужно ли еще умножать цитаты, чтобы показать полную неосновательность того обвиненія, которое такъ упорно предъявляется къ прагматизму—обвиненія въ томъ, что прагматизмъ отрицаетъ существованіе „реальныхъ объектовъ", „реальности", реальнаго существованія", что онъ „отождествляетъ" фактъ съ идеей или идею съ фактомъ и т. д, Нѣтъ, 1) для прагматизма идея есть идея, а фактъ есть фактъ. Только онъ полагаетъ, что 2) различеніе факта и идеи не есть нѣчто имманентное бытію, опыту, а есть категорія историческая, т. е. возникающая только при наличности опредѣленныхъ историческихъ условій, на извѣстной почвѣ; поэтому для него нѣтъ ни абсолютныхъ фактовъ, ни абсолютныхъ идей, 3) что этому различенію предшествуетъ такое положеніе вещей, когда мы имѣемъ на лицо недифференцированный опытъ или реальность въ широкомъ смыслѣ.

Отсюда ясно, что если прагматизмъ не можетъ быть прямо отождествленъ съ міровоззрѣніями реалистическаго типа (объ этомъ ниже), то онъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть разсматриваемъ какъ одна изъ формъ идеализма,—все равно, субъективнаго или трансцендентальнаго. Въ вопросѣ

---

[1]) J. Dewey. General problem ot logical theoy, стр. 13.

[2]) The Meaning of truth, 1909, стр. 134.

[3]) The Meaning of Truth, стр. 234.

объ отношеніи мысли къ бытію прагматизмъ, какъ видно изъ изложеннаго, ближе всего примыкаетъ къ эмпиріокритицизму, для котораго мышленіе (идея, сознаніе) отнюдь не есть единственное и первоначально данное (das einzig Vorgefundene).

Если различеніе идеи и факта съ точки зрѣнія прагматизма есть продуктъ опредѣленной исторической ситуаціи, то вопросъ объ отношеніи идеи и факта можетъ быть успѣшно разрѣшенъ лучше всего путемъ анализа этой ситуаціи. То, что мы называемъ мышленіемъ въ тѣсномъ смыслѣ слова, возникаетъ только на опредѣленной ступени развитія психики и именно тогда, когда въ нашемъ опытѣ образуются элементы, взаимно исключающіе другъ друга, элементы, не могущіе ужиться другъ съ другомъ, противорѣчащіе другъ другу. Вотъ это состояніе внутренняго конфликта, борьбы, напряженія (tension) внутри нашего опыта какъ цѣлаго и вызываетъ къ жизни дѣятельность мысли, рефлективнаго мышленія. До этого момента нашъ опытъ представляется намъ въ видѣ чего то цѣлаго, единаго, въ которомъ мы не различаемъ еще ощущенія (воспріятія, чувственнаго качества) отъ идеи, съ одной стороны, и нѣкоторыхъ частей опыта, съ другой, какъ чего то субъективнаго, отъ остальныхъ, которыя мы объявляемъ объективными (истинными, реально существующими). Возникшее подъ давленіемъ внутренняго конфликта мышленіе имѣетъ своей задачей устраненіе этого конфликта и возстановленіе равновѣсія, единства, цѣльности опыта. Этой цѣли оно достигаетъ путемъ выдѣленія изъ общей безраздѣльной ткани и массы опыта отдѣльныхъ элементовъ и исключенія нѣкоторыхъ изъ нихъ изъ опыта путемъ отнесенія ихъ къ области чисто субъективнаго, иллюзорнаго. Такимъ образомъ, функція мышленія не конструктивная, а реконструктивная: не создавая никакихъ новыхъ эле-

ментовъ и не измѣняя ихъ природы, оно имѣетъ задачей установить новыя отношенія между ними въ цѣляхъ возвращенія опыту его прежней стройности. Съ этой точки зрѣнія мышленіе есть одна изъ формъ той дѣятельности, которая называется процессомъ оцѣнки. Не слѣдуетъ думать, что процессъ оцѣнки, расцѣнки чуждъ опыту въ его дорефлективной стадіи; дорефлективный міръ есть также и по премуществу міръ цѣнностей, только цѣнностей практическаго характера, міръ цѣлей и средствъ, ихъ взаимнаго приспособленія, міръ контроля и регулированія человѣческаго поведенія въ цѣляхъ достиженія опредѣленныхъ результатовъ. Поэтому мы не должны представлять себѣ нераціонализованный духовный міръ совершенно неорганизованнымъ, неопредѣленнымъ, хаотическимъ, міромъ отрывочныхъ ощущеній, воспріятій и чувствъ. Если мышленіе вноситъ въ этотъ міръ порядокъ и стройность, то этотъ порядокъ отличается отъ прежнихъ психическихъ состояній только въ степени, а не по существу, ибо мышленіе есть только спеціальная форма оцѣнки, имѣющая своимъ источникомъ специфическія условія.

Различеніе между фактомъ и идеей получается, какъ уже сказано, только въ результатѣ дѣйствія мышленія, возникшимъ на почвѣ конфликта внутри опыта. Первымъ результатомъ работы мышленія, какъ мы видѣли, является выдѣленіе отдѣльныхъ элементовъ опыта, отдѣльныхъ чувственныхъ содержаній изъ общей массы опыта. Пока видимое обращеніе солнца вокругъ земли не возбуждаетъ никакихъ сомнѣній или вопросовъ, это чувственное „содержаніе“ или фактъ, не абстрагируется отъ общей опытной ткани, какъ чувственное содержаніе или объектъ въ отличіе отъ формы или модуса его существованія. Съ этого же момента оно перестаетъ быть простымъ переживаніемъ, и становится отдѣльнымъ объектомъ наблюденія

и размышленія. Возникаетъ новая проблема возстановленія нарушеннаго единства опыта. Элементы, находящіеся въ конфликтѣ другъ съ другомъ, не могутъ быть просто исключены или элиминированы; они должны быть только иначе размѣщены внутри реконструированнаго опыта.

Мышленіе есть поэтому сознательное стремленіе къ единству опыта, связанное съ критической провѣркой правъ отдѣльныхъ борющихся другъ съ другомъ элементовъ на мѣсто внутри опыта и конечнымъ новымъ размѣщеніемъ ихъ.

Наличность конфликта внутри опыта естественнымъ образомъ ведетъ къ расчлененію его на двѣ части. Съ одной стороны мы имѣемъ извѣстную часть опыта, не затронутую конфликтомъ, сохраняющую свою прочность и непоколебленную сомнѣніемъ. Съ другой стороны, мы имѣемъ элементы, которые представляются сомнительными и непрочными. Этимъ создается почва для общаго раздѣленія всего поля опыта на 1) ф а к т ы, „п р е д с т а в л е н і я“, „data“ и на 2) идеи, идеальное, мысленное, „ideata“. Ибо въ каждой стадіи развитія, проблематической ситуаціи есть нѣчто, что не подлежитъ сомнѣнію. Въ приведенномъ выше примѣрѣ видимаго обращенія солнца вокругъ земли такими незатрагиваемыми сомнѣніемъ, непроблематическими фактами представляются опредѣленныя суточныя перемѣны въ положеніи солнца, опредѣленная годичная солнечная орбита, опредѣленныя перемѣны въ положеніи планетъ, наблюдаемыя ночью, и опредѣленные пути въ движеніи планетъ, подчиненные извѣстному ритму. Наблюденія надъ послѣдними наводитъ на сомнѣніе: указываютъ ли они на дѣйствительныя измѣненія въ движеніи солнца или земли? Но самый ф а к т ъ реальнаго существованія нѣкоторыхъ вполнѣ опредѣленныхъ и поддающихся вычисленію измѣненій остается в н ѣ с о м н ѣ н і я. Ясно, что такіе, стоящіе внѣ сомнѣнія факты въ процессѣ мысли составляютъ то, что мы на-

зываемъ „даннымъ“ (datum). Это—одинъ членъ ситуаціи, взятой въ цѣломъ. Но рядомъ съ увѣренностью въ прочности этого элемента, какъ базиса для дальнѣйшихъ операцій, существуетъ неувѣренность относительно того, что этотъ элементъ обозначаетъ или какъ его слѣдуетъ понимать или интерпретировать. Факты, какъ представленія или сущее достовѣрны; какъ значенія, какъ знаки (т. е. взятые въ ихъ отношеніи къ другимъ частямъ опыта)—возбуждаютъ сомнѣніе. Но сомнѣніе не исключаетъ ни памяти, ни антиципаціи. Напротивъ, оно возможно только благодаря послѣднимъ. Память (о прошломъ опытѣ) помогаетъ сдѣлать старую концепцію солнца, обращающагося вокругъ земли, объектомъ внимательнаго изученія въ цѣляхъ его провѣрки. Воспроизведеніе въ памяти нѣкоторыхъ другихъ переживаній подсказываетъ въ то же время идею о землѣ, вращающейся вокругъ своей оси и вокругъ солнца. Эти идеи столь же реальны, какъ и наблюденія надъ измѣненіями въ положеніи солнца, но что касается ихъ цѣнности, то онѣ представляютъ собой только возможности. Соотвѣтственно этому онѣ характеризуются именно какъ идеи въ тѣсномъ смыслѣ, какъ мнѣнія, какъ мысли, какъ формы пониманія, интерпретированія фактовъ.

Не слѣдуетъ думать, что въ логическомъ процессѣ только data есть нѣчто реально существующее, а идея—нѣчто нереальное, чисто субъективное. И то, и другое суть лишь различныя формы существованія—первое фактическаго существованія, второе—интеллектуальнаго существованія. И, если интеллектуальное существованіе въ такихъ случаяхъ разсматривается съ точки зрѣнія его цѣнности, какъ нѣчто незаконченное, неполное, или, если, какъ мы обыкновенно выражаемся, идеи суть только предположенія, догадки, теоріи и т. п., то факты грубы, неорганизованы, незрѣлы, голы и т. д. Они лишены связи съ другими элементами, т. е. не имѣютъ опредѣленнаго мѣста

въ универзумѣ, лишены непрерывности. Другими словами, datum и ideatum суть продукты раздѣленія труда, кооперирующіе инструменты или средства наиболѣе успѣшнаго разрѣшенія проблемы возстановленія нарушеннаго единства опыта.

Отсюда ясно, что дѣленіе опыта на части фактическую и потенціальную не совпадаетъ непремѣнно съ другими подраздѣленіями опыта, какъ цѣлаго, именно съ дѣленіемъ на части физическую и психическую или объективную и субъективную, хотя въ отдѣльныхъ случаяхъ такое совпаденіе и возможно. Такъ, въ нашемъ примѣрѣ прежній опытъ (солнце вращается вокругъ земли) распадается, по мѣрѣ того, какъ крѣпнетъ убѣжденіе, что земля вращается около солнца, на двѣ части: на новую—нѣкоторую космическую теорію, съ одной стороны, и на наблюденіе психологическаго характера,—съ другой, въ силу котораго видимыя движенія солнца объявляются оптической иллюзіей. Это приводитъ, въ свою очередь, къ различенію между качествомъ или матеріей чувственнаго переживанія и его формой—чувственнымъ воспріятіемъ, какъ психологическимъ фактомъ, имѣющимъ свое опредѣленное мѣсто и свои законы дѣйствія. Старый опытъ—солнце, обращающееся вокругъ земли—не уничтожается, не признается несуществующимъ,—онъ только относится теперь къ „я“—къ ощущающему индивиду, а не къ космосу, какъ раньше. Онъ объявляется психическимъ. Значитъ, отдѣленіе матеріи ощущенія отъ ощущенія какъ психическаго явленія есть продуктъ дѣятельности мышленія, а не ея предпосылка, какъ думаетъ трансцендентальная логика.

Совершенно такое же превращеніе совершается и на другомъ полюсѣ опыта—въ части интеллектуальной. Тамъ новая идея, служащая для объясненія фактической части, пріобрѣтаетъ логическую, объективную

силу, тогда какъ старая идея, въ качествѣ объясненія фактовъ потерявшая кредитъ, объявляется простой фантазіей, предразсудкомъ, ложной гипотезой, ошибкой, интеллектуальнымъ промахомъ.

Отсюда ясно, что различеніе между фактомъ, съ одной стороны, и идеей—съ другой—не совпадаетъ также и съ различеніемъ объективнаго и субъективнаго, ибо послѣднее можетъ проведено внутри какъ факта, такъ и идеи.

Попытаемся теперь формулировать эту новую точку зрѣнія на познавательный процессъ въ видѣ отдѣльныхъ тезисовъ. Итакъ, 1) различеніе факта и идеи вовсе не имманентно опыту, какъ таковому, а является лишь продуктомъ эволюціи опыта, и пріурочивается къ вполнѣ опредѣленному моменту этой эволюціи, совершенно такъ же, какъ и различеніе психическаго и физическаго и различеніе объективнаго и субъективнаго. Этотъ моментъ, совпадающій, какъ это уже неоднократно подчеркивалось, съ моментомъ возникновенія рефлективной, логической мысли—есть тотъ моментъ, та ситуація, когда единство, стройность опыта нарушена, когда внутри опыта возникаетъ нѣкоторый конфликтъ, борьба, когда возникаетъ сомнѣніе. 2) На помощь приходитъ мышленіе, которое прагматисты, однако, не представляютъ себѣ подобно апріористамъ или даже эмпиристамъ, въ видѣ какой то особой, независимой отъ опыта силы, аппарата, или дѣятельности, вступающей въ дѣйствіе и оперирующей надъ чуждымъ ей матеріаломъ, доставляемымъ извнѣ органами чувствъ. Мысль не есть нѣчто привходящее, аксессорное, а просто извѣстная форма прогрессирующей организаціи опыта. Организація опыта, конечно, также не есть нѣчто самодовлѣющее, а только орудіе сохраненія индивида путемъ организаціи его дѣятельности. Подъ дѣятельностью прагматисты разумѣютъ не только совокупность движеній органовъ, а совокупность тѣхъ

процессовъ въ организмѣ, которыя имѣютъ характеръ реакцій, отвѣта (response) со стороны организма на внѣшнія раздраженія (stimuli). Поэтому, подъ организаціей дѣятельности человѣка слѣдуетъ понимать такія измѣненія въ ней, которыя бы обезпечили надлежащую, т. е. соотвѣтствующую раздраженію реакцію, или соотвѣтствующій характеру стимула отвѣтъ, т. е. такой отвѣтъ, который заключается или въ устраненіи стимула путемъ соотвѣтствующихъ движеній или въ измѣненіи стимула или въ усвоеніи его организмомъ и т. п., смотря по тому, въ какомъ отношеніи характеръ стимула находится къ задачѣ сохраненія организма. Пока раздраженіе переходитъ въ реакцію чисто рефлекторнымъ путемъ, т. е. безъ всякаго участія сознанія или при очень незначительномъ его участіи, пока рефлексъ дѣйствуетъ на почвѣ инстинкта или навыка, мышленіе бездѣйствуетъ. Оно является на сцену, когда привычная линія поведенія не достигаетъ намѣченнаго результата или въ силу ошибки въ опредѣленіи характера стимула или вслѣдствіе противорѣчія, коллизіи между двумя или нѣсколькими стимулами. Тогда возникаетъ проблема выработки новой формы реагированія, т. е. реконструкціи старой. 3) Вотъ тутъ то и вступаетъ въ свои права мышленіе въ своихъ различныхъ формахъ, въ формѣ понятія, идеи, сужденія, теоріи, гипотезы и т. д. Дѣятельность мышленія при этомъ естественно распадается на двѣ части: первая относится къ болѣе внимательному изученію измѣненнаго стараго или новаго стимула или стимуловъ путемъ анализа ихъ, а вторая—къ мысленной выработкѣ новой формы реакціи. Эти двѣ отдѣльныя, но совершенно однородныя функціи мышленіе выполняетъ, опираясь на нѣкоторыя свойства, присущія нашей психикѣ въ ея до-раціональной, до-логической стадіи развитія. Эти свойства: а) способность сохранять слѣды раздраженій, (запоминаніе, регистрація впечатлѣній), б) способность воспроизведенія стиму-

ловъ (внѣшнихъ раздраженій) въ формѣ представленій, б) способность ассоціированія раздраженій и ихъ образовъ. Съ этой точки зрѣнія мышленіе является лишь усовершенствованіемъ этихъ свойствъ нашей психики въ цѣляхъ выработки новыхъ формъ реакціи. Мы уже видѣли, въ какихъ конкретныхъ формахъ осуществляется эта цѣль. Изъ этихъ конкретныхъ формъ наиболѣе важной является сужденіе. 4) Для прагматиста сужденіе есть форма мышленія, въ которой устанавливается отношеніе той части стимула, которая не возбуждаетъ сомнѣній, къ новой реакціи. Первая составляетъ субъектъ сужденія, а вторая—предикатъ его. Предикатъ имѣетъ форму образа, идеи, вообще интеллектуальную форму. Эту новую форму реакціи человѣкъ находитъ не сразу. Во многихъ случаяхъ предикатъ носитъ характеръ предположенія, характеръ чисто гипотетическій, ибо не всегда удается сразу напасть на подходящую къ данной ситуаціи форму реагированія. Очень часто приходится выбирать между нѣсколькими альтернативами. Отсюда разнообразныя формы сужденій. Отсюда также и возможность ошибочныхъ сужденій. Ошибочными будутъ, очевидно, такія, которыя не помогаютъ разрѣшенію той проблемы, на почвѣ которой возникла сама потребность въ мышленіи, въ сужденіи, а именно проблемы выработки новой линіи поведенія. Въ этомъ именно пунктѣ и заключается ключъ къ правильному пониманію и правильной оцѣнкѣ прагматической теоріи познанія, съ одной стороны, и къ установленію тѣхъ признаковъ, которыя отличаютъ ее отъ другихъ теорій познаній реалистическаго типа. Возьмемъ наиболѣе извѣстныя изъ опредѣленій того, что слѣдуетъ понимать подъ сужденіемъ [1]) Лотце разсматриваетъ сужденіе какъ идею единства или согласія между двумя понятіями, связанную при томъ съ предположеніемъ, что соотно-

[1]) Эти опредѣленія приведены въ статьѣ М. Л. Ашли. «The Nature of Hypothesis».

шеніе это дѣйствительно также и для объекта, къ которому оно относится. Д. С. Милль говоритъ, что каждое сужденіе или утверждаетъ или отрицаетъ существованіе, сосуществованіе, послѣдовательность, причинную связь или сходство. Тренделенбургъ разсматриваетъ сужденіе какъ форму мысли, которая соотвѣтствуетъ реальной связи вещей, въ то время какъ Ибервегъ ставитъ вопросъ нѣсколько иначе, говоря, что сущность сужденія заключается въ установленіи объективной цѣнности субъективнаго сочетанія идей. Ройсъ подчеркиваетъ процессъ подражанія и полагаетъ, что въ сужденіи мы стремимся изобразить внѣшній міръ (portray) при помощи идей, входящихъ въ составъ сужденія. Точка зрѣнія Зигварта сводится къ тому, что въ сужденіи мы стремимся утверждать нѣчто о чемъ то. По мнѣнію Зигварта, сужденіе есть процессъ синтетическій, тогда какъ по Вундту сужденіе имѣетъ аналитическій характеръ, ибо сужденіе, по мнѣнію послѣдняго, не объединяетъ, не комбинируетъ отдѣльныя понятія въ одно цѣлое, а напротивъ, выдѣляетъ ихъ изъ общей ткани идеи или представленія. Вмѣсто того, чтобы сплавлять отдѣльные элементы въ одно цѣлое, оно расчленяетъ извѣстное цѣлое на составляющіе его элементы.

Брадли и Бозанкетъ сходятся въ томъ, что въ сужденіи нѣкоторое идеальное содержаніе приводится въ связь съ реальностью. Брадли говоритъ, что въ каждомъ сужденіи реальность квалифицируется при помощи нѣкоторой идеи, имѣющей символическій характеръ. Идеальное содержаніе въ сужденіи познается какъ таковое и относится нами къ реальности, находящейся внѣ акта сужденія. Въ этомъ и заключается сущность сужденія. Бозанкетъ же, повидимому, предполагаетъ существованіе болѣе тѣсной связи между идеей и реальностью, ибо, хотя онъ и признаетъ, что сужденіе есть „интеллектуальная функція, которая опредѣляетъ реальность при помощи идей, имѣющихъ символическое

значеніе (significant ideas)“, но въ то же время утверждаетъ, что „субъектъ сужденія существуетъ одновременно и внутри сужденія и внѣ его, совершенно такъ же, какъ реальность одновременно существуетъ и внутри и внѣ моего сознанія“.

Общимъ для всѣхъ этихъ опредѣленій является утвержденіе, что сужденіе,—въ цѣломъ ли или въ нѣкоторыхъ частяхъ,—есть идеальное содержаніе, находящееся въ нѣкоторомъ отношеніи къ чему-то, что лежитъ или совершенно или отчасти по ту сторону сужденія. Словомъ, сужденіе есть нѣкоторое отношеніе идеи къ реальности, къ объекту, къ факту. Но тщетно стали бы мы искать у этихъ мыслителей отвѣта на вопросъ: а) что такое идея и что такое фактъ или реальность, б) каковы ихъ взаимныя отношенія, в) если сужденіе связываетъ извѣстнымъ образомъ идею съ реальностью, то какъ можемъ мы знать, п р а в и л ь н о ли сужденіе устанавливаетъ эту связь или, другими словами, какъ можемъ мы отличить истинныя сужденія отъ ложныхъ.

Въ качествѣ отвѣта на второй вопросъ мы получаемъ только крайне неопредѣленныя указанія, сводящіяся къ тому, что сужденіе находится въ „н ѣ к о т о р о м ъ отношеніи къ реальности, объекту“, что оно „изображаетъ“, „соотвѣтствуетъ“, и т. п. реальности. Но допустимъ, что это „соотвѣтствіе“, это „отраженіе“ есть вещь вполнѣ опредѣленная и ясная.

Во всякомъ случаѣ, никто изъ перечисленныхъ выше мыслителей не сталъ бы отрицать, что не всегда это „соотвѣтствіе“, это „отраженіе“ является правильнымъ. А если такъ, то является необходимымъ отличать случаи п р а в и л ь н а г о „изображенія“ отъ н е п р а в и л ь н а г о. Но, спрашивается, какъ можемъ мы судить о к а ч е с т в ѣ „изображенія“, т.-е. о степени совершенства „изображенія“, какъ можемъ мы, вообще, подвергать сужденіе какой-либо оцѣнкѣ, если оригиналъ находится в н ѣ сужденія? Для того, чтобы судить о сход-

ствѣ изображенія, копіи и т. п. съ оригиналомъ, мы должны имѣть передъ собой *и* оригиналъ *и* изображеніе, мы должны ихъ сравнивать. Но, вѣдь съ точки зрѣнія реалистовъ (отнюдь нераздѣляемой прагматистами) сама реальность непосредственно для насъ недоступна, она находится не только внѣ мышленія, но и внѣ сознанія, она трансцендентна (въ смыслѣ метафизическомъ, а не логическомъ). Если, поэтому, мы не можемъ опѣнивать достоинство изображенія путемъ сравненія его съ оригиналомъ, то, слѣдовательно, мы должны искать критерія внутри самого сужденія, въ его имманентныхъ свойствахъ. Но тутъ возникаетъ вопросъ: если сужденіе есть извѣстное отношеніе между двумя рядами величинъ (фактами и идеями), изъ которыхъ величины перваго ряда являются независимыми перемѣнными величинами, а величины второго—функціями первыхъ (что несомнѣнно содержится implicite въ понятіяхъ оригинала и копіи), то можемъ ли мы, вообще, принципіально, по измѣненіямъ только одного ряда, судить объ измѣненіяхъ другого, совершенно ничего о нихъ не зная. Намъ кажется, что это логически невозможно. И что это такъ, доказываетъ полнѣйшая безплодность всѣхъ попытокъ открыть эти имманентные сужденіямъ признаки. Дѣйствительно такими признаками признавались либо отсутствіе противорѣчій, либо очевидность, либо участіе въ сужденіяхъ нѣкоторыхъ апріорныхъ формъ и свойствъ. Что касается а) отсутствія противорѣчія, то для наличности противорѣчія необходимы, по крайней мѣрѣ, два сужденія, изъ которыхъ только одно можетъ быть истиннымъ. Но какое именно изъ двухъ противорѣчащихъ сужденій правильно, а какое ложно, на это одинъ фактъ противорѣчія самъ по себѣ не можетъ дать никакихъ указаній. Поэтому, противорѣчіе уже предполагаетъ данной наличность критерія. б) Очевидность только тогда могла бы быть универсальнымъ критеріемъ соотвѣтствія сужденія реаль-

ности, если бы то, что очевидно для одного индивида, было очевидно и для другого; но это возможно только относительно нѣкоторыхъ, весьма немногихъ, истинъ математики и логики. А такъ какъ, съ другой стороны, лишь очень небольшое число научныхъ истинъ могутъ быть выведены изъ этихъ немногихъ очевидныхъ положеній, то для остальныхъ истинъ необходимъ и другой критерій. То же самое относится и къ в) категоріямъ разума и разсудка: онъ могли бы служить критеріемъ для оцѣнки сужденій, если бы никогда не было случаевъ разногласія между оцѣнивающими индивидами относительно правильности примѣненія ихъ на практикѣ. Всѣ эти соображенія приводятъ къ убѣжденію, что ошибочна самая предпосылка апріоризма и реализма, а именно утвержденіе, что идеи суть „изображенія“, „копіи“ фактовъ и т. п. Но, если идеи нельзя считать образами фактовъ и если сужденія должны считаться выраженіями, формулами извѣстнаго отношенія между идеями и фактами, то всякая теорія знанія должна дать вполнѣ ясный и точный отвѣтъ на вопросъ, каковы эти отношенія. Мы видѣли, что отвѣты, даваемые прежними теоріями познанія, (какъ сданными окончательно въ архивъ, такъ и тѣми, которыя еще не потеряли окончательо кредита) отличаются крайней расплывчатостью, неопредѣленностью. Даетъ ли прагматизмъ точную формулу этихъ отношеній? Несомнѣнно. Онъ говоритъ: а) фактъ и идея не должны разсматриваться какъ явленія, относящіяся къ различнымъ мірамъ, не имѣющимъ ничего общаго, къ различнымъ формамъ бытія, существованія, б) фактъ и идея суть различныя формы, различныя части, стороны одного и того же процесса, именно процесса развитія опыта, возникающія при опредѣленныхъ условіяхъ и отвѣчающія вполнѣ опредѣленнымъ запросамъ. Въ извѣстной стадіи развитія опытъ, какъ цѣлое, дифференцируется, распадаясь на двѣ половины, отличающіяся

другъ отъ друга не своимъ содержаніемъ, а различными функціями одна часть опыта функціонируетъ какъ нѣчто данное, положительное, относительно прочное, не возбуждающее сомнѣній; другая исполняетъ роль извѣстнаго инструмента, орудія, задача котораго заключается въ такой перестройкѣ опыта, которая устранила бы возникшія внутри его трения и возстановила нарушенное его единство. Эта вторая часть опыта, несомнѣнно, имѣетъ характеръ воспроизведенія внѣшнихъ раздраженій (represantional charakter), но значеніе этихъ воспроизведенныхъ содержаній заключается отнюдь не въ сходствѣ или какомъ либо соотвѣтствіи стимуламъ; новѣйшія изслѣдованія показали, что воспроизводятся вовсе не всѣ элементы, которые общи извѣстному ряду стимуловъ, а только нѣкоторые, а именно тѣ, которые могутъ играть ту же роль, которую играли сами стимулы, т. е. влечь за собой извѣстныя формы реакцій со стороны организма. Представленія дѣйствительно „представляютъ“ стимулы, но только не въ смыслѣ ихъ копіи или образа, а въ смыслѣ ихъ субститутовъ, замѣстителей, т. е. исполняющихъ ту же, собственно, функцію, что и стимулы и обладающихъ той же силой импульса къ дѣйствію. Поэтому, значеніе идеи не въ ея содержаніи, а въ ея функціи, какъ орудія, какъ инструмента. [1])

Съ этой точки зрѣнія отношеніе между фактомъ и идеей въ процессѣ сужденія лучше всего можетъ быть иллюстрировано сравненіемъ между процессомъ сужденія и процессомъ постройки новаго дома (къ этой иллюстраціи прибѣгаетъ Дюи). Допустимъ, что извѣстное лицо задумало построить себѣ новый домъ. Оно располагаетъ какъ необходимымъ для того матеріаломъ: деревомъ, камнемъ, желѣзомъ и т. д., такъ и необхо-

[1]) Ср. N. Kostyleff, Les substituts de l'ame dans la psychologie moderne, стр. 194.

димыми орудіями и средствами: планомъ постройки, рабочими руками, машинами, деньгами и т. д. Начинается постройка. Закладывается фундаментъ. Эта первая стадія постройки требуетъ извѣстныхъ матеріаловъ и орудій. Затѣмъ выводятся стѣны: эта операція требуетъ уже другихъ орудій и другихъ матеріаловъ. Но вотъ постройка окончена. Убираются лѣса, расчищается мѣсто постройки отъ сора и остатковъ матеріала, комнаты обставляются мебелью, и т. д. И эта спеціальная операція такъ же, какъ и всѣ предъидущія, предполагаетъ употребленіе особенныхъ матеріаловъ и орудій. Но въ теченіе всего процесса постройки, матеріалы и орудія не представляютъ чего то совершенно отдѣльнаго и независимаго другъ отъ друга: если орудія приспособляются къ характеру матеріаловъ, то и матеріалы выбираются такіе, которые доступны для обработки имѣющимися на лицо орудіями. Таково же и отношеніе фактовъ къ идеямъ въ процессѣ сужденія. Факты—это матеріалы, идеи—это орудія постройки; матеріалы и орудія взаимно опредѣляютъ другъ друга и вмѣстѣ опредѣляются конечной цѣлью: отысканіемъ реакцій организма, соотвѣтствующихъ измѣненнымъ условіямъ въ стимулахъ. Отсюда ясно, что оцѣнка каждаго изъ факторовъ сужденія должна быть произведена съ точки зрѣнія ихъ пригодности къ достиженію цѣли, а эта послѣдняя опредѣляется разумѣется, только результатами, послѣдствіями примѣненія ихъ.

Тѣ идеи, которыя оказываются пригодными для выполненія ихъ функціи, объявляются правильными, истинными, а непригодныя—ложными. Такимъ образомъ, результаты или слѣдствія примѣненія идей являются критеріемъ ихъ оцѣнки.

Вотъ основная мысль прагматизма. Изъ изложеннаго видно, что она вовсе не есть случайное измышленіе нѣкоторыхъ спекулятивныхъ головъ, задавшихся цѣлью придумать компромиссъ между апріоризмомъ и эмпиризмомъ, а вытекаетъ съ необходимостью изъ

предпосылокъ прагматизма, органически съ ними связана. Если мышленіе есть одинъ изъ органическихъ процессовъ, тѣсно связанный съ другими проявленіями жизнедѣятельности организмовъ, если функція его, конечная цѣль, заключается въ возстановленіи органическаго равновѣсія путемъ выработки соотвѣтствующихъ органическихъ реакцій, если такая выработка предполагаетъ различеніе между формами мыслительнаго процесса, соотвѣтствующими характеру органической функціи, и несоотвѣтствующими и отборъ пригодныхъ формъ, или, другими словами, оцѣнку, то такая оцѣнка можетъ быть совершена только съ точки зрѣнія выполняемой процессомъ мышленія функціи.

Въ этомъ отношеніи никакой разницы между мышленіемъ и другими органическими функціями нѣтъ. Мы различаемъ въ дѣятельности каждаго органа цѣлесообразную дѣятельность отъ нецѣлесообразной, успѣшную отъ неуспѣшной, и всегда кладемъ въ основаніе оцѣнки ту функцію, которую данный органъ долженъ выполнять въ общей экономіи организма. Поэтому функція даннаго органа будетъ успѣшна, если функціонированіе его, не разрушая самого органа и способствуя его сохраненію и развитію, въ то же время способствуетъ сохраненію и совершенствованію организма или даже цѣлаго вида. Прагматизмъ утверждаетъ, что основаніемъ для оцѣнки успѣшной дѣятельности мышленія должно служить нѣчто, что лежитъ за предѣлами мышленія, внѣ его, какъ такового, а именно въ области сохраненія и развитія жизни вообще. Сохраненіе и развитіе жизни зависитъ отъ успѣшности приспособленія организмовъ къ окружающей средѣ; приспособленія это совершается путемъ дѣятельности организма, понимаемой въ самомъ широкомъ смыслѣ т. е. въ смыслѣ воздѣйствія на среду въ формѣ ли сохраненія полезныхъ (съ точки зрѣнія приспособленія) элементовъ среды или устраненія или измѣненія вред-

ныхъ. Мышленіе руководитъ дѣятельностью при помощи идей, какъ „плановъ“ дѣятельности. Мышленіе считается правильнымъ поскольку оно успѣшно выполняетъ эту функцію. Объ успѣшности же выполненія мышленіемъ этой функціи мы можемъ судить только по р е з у л ь т а т а м ъ руководимой имъ дѣятельности. Вотъ руководящій принципъ, руководящая нить прагматизма. Но сложность самого предмета и новизна предлагаемаго прагматизмомъ метода дѣлаетъ затруднительнымъ послѣдовательное проведеніе его по всѣмъ отдѣльнымъ проблемамъ теоріи познанія; неудивительно, поэтому, что на первыхъ порахъ прагматисты нерѣдко или вовсе затрудняются дать отвѣты на всѣ частные вопросы, входящіе въ область теоріи познанія, или даютъ, быть можетъ, неудовлетворительные или даже противорѣчивые отвѣты. Такова судьба всякой новой общей теоріи, которая задается цѣлью перестроить з а н о в о все зданіе данной науки. Но тотъ критикъ, который желаетъ дать безпристрастную оцѣнку такой теоріи, не долженъ смущаться частичными неясностями и противорѣчіями во взглядахъ сторонниковъ теоріи, а долженъ выдѣлить о с н о в н у ю н и т ь въ общей ткани. Мы попытались сдѣлать это относительно прагматистской теоріи знанія. Если мы не ошиблись относительно того, что составляетъ с у щ н о с т ь прагматизма, то каковы бы ни были достигнутые имъ частичные результаты, онъ н а х о д и т с я н а в ѣ р н о м ъ п у т и и въ этомъ залогъ того, что прагматизмъ не пройдетъ безслѣдно въ исторіи мысли, ибо онъ представляетъ, какъ мы стремились показать, не только логически вполнѣ состоятельное ученіе, но и даетъ гораздо болѣе удовлетворительное рѣшеніе проблемы познанія, чѣмъ тѣ теоріи, которыя онъ отвергаетъ.