П. П. Блонский.

Книга не должна выдаваться на дом

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ.

ЧАСТЬ II.

1. Прагматизм (3—15); 2; Интуитивная философия Бергсона (15—31); 3. Феноменология Гуссерля (31—42); 4. Американский неореализм (42—48); Заключение (49—52 стр.).

ИЗДАТЕЛЬСТВО
„РУССКИЙ КНИЖНИК"

МОСКВА
1922.

АКАДЕМ
227
31

(Р. Ц. Москва) № 29. Тираж 3000 экз.

Рабочий Кооператив „Печатный Техник“ арендатор 21-й типографии МГСНХ
бывш. Желудкова, Большая Якиманка, д. № 32.

I. Прагматизм.

1. Пред нами ряд самых разнообразных философских течений. К какому же из них присоединиться? Какое из них более правильно?

По мнению знаменитого американского философа и психолога Вильяма Джемса, философ ищет такой мир, который бы подходил к его темпераменту, и поэтому верит в любую соответственную картину мира История философии есть, в значительной мере, история своеобразного столкновения человеческих темпераментов. Темперамент влияет на ход мыслей философа несравненно сильнее, чем любая из его безукоризненно объективных предпосылок. Мы встречаем в философии два интеллектуальных типа. Один из них—„мягкий“: это рационалист, оперирующий „принципами“, интеллектуалист, идеалист, оптимист, верующий, индетерминист, монист, догматик. Другой из них—„жесткий“: это эмпирист, оперирующий „фактами“, сенсуалист, материалист, пессимист, неверующий, детерминист, плюралист, скептик. Грин, Кэрд, Бозанкет и Ройс, с одной стороны, и Геккель, с другой, представители этих двух типов. Но мы хотим посредствующей системы: рационализм дает религию без фактов, эмпиризм дает факты без религии, мы же хотим соединить честное научное обращение с фактами с старой верой в человеческие ценности. Такой посредствующей системой является прагматизм, который способен оставаться религиозным, подобно рационализму, и в то же время сохранить интимнейшую близость с фактами.

Прагматизм есть своеобразный метод улаживания бесконечных философских споров Дело в том, что, если мы хотим сделать наши мысли в каком либо предмете ясными, мы должны только рассмотреть, какие практические следствия содержатся в этом предмете, т.-е. каких мы можем ожидать от него ощущений и к какого рода реакциям с своей стороны мы можем подготовиться.

Прагматизм есть только метод, „новое название для некоторых старых методов мышления“. Он обращается к конкретному, к фактам, к действию. Оперируя прагматическим методом, вы должны из каждого слова извлечь его практическую ценность, должны заставить его работать в потоке вашего опыта. Теории— не ответы на загадки, но орудия. Прагматический метод побуждает нас отвращать взор от разных принципов, первых вещей, „категорий“, и заставляет нас смотреть по направлению к последним вещам, результатам, плодам, фактам. Всякое новое мнение признается „истинным“ ровно постольку, поскольку оно удовлетворяет желанию индивида согласовать и ассимилировать свой новый опыт с запасом старых убеждений. Истина для прагма-

тиста есть родовое название для всех видов определенных рабочих ценностей в опыте. Если, например, окажется, что религиозные идеи имеют ценность для действительной жизни, то, с точки зрения прагматизма, они будут истинны в меру своей пригодности для этого. „Истинным" называется все то, что оказывается благим в области убеждений, и благим вдобавок в силу определенных наглядных оснований. „Истиной прагматизм признает то,—и это единственный его критерий истины—что лучше всего „работает" на нас, ведет нас, что лучше всего подходит к каждой части жизни и соединено со всей совокупностью нашего опыта". Ясно, что такая теория истины—антиинтеллектуализм.

Решая метафизические проблемы, прагматизм вместо того, чтобы глядеть назад,—на принципы (на гносеологическое я, на Бога, на принцип причинности, на промысл, свободу воли), взятые сами по себе—прагматизм перемещает центр и глядит вперед: куда идет мир, что станется с жизнью? Единственным смыслом таких идей, как промысл, свобода воли, абсолютный дух, является возвещаемое ими лучшее обетование насчет судеб нашего мира. Значение их состоит именно в этом мелиоризме. Последний не считает спасение мира ни неизбежным, ни невозможным. Он рассматривает его как возможность, становящуюся все вероятней, по мере того, как умножаются реальные условия спасения, каковыми являются благоприятные комбинации вещей, затем брешь, на которую можно вспрыгнуть и, наконец, *наше собственное деяние*. Прагматизм мелиористичен. Мы в состоянии творить действительность. Абсолютно независимую действительность трудно найти, и человеческие прибавления преобразовывают данную действительность. В то время как для рационализма действительность уже готова и закончена от века, для прагматизма она еще в процессе своего образования и ожидает своего завершения отчасти и от будущего. Есть лишь одно издание мира, но оно не закончено, разрастается повсюду и особенно там, где за работой находятся мыслящие существа. Наши основные методы мышления о вещах—сделанные весьма далекими предками открытия, сумевшие сохраниться на протяжении опыта всего последующего времени. Эти методы образуют так называемый здравый смысл. Они вполне достаточны для всех практических целей, но наука и критическая философия разрывают рамки здравого смысла. Тем не менее и сейчас наиболее твердой и прочной является стадия здравого смысла, как наиболее древняя и успевшая сделать из языка своего помощника. Вообще нельзя вынести абсолютное решение по вопросу, что лучше, здравый ли смысл, точная ли наука или философский критицизм. В пользу истинности первого говорит его практическая плодотворность, в пользу истинности второй—даваемая ею экономия мышления, за третий—его естественность. Таким образом, каждая из этих точек зрения ценна для определенных целей и неспособна окончательно устранить другие, неспособна обосновать свои притязания на абсолютную истинность. Не должно ли это обстоятельство

говорить в пользу практической точки зрения, именно, что все они—умственные способы приспособления к действительности, а не какие то откровения или логические решения какой-то божественной мировой загадки?

Дело в том, что истина вовсе не является инертным, статическим отношением между представлением и действительностью. Прагматизм иначе ставит вопрос. Допустим, что какая нибудь идея или какое-нибудь убеждение истинны; какую конкретную разницу внесет этот момент истинности в нашу действительную жизнь? Какие опыты будут протекать иначе, если бы разбираемое убеждение оказалось ложным? Какова, говоря короче, наличная ценность истины, выраженная в терминах опыта?

Дело в том, что истинные идеи—те, которые мы можем усвоить себе, подтвердить, подкрепить и проверить, а ложные идеи—те, с которыми мы не можем проделать этого. Истина какой-нибудь идеи не неизменное, неподвижное свойство, заключающееся в ней. Истина *случается* с идеей. Идея *становится* истинной, делается истинной благодаря событиям. Ее твердость есть процесс ее подтверждения, при чем под подтверждением и проверкой истинности мы понимаем способность данной идеи успешно водить нас через поле опыта. Обладание истинными идеями обозначает всегда также и обладание драгоценнейшими орудиями действия.

Соответствие действительности в широком смысле слова может означать лишь то, что либо мы ведомы прямо к нейили в ее окрестность, либо, что мы приведены в такое „делающее" соприкосновение с ней, что в состоянии лучше (в теоретическом или практическом отношении) воздействовать на нее или нечто связанное с нею. Иначе говоря, соответствие сводится к вопросу о вождении от бесплодного и бесполезного мышления, от одиночества эксцентричности к полезным чувственным вещам и полезным системам слов и понятий, к последовательности и устойчивости, к легкости в общественных сношениях. Мы должны найти теорию, которая в состоянии служить нам, внося как можно меньше изменений в концепции здравого смысла и в наши прежние убеждения и в то же время ведя к некоторым фактическим результатам, которые можно точно проверить. „Истинное", говоря кратко, есть просто лишь удобное в способе нашего мышления, подобно тому, как „справедливое" есть лишь удобное в смысле нашего поведения. Истина *делается*, приобретается в ходе опыта, как приобретается здоровье, богатство, телесная сила. Словом „истина есть удобное мышление" и „истина растет", а наша обязанность согласоваться с действительностью основывается на целой сложной сети конкретных выгод. Такова прагматическая концепция истины.

2. Итак, исходя из прагматических принципов, мы не в праве отвергнуть ни одной гипотезы, из которой вытекают полезные для жизни следствия. С этой точки зрения Джемс не отвергает и религии, психологию которой он исследовал в книге: „Вариации религиозного опыта. Этюд о человеческой природе".

В этой книге он исследует религию исключительно как личное переживание, т.-е. как совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности, поскольку их содержанием устанавливается отношение личности к тому, что она считает божеством, при чем „Божеством“ мы называем то, что вызывает в нас своеобразное „торжественное“ чувство: восторженность, окрашенная торжественным чувством, является характернейшей чертой религиозного переживания. Благодаря этому, религия делает для человека легким и радостным то, что при других обстоятельствах является для него игом суровой необходимости. Тем самым биологическая ценность религии вне сомнений. Суммируя все существенные черты религиозной жизни, мы получаем следующую формулировку входящих в нее верований: 1) видимый мир является лишь частью иного, духовного мира, в котором он черпает свой главный смысл; 2) истинной целью нашей жизни является гармония с этим высшим миром; 3) молитва или внутреннее общение с духом этого горнего мира—„Бог“ ли это или „Закон“—есть реально протекающий процесс, в котором проявляется духовная энергия, и который пораждает известные психические и даже материальные последствия в феноменальном мире; 4) религия придает жизни новую прелесть, которая принимает форму лирического очарования или стремления к суровости и героизму; 5) религия пораждает уверенность в спасении, душевный мир и вливает силы и чувство любви.

Религия, так описываемая, вовсе не является анахронизмом или пережитком. Правда, получая всегда свое выражение в терминах личной жизни, религия сталкивается с безличной и объективной наукой. Но Джемс не стремится стать на сторону безличного научного мышления, которое он считает поверхностным: пока мы мыслим в космических и общих терминах, мы имеем дело только с символами действительности, но как только мы приближаемся к отдельным индивидуальным явлениям,—мы касаемся уже подлинных реальностей в точном смысле этого слова. Объекты науки абстрактны. и только индивидуальный опыт конкретен, и религия, в противоположность науке, живет в области конкретного. Религия, занимаясь судьбами личности, призвана неизбежно и на веки играть роль в истории человечества. Именно, все религии содержат в себе душевное освобождение от страдания: страдание состоит в чувстве, что со мною, каков я есть *теперь*, происходит что то дурное; освобождение состоит в чувстве, что *я спасен от зла*, благодаря приобщению к высшим силам. Человек начинает сознавать, что высшая часть его существа родственна *чему-то*, проявляющемуся во внешнем мире, общему ей по качеству, но бесконечно *превосходящему* ее; в то же время он постигает, что может приобщиться к этому „нечто“ и спастись, если его низшее „я“ будет окончательно им подавлено. Религия имеет огромное биологическое значение.

Но есть ли это „нечто“ только продукт нашего воображения, или же оно есть реальное бытие? Чем бы ни было *в потустороннем* это „нечто“, *по эту сторону* оно является подсознательным

продолжением нашей сознательной жизни, вторгающимся из тайников нашего духа. В этом смысле оно совершенно и объективно истинно во всем своем объеме, ибо последние пределы нашего существа, повидимому, пребывают в совершенно иной (мистической или сверхъестественной) области бытия, чем наш чувственный и „постигаемый" мир. Мы больше и интимнее всего живем в том мире, в котором живут и родятся наши духовные стремления и идеалы, и который действует на наш видимый мир. Бог существует, так как он производит реальные действия. Где есть бог, там трагедия только временна и частична.

Итак, прагматизм может быть реалигиозен, раз мы стали на точку зрения мелиоризма. Гипотеза о боге действительно хорошо служит нам. Веря, что мы находимся в таком же отношении к совокупности вселенной, в каком находятся наши комнатные собачки и кошки к совокупности человеческой жизни, т.-е. веря, что мы являемся только касательными к высшим типам жизни, мы можем, на основании религиозного опыта, верить, что (как многие из идеалов собак и кошек совпадают с нашими идеалами) существуют высшие силы, занятые тем, чтобы спасти мир в смысле наших собственных идеалов.

Прагматическая религия—мелиористический теизм.

3. Прагматизм является реакцией против монизма, абсолютизма и интеллектуализма. По мнению Джемса, цель наших стремлений—ни единство, ни разнообразие, но цельность. С прагматической точки зрения, мир един во многих отношениях: 1) как чисто словесное или логическое единство (просто слово „единый", „мир", „вселенная"),—2) как непрерывность частей, 3) как взаимодействие частей, 4) как единство происхождения, 5) как родовое единство („бытие"), 6) как единство цели, 7) как эстетическое единство, 8) как единый познающий субъект. Фактически сейчас именно из единого субъекта вытекают все другие формысоединения частей мира в единую логически-эстетически-теологическую картину. Но мы совершенно не в состоянии ясно представить себе картину мира, как она рисуется абсолютному субъекту познания. Абсолютный монизм покоится скорее не столько на логических, сколько на мистических основаниях. Но, вообще говоря, мир есть единое лишь постольку, поскольку мы узнаем из опыта связанность его. Он есть единое в стольких отношеннях, сколько мы наблюдаем различных типов соединения, но он также и не есть единое в стольких отношениях, сколько мы наблюдаем различных типов *разъединения.* Мы должны отвергнуть как абсолютный монизм, так и абсолютный плюрализм. Прагматизм признает мир „здравого смысла", в котором мы застаем вещи отчасти соединенными, отчасти разъединенными Мир становится все более и более объединенным, благодаря тем системам связей, которые одна за другой создает человеческая энергия, и абсолютного единства надо было бы скорее ожидать в конце вещей, а не вначале их, почему понятие „Асолютного" следовало бы заменить понятием „Окончательного".

Но если так, то теперь мы должны стоять на плюралистической точке зрения, и Джемс защищает радикальный плюрализм, плюралистический монизм. С точки зрения Джемса *„может быть* действительность существует в раздельной форме, не в виде чего-нибудь единого целого, а ввиде каждого единичного, т. е, так, как она нам кажется. „Во всяком случае, единичное настолько реально, что может являться всякому человеку, тогда как абсолют до сих пор непосредственно являлся лишь немногим мистикам, да и тем крайне смутной". Легко догадаться, что Джемс, следовательно, явится противником Гегеля и англо-американских гегельянцев.

Мы знаем уже, что религиозные переживания подтверждают понятие более широкой жизни, часть которой составляем и мы. При этом, если мы желаем избежать парадоксов монизма, мы должны признать, что эта жизнь конечна, иными словами, что бог — конечное существо. Стоя на плюралистической точке зрения, видящей в боге не абсолют, но часть мировой системы, можно считать функции бога не безусловно отличными от функций других частей вселенной, следовательно, можно считать их аналогичными нашим собственным функциям. Таким образом, в плюралистическом монизме наше отношение к богу оказывается менее всего отчужденным, более всего интимным.

Вообще плюрализм решительно привлекает к себе Джемса, но плюрализм именно прагматический. Смысл его заключается в незавершенности плюралистической вселенной, которая сама может исправлять эту незавершенность при помощи нас, так как мы своими действиями восполняем отчасти то, что в ней не связано. Таким образом, в плюрализме философия и действительность, теория и действие работают в одной сфере. В этой сфере находит себе место и религия с богом, при чем, однако, последний понимается Джемсом весьма своеобразно.

4. История прагматизма начинается с статьи Пирса „Как сделать наши идеи ясными"? Пирс исходит из факта, что неясность возбуждает в нас неприятное чувство, освободиться от которого мы можем только благодаря „верованию", дающему нам устойчивость. При этом, в конечном итоге, речь идет не об индивидуальном, но о коллективном веровании. Но авторитет коллективного верования грозит духовным рабством. Поэтому мы ищем такой способ, благодаря которому возникновение наших верований не коренилось бы в человеческой природе, но вытекало бы из чего то внешнего, неизменного, независимого от нас.

Итак, единственная функция нашей мысли — производить верование, иными словами, покой мысли, ибо существенным признаком мысли является установление привычки. Поэтому, чтобы раскрыть значение мысли, надо просто определить те привычки, которые она производит, ибо значение вещи состоит в тех привычках, которые она за собою влечет. Но характер привычки зависит от того способа, посредством которого она может заставить нас действовать не только при том или другом обстоятельстве, но и при всех возможных обстоятельствах. А так как целью вся-

Центральная Рабо

кого действия является достижение некоторого ощутимого результата, то нет оттенков в значении, настолько тонких, чтобы они не могли создавать различие на практике.

Итак, надо рассматривать, каковы те практические действия, которые, по нашему мнению, производит объект нашего понимания. Понимание всех этих действий и есть полное понимание самого объекта. Реальность, как и все другие качества, заключается в ощутимых характерных действиях, производимых предметами, которые обладают этими действиями. Единственное действие вещей реального мира состоит в том, что они пораждают верования, при чем истинное верование коллективное: истиной мы называем то мнение, которому предназначено объединить в конце концов всех исследователей; объект же этого мнения есть реальность. Таков прагматизм („прагма“ — действие, практика) Чарльса Пирса.

5. В настоящее время „логиком“ прагматизма является Джон Дуэ (Dewey). Дуэ развивает „инструментальную“ точку зрения на истину и обосновывает „экспериментальную теорию познания“. По мнению Дуэ мысль истинна, как орудие логической работы, т.-е. инструментально. Реальность есть то в опыте, чем мы интересуемся как предметом наших затруднений, а „идея“ — то, что помогает выйти из затруднения. Она является лишь планом действия, и все значение ее состоит лишь в том, как она служит действию, в качестве средства или стимула для него. Истинна только та идея, которая проводит к действию, соответствующему имеющейся цели Именно проверка (verification) идеи и создает истину (verum facit). Я слышу шум на улице и думаю, что это шум от экипажа. Чтобы проверить справедливость этой моей идеи, я подхожу к окну и, при помощи преднамеренного глядения и слушания (глядение и слушание — виды моих поступков), организую в единую систему элементы „факта и идеи“ (прежде они были соединены лишь гипотетически, реально же были разъединены). Так, благодаря моему реагированию приспособленным к идее способом, идея *делается* истиной. Идея, приводящая путника домой, и есть истинная идея. Идея есть план для нашей ориентировки, и, во время этой ориентировки проверяясь и испытуясь, она делается истиной. Истина вовсе не является какой-то высшей реальностью. Истина вовсе не является чем то принадлежащим самим идеям, как таковым. Для логики и для теории познания было бы большим выигрышем, если бы мы всегда вместо существительного „истина“ употребляли прилагательное „истинное“, а затем и вместо этого прилагательного — наречие „истинно“. Истинность идеи является лишь своеобразной окраской специфической характеристики нашего практического отношения к вещи. Идея делается истиной в процессе практической верификации ее, после того, как „идея успешно проработала“, напр., привела домой. Успешная работа идеи и является сущностью истинности ее.

Итак, проверенная действием идея, „план действия“, является истиной. Мы пробуем, испытуем идею в ее действии.

Мы экспериментируем ею. В этом смысле мы можем назвать нашу теорию познания экспериментальной теорией познания. Что же касается взгляда на реальность, то Дуэ стоит на точке зрения „непосредственного эмпиризма".

6. Пирс, Джемс и Дуэ являются представителями американской философии. В Англии же виднейший прагматист — Ф. Шиллер, находящийся также под сильным влиянием персоналистического идеализма с его полемикой против гегельянства.

Шиллер формулирует сущность прагматизма в семи определениях. Исходя из того, что человек всегда мыслит ради определенной цели, и что истинность состоит в испытанном соответствии выводов из мысли цели, т.-е. в ценности их для практического опыта, Шиллер утверждает: прагматизм есть учение, согласно которого истины суть „логические ценности"; он также есть метод, подвергающий все притязания на истину систематическому испытанию соответствующим образом. Таким образом получается второе определение: прагматизм, как учение, провозглашает, что истинность какого-либо утверждения зависит от его применения. Точно так же формулируется прагматизм, как метод: смысл правила заключается в его применениях.

Следующие три определения подчеркивают телеологию в качестве предпосылки прагматизма: 4) все получает значение от намерения; 5) вся духовная жизнь — целевая; 6) прагматизм есть систематический протест против игнорирования целевого характера познания.

Таким образом, прагматизм есть только следствие: прагматизм есть сознательное применение к теории познания (или логике) телеологической психологии, которая, в конце концов, содержит в себе в скрытом виде волюнтаристическую метафизику.

Прагматизм есть теория познания более общего миросозерцания, которое Шиллер называет гуманизмом. Гуманизм состоит в понимании того, что проблема философии ставится перед человеческими существами, которые силятся постигнуть своим человеческим умом форму человеческого опыта. Платон обесчеловечил истину, сделал ее независимой от целей человека, абсолютной, вечной Но независимость истины может означать лишь отбор в пользу элементов высшей ценности, добытых опытом; абсолютная истина есть лишь идеал полного удовлетворения всякого человеческого стремления; вечность истины есть последняя применимость истины. Человек является мерою всех вещей, и философия должна вернуться „от Платона к Протагору". Мир есть, по своему существу, hyle (не имеющая формы материя). Он есть то, чем мы его делаем. Бесполезно было бы определять его через то, чем он первоначально был, или через то, что он такое отдельно от нас. Он *есть* то, что из него *делают*. Таким образом, мир пластичен. Конечно, существует первичное данное, первичная реальность, которая служит для всех последующих комбинаций. Наличность (the that) действительности принадлежит ей самой. Но содержание (the what) ее зависит от выбирающего, т.-е. от нас. Бесформенный хаос действительности постепенно обрабаты-

вается нами, и то, что удачно работает в этом процессе работы для нас, и есть истина. Наши интересы являются доминирующим фактором в познании, и истина наших мыслей означает их способность „работать“ на нас.

В свете гуманизма предстает у Шиллера и религия. Нечего говорить о том, что Шиллер является заклятым врагом абсолютного идеализма с его интеллектуализмом и с его отчужденным Абсолютом. В религии Шиллер подчеркивает антропоморфизм: боги реальны в качестве идеальных ответов на реальные человеческие потребности, которые вызывают наше реальное действие.

Прагматизм пользуется популярностью в романских странах, особенно в Италии. Вождем итальянских прагматистов является Папини. По мнению Папини, прагматизм не имеет никаких особых догматов и теорий. Прагматизм есть только метод. Он расположен посреди наших теорий, подобно корридору в гостинице, в который выходит бесконечное количество номеров. В одном из этих номеров находится атеист, в другом—верующий, в третьем—ученый, в четвертом—метафизик, в пятом—позитивист. Но корридор принадлежит всем и служит им удобным путем в их комнаты. Значение прагматизма состоит в том, чтобы сделать наши верования и теории „менее тугими“, признать за ними лишь значение орудий, средств для той или иной цели, средств, всегда могущих, поэтому, быть преобразованными. „Папини, вождь итальянских прагматистов, впадает прямо в дифирамбический тон, когда он говорит о божественно-творческой силе, приписываемой нашей теорией человеку“ (Джемс).

Этот энтузиазм доведен до крайности у Прецколини. Прецколини мечтает о том, как „рассуждающее животное“ уступит „животному-творцу“, и человек станет Богом. Произвольно создавая, произвольно творя и изменяя мир, он будет скорее магом, нежели ученым. Он мечтает об ортопедическом институте для исправления веры и о воздействии на умы не посредством речи, но исключительно внушением.

8. Во Франции приближаются к прагматизму те религиозные учения, которые известны под именем фидеизма и символизма. Ярким представителем фидеизма является Э. Менегоз. Менегоз определяет сущность фидеизма формулой: спасение через веру, независимо от частных верований. Спасающая вера есть дар, приносимый сердцем богу. Нас спасает не знание, но „движение“ нашего внутреннего существа к богу. Истины Откровения суть только символы, и мы обладаем адекватным познанием истины. Эти символы истолковываются верующим сознанием.

Символизм находится в тесной связи с тем движением в современном католицизме, которое известно под названием модернизма. Модернисты смотрят на истины Откровения только как на символы, но символ, в их глазах, не есть искусственная или ложная идея: „он представляет собою реальность sui generis, которой вера сообщает огромную ценность, до такой степени, что вера делает из символа действительное средство и благодетельный случай для возвышения духа и более глубокого религиозного

проникновения. Представителем этого течения является Луази. По мнению Луази, наши восприятия не исчерпывают реальности. Еще менее достигают этого наши понятия. Церковная формула не есть абсолютная истина и не дает полного определения реальности представляемого ею предмета. Она служит лишь символом абсолютной истины, но пока церковь не найдет своевременным видоизменить ее путем разъяснения, эта формула является наилучшим выражением истины. Верующий сердцем присоединяется к полной и абсолютной истине, которая изображается в несовершенной и относительной формуле. Полное присоединение к данной формуле означало бы примирение с неизбежными несовершенствами этой формулы, провозглашение ее неподдающейся улучшению и адэкватной, тогда как она неадэкватна и несовершенна. Таким образом, католик может верить в авторитет и церкви и ее учения, но это еще не обязывает его думать, что церковные формулы означают свой предмет с такой точностью, которую никакое истолкование не может ни в чем изменить.

Отчасти близок к Луази Эдуард Леруа. По мнению Леруа, „факты создаются ученым“, который производит выбор, сопоставления, классификации, обобщение, давая, в конце концов, не познание действительности, но ряд действительных правил, полезных для наших действий. Точно также и религиозный догмат имеет, главным образом, практический смысл. Он, прежде всего, высказывает предписание практического характера и является формулою, выражающей правило практического поведения. В этом состоит его главная ценность. „Бог личность“, это значит: „ведите себя по отношению к богу так, как вы ведете себя по отношению к человеческой личности“. Равным образом, „Иисус воскрес“ означает: „будьте по отношению к нему такими же, какими вы были бы до его смерти, какими вы бываете по отношению к современнику. „Точно также догмат о действительном пресуществлении должен означать, что перед св. Дарами надо вести себя не иначе, чем пред лицом Иисуса, ставшего зримым.

Догма сама по себе имеет практический смысл. Но ей соответствует мистическая действительность, и догма ставит перед умом теоретическую проблему. Человеческий дух овладевает последней, и пока теория относится с уважением к практическому значению догмы, последняя предоставляет ей полную свободу действия. Но пусть только возникнет теория, наносящая удар догме, изменяющая практическое значение последней тогда догма немедленно восстанет против такой теории и осудит ее. Католик, приняв догму, сохраняет полную свободу вырабатывать себе какую угодно теорию, напр., о божественной личности, о пресуществлении или воскресении. Он обязан только, чтобы его теория оправдывала практические правила догмы.

Таково учение Леруа о „догме и критике“. Леруа играет большую роль во французской философии. В самом начале 20 в. большой шум вызвал его спор с членами французского философского общества, и его крайний „прагматизм“ (правда, весьма своеобразный) и тезис: „ученый делает научные факты“ вызвали

критику даже со стороны Пуанкаре. Во второй половине первого десятилетия он шел во главе французского модернизма против католицизма традиционного. Сейчас он развивает философию синдикализма.

9. Совершенно независимо от англо-американцев назвал прагматизмом свою философию Морис Блондель. Однако, правильнее было бы, во избежание недоразумений, назвать его философию философией действия. Блондель учит о примате действия, под которым понимает то, что охватывает собою умственные способности, предшествуя им, следуя за ними и опережая их, т. е. то, что является скорее синтетическим, внутренним в мысли, нежели объективным. Однако, подчеркивая первенствующее значение действия, Блондель вовсе не развенчивает теории: теория и практика не играют двойной роли и не относятся друг к другу, как внешнее и внутреннее. Ни действующий не освобождается от мышления, ни мыслящий — от действия, ибо действие и идея равносильны. Для человека жизнь не в жизнь без действия, точно также, как мысль без жизни уже не мысль

Философские взгляды Блонделя и, особенно, Леруа в настоящее время оказывают большое влияние на французский синдикализм. Под синдикализмом следует понимать особую форму рабочего движения Синдикализм не придает значения теоретическим, напр., религиозным или политическим разногласиям. В противоположность политическим партиям, религии, анархизму, социализму, синдикализм придает значение не программе, но действию: мнения разъединяют рабочих, но действие объединят. Вся философия рабочего движения сводится к постоянному действию. Действие, а не мнение, практика, а не программа, определяют единство и успех самодеятельного рабочего движения.

Одним из наиболее крупных философов синдикализма является Жорж Сорель. По мнению Сореля, при всеобщем разрушении учреждений и нравов, все же, остается нечто могущественное, новое и неприкосновенное: это то, что составляет пролетарскую душу. Ее не увлечет за собой общий развал моральных ценностей, и именно революционный синдикализм есть великая воспитательная сила, которой обладает современное общество для подготовки рабочих к будущему. У рабочих должно хватить силы и энергии прекратить путь буржуазным разрушителям, отвечая на их выступления своим „насилием“, имеющим совсем не то историческое значение, которое ему приписывают поверхностные ученые и политики.

Рабочие синдикаты, прекрасно воспитывающие классовое сознание пролетариата, носят в себе зародыши нового индустриального общества, новой философии действия, новой морали производителя. „Мы хотим творческой эволюции, создающей новые социальные формы“ в непрерывном и непосредственном революционном действии. Окончательной формой такого действия является всеобщая стачка. Если даже и допустить, что всеобщая стачка неосуществима, то все же, по мнению Сореля, подобно ожиданию тысячного года у христиан, она, в качестве мифа, является мо-

гучим стимулом. Поэтому учение о ней должно быть удержано. Социализм не догма, а действие, не конечная формула, а движение. Он—та философская концепция, которая призвана освятить социальную борьбу.

10. Прагматизм часто охотно связывает себя с учением Канта о примате чистого практического разума (Пирс, Шиллер): „Всякий интерес носит практический характер; даже интерес умозрительного разума лишь условен и достигает полноты только в практическом употреблении". Учение Канта о постулатах практического разума и его религиозная философия также весьма напоминают прагматизм.

Прагматизм развился в страстной полемике против абсолютного идеализма. В этой полемике американские прагматисты (Джемс, Дуэ) развивают „радикальный", „непосредственный" эмпиризм, и воображение Джемса охотно рисует Джона Стюарта Милля вождем прагматистов, будь он в настоящее время живым. Английский же прагматизм (Шиллер) в своем антиинтеллектуализме, антиабсолютизме сближается с персоналистическим идеализмом. Что же касается фидеизма, символизма и модернизма, то эти, лишь отчасти соприкасающиеся с прагматизмом, течения стремятся, с одной стороны, реформировать религиозную догму в духе современности, с другой же, стремятся не рвать с практической церковной верой. Они как бы хотят мыслить, как современники, и жить, как ортодоксальные верующие. Наконец, французская „философия действия" находится в связи с той традиционной французской „философией свободы", ярким представителем которой в наше время является Анри Бергсон.

11. Знаменитая статья *Пирса* „How to make our ideas clear" была напечатана в Popular Science Monthly, 1878 (перев. в Revue Philos. 1879; тем же в 1878 г. его же статья „La logique de la science"); ср. его статью о *прагматизме* в Dictionary of Philosophy and Psychology *Болдвина*, а также статьи в Monist 1890—93, и в Hilbert Journal, 1908.

Важнейшие сочинения *Джемса* 1) *Прагматизм*, П-гр 1910, изд „Шиповник"; 2) *Зависимость веры от воли* и др. опыты попул. философии, 3) *Вселенная с плюралистической точки зрения*, М. 1911; 4) Essays in Radical Empiricism; 5) The Meaning of Truth; 6) Some Problems of Philosophy (посмертное сочинение), 7) *Многообразие религиозного опыта*, М 1910, 8) Ingersoll Lecture on Human Immortality; 9) *Психология*, пер. И. И. Ладышина (а также статья „Существует ли сознание" в сб. Нов изд в фил.", № 4). На русском языке о прагматизме см. 1) *Эбер*, Прагматизм, П-гр. 1911, 2) *Мокиевский*, Прагматизм в философии (ж. „Русск. Бог.„ 1910, № 5—6), 3) *Франк*, Прагматизм как гносеологическое учение (сб Нов изд в фил., № 7); 4) *Я. Берман*. Сущность прагматизма, М. 1911, 5) *Юшкевич*. О прагматизме (приложение к пер „Прагматизма" Джемса). О философии Джемса: 1) *Кнох* (ученик Джемса), The Philosophy of W. James, 1914 (дает генезис ее); 2) Perry, The Philosophy of. W. James, в Philos. Review, 1911; перепеч. в его книге: Present Philos Tendencies. Главнейшие философские сочинения *Дуэ*. 1) Studies in logical Theory, 1903 (основной труд); 2) The experimental Theory of Knowledge (Mind, 1906); 3) Reality and the criterion for truth of ideas (Mind, 1907); 4) What pragmatism means by practical (в Journ. of Phil 1908); 5) Objects, Data and Existentc (в Journ of Philos. 1909); 6) *Психология и педагогика мышления* (How we think), М. изд. „Мир"; 7) Perception and Organic Action (в Journ. of Phil. 1912, очень важная критика Бергсона); 8) Ethics; 9) The Bearing of Pragmatism upon Education (в Progress. Journ. of Education). На русском языке о Дуэ см. Бермана и Мокиевского. Основные труды *Шиллера*: 1) Humanism, 1903; 2) Studies in Humanism, 1907; 3) The Riddles of Sphynx; 4) Axioms as Postulates; 5) Formal Logic: A Scientific and Social Prob-

em, 1912. *Итальянские прагматисты* см. журн „Leonardo". Вообще о прагматизме см. работы Edw. Waibel: 1) Der Pragmatismus in der Gesch. d Philos, 1915, u 2) Studien zum Pragmatismus (в Arch. f syst. Phil, 1915).

О фидеизме Менегоза см Haldimann, Le Fidéisme, 1907 О *модернизме* Le programme des modernistes, 1908 *Луази* 1) L'Evangile et l'Eglise; 2) Simples réflexions sur le Decret du Saint—Office et sur l'Encyclique (модернисты осуждены Римом). Le Roy. 1) Science et Philosophie (Rev. de Met., 1899); 2) Dogme et critique (основной труд) Ср Bourdeau, Pragmatisme et Modernisme, 1909. Blondel L'Action.

Обо всех этих французских философах см на р. яз книгу *Эбера* Sorel: 1) Reflexions sur violence (есть рус. пер.); 2) Décomposition du marxisme (от синдикализма Сорель эволюционировал к католическому национализму и роялизму) О синдикализме см. Suygrand: La philosophie syndicaliste. Chellaye, Syndicalisme revolutionnaire (в Rev de Met et Mor 1907)

12. Для большего ознакомления можно указать следующие темы 1) Учение Джемса об истине, 2) Метод решения прагматизмом метафизических проблем, 3) Прагматизм Пирса и прагматизм Джемса 4) Прагматизм Джемса и Шиллера, как реакция против абсолютного идеализма, 5) Учение Джемса об уме („Психология") и сознании (статья о сознании). 6) Учение Джемса об активности, 7) Эмпиризм Джемса и Дуэ, 8) Учение Дуэ о мышлении, 9) Почему Дуэ называет свою теорию познания экспериментальной? 10) Учение Дуэ об активности, 11) Учение Дуэ о реальности, 12) Учение Шиллера об этическом базисе метафизики, 13) Учение Шиллера о пространстве и времени; 14) Гуманизм и прагматизм, 15) Учение Джемса и Шиллера о религии; 16) Своеобразие итальянского прагматизма, 17) Предшественники прагматизма, 18) Дайте общую характеристику прагматического метода, 19) Метафизические проблемы у Шиллера, 20) Дайте общую характеристику учения о сущности, видах и критерии истины, 21) Проблема действительности и ее различных значениях у прагматистов, 22) Дискуссии о прагматизме (Philos Rev 1908: Rev de Mét. 1908; Bullet. de la Soc franc. de Phil 1908). 3) Фидеизм протестантск и католический, 24) Тезисы модернизма, и за что их осудили, 25) Философия действия и революционный синдикализм.

II. Интуитивная философия Бергсона.

1. Французская философия последних пяти десятилетий отличается несомненной склонностью к активизму. Рассмотренная уже нами „философия действия" и философия Бергсона являются наиболее яркими образцами этой философии. Но и в других течениях французской философии мы можем обнаружить отчасти сходные черты.

Во Франции сильным влиянием пользуется то философское направление, которое связано с именами Гюйо, Фуллье и Дюркгейма. Из этих мыслителей наиболее полно развил свои положительные взгляды Альфред Фуллье.

Фуллье ставит своей задачей примирение идеализма и натурализма. Это примирение, по его мнению, возможно, так как с идеей, как психологическим фактом, связано движение, как физиологический факт: идея есть движущая сила. Так например, идея свободы вызывает в нас стремление и делает нас сильными. Таким образом идеал входит в детерминизм природы и действует на него. Но если идея есть сила, то психология есть изучение воли, ибо мы—воля. Наши душевные явления сводятся к влечению или стремлению. Самое элементарное различение уже предполагает предпочтение, зачаточный практический выбор Мы воспринимаем, узнаем и вспоминаем лишь то, что имеет значение для борьбы за существование. Именно воля возбуждает чувственные восприятия, дифференцирует их и перерабатывает их в идеи.

В конечном итоге мы стремимся к единству с вселенской жизнью, и метафизика основана на психологических и социологических аналогиях. Представление о боге заимствовано из человеческих отношений и обозначает глубочайшую основу и глубочайшее стремление мирового сообщества. Вообще метафизика не идет дальше гипотез, круг которых постепенно суживается, благодаря прогрессу научного познания. Тем не менее, наше стремление действовать согласно с идеалом, наше исследование мыслью и действием смысла мира и жизни всегда, в конце концов, будет стоят перед тем, что, не исчерпываясь познанием, открывает широкие возможности и фантазии.

Отчасти под влиянием Фуллье сложилась философия слишком рано умершего Жана-Мари Гюйо (1854—1888). По мнению Гюйо, нужно жить, чтобы желать и действовать, и уже в самой воле есть нечто определяющее. Жизнь является основным понятием философии Гюйо: возможно более широкая и глубокая жизнь — заповедь его морали. Эгоизм есть узкая жизнь, альтруизм есть жизнь, бьющая через край, а долг—избыток жизни, ведущий к самопожертвованию. Вместо морали, основанной на санкции, Гюйо провозглашает мораль, связанную с наслаждением риском. Точно так же и искусство есть расширение жизни. Наиболее значительным произведением Гюйо является «Иррелигиозность будущего». По мнению Гюйо, религия есть результат потребности объяснить мир и разобраться в явлениях его с целью избавиться от зависимости от них. Но, антропоморфизируя природу, первобытный человек пришел к обожествлению ее. Итак, религия в своем возникновении была наивной первобытной наукой. Постепенно религия прошла стадии анимизма, политеизма, теизма и, наконец, стала, теистической метафизикой, учащей о творце, провидении и чуде. Современная наука уничтожала религиозную физику, и точно так же и религиозная метафизика может быть заменена более современным монистическим натурализмом. Но так как человек существо общественное, то и богов он истолковал ex analogia socistatis humanae, и в основе всякой религии лежит мифическая или мистическая социология. Социальный характер религии яснее всего выступает в ритуале, при чем религия внешнего культа и обрядности уступает место религии внутреннего культа, любви и самоотречения. Как современная научно-религиозная мысль разлагает религиозные догматы, так и современная мораль отвергает религиозную: любовь к Богу извращается страхом перед Богом и идеей возмездия, гнева и вечного проклятия и непримирима с любовью к людям. Обновление религии уже невозможно. Религия заменится сомнением, религиозная догма сменится усиленным исканием, движением и порывом мысли, религиозную кафоличность заместит религиозная аномия, религиозно-скептический индивидуализм. Эта иррелигиозность будущего не есть антирелигиозность: устраняя современную догматическую религию с ее суевериями, она сохраняет из религиозного чувства его самую чистую часть—преклонение перед Космосом. К этому течению отчасти можно присоединить

Дюркгейма, основными идеями которого являются идея солидарности и напоминающий Гюйо социологизм. Этот социологизм у Дюркгейма смешивается с идеями, близкими к прагматизму, и потому философию Дюркгейма иногда называют социальным прагматизмом.

2. Другое течение во французской философии связывается с именами Ренувье и Бутру. Геффдинг очень метко называет это течение „философией, отрицающей принцип непрерывности". Другие иногда называют его „философией свободы".

Философия Шарля Ренувье называется неокритицизмом, так как Ренувье под философией понимает общую критику принципов познания, и философия Канта (особенно учение об антиномиях) сильно повлияла на своеобразный ум Ренувье. Ренувье исходит из идеи соотносительности субъекта и объекта, я и не—я. Тем самым отпадают два „фетиша": духовная субстанция и вещь в себе. Ренувье отвергает также и идею бесконечности: все подчинено закону числа, т. е. состоит из конечного числа дискретных частей (понятие бесконечно-большого числа противоречиво). Отсюда следует, что мир прерывен и допускает скачки в своих процессах, тем более, что, как доказал еще Юм, закон причинности не является логической необходимостью.

В психологии Ренувье волюнтарист. Воля, самоподвижная и самодвижущая, проникает и наш интеллект, нашу мысль. Эта воля свободна в том смысле, что причиной актов является сам человек. Свобода воли подтверждается законом больших чисел, допускающим равные возможности за и против, т.-е. свободу выбора. Если мы не будем верить в свободу воли, мы останемся без науки, ибо наука является актом воли: „если все необходимо, то также и заблуждения необходимы, неизбежны и неотличимы (от истины)". В истории нет роковой необходимости, и прогресс является делом творчества, притом не предопределенного. Нельзя взваливать на прогресс оправдание существующих подлостей. Зло сильно сопротивляется добру и может постепенно увеличиваться. Христианство и средние века как раз и были регрессом. Мы, следовательно, свободные и ответственные творцы прогресса.

Наиболее правдоподобно представлять существующее как мир монад, но, уча о монадах, Ренувье отвергает предустановленную гармонию. „Мир есть колоссальная пульсация, слагающаяся из неисчислимого множества строго определенного в каждое мгновение числа элементарных пульсаций различного порядка". Эти прерывные пульсации несводимы к непрерывному движению, и в природе есть „зияния". Подобная плюралистическая метафизика, учение о свободе воли (futurum contingens), отрицание бесконечного бога теизма и подчеркивание роли воли в познании сильно сближает Ренувье с симпатизировавшим ему Джемсом (а также, пожалуй, с английским персонализмом). Минуя ученика Ренувье Пиллона и канто-лейбницианца Лашелье, остановимся на столь популярном сейчас ученике Лашелье—Эмиле Бутру. Бутру особенно интересен своим учением о случайности законов природы. По мнению Бутру, нарушение принципа непрерывно-

72347

сти особенно становится ясным нам, когда мы переходим от одной области науки к другой, напр от математики к механике, от химии к физиологии, от физиологии к психологии. Основные законы конкретных наук несводимы к абстрактным наукам. Нельзя конкретные единства выводить из составляющих их элементов. Абстрактный принцип причинности не исчерпывает всей конкретности мира. Законы природы формулируют лишь постоянные отношения, но в процессе развития возникают и случайные вариации, которые могут изменить постоянство законов природы. Но такая случайность является в сущности внешним признаком свободы, которая выражается в наших действиях преодолеванием привычки. Постоянство, привычка, все это только результаты, а не принцип. Законы природы не имеют абсолютного значения и дают лишь перечисление методов, делающих вещи доступными нашему уму и годными для наших целей.

Наконец, следует упомянуть еще о Равессоне (1813—1890), развившем, между прочим, интересное учение о том, что мышление количества или числа требует представления сосуществования частей, каковое возможно лишь как пространственное, иными словами, экстенсивное, делимое: количество есть протяжение, но „tout ce qui est de l'espace est pour du temps". Эти взгляды Равессона, который вместе с Лашелье, стоял на платформе сочетания монадологии Лейбница с критицизмом Канта, были развиты в дальнейшем Дориаком и Ноэлем. С этой точки зрения Равессон, Дориак и Ноэль могут считаться предшественникам Бергсона.

3. Основными произведениями знаменитого французского философа Анри Бергсона являются: „Опыт о непосредственных данных сознания" (озаглавленный: „Время и Свобода воли" в английском издании), „Материя и Память", „Творческая Эволюция".

„Опыт о непосредственных данных сознания" ставит вопрос о том, не происходят ли те непреодолимые трудности, с которыми мы сталкиваемся при разрешении некоторых философских проблем, от упорной привычки располагать в пространстве такие явления, которые не занимают никакого пространства. В таком случае, например, устранив смешение длительности (durée) с протяженностью, последовательности с одновременностью и количества с качеством, мы, может быть, устраним возражения, выдвигаемые против свободы воли. Оказывается, что, действительно, мы воспринимаем, большей частью, наиболее очевидные состояния нашего „я", которые нам кажутся непосредственно постигаемыми, посредством определенных форм, заимствованных у внешнего мира. Пусть даже, по Канту, формы и создаются целиком творчеством духа, все же трудно допустить, чтобы предметы, к которым постоянно применяются эти формы, не окрашивали бы их в свой собственный цвет. Но можно пойти и дальше—утверждать, что формы, применяемые к вещам, должны происходить из компромисса между духом и материей и носят кое-что от последней. Отсюда следует, что для созерцания нашего „я" в его первоначальной чистоте психология должна исключить

Библиотека

Ивск. Губ. сов. Проф. союз

или исправить некоторые формы, которые носят явную печать внешнего мира.

Каковы эти формы? Психические состояния, рассматриваемые каждое в отдельности, кажутся нам более или менее интенсивными; рассматриваемые в своей множественности, они развертываются во времени и образуют длительность; наконец, они, повидимому, определяют друг друга. Итак, нам приходится очищать от наносных элементов и, прежде всего, от идеи пространства, три понятия—интенсивность, длительность и свободное определение. Анализ идеи интенсивности показывает нам, что психические факты суть, сами по себе, чистое качество или качественная множественность, а причина их, помещающаяся в пространстве, есть количество. Поскольку это качество является символом этого количества, постольку мы называем его интенсивностью. Интенсивность, поэтому, есть не количество, но качественный символ, результат компромисса между качеством (фактом сознания) и количеством (пространством). Зачем же нам сохранять это ублюдочное понятие при анализе фактов сознания? „Интенсивность внутри вас никогда не есть величина".

Обращаясь далее к психическим явлениям в их множественности, мы анализируем понятие множественности числа. Образование числа требует, с одной стороны, интуиции однородной среды, пространства, где рядополагаются (S'aligner) различные элементы, и, с другой стороны, процесса взаимопроникновения, благодаря которому эти единицы образуют т. наз. качественную множественность. Благодаря этому, единицы слагаются друг с другом, оставаясь различными. Следовательно, числа различные и взаимопроникающие, так же являются результатом компромисса, символом, от которого надо отказаться, не пытаясь, подобно ассоцианистам, восстанавливать психическое состояние посредством сложения различных фактов сознания и замены самого „я" символом его.

Теперь перейдем к анализу длительности. Моменты внутренней длительности, ясно, не внеположны друг по отношению к другу. Что же касается длительности вне нас, то „поместить длительность в пространстве"—это значит самым противоречивым образом поместить последовательность в самую сердцевину одновременности (placer la succession au sein même de la simultanéité). „Итак, в сознании мы находим состояния, которые следуют друг за другом, не различаясь, а в пространстве—одновременности, которые, и следуя друг за другом, различаются в том смысле, что, когда появится одна, то другой нет. Вне нас взаимная внеположность без последовательности, а внутри—последовательность без взаимной внеположности".

С другой стороны, наше сознание вводит последовательность (succession) в одновременности внешнего мира, заставляя вещи длиться так, как мы сами длимся, и сообщая пространству свойства времени. С другой стороны, эти вещи, в свою очередь, внеполагают, одни посредством отношения к другим, последовательные моменты нашей внутренней длительности, раздробляя на

различные и внеположные частицы внутреннюю жизнь, как часовой маятник дробит на куски и развертывает динамическое и неделимое напряжение пружины. „Так образуется смешанная идея измеримого времени, которое есть пространство, поскольку оно однородность, и длительность, поскольку оно последовательность, т.-е., в сущности, противоречивая идея последовательности в одновременности".

Восстановленная в своей первоначальной чистоте, длительность явится чисто качественной множественностью абсолютно разнородных элементов, сливающихся друг с другом. Такова она, поскольку речь идет о внутренних *явлениях в состоянии формирования* (en voie de formation), образующих непрерывное развитие свободной личности. Обычная же ошибка детерминистов та, что они имеют в виду уже законченные явления. Говоря о свободе воли, они спрашивают, можно ли или нельзя предвидеть акт, когда дана вся совокупность его условий, т. е. спутывают последовательность с одновременностью.

Существует два различных „я", из которых одно является как бы внешней проэкцией другого. Мы достигаем первого „я", когда мы постигаем наши внутренние состояния, как живые существа, находящиеся беспрестанно в формировании, как взаимно проникающие существа, не поддающиеся никакому измерению. Но моменты, когда мы вновь схватываем самих себя, очень редки, и потому мы редко бываем свободными. Обыкновенно мы живем внешне по отношению к самим себе. Мы замечаем только обесцвеченный призрак нашего „я", лишь тень его, которую чистая длительность отбрасывает в однородное пространство. Наше существование скорее развертывается в пространстве, нежели во времени. Мы живем больше для внешнего мира, чем для нас самих; мы больше говорим, нежели мыслим; мы больше „объекты действия", нежели действуем сами. Действовать свободно значит вновь овладеть собою, значит вновь поместить себя в чистую длительность.

Но это живое „я", столь ясно различающее внешние предметы и столь легко изображающее их символами, впало в соблазн ввести и в свое собственное бытие ту же раздельность, которую оно вводит во внешний мир, и заменить внутреннее проникновение психических состояний и их чисто качественную множественность численной множественностью различных, рядом расположенных и выражающихся словами, элементов. Так вместо разнородной длительности, моменты которой проникают друг друга, мы имеем однородное время, моменты которого рядополагаются в пространстве, и вместо внутренней жизни, последовательные фазы которой, каждая единственная в своем роде, несоизмеримы с языком, имеем искусственно составленное „я", простые психические состояния, которые составляются и разлагаются, подобно буквам алфавита для образования слов. Наши отдельные психические состояния кристаллизуются, и между нашими окристаллизованными идеями и внешними идеями образуется устойчивая ассоциация. Автоматизм постепенно вытесняет

свободу. Так замечают лишь общий аспект жизни сознания, лишь резко очерченные состояния сознания, способные проявляться, подобно физическим явлениям, во времени, превращаемом в однородность. „С этого момента исчезает всякая разница между длительностью и протяженностью, между одновременностью и пространством". Остается лишь совершенно изгнать свободу воли или, подобно Канту, перенести ее, со множеством оговорок, в таинственную вневременную область вещей в себе.

Но Бергсон приглашает нас мысленно перенестись в те моменты нашего существования, когда нам предстояло выбрать определенное очень важное решение. Мы тогда убедимся, что эти минувшие состояния не могут быть ни адекватно высказаны, ни искусственно воспроизведены посредством рядоположения более простых состояний, что они представляют собой в своем динамическом единстве и качественной множественности фазы нашей реальной и конкретной длительности, разнородной и живой. Мы тогда убедимся, что, если наше действие показалось свободным, то это потому, что, как единственное и неповторимое, оно не может быть выражено законом. Мы, наконец убедимся, что понятие необходимого определения теряет здесь всякий смысл, ибо здесь не может быть речи ни о предвидении акта до его выполнения, ни о возможности противоположного акта, раз этот акт уже совершился. Проблема свободы, подобно софизмам древних элейцев, имеет своим началом иллюзию, благодаря которой последовательность смешивается с одновременностью, длительность—с протяженностью, количество с качеством.

4. Следующий труд Бергсона „Материя и память" является опытом об отношении тела к духу. По мнению Бергсона, наше тело есть орудие действия и только действия. Ни в восприятии, ни в памяти, ни, тем более, в высших действиях духа тело не служит непосредственно воспроизведению. С этой точки зрения одинаково ошибаются как материализм, не дающий объяснения, почему известные мозговые явления сопровождаются сознанием, так и идеализм, стирающий различие между закономерностью физических явлений и сменой душевных явлений; что же касается дуализма, то он неизбежно колеблется между материализмом и идеализмом. Однако, все эти столь различные гипотезы сходны в том, что все они считают элементарные действия (operations) духа, восприятие и память, действиями чистого сознания; все они оставляют без внимания отношение восприятия к действию и воспоминания к поведению, тогда как и восприятие и память „обращены" к действию, которое „приготовляет" тело. И так признаем, что тело есть центр действия, и посмотрим, что отсюда следует для восприятия, памяти и отношения тела к духу.

Восприятие не чисто теоретический процесс. Восприятие есть выбор. Его роль состоит в том, чтобы удалить из совокупности окружающих образов все те, которые для меня не имеют значения, а затем устранить даже из каждого удержанного образа все то, что неинтересно для нужд того образа, который я называю своим телом. Роль восприятия состоит в том, чтобы приготовлять

действие. Мое сознательное восприятие имеет чисто практическое назначение: оно просто вырисовывает, в общей совокупности вещей, то, что интересно для моего возможного действия над ним, при чем и все остальное таковое же, как и то, что я воспринимаю. Мое восприятие материи не субъективно, ибо оно скорее в вещах, нежели во мне, ни относительно, ибо между „явлением" и „вещью" существует отношение не явления к реальности, но просто части к целому. Однако, отсюда не следует, чтобы оказался правым реализм. Реализм воздвигает между разумом и вещами гомогеннее пространство. Но предположим, что это пространство логически не предшествует материальным вещам и чистому познанию, что, наоборот, ему предшествует протяженность. Предположим, далее, что гомогенное пространство относится к нашему действию и только к нашему действию, будучи как бы бесконечно делимой нитью, которую мы протягиваем под материальной сплошностью (continuité), чтобы над ней сделаться господами и чтобы разложить ее в направлении наших действий и наших нужд. Таким образом, если мы принимает протяженную сплошность и в ней наше тело, как активный центр, то эта активность осветит своим светом все те части материи, которыми в данный момент она занята. Те же самые нужды, та же самая возможность действовать, которые обособили наше тело в материи, уничтожают границы различных тел в окружающей среде. Это действие вещей на наше тело и нашего тела на вещи и есть наше восприятие. Наше восприятие, еще раз повторяем, рисует возможное действие нашего тела на другие тела.

Чем же отличается от восприятия аффект, аффективность (affection, affectivité)? Между чувствуемым аффектом и воспринимаемым образом есть та разница, что аффект находится в нашем теле, а образ вне нашего тела. В этой „внутренности" аффективного ощущения состоит его субъективность, тогда как во „внешности" образов состоит их объективность.

Перейдем теперь к памяти. Существуют две теории памяти: согласно одной из них, память есть функция мозга, и воспоминание от восприятия отличается лишь интенсивностью; другая же теория отрицает, что память есть функция мозга, и считает, что воспоминание отличается от восприятия по самой природе своей. Бергсон отвергает первую теорию. Исходя, главным образом, из фактов воспризнания, он думает, что „воспризнание вовсе не совершается путем механического пробуждения уснувших в мозгу воспоминаний. Оно, напротив, подразумевает более или менее высокое напряжение сознания, ищущего в чистой памяти чистые воспоминания, дабы постепенно материализовать их в контакте с настоящим восприятием". Но что такое чистая память и чистые воспоминания? Не есть ли воспоминание лишь ослабленное восприятие? Те, кто так думают, ясно определяют восприятие, настоящее (notre present), как „более интенсивное", но такое определение, сводящее восприятие к незаинтересованному созерцанию, ошибочно: настоящее, по Бергсону, есть то, что действует на нас, и то, что заставляет нас действовать; оно и

сенсорно и моторно, т. е., наше настоящее есть, прежде всего, состояние нашего тела. Наше же прошлое, в таком случае, есть, напротив, то, что больше уже не действует, но могло бы действовать, и будет действовать, если включится в настоящее ощущение, от которого оно заимствует свою живость (vitalité). Тогда оно перестает быть воспоминанием и становится восприятием: между между планом действия—планом, в котором наше тело „сжало" свое прошлое в двигательные привычки, и планом чистой памяти, в котором наш дух хранит во всех подробностях картину нашей текущей жизни, мы замечаем тысячи различных промежуточных планов сознания, тысячи различных повторений совокупности нашего пережитого опыта. Дополнять воспоминание подробностями не значит механически присоединять к данному воспоминанию другие, но это значит переноситься к „более распространенному плану сознания". Локализация воспоминания не означает механического включения его в цепь других воспоминаний; она означает описание, посредством возрастающего расширения памяти, круга, достаточно широкого для того, чтобы в нем фигурировала данная подробность прошлого. Эти планы не даны как готовые вещи. Они существуют как „вещи духа", разум их открывает или, скорее, беспрестанно создает снова их. Интерес действующего живого существа, улавливающий в настоящей ситуации то, что похоже на предыдущую, и сближающий предшествующее и последующее с целью использовать свой прошлый опыт, прекрасно объясняет существование ассоциаций по сходству и по смежности.

У нас остается еще третий вопрос—об отношении духа к материи. Как объяснить противоположность между протяженным и непротяженным? Ясно, что между делимой на тела протяженностью и непротяженным сознанием нам связи не найти. Но эта протяженность между восприятием и материей искусственно создана рассудком, а не дана непосредственной интуиции. То, что дано, не есть непротяженные ощущения, ибо непонятно, как могут они образовать объективное пространство. То, что реально, не есть протяженность, делимая на независимые части, ибо тогда было бы непонятно соответствие его сознанию. Данное и реальное есть посредствующее между делимой протяженностью и чистой непротяженостью: это то, что мы называем экстенсивным. Рэди нужд действия мы то разрешаем эту экстенсивность в абсолютно независимые объекты (откуда и указание подразделять протяженность), то наоборот, незаметно переходим от аффекции к восприятию (откуда и тенденция предполагать восприятие все более и более неэкстенсивным). Наш же рассудок, склонный к установлению логических разграничений, резко размежевывает и доводит до крайностей эту антитезу протяженности и ощущений.

С устранением этой антитезы падает противоположность и между сознанием и движением. Если чистое восприятие находит себе место среди воспринимаемых вещей, то уже один барьер между двумя мирами удаляется. Устранится и второй барьер, если мы вспомним, что делимость протяженности чисто относи-

тельна и сопряжена с нашим возможным действием над нею. Наконец, представление о конкретном движении, заменяющее абстрактное движение механики, оказывается более близким сознанию. В конечном итоге, „между чувственными качествами, рассматриваемыми в нашем воспроизведении, и этими же самыми качествами, трактуемыми в качестве исчисляемых изменений, существует лишь различие ритма длительности, различие внутреннего напряжения". Таким образом, идея напряжения (l'idée de tension) устраняет противоположность между сознанием и движением, качеством и количеством, подобно тому, как идея экстенсивности (l'idée d' extension) устранила противоположность между протяженным и непротяженным.

В излагаемой работе Бергсон все время исходит из представления о заинтересованном духе (l'esprit intéressé) и непрерывности активного переживания, которое состоит из множества различных планов сознания, представляющих все промежуточные степени между грезой (le rêve) и действием, при чем только в последнем из этих планов вмешивается тело. Так получается конкретное восприятие, являющееся живым синтезом чистого восприятия и чистой памяти. В данном случае, как и в ряде других, ошибки и затруднения возникали вследствие того, что мы познание отделяли от действия. Абсолютизируя различия вышеуказанных колебаний, наш логический рассудок создал ряд дуализмов, которые подлежат отмене, и ряд мнимых проблем. В конечном итоге, наша философия оказалась сознательным возвращением к данным интуиции. Она привела нас к выводам здравого смысла.

5. Главным произведением Бергсона является „Творческая эволюция". Она исходит из тех заключений, к которым пришел Бергсон в книге „Материя и память".

Я непрестанно и непрерывно меняюсь, и все мои состояния движутся в бесконечном потоке. Но наше сознание, исскуственно выделяя и разделяя эти состояния, в потоке меняющихся оттенков видит лишь отдельные и, так сказать, затвердевшие цвета, пригнанные друг к другу, вновь соединенные уже искусственной связью. Но если бы наше существование составлялось из отдельных состояний, синтезируемых безразличным неизменяющимся я, то мы не знали бы времени, тогда как не трудно видеть, что время образует существенный материал психической жизни, и что для нас нет более устойчивого и прочного материала: время есть непрерывный прогресс прошлого, которое пожирает будущее и растет по мере движения вперед, бесконечно сохраняясь и влияя. Но это время необратимо: каждый момент дает нечто новое и непредвиденное; каждый момент нашей жизни есть творчество. Итак „для сознательного существа существование состоит в изменении; меняясь, оно созревает; созревая, оно неограниченно творит само себя".

Любой материальный неорганический предмет характеризуется противоположными признаками. Состояние данной группы может повторяться, и у нее нет истории: здесь ничто не созда-

ется. Ее абстрактное время состоит из определенного числа одновременностей или соотношений между состояниями предметов и отдельных замкнутых систем и точками готовой линии, представляющей течение времени. Материя имеет тенденцию к образованию систем, которые могут быть выделены и изучаемы геометрией и механикой. Но это выделение не может быть полным, и возможно восстановить связь изученных наукой систем с целым. Тогда, по мнению Бергсона, мы можем вновь дать этим системам длительность (durée) т.-е. форму существования, аналогичную с нашей.

Органические тела резко отличаются от неорганических: они выделены и замкнуты самой природой (живые тела, индивиды), и их жизненные свойства никогда не осуществлены вполне, а всегда только осуществляются (они не столько состояния, сколько тенденции). Живой организм мы должны уподоблять скорее материальному миру в целом, чем определенному материальному предмету. Как вселенная в целом и как всякое сознательное существо в отдельности, так и живой организм имеет протяжение во времени. „Всюду, где жизнь, можно найти следы времени". В то время, как знание искусственной или математической системы относится только к конечным пунктам времени (здесь вычисляется только t—тый пункт, нечто „мгновенное": мир, над которым оперирует математик, „умирает и возрождается в каждый момент"), познание живого существа, сознания или естественной целой системы относится и к промежуточному времени. Непрерывность изменения, сохранение прошлого в настоящем, истинная длительность во времени (durée), все это присуще как сознанию, так и жизни.

С этой точки зрения Бергсон восстает против механической метафизики, согласно которой вся действительность разом дана в вечности, и видимая длительность вещей выражает лишь неспособность нашего ума познать все зараз. Но он не соглашается и с учением о целесообразности, поскольку последнее содержит в себе идею осуществления „данного плана". Предпосылка „все дано" противоречит идее реального времени и представлению о времени, как непрерывно бьющем роднике нового: „никогда не следует относить предлагаемое нами толкование целесообразности к предварению будущего; это только взгляд на прошлое в свете настоящего"; „тогда будущее представляется расширением настоящего, и оно не может содержаться в настоящем в форме поставленной цели".

Подвергая критике различные виды эволюционизма (теория незаметных изменений неодарвинистов, теория внезапных изменений де-Фриза, теория изменений под влиянием внешнего на внутреннее Эймера, теория наследственности приобретенного Ламарка), Бергсон приходит к ряду своеобразных выводов. Неодарвинисты правы, утверждая, что существенными причинами изменения являются изменения и различия, присущие зародышу. Но эти различия представляют развитие импульса, переходящего от зародыша к зародышу через индивидов, и не случайны. В извест-

ный момент после долгого промежутка целый вид охватывается (как показал де-Фриз) стремлением к переменам, при чем последние (согласно Эймеру) носят определенный характер. Впрочем, развитие органического мира не может быть предусмотрено во всей его совокупности. Скорее, наоборот, здесь проявляется самопроизвольность жизни в виде непрерывного творчества новых форм. Мы должны допустить здесь некоторого рода усилие, иное, чем индивидуальное, присущее скорее зародышам и способное передаваться потомству.

Так Бергсон приходит к своему учению о первоначальном порыве (élan originel) жизни, переходящем от одного поколения зародышей к другому через посредство взрослых организмов. Этот порыв является глубокой причиной изменения: жизнь „действует не соединением и накоплением элементов, но путем разъединения и раздвоения их“. Жизнь „разрывается на куски“, при чем дробление ее между индивидами и видами зависит от сопротивления со стороны неодушевленной материи и от взрывчатой силы, заключенной в самой жизни и обусловленной неустойчивым равновесием стремлений.

Итак, жизнь есть стремление, сущность которого состоит в том, чтобы, пройдя форму зародыша, создать одним фактом своего роста те расходящиеся направления, по которым она распределится. Различная тенденция этого стремления определяет различные группы: у растений это—стремление к неподвижности, тогда как животное, принужденное отыскивать пищу, развило в себе активность и, вследствие этого, более широкое и точное сознание. Но развитие животного царства также идет двумя расходящимися путями: один идет к инстинкту, другой—к разуму (intelligence). Инстинкт и разум—две тенденции сознания. Но что такое сознание? „Отличительной чертой сознания является его способность изготовлять искусственные предметы, в частности орудия для приготовления других орудий, бесконечно варьируя производство“. С этой точки зрения „инстинкт в законченной форме есть способность пользоваться и даже создавать орудия, принадлежащие организму; законченный же интеллект представляет способность изготовлять и употреблять неорганические орудия“. Кроме того, по мнению Бергсона, познание, врожденное инстинкту, относится к вещам, а врожденное уму—к отношениям: врожденный ум есть знание формы, а врожденный инстинкт—знание материи.

Наш интеллект в том виде, как он выходит из рук природы, имеет своим главным объектом неорганические твердые тела. Он ясно представляет себе только отдельное и неподвижное. Кроме того, он характеризуется неограниченной способностью разлагать вещи по любому закону и соединять их в любые системы. Благодаря всему этому, интеллект достигает отчетливости и ясности. Однако, интеллекту не удается уловить нераздельное, текущее, творческое, новое, ибо объяснение для интеллекта всегда сводится к разложению, хотя бы непредвиденного и нового, на известные прежние элементы, соединенные в различном порядке. Отсюда

следует, что интеллект характеризуется природным непониманием жизни.

Наоборот инстинкт отливается по форме жизни. Он действует, так сказать, органически. Если бы пробудилось спящее в нем сознание, если бы он обратился вовнутрь на познание, вместо того, чтобы переходить во внешние действия, если бы мы умели спрашивать его, а он бы умел отвечать, он выдал бы нам самые глубокие тайны жизни, ибо он только продолжает ту работу, посредством которой жизнь организует материю. Если сопровождающее жизненные процессы скрытое сознание расширится и затем вполне углубится, оно совпадет с производительной силой жизни. Жизнь не может быть выражена в терминах представления; она скорее должна быть прочувствована, но инстинкт и есть сочувствие, симпатия.

Если бы эта симпатия могла расширить свой объект, а также могла размышлять о самой себе, она дала бы нам ключ к жизненным процессам, точно так же, как развившийся и восстановленный в своих правах инстинкт вводит нас в понимание материи. Ибо (это мы никогда не устанем повторять) интеллект и инстинкт направились в две противоположные стороны: один к неодушевленной материи, другой—к жизни. Интеллект, при посредстве созданной им науки, все более и более полно открывает нам тайны физических процессов; что же касается жизни, то он дает только перевод ее в термины неодушевленного вещества. Впрочем, он и не претендует на что-нибудь иное. Интеллект рассматривает ее с возможно большего числа внешних точек зрения; он ставит ее перед собой, но не входит в нее. Наоборот, интуиция, т.-е. инстинкт, который не имел бы практического интереса, был бы сознательным по отношению к себе, способным размышлять о своем объекте и бесконечно расширять его, такой инстинкт ввел бы нас в самые недра жизни. Инстинкт и интеллект, при всем своем различии, имеют общее основание в сознании вообще. С другой стороны, хотя неорганическое отличается от органического, тем не менее, материальный мир, как целое, скорее представляет движущийся поток, нежели нечто неподвижно материальное. Итак, интеллект и материя, образовавшиеся путем взаимного приспособления, произошли из более обширной и высокой формы существования. Один и тот же процесс должен был одновременно выделить и материю, и интеллект из заключавшей их обоих сущности. Как?

Чистое время, в котором непрерывно движущееся прошлое постоянно наполняется абсолютно новым настоящим, является тем пунктом в глубине нашего я, где больше всего чувствуется самое внутреннее я нашей жизни. Чем больше мы относим наше прогрессивное развитие к чистому времени, тем больше мы чувствуем, как различные части нашего существа входят друг в друга, и наша личность целиком концентрируется в одной точке, которая непрерывно переходит в будущее. В этом и состоит жизнь, свободные действия, творчество, дух. Остановка, перерыв или спуск, падение в этой творческой деятельности

есть пассивный автоматизм, материя, интеллект. Как только мы перестаем действовать и начинаем мечтать, наше я рассыпается на тысячи внешне связанных друг с другом воспоминаний и принимает пространственное направление. Ум имеет смутное представление о пространстве уже в том чувствовании, которое свойственно его случайной отдаче течению психики, т.-е. возможному переходу в протяженность. „Материя состоит в этом самом, только ушедшем дальше, движении, и физика представляет просто отраженную психику. Тогда вполне понятно, что наш ум так хорошо чувствует себя и так естественно движется в пространстве". Итак, интеллект есть специальная функция духа, направленная преимущественно на неодушевленную материю, при чем интеллект и материя прогрессивно приспособлялись друг к другу. Это приспособление произошло вполне естественно, так как одно и то же изменение в направлении одного и того же движения (спуск натягиваемой пружины творческой эволюции) создал одновременно как интектуальность духа, так и материальность вещей. Вот почему основные функции ума — дедукция и индукция — так сильны по отношению к материальному миру и так слабы в области духа.

Математический порядок не представляет ничего положительного. „он представляет ту форму, к которой стремится известный п е р е р ы в, и материальность состоит именно в этом перерыве". Беспорядок есть не только не этот порядок, есть новый порядок иного рода. Действительность упорядочена, но наш разум может направляться в две противоположные стороны: иногда он следует своему естественному направлению, и тогда мы имеем прогресс, напряжение душевных сил, непрерывное творчество, свободу действий, порядок первого вида, относящийся к живому и волевому; иногда же он изменяет направление, и эта перемена, дойдя до крайних пределов, приводит к протяженности, геометрическому механизму, порядку, относящемуся к неодушевленному и автоматическому. Математический порядок есть, на самом деле, нечто отрицательное, упадок; „я ставлю на верху иерархической лестницы жизненный порядок, затем, как уменьшение или более низкую ступень последнего—геометрический порядок".

„Когда мы поместим наше существо в нашу волю, а волю в тот импульс, продолжение которого она составляет, то мы понимаем и чувствуем, что действительность представляет непрерывный рост и бесконечное творчество". Жизнь, истинная действительность, есть порыв. Этот жизненный порыв состоит в потребности творчества, в непрерывном созидании. Это как бы громадный резервуар энергии, гигантский фейерверк, который подымаясь—дух и жизнь, а падая—материя. Живое существо есть только место прохождения, а сущность жизни состоит в том движении, которое ее передает. Так созидаются без конца души, которые суть не что иное, как ручейки, на которые дробится великая река жизни, протекая через тело человека. Все живые существа держатся друг за друга и все подчинены одному и тому же гигантскому порыву.

Как можно формулировать философию Бергсона? По мнению Бергсона, есть два различных способа познания: первый—внешний и относительный, второй же проникает внутрь вещи и дает абсолютное познание. Первый метод—метод человеческого рассудка, который, руководясь практическими целями, переделывает свое внешнее впечатление о предмете в общие понятия, символы, схемы и рассматривает все проявления живой действительности сквозь призму неподвижности и протяженности. В результате возникает ряд трудностей, для преодоления которых мы должны отказаться от интеллектуалистического геометризма и обратиться ко второму методу—интуиции. Посредством ее легче всего мы можем проникнуть в наше собственное я, и, постигнув внутреннюю жизнь я, непрерывную природу чистой длительности, времени, обратиться отсюда к построению вселенной по аналогии с жизнью я. Метод метафизики — интуиция, интеллектуальная симпатия, способность отдаться непосредственному переживанию творческой эволюции. Настоящая философия состоит в усилии духа проникнуть сквозь неподвижные схемы и символы застывших понятий в живую действительность в ее домысленной сущности. Если метафизика возможна, то только как трудное, даже мучительное усилие. Это усилие состоит в отрешении от исключительного пользования орудием познания твердых тел—интеллектом и в стремлении симпатически отдаться жизненному порыву.

Философствование—простой акт. Вся необыкновенная сложность философской системы выражает лишь неизмеримость между простой интуицией философа и теми средствами, которыми он располагает для выражения он. Философ, достойный этого имени, за всю свою жизнь сказал только одну вещь, да и то он скорее пытался сказать эту вещь, чем действительно ее выразил. И сказал он только одну вещь потому, что узрел только одну точку; да и узрение это было скорее ощущением прикосновения. Материя и жизнь, наполняющие жизнь, находятся и в нас; мы чувствуем силы, обнаруживающиеся во всех вещах и в нас. Опустимся во внутрь самих себя! Чем глубже будет расположена та точка, которой мы коснемся, тем сильнее будет давление и порыв, которые выпрут нас наверх. Философская интуиция есть это соприкосновение, философия есть этот порыв.

7. Стремясь все время к строго объективному изложению, мы воздерживались от приведения критики излагаемых систем. Мы стремились, вместо этого, лишь так расположить излагаемые системы, чтобы каждая последующая была как бы шагом вдаль в смысле известного развития данных идей. Тем самым, материал для критики читатель мог извлекать сам, вдумчиво сопоставляя соседние главы нашей книги. Однако, в начале, где речь шла о материализме, энергетике и биологизме [1]), мы сделали исключение и дали список обычных ходячих возражений против них, не полагаясь на то, что у читателя уже накопился материал для критического отношения. Точно также дадим мы подобный

[1]) См. Современная философия. Ч. 1-я.

„каталог" и сейчас, так как наше изложение близится уже к концу, и у читателя, пожалуй, также может не оказаться критических перспектив. Отметим только, как и раньше, что то, что мы даем, не есть критический анализ: это только объективно составленный „каталог" *обычных* критических возражений.

Обычно против Бергсона возражают следующее: 1) метод интуиции субъективен, туманен, ненаучен; 2) Бергсон заменяет односторонний механизм односторонним же психологизмом; 3) поэтому он не может объяснить удовлетворительно перманентное в мире; 4) у него нет раздельности гносеологического, психологического, физиологического и метафизического анализов; 5) он слишком физиологичен в анализе восприятия и субъективирует чувственные качества; 6) он утрирует критику интеллектуализма; 7) его метафизика—субъективное „виденне" и фантастична.

Джемс называл себя учеником антиинтеллектуализма Бергсона. Будет кстати, поэтому, если мы приведем здесь и список возражений против прагматизма: 1) прагматизм, отрицая абсолютную истину, претендует на абсолютную истину своего отрицания, т.-е. впадает в противоречие; 2) есть разница между пробой истины и предшествующей этой пробе самой истиной; 3) годность истины определяется природою истины; 4) радикальный эмпиризм не выведет за границы индивидуального опыта в данный момент; 5) конкретизм прагматизма сводится к субъективизму; 6) мысль связывает, а не дробит действительность, освобождая ее от отрывочности потока восприятий.

Но насколько Джемс близок к Бергсону? Бергсон монист, а Джемс плюралист. Бергсон—философ классик и систематик, тогда как Джемс многообразный эмпирист „еретик". Источники их философий совершенно различные: там Плотин, Шеллинг, Мэн де Биран и французские идеалисты; здесь же—Милль. Таким образом, в сближении Джемса с Бергсоном нельзя заходить слишком далеко.

8. О Фуллье и новой французской философии см. Геффдинг, Современные Философы. Основные сочинения Фуллье: 1) La liberté et le determinisme, 1872; 2) La science sociale contemporaine, 1880. 3) Psychologie des idées forces 1893; 4) L'avenir de la métaphysique, 1889. 5) Критика современных систем морали. Сочинения Гюйо имеются в р. переводе. Из них основные 1) Современная английская мораль; 2) Очерк морали без обязанности и санкции; 3) Иррелигиозность будущего Durkheim-Choix de texte par Davy. О Ренувье см. статью Лапшина. (Н. ид. фил. № 13). Основные сочинения Р.: 1) Essais de critique générale; 2) La nouvelle Monadologie, 1901; 3) La personalisme 1903. Основное сочинение Равессона: Essais sur l'habitude (перепеч. в Revue de Métaph. et de Morale 1894).

О других см. Critique Philosophique 1882—83. Бутру: 1) О случайности законов природы; 2) Наука и религия. Сочинения Бергсона имеются на р языке в изд. Семенова. Основные его работы 1) Время и свобода воли пер. С. Гессена. С приложением статьи „Введение в метафизику". Изд. Русск. Мысль 1911 г.; 2) Материя и память Пер. Баулера. Изд. Жуковского, 1911; 3) Творческая эволюция. Пер. М. Булгакова. Изд. „Сотрудничество" М. 1909; 4) Философская интуиция (Н. ид. в фил. № 1). О Бергсоне: 1) Лазарев, Философия Бергсона (сб. „Мысль и слово" М. 1917); 2) Лапшин, Бергсон (Энцикл. словарь Брокгауза, 2 изд.); 3) Бабынин, Философия Бергсона (Вопр. фил. и псих., 1911, кн 108—109); 4) Лосский, Интуитивная философия Б., изд. „Путь", М. 1914; 5) Гранжан, Революция в философии (учение Бергсона), М. 1914

(есть библиография о Б на фр. языке до 1913 г.); 6) Кронер, Философия творческой эволюции (сб „Логос", 1 , 1910); 7) Попов, Бергсон и его критики (в „Сб. Г. И. Челпанову", М. 1916); 8) Le Roy, Une philosophie nouvelle, 1913; 9) Berthelot—Un romantisme utilitaire 1913; 10) Kallen—W. James and Bergson;

9. Для дальнейших занятий можно указать следующие темы: 1) Изложите учение об идеях-силах; 2) Как смотрит Ф. на будущее метафизики? 3) Обоснование морали у Гюйо; 4) Социоморфизм у Гюйо и Дюркгейма (сходство и различие); 5) Персонализм и монадология Ренувье; 6) Критика причинности у Бутру; 7) Предшественники Бергсона во фр. философии; 8) Учение Б. об отношении между духом и телом, 9) L'idee de durée; 10) Понятие „образа" в психофизике Б.; 11) Оригинальность в учении Б. о памяти; 12) Память и восприятие по Б. в их отношениях к духу и телу, 13) Учение Ь. о целесообразности; 14) Учение Б. об инстинкте; 15) Интеллект и материя по Б; 16) Понятие „беспорядка" у Б.; 17) Идея творчества у Б.; 18) Жизнь и материя у Б; 19) Критика механического миросозерцания у Б.; 20) Эволюционизм у Б.; 21) Антиинтеллектуалист ли Бергсон? 22) Бергсон и материалистическая теория познания; 23) Бергсон и гносеологический идеализм; 24) Бергсон и Шеллинг в их учении об интуиции; 25) Бергсон и Джемс, 26) Бергсон и Гюйо в их учении о вселенной и смысле жизни, 27) Бергсон и французская „философия действия".

III. Феноменология Гуссерля.

1. Анри Бергсон является в настоящее время одним из самых видных представителей интуитивизма. Под интуицией, как мы видели, Бергсон понимает инстинкт, не имеющий практического интереса, или интеллектуальную симпатию. Но возможны и иные виды интуитивизма. Философия Гуссерля и является таким образцом иного интуитивизма.

Эдмунд Гуссерль начал свою философскую деятельность логическим исследованием чистой математики, а именно формальной арифметики и учения о многообразиях. Результатом этого исследования была его „Философия арифметики", которая находилась под сильным влиянием психологизма. Однако, психологизм не удовлетворял Гуссерля: „мною все более овладевало принципиальное сомнение, как совместима объективность математики и всей науки вообще с психологическим обоснованием логики". В результате „Философия арифметики" остановилась на первом томе, и Гуссерль перешел к попытке дать новое обоснование чистой логики и теории познания. Это обоснование дается им в „Логических исследованиях".

Первый том „Логических исследований" почти всецело посвящен критике психологизма. По мнению Гуссерля, существуют, собственно говоря, только два направления. Логика есть теоретическая, независимая от психологии, формальная и демонстративная дисциплина—говорят одни. Другие же считают ее зависимым от психологии техническим учением (Kunstlehre). Ясно, что сам Гуссерль выскажется за первое мнение и против второго. Науки есть творения ума, направленные к известной цели, и подлежат оценке сообразно с этой целью. Логика исследует, что относится к правильной науке, что конструирует идею науки, чтобы, приложив полученную мерку, можно было решить, соответствуют ли эмпирически данные науки своей цели. Логика есть, следовательно, нормативная наука. Но каждая нормативная

наука опирается на теоретические науки, поскольку норма ее должна обладать теоретическим содержанием: каждое нормативное суждение—„А должно быть В“—включает в себя теоретическое суждение „только то А, которое есть В, имеет свойства С“, при чем С обозначает конститутивное содержание руководящего предиката „хороший“. Спрашивается, относятся ли существенные теоретические основы логики к психологии. Это и есть наш основной вопрос.

По мнению психологистов, в логике всюду объектами практического регулирования является психическая деятельность или ее продукты (познание, суждение, умозаключение, доказательство и т. д.). Следовательно, теоретической основой для построения логики является психология, в частности, психология познания.

Правда, противники психологизма, исходя из нормативного характера логики, видят разницу между логикой и психологией в том, что психология рассматривает мышление, как оно есть, а логика—как оно должно быть; законы психологии устанавливают причинную связь, законы же логики—идеальную связь Иными словами, психология—физика мышления, логика же—этика мышления; наконец, логика есть prius каждой науки, в том числе и психологии. Однако, психологисты вполне правильно возражают, что мышление, каким оно должно быть, есть только особый случай мышления, как оно есть; далее, нельзя находить идеальные связи, не исследуя естественные связи, и вопрос, что должно делать, сочетается с вопросом, как фактически это задание достигается. Наконец, логика есть prius любой науки лишь в том смысле, что надо умозаключать *из* правил логики. Итак, психологизм как бы прав.

Однако, по мнению Гуссерля, в аргументации психологистов есть один особый пункт, один пробел: не доказано, что психология доставляет логике, как нормативной дисциплине, существенную основу, и, следовательно, остается возможность, что другая наука и, быть может, еще в несравненно большей степени, содействует обоснованию логики. Если стать на точку зрения психологизма, то придется признать, что из эмпирически приблизительных психологических основ могут следовать лишь приблизительные логические правила, которые, в качестве индуктивных выводов, обладают лишь вероятностью, являясь лишь нормативными формулировками психологических фактов. Однако, по мнению Гуссерля, логические законы абсолютно точны, истинны à priori, и относятся к фактам психологической жизни. Учение Милля о законе противоречия, как об одном из наиболее ранних и естественных наших обобщений из опыта, смешивает самый закон противоречия, как основу самого раннего обобщения, с нашим опознанием этого закона. Психологическое толкование логического принципа у Милля (психологическая несовместимость противоречащих верований) устанавливает не закон, а совершенно не научное опытное положение, так как психологически противоречия вполне возможны. Нельзя смешивать неопределенные эмпирические обобщения с абсолютно точными и чисто отвлечен-

ными законами логики. Не является удачным выводом и учение Зигварта о том, что закон противоречия одновременно и естественный и нормативный закон, которое основано на смешении безвременных и априорных логических законов с психологически обоснованными правилами мышления. Естественному закону противостоит не нормативный, но идеальный закон, несогласный с нормами акт мышления, но чисто логическое содержание акта. Да и вообще ссылка на нормальное, идеальное сознание мало что объясняет и не продуктивна: „она создает жуткое чувство, будто логические законы во всей строгости обязательны только для фиктивных идеальных случаев".

Также ошибается Гейманс, учащий о силлогистических формах умозаключения, как об эмпирических законах мышления. В таком случае были бы необъяснимы ошибочные умозаключения.

Психологизм есть скептический релятивизм и, как таковой, ошибочен: 1) нельзя утверждать, что для каждого вида судящих существ истинно то, что согласно законам их мышления, ибо тогда одно и то же было бы для одного вида существ истинно, а для другого ложно; но одно и то же суждение не может быть и истинным, и ложным; 2) в едином смысле существует только единая истина; 3) основывать истину на организации вида значит придавать ей характер факта, причинно определенного во времени, но мыслить истины (содержание, а не акт, суждения), как причины и действия нелепо: „мое суждение, что $2 \times 2 = 4$, несомненно каузально определено, но не сама истина: $2 \times 2 = 4$", 4) если истина коренится в общечеловеческой организации, то, следовательно, если бы этой организации не было, существовала бы истина, что истины нет, каковое суждение противоречиво; 5) наконец, относительность истины влечет за собою и относительность мира и сознания в мире, и каждое изменение организации вида вызывало бы изменение мира. Итак, психологизм, как скептический релятивизм, с его антропологизмом (истина обусловлена природой человека), должен быть отвергнут. Надо отказаться от психологического предрассудка, что нормативные законы познания, как регулирующие психическое, должны основываться на психологии познания, ибо есть коренное различие между идеальными логическими нормами и техническими правилами специфически человеческого искусства мышления, и, самое главное, нужно различать законы, служащие для нормирования деятельности познания, и правила, содержащие мысль самого этого нормирования и высказывающие ее, как общеобязательную. Логические законы, по природе своей, суть не нормативные, а теоретические истины. Они относятся не к актам суждения, но к содержаниям суждения, к идеальным значениям. Логическая связь есть специфическая связь теоретических истин, конституирующая единство истин и понятий, а не психологическая связь. Логика исследует смысл, содержание познания в его идеально-объективном единстве. Истина „значит", она имеет идеальное бытие, а не эмпирическое содержание, обнаруживающееся и снова исчезающее в потоке психических переживаний.

Проблема истины связана с проблемой очевидности. Под очевидностью психологисты понимают какое то добавочное чувство, возникающее у человека при известных суждениях. По мнению Гуссерля, это неправильно. Мы должны отличать очевидность от эмпирически-психологической вероятности.

Очевидными могут быть и такие утверждения, которые психологически невозможны· что психологически невозможно, то вполне возможно в идеальном смысле. Разрешение обобщенной проблемы трех тел, проблемы n тел, может превосходить всякую человеческую способность к познанию. Но проблема имеет решение; следовательно, возможна соответствующая очевидность. Очевидность есть не что иное, как переживание истины: „истина есть идея, отдельный случай которой есть актуальное переживание в очевидном суждении"; истина относится к очевидности так, как бытие чего-либо индивидуального относится к его адэкватному воспрнятию".

Покончив с психологизмом, Гуссерль выясняет идею чистой логики. Чистая логика есть наука о науке, при чем под наукой понимается объективная идеальная связь истинных положений, являющаяся необходимым коррелатом связи самих вещей. Чтобы наука достигла единства систематической завершенной теории, необходимо, чтобы она обладала единством объясняющих принципов. Идеальными условиями возможности науки и истины, иными словами, условиями дедуктивного единства ее являются те априорные условия познания, которые имеют свое основание в самом содержании познания. Логическое оправдание данной теории, как таковой, требует перехода к тем понятиям и законам, которые образуют идеальные составные части теории вообще. Таким образом, речь идет о систематических теориях, вытекающих из самого существа теории, или об априорной номологической науке, относящейся к идеальному существу науки, как таковой. Подобная „чистая логика" ставит себе 3 задачи: 1) Выяснить констуирующие идею теоретического единства понятия, т.-е. все простейшие и первичнейшие категории смысла (ибо наука есть идеальная совокупность смыслов in specie), т.-е. элементарные формы соединения (формы гипотетического, разделительного и т. д. соединения; формы подлежащего, сказуемого и т. д.) и формальные предметные категории (предмет — единство, множество, отношение и т. п.); 2) найти законы и теории, коренящиеся в этих категориях (учения об умозаключениях, множестве, совокупностях и т. д.); 3) дать в итоге теорию возможных форм (видов) теорий. Такая чистая логика будет подобна учению о многообразии в математике, так как именно учение о множествах является наукой. устанавливающей существенные типы всех возможных теорий об отдельных множествах и исследующей их закономерное отношение друг к другу. Итак, чистая логика самым общим образом объемлет условия возможности науки вообще. При этом, включая в себя и условия опытной науки вообще с ее предположительностью, она развивает и чистое учение о вероятности, выясняя идею вероятности.

2. Такова чистая логика Гуссерля, при чем своими предшественниками он считает Канта, Гербарта, Лотце, Лейбница и особенно, Бернгарда Больцано (Bolzano, Wissenschaftslehre, 1837). Как же нам построить ее? Объекты логики даны нам в грамматической оболочке, как вложенности в конкретные психологические переживания, которые, исполняя функцию смысла или его осуществления, связаны с определенными обозначениями речи и образуют вместе с ними некоторое феноменологическое единство. Логик должен выделить из феноменологических единств интересующие его элементы и подвергнуть их описательному анализу, отделив чисто логический смысл от грамматической оболочки. „Феноменология логических переживаний видит свою цель в том, чтобы дать нам описательное (а не генетически-психологическое) освещение этих психических переживаний, способное сообщить всем основным логическим понятиям определенное значение". Феноменология, следовательно, есть описательная психология, предшествующая всякой теории („дотеоретический момент исследования") и выясняющая то, что мы мним, когда высказываемся. Чуждаясь метафизики и опираясь на феноменологию, чистая логика дает лишь общее разъяснение идеальной сущности или смысла познающего мышления. Она стремится не объяснить познание, как психическое явление во времени, но выявить идею познания со стороны его конститутивных элементов, уразуметь идеальный смысл специфических связей объективного познания.

Познавательное переживание обнаруживает при феноменологическом сущностном уразумении его следующие элементы: 1) словесное обозначение; 2) психические переживания познающего, соозначаемые этим обозначением; 3) акт „мнения" какого либо смысла; 4) смысл; 5) мнимый через этот смысл предмет познания; 6) акт созерцательного осуществления смысла; 7) осуществление смысла в созерцании посредством приведения его к очевидности при помощи иллюстрации. Из всех этих элементов для феноменологии критики познания основной интерес представляет „мнимый смысл". Этот смысл, в отличие от психических переживаний, есть всегда тождественное. Как „тождество рода", оно охватывает множественность индивидуальных отдельностей, являясь „идеально единым значением". Можно сказать, что смыслы образуют класс понятий (общих предметов, или родов), при чем они выявляются особой „мнящей интенцией".

С этой точки зрения Гуссерль подвергает критике распространенные учения об абстракции. Учение об абстракции Милля и Спенсера, сводящее идеальное тождество смысла к простому усмотрению подобия и ассоциации по сходству, неправильно: 1) для признания вещей подобными уже надо понимать, в чем они подобны; 2) ассоциационная теория не замечает своеобразия сознания смысла и смешивает разные виды логической общности. Учение Локка об общих идеях также ошибается в том, будто эти идеи являются предметом внутреннего восприятия, а не мнящей интенции, и смешивает психологию и логику познавательного акта. Беркли, правильно считая, что при абстракции

играет роль внимание, ошибается, думая, что это внимание направлено на психические явления, а не на мнимые предметы: „когда мы представляем себе, напр., лошадь и судим о ней, то мы имеем дело именно с лошадью, а не с нашими соответствующими ощущениями". Кроме того, Беркли смешивает предмет мыслительной интуиции с данным конкретным случаем, который-де „замещает" остальные, тогда как, на самом деле, здесь имеется в виду не конкретный заместитель, но „идея в смысле родового единства". „Мнение", а не созерцание, является актом абстракции, ибо всякое созерцание относится только к индивидуальному, и „все" является логической формой. „Мнения" суть вполне своеобразные способы сознания, отличающиеся от непосредственного созерцания индивидуальных предметов. Также ошибочны и аналогичные номиналистические теории Юма и Корнелиуса. Вообще нельзя объяснить общее из психологии познавательного акта, нельзя смешивать „мнение" с актом созерцания и, наконец, надо отличать род, как идеальное единство, от отвлеченных признаков какого нибудь предмета; „мнение" отвлеченных признаков есть лишь выделение индивидуальных черт предмета, подлинным же актом абстракции является лишь такой акт, который непосредственно мнит общий предмет, род, как таковой. Только „мнящая" „интенция", как идеирующая или генерализирующая абстракция, является характерной чертой логического познания общего, рода, смысла.

Из всего сказанного следует, что содержанием сознания являются переживания, а не „мнимое" (восприятие предмета, а не предмет и не смысл). При этом не надо отождествлять внутреннее сознание с внутренним восприятием, т.-е. сознанием: сознание есть наличность переживаний, а не знание их. Не надо также отождествлять сознание с „чистым я": я есть просто комплекс реальных переживаний и не представляет собою ничего такого, что царило бы над множественностью переживаний: „нет нужды ни в каком особом, все содержания поддерживающем, все их еще раз объединяющем личном принципе". Брентано определял содержание, как область психических актов, и Гуссерль присоединяется к этому определению: сознание есть реальная совокупность актов, при чем под актом Гуссерль понимает просто такой род переживаний, который характеризуется отношением (направленностью, интенциональностью) к предмету. Акт есть интенциональное переживание, в котором „мнится" предмет. При этом „нет и тени того, чтобы рядом с переживающимся предметом еще переживался интенциональный акт, на него направляющийся; нет при этом и никаких двух вещей в смысле части и охватывающего ее целого; налична только одна вещь—интенциональное переживание, существенной дескриптивной чертой которого является соответствующая интенция. „Поэтому вовсе не надо представлять здесь и реального отношения между сознанием и объектом в том смысле, что „я" посредством акта или в акте достигает предмета. „Я" представляет предмет или судит о нем, это значит, что в „я" как в всего лишь совокупности (а не

в центре) переживаний, присутствует определенное специфическое переживание представления или суждения. Заметим в заключение, что, говоря об актах, как об интенциональных переживаниях, Гуссерль исключает из актов ощущения и чувствительные ощущения (удовольствие, боль): ощущение (не восприятие) лишено интенции на предмет. С другой стороны, стремления и чувства, как особые интенции, признаются Гуссерлем за своеобразные способы сознания. Таково учение Гуссерля о сознании и актах.

Итак, психические переживания суть интенциональные переживания, т.-е. акты. В каждом из таких актов мы должны различать феноменологическое (совокупность переживаний) и интенциональное („мнение" предмет, и, самое главное то, как он „мнится") содержание. Далее, мы должны различать обосновывающие (характерные для данного класса) и обоснованные, основные (определяющие основную физиономию данного переживания) и побочные акты. Наконец, мы должны различать в интенциональном содержании акта материю и качество акта. Качество определяет форму интенции (волевая, познавательная и т. п.); материя же есть тот момент в акте, который сообщает ему вообще отношение к чему-либо предметному: „материя является виновницей того, что предмет обнаруживается в акте, как именно такой-то и такой-то, а не какой-либо другой". Соединение качества с материей образует интенциональную сущность акта.

Из основных классов актов Гуссерль особенно останавливается на объективирующих актах, имеющих своей исключительной функцией первоначальное представление предметности для всех остальных актов. Эти акты делятся на полагающие (существование или несуществование предмета) и неполагающие, номинальные (словесно выражаемые именем, а не предложением) и пропозициональные акты. Во всех этих объективирующих актах отождествляются или расторгаются „смысл" интенции (то, что „мнится") и „смысл осуществления" через созерцание (то, что „дается"); выражаясь проще, в них отождествляется мышление с созерцанием, „задуманность" с ее наглядным осуществлением. Эта адэквация может быть статической, моментальной и динамической, постепенной и имеет различные степени. При этом адэквацией в собственном смысле слова следует считать лишь полное интуитивное постижение мыслимого, т. е. заполнение мысленной интенции определенным интуитивным содержанием, интуитивное „обилие" познавательного акта. Вот это „представительствующее (репрезентативное) содержание" вместе с материей и качеством и образует познавательную сущность конкретно полного объективирующего акта. Эта познавательная сущность зависит от степени „полноты" объективации, и познание, следовательно, допускает ряд градаций. Истина есть „полное согласование между замысленным и данным, как таковым". Это согласование „переживается в очевидности", при чем очевидность является „актом" адэкватнейшего „синтеза совпадения" мышления с созерцанием. В этой формуле мы должны понимать созерцание в самом

широком смысле. Речь идет не только о чувственном созерцании, в котором находит свое осуществление лишь направленная на отдельный конкретный предмет интенция (а не предметы „высшего порядка"—понятия бытия, тождества, множества и т. п.). Речь идет о родовом, идеальном созерцании, осуществляющем данность идеальных предметов, и нашей задачей является выделить из общего чувственного комплекса „представителя" для созерцания. Такой „категориальный представитель" должен искаться в области не внешней, но внутренней чувственности, т.-е в области „рефлективных содержаний". Признаком этого представителя является то, что, при всей изменчивости обосновывающих актов, „представительствующее содержание для каждого вида обосновывающих актов бывает единственное", и дело сводится „к некоторой всесторонней общности, которую надо мыслить отдельно от качества и смысла (материи) познания, и которая при таком сведении являет собой представителя, специально присущего моменту категориальной формы". Так, например, представителем объективного тождества является отвлеченный от отдельных актов отождествления психический момент отождествления.

Итак, не чувственная, но идеирующая абстракция постигает „чисто логические предметы", категории, формы и их законы, как своеобразные „идеальные бытия". Такое идеальное созерцание и является осуществлением подлинного мышления. Таково интуитивистическое учение Гуссерля о познании.

3. „Логические исследования" Гуссерля подготовили нас к его пониманию философии, как „строгой науки". Философия с самого момента своего возникновения претендует на чистое и абсолютное познание, на строгую научность, но и до сих пор в качестве науки она еще не начиналась, являясь все время лишь индивидуальной „точкой зрения". Дать „новообоснование философии в смысле строгой науки" и является задачей Гуссерля.

Эта задача выполняется им в связи с критикой натурализма, при чем Гуссерль имеет в виду, как наиболее современный, психологический натурализм. Сейчас многие думают, что экспериментальная психология является фундаментом всех наук о духе, в том числе, логики и теории познания, эстетики и этики и, наконец, метафизики. Это совершенно неправильно. Современная экспериментальная психология пренебрегает анализом сознания и, для установления своих психофизических закономерностей, ограничивается лишь грубыми понятиями: „она не замечает специфического своеобразия известных анализов сознания, которые должны предшествовать для того, чтобы от наивных опытов (все равно, посвящены ли они наблюдению или не посвящены, совершаются ли в пределах актуальной наличности сознания или в пределах воспоминания или в чувствовании) могли получиться опыты в научном смысле". Психология стремится стать естествознанием сознания, но между природою и психическим явлением есть резкая разница: в психической сфере нет различия между явлением и бытием; психическое приходит и уходит, не оставляя никакого остающегося тождественным объективного бытия. „Психи-

ческое не есть познаваемое в опыте, как являющееся: оно есть переживание, в рефлексии сознательно усвоямое переживание". Поэтому познавать психическое значит постигать вот это непосредственное сознавание чего-либо, постигать прямо сущность его: „каждое психологическое наименование, как то: восприятие или воля, есть название какой-нибудь обширнейшей области анализов сознания, т. е. исследований сущности". Подобное феноменологическое созерцание надо резко отличать от самонаблюдения и внутреннего опыта: „чистая феноменология может быть только исследованием сущности, а не исследованием существования; какое бы то ни было самонаблюдение и всякое суждение, основывающееся на таком опыте, лежит за ее пределами. Отдельное в своей имманентности может быть полагаемо только, как вот там совершающееся, вот это туда-то направляющееся восприятие, воспоминание и т. п. и выражено лишь в строгих понятиях сущности, своим происхождением обязанных анализу сущности". Незнание этого феноменологического метода является основной ошибкой современной психологии, и только тогда, когда психология будет строиться на систематической феноменологии, т.-е. на чисто интуитивном исследовании и фиксировании сущностных образований сознания, только тогда исчезнет возможность мнимо-философской литературы на „экспериментально-психологической базе", и только тогда мы получим строго научную философию: „критическое разграничение психологического метода от феноменологического указует в лице последнего истинный путь к теории разума, а также и к удовлетворительной психологии".

Дав критику натуралистического психологизма, Гуссерль подвергает критике и историцизм, а также и „миросозерцательную философию". Историцизм порождает релятивизм и тем самым запутывается в скептических трудностях. Есть разница между наукой, как историческим культурным явлением, и наукой, как системой значимой теории: как может историк решать вопрос об истинности данных философских систем? Желание обосновать или отвергнуть идеи на основании фактов, это бессмыслиц ; лишь феноменологическое учение о сущности в силах обосновать философию духа. Что же касается миросозерцательной философии, этой дочери историцистического скептицизма, то Гуссерль сводит ее к мудрости, искусности жизни. Тем самым мудрость и миросозерцание отграничивается от науки с ее вневременными ценностями, тогда как историческая философия является смешением „мировоззрения" и теоретического познания. Философия, как строгая наука, должна противопоставить себя практическому стремлению к миросозерцанию, миросозерцательной философии, как личному habitus и созданию отдельной личности. Миросозерцательная философия есть поучение: здесь личность обращается к личности. Наука же безлична, и ее работник нуждается не в мудрости, а в теоретической одаренности. Философская наука есть то, что наиболее необходимо нашему времени. Как таковая, она есть наука об истинных началах, об истоках и корнях всего. По самому существу своему, как направляющая последние начала, философия

в своей научной работе принуждена двигаться в атмосфере прямой интуиции, и величайшим шагом, который должно сделать наше время, является признание того, что при философской в истинном смысле слова интуиции, при феноменологическом постижении сущности, открывается бесконечное поле работы".

4. Итак, феноменология—основная философская наука. Она изучает „что" индивидуального первичного данного, но не как „бытие в мире" (т.-е. случайности фактов), а как „бытие в идее", как сущность, эйдос, при чем пользуется не эмпирической, но идеальной интуицией: „Сущность (эйдос) есть нового вида предмет. Как данное индивидуальной или опытной интуиции есть индивидуальный предмет, так данное интуиции сущности—чистая сущность". Идеальная интуиция как бы насквозь проникает первично данное индивидуальное вплоть до „сущности" его.

В своей естественной установке к окружающему миру я всегда нахожу на лицо перед собою пространственно-временную действительность, как находящееся перед мною присутствие. Производя феноменологическое выключение, закрывающее мне всякое суждение о пространственно-временном присутствии, я направляю свой взор на имманентную область чистого сознания, как на принципиально своеобразную сферу. В сознании мы различаем, с одной стороны, имманентно направленные акты, предметами интенций которых является непосредственное единство переживаний конкретного сознания, а, с другой стороны, трансцендентно направленные акты, интенциональный предмет которых уже не принадлежит к потоку сознания. Имманентное восприятие дает абсолютную действительность в отличие от „случайности" вещей, при чем, однако, между мирами имманентного и трансцендентного восприятия существует необходимая коррелация. Трансцендентное бытие всегда относительно: „между сознанием и реальностью зияет пропасть смысла. В одном случае бытие оттеняющееся... только случайное и относительное; в другом случае абсолютное бытие". Предметом феноменологии и является абсолютное имманентное бытие, открываемое рефлексией, интенциональные переживания, как абсолютные сущности, чистое сознание. Что же является содержанием чистого сознания? Содержанием дотеоретического и дологического интуитивного чистого сознания являются не индивидуальные или отвлеченные предметы, не „онтология" природы и духа и логические предметы. Даже „я", как своеобразная трансцендентность в иммаментности пуст и не может быть предметом исследования. Как же найти содержание чистого сознания? Метод Гуссерля можно назвать экземплификационным: „В феноменологии, которая желает быть ничем иным, как учением о сущностях в пределах чистой интуиции, мы совершаем на экземплярных данных трансцендентально чистого сознания непосредственные узрения сущности и фуксируем их в понятиях. Речь идет о том, чтобы довести такие интуиции до полной бли-

зости, т.-е. до непосредственности, до так называемой очевидности, и дать чистое описание усматриваемых сущностей. Дело в том, что сознание есть сознание „чего нибудь“, есть осмысливание, имеет смысл. Для обозначения этого Гуссерль вводит термин „ноэза“. С другой стороны, всякое интенциональное переживание имеет свой интенциональный предмет, и с ним связана „ноэма“, ядром которой является чистый „предметный смысл“. В ноэме—ноэзе мы различаем значение и выражение, которое вводит „смысл“ в царство логически всеобщего. Сам же смысл „в модусе его полноты“ и есть то, что внутренне присуще самому предмету: „Предмет для нас везде есть заголовок для эссенциальных связей сознания. Он выступает сперва как ноэматическое x, как субъект смысла различных эссенциальных типов смысла и положений. Он выступает, далее, как заголовок, действительный предмет, и тогда это заголовок для известных эйдетически рассматриваемых связей разума, в которых осмысленное единство x—a получает свое разумное полагание“. Всякая категория предмета есть общая сущность, долженствующая быть доведена до адэкватной данности, в которой она приписывает непосредственно усматриваемое правило для закономерных бесконечностей неадэкватных опытов. „Предмет есть именно то, что подмечается, полагается в адэкватной интуиции, как первичное „само“, непосредственно усматриваемое вследствие первичности и абсолютно непосредственно усматриваемое вследствие полноты смысла и полного непосредственного выполнения его.

Б Основные сочинения Гуссерля 1) Philosophie d Arithmetik I; 2) Logische Untersuchungen. 1913 (на р яз. есть перевод 1 тома), 3) Философия, как строгая наука („Логос“, 1911, 1) 4) Ideen zu iner reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (в Jahrbuch fur Philos. и phanomenologische Forschung B I).

О Гуссерле 1) Кроглус статья о психологии мышления Брентано, Уфуэс, Гуссерля и Штумфа (в Нов. ид. фил. № 16, 2) Яковенко. Философия Гуссерля („Нов. ид. в фил., № 3), 3) Шпет, Явление и смысл, 1914 Сравнительно близко к философии Гуссерля стоит „грацкая философия“ с ее вождем Мейнонгом. Основные сочинения Мейнонга: 1) Ueber Annahmen 1910 (под Annahme M понимает открытое им психическое состояние, среднее между суждением и представлением, сходное с суждением в том, что его содержания могут быть утвердительными или отрицательными, сходное с представлением в том, что не связано с убеждением) 2) Untersuchungen zur Werttheorie (в Vierteljahrsschrift f. Wissensch. Philos. 1894. 3) Ueber Gegenstande hoherer Ordnung und ihr Verhältniss zur inneren Wahrnehmung (в „Zeitschrift fur Psychol, 21) 4) Ueber Gegentandstheorie 1904 (и последующее полемическое сочинение). Работы грацкой школы с 1904 г. печатаются в „Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie. Амедезер и Франкель—наиболее видные последователи Мейнонга Исходным пунктом для Гуссерля и Мейнонга является Брентано: Psychologie vom empirischen Standprunkt, 1874.

6. Для более детального изучения можно указать следующие темы:

1) Изложите полемику между Гуссерлем и Зигвартом; 2) Приведите основные возражения Гуссерля против психологизма, 3) Почему неудовлетворен Г эмпириокритицизмом? 4) Что возразил бы Г. против теории познания Иерузалема? 5) Что такое чистая логика? 6) Изложите учение предшественников Гуссерля; 7) Брентано, Больцано и Гуссерль; 8) Гуссерль и Штумф; 9) Гуссерль и номинализм Астера; 10) Учение Гуссерля о сознании; 11) Интуитивизм Гуссерля, 12) В чем наиболее характерные черты феноменологического исследования; 13) Учение Гуссерля о смысле; 14) Гуссерль и Риккерт; 15) Учение Гуссерля о „я“; 16) Учение Гуссерля о полагании; 17) Смысл, выражение и поня-

тие; 18) Предмет и действительность; 19) В чем Шпет неудовлетворен Гуссерлем? 20) Критика Гуссерля; 21) Учение Мейнонга об „Annahmen“ 22) Критика Мейнонга у Рёсселя и Дюбса; 23) Ответы Мейнонга во 2-м издании; 24) Учение Мейнонга о предмете; 25) Мейнонг и Гуссерль, 26) Работы грацкой школы и феноменологический „Jahrbuch“ Гуссерля, 27) Бергсон, Гуссерль и Мейнонг в их отношении к „проблеме восприятия реального мира“.

IV. Американский неореализм.

1. Почти до самого последнего времени американская философия играла весьма незначительную роль. В ее прошлом выделяются лишь два имени—Джонатан Эдвардс (1703—1758) и Рольф Эмерсон (1803—1882). Эдвардс является представителем мистического идеализма в духе христианского неоплатонизма. Этот идеализм в духе Беркли и Мальбранша отразился в философии Самуэля Джонсона (1690—1772). Но, в общем, в 18 в. американская философия находится под сильнейшим влиянием деизма (Франклин и Пен). В 19в выступает Эмерсон (1803—1882), яркий представитель трансцендентализма: источник истин—самопроизвольность или инстинкт, первичная мудрость, интуиция, как действие, и любовь, как вдохновение („текучая и подвижная философия“). Она открывает Вечное Единое, как Жизнь жизни, как Разум разума и Любовь любви. Мир есть продукт истечения из Духа, есть лишь тень последнего, внешняя одежда. Дух вечно творит, и мир текуч и подвижен. Все, как истечение Духа, определено роком, но человек, благодаря близости к духовному началу, постигает необходимость, как свободу: раз природа есть воплощенная философия и теология, то рок лишь непонятная причина, и последний урок жизни—добровольное подчинение, принудительная свобода. Ясно, что такая философия глубоко религиозна, но не церковна: „отношения души с Духом столь чисты, что было бы профанацией вдвигать между ними посредственную помощь“ Эта философия Эмерсона господствовала в Америке весь 19 век (Чаннинг, Паркер, Торо и др.). Из других же течений наибольшим влиянием пользовались шотландская философия здравого смысла и эволюционизм с теологическим налетом.

В настоящее время, как мы уже знаем, одним из самых замечательных американских философов является Ройс, философия которого, по его словам, дает синтез реализма, мистицизма и критического рационализма. Мы рассматривали его, как мыслителя, синтезировавшего идеи абсолютного идеализма с идеями персоналистического идеализма, правда, скорее уклоном к первому. Исходя из критики познания, он видит спасение в том, что указывает притязание самого сомнения в истине на истину, т.-е. противоречивость скептицизма; далее, он видит в акте сознания устремление на предмет, иными словами, тождество конечного я с тем я, которое постигает этот предмет в свете совершенной истины. Отсюда он заключает, что конечное я не есть подлинное я, но включается в всезнающий Логос. Итак, познание оправдано. Это познание есть познание идей, которые суть и мысли и во-

левой процесс, выявляющий свою цель, свой внутренний смысл. Идея ищет свое выражение, и то, что она стремится найти в своем объекте, есть ее собственная цель или воля, именно самораскрытие и определение ее: когда я имею идею о мире, эта моя идея есть воление, а мир моей идеи есть просто сама моя воля, только получившая определенность". Предмет, следовательно, есть совершенное осуществление в индивидуальной форме и финальном выполнении внутреннего смысла конечных идей, а истинный мир есть система мыслей Логоса. Итак, истинное бытие индивидуально, и мир есть мир индивидуализированно выраженного смысла, есть „индивидуальное индивидуальных", как единство абсолютного опыта или сознания. Это „индивидуальное индивидуальных" есть абсолютная божественная воля, выбирающая и исключающая при осуществлении своего плана. Отсюда следует, что истинный мир есть не мир описательной науки, но мир воли и социально сплетающихся самостей, ибо множественность мира есть множественность индивидуальных личностей, образующих, в их единстве, абсолютное, индивидуальное индивидуальных. С этой точки зрения, наша наука есть своего рода теоретическое распространение промышленного искусства, идеальное орудие или механическое изобретение, и именно социальный интерес дал нам и индустрию, и науку. Природа, вообще говоря, есть царство индивидуальных сознаний, и вещи—части сознательного процесса. Цель „я" найти место в божьем плане мира, и мое бытие, как свободное и индивидуальное, есть выражение божьей воли, а моя жизнь есть совершенствование через преиспытывание и преодоление горя и зла. Моя жизнь есть жизнь в боге, который „заключает в себе и охватывает всю жизнь. Все временно в ее непрерывном течении и следовании ее индивидуальных действий. Все вечно в единстве ее смысла. И утверждать это—я настаиваю —не значит отрицать нашу свободу и инициативу. Божественная воля хочет меня равно настолько, насколько она хочет, чтобы я в каждом своем поступке тогда то и там то выражал мой собственный и единственный и настолько свободный выбор". Такова еще раз нами воспроизведенная философия Ройса.

В настоящее время спиритуализм весьма популярен в Америке. Крайним представителем спиритуализма является Джордж Лэдд: „бытие мира являет собой самосознательный и самоопределяющий дух", „ми основание можно разумно считать личным и совершенным нравственным духом" (Богом). Приблизительно таковы же, правда, с большим налетом рационализма и гегельянства, взгляды Уатсона, Лейтона, Крейтона, Роджерса и Калкинса Представителями персоналистического спиритуализма являются Ормонд и Говизон (Howison). По мнению Ормонда, „вечная и единая цель распадается и специализируется в целемножественности вещей", и „я является в первую очередь не просто специализированной целью"; „следовательно, непосредственное отношение бога к человеку должно быть понимаемо как существенный момент в установлении реальной индивидуальности". Еще ярче монадологический плюрализм Говизона. „всякое существование является

либо: 1) существованием душ, либо 2) существованием подобных им и порядка их опыта"; „эта множественность душ... образует Град Господень" („Вечная Республика"); „множественность первичных реальностей, если брать их в их глубочайших основаниях, есть множественность рациональных душ, и, поэтому, они самопроизвольно образуют не какое-либо такое единство, в котором гибнет и сплющивается их свобода, но рациональное единение или гармонию, столь же истребимую, как и они сами. Это—концепция, лежащая в основании нашего американского государственного идеала, как федеральной нации, и ее прекрасно можно выразить нашим национальным эпиграфом: ne plures ab uno, но ex pluribus unum".

Однако, несравненно более крупным течением в современной американской философии является нам уже известный прагматизм, представленный Джемсом и Дуэ. Мы видели, как Джемс провозгласил против рационализма прагматизм в качестве метода конкретного истолкования, „верификации": „истина должна иметь практические последствия" .Отсюда следовал „радикальный эмпиризм": „непосредственно воспринимаемый мир не нуждается ни в какой трансэмпирической связке"; „мысли в действительности сделаны из той же самой материи, что и вещи"; „вещи познаются одни другими, или же, скорее, среди них есть такие, которые познают других..... тут нет никакой трансцендентной тайны". С другой стороны, мы видели, прагматизм у Джемса связан с плюрализмом (multiversum): „мир плюрализма подобен федеративной республике", и с мелиоризмом: „мир может быть спасен лишь в том случае, если каждая из его частей будет стараться делать свое лучшее дело". Мы видели также и „инструментализм" Дуэ: „Проблема современной жизни—проблема перестройки, реформы, реорганизации. Все содержание опыта должно пройти сквозь горнило индивидуального действия и осуществления"; „всякое познание рождается в действии, до известной степени изменяющем вещи" и „целью познания является внесение определенных изменений в окружающую среду"; „признаком значимости идеи является ее функциональное или инструментальное употребление с целью вызвать переход от относительного конфликтного опыта к относительно целостному"; „критерием ценности идеи является ее способность..... действенно участвовать в осуществлении того объекта, ради которого она была первоначально задумана".

В лице Пирса прагматизм сближается с идеализмом: „прагматицист (не прагматист) не видит summum bonum в действии, для него summum bonum заключается в том процессе эволюции, посредством которого существующее все более и более приближается к воплощению тех общностей, которые были, так сказать, предназначены". Таким образом, Пирс приближается к абсолютному идеализму Гегеля и шеллинговой эволюционной натурфилософии, оригинальной особенностью которой у Пирса является „гипотеза случайной самопроизвольности" (тюхизм).

В лице Болдвина прагматизм, наоборот, сближается с натурализмом. Болдвин является представителем „генетической логики". Он считает, что истина в природе является продуктом отбора, опирающегося на фактическое подтверждение. Как таковая, истина становится навыками „систематической определенности" мыслящего. „Истина не потому является результатом отбора, что она есть истина, но она истина потому, что является результатом отбора, и притом двумя способами: путем осуществления навыка и путем открытия факта. Вопрос об истине не поднимается там, где не приведены в действие обе эти селективные функции". Таким образом, познание становится познанием через контроль, и истинно то, что находит себе подтверждение в той сфере, в которой окончательно складывается его смысл. Вследствие этого, данная истина всегда является лишь одной из многих возможностей, и истинность ее, хотя и является конечной в ее собственных пределах, но, тем не менее, все время развивается, как нечто такое, что имеет в виду дальнейшие удовлетворения и дальнейшие исследования. Следовательно, истина есть результат отбора и имеет развитие.

2. Итак, современная американская философия дала идеализм Ройса, Лэдда и Говизона, прагматизм Джемса и Дуэ, натурализм Болдвина, Гобгауза и Сантайяны. Кроме этих течений, американская философия создала еще в высшей степени своеобразное течение — т. наз. „неореализм". Возникновение этого течения относится к 1910 г., когда в „Journ. of Philos. Psych. and Scient. Met." была опубликована „программа и первая платформа шести реалистов" (Холт, Марвин, Монтегю, Пирри, Питкин, Сполдинг). Эти же авторы опубликовали в 1912 г. „Новый Реализм. Кооперативная работа по философии". Приближается к этим авторам и Гиррик (Herrick) с его „динамическим реализмом".

Наиболее полное изложение неореализма дает Пирри (Perry). Он определяет неореализм, прежде всего, как полемику. Эта полемика направлена против идеализма и натурализма, а также против прагматизма и Бергсона.

Все вышеназванные течения страдают несколькими основными ошибками. Специфической ошибкой идеализма является аргументация от „эгоцентрического предикамента"; нельзя воспринимать вещь, существующую отдельно от сознания, так как воспринимать ipso facto значит вводить в сознание. Этот тезис прав, утверждая, что всякая мыслимая вещь есть идея, хотя это и трюизм: всякая идея, как объект познания, есть идея, как объект познания. Но, на самом деле, здесь хотят доказать иное: все вещи суть идеи, и только идеи существуют. Но правда ли, что все вещи суть идеи? Относится ли это и к ненаблюдаемым вещам? Частный случай, особое положение, связанное с условиями наблюдения, мы, без всяких прав на то, распространяем на все случаи существования вещи, играя словом „идея" (1) душевный процесс и 2) предмет мысли.

Ошибками же, общими всем „исключительным" философиям, т.е., как дуализму, так и монизму материи и духа явля

ются принятие приоритета частного или случайного отношения и предположения, что один и тот же термин может фигурировать только в одном отношении. Ошибка „псевдопростоты", т.е. отсутствие анализа, и следующее отсюда понятие „неопределенной потенциальности" характеризуют философии „субстанции" и „активизма", натуралистические, идеалистические или прагматические. „Спекулятивная догма", т.е. принятие всеобщего первого принципа, основной мотив в „абсолютизме"; наконец, чисто словесные ошибки также весьма популярны в философии.

Реализм, свободный от этих ошибок, имеет, однако, и общие черты с предшествующими философиями: вместе с натурализмом он считается с наукой; вместе с идеализмом он признает значимость и несводимость логического и морального значения; вместе с прагматизмом он признает практический и эмпирический характер познавательного процесса и плюралистическую вселенную Там не менее, неореализм есть протест против традиции и установленных привычек мышления и стремится в философской кооперации создать новое учение. В чем же оно состоит?

Основная проблема современной философии—проблема познания. Но эта проблема сводится, в конце концов, к проблеме отношения между умом и его объектом Поэтому надо исходить из проблемы ума, познаваемого посредством наблюдения и самонаблюдения. Самонаблюдение открывает „содержание" ума. Эти „содержания" не духовны и не мои: они нейтральны и обменны. Что же составляет их „бытие в уме"? По мнению Пирри, вещи получают свой духовный характер от того, кто действует на них. Мои содержания суть пассивные объекты моего активного восприятия, мышления и воли. Это действие духа само не есть содержание, но является общим и объединяющим коррелатом всякого содержания. Определяющее отношение ума есть род действия. Но эта активность духа, как доказал еще Юм вопреки Беркли, не познается ни через самонаблюдение, ни через анализ умственных содержаний; как показал Джемс, активность духа надо определять не в терминах чувства телесных действий, но в терминах самого телесного действия. Но такое определение духовной активности уводит нас от самонаблюдения к методу общего наблюдения. Отвергая мнимые затруднения в познании содержания чужого духа и в наблюдении духовных содержаний и духовного действия, Пирри в положительном учении сближается с Махом, Авенариусом и Бергсоном: духовное действие есть действие физического организма и нервной системы. Но действие нервной системы, как функции организма, обнаруживает контроль интереса. Поэтому содержание ума может быть определено, как та часть окружающей среды, которая принимается в расчет организмом при обслуживании его интересов: духовное содержание отождествляется с заинтересованным действием. Итак, ум есть комплекс, организованный так, чтобы действовать, желая или интересуясь, при чем „интерес" понимается биологически (инстинкт самосохранения). При обслуживании разнообразия своих отдельных интересов, ум [illegible] рядом

„инструментальностей“ (нервная система) и, таким образом, объемлет известные содержания или части среды, с которыми он имеет дело благодаря своим инструментальностям при поддержании своих интересов. Так стирается дуализм тела и духа, к чему стремился Мах. Чувственные качества и логические отношения нейтральны. Одни и те же элементы образуют и тело и дух: вместо двух непроницаемых стен мы можем принять поле взаимопроницающих отношений. Также стирается и дуализм познания и вещей. Разница между познанием и вещами, подобно разнице между духом и телом, относительна и функциональна, отнюдь не являясь различием в содержании. В непосредственном познании вещь и познание тождественны, но, в случае воспроизводящего познания, мы также имеем дело с имманентным отношением; иными словами, вещи, с точки зрения познанного бытия их, суть идеи, равно как идеи суть вещи в известном отношении.

С теорией имманентности соединяется теория независимости. Эта независимость не есть трансцендентность: познаваемое имманентно познающему, но оно имманентно ему как нечто такое, что могло бы и не познаваться, и, тем не менее, оставаться самим собою. Иными словами, имманентность и трансцендентность — предикаты непротиворечивые. Нам будет легко признать независимость, если мы отличим зависимость от отношения: объект познания стоит к сознанию в некотором отношении, но отсюда не следует, что он находится в зависимости от сознания, и только субъективные комплексы отчасти зависят от сознания. Таким образом, мы должны признать „внешность отношения“: термин „даже и в том случае, если он находится в отношении со всеми другими терминами, тем не менее может быть самоотождествлен именно как этот вот термин, без отождествления всех его отношений, и он независим в этом смысле от этих отношений“. Сознание есть вид органической функции, но орган связан с средой, из которой он развивается и на которую он действует. Сознание есть селективный ответ на предшествующую и независимо существующую среду. Временное и пространственное распределение тел в поле действия и более абстрактные отношения, логические и математические, которые содержит это поле, определяют возможные объекты сознания. Отсюда следует, что объекты, отбираемые индивидуальным отвечающим организмом, составляют аггрегат, определяемый этим отношением организма к среде. Таким образом, отбирающая функция сознания делает вещи „объектами“ или „вещами“. Так создается „перспектива“ или „точка зрения“ данного сознания, которая может и не совпадать с физическими и логическими „линиями раздела“ вещей.

Отсюда следует, что проблема ошибки так же, как и проблема реальности, отнюдь не относится к сфере теории познания. Истина и ошибка имеют дело с действием ума по отношению к среде: истина есть гармония между вещами и мыслями, а ошибка — расхождение между ними, при чем гармонию и расхождение надо понимать практически, по отношению к успеху дей-

ствия с точки зрения интереса самосохранения. Ум действует в среде и успевает или промахивается соответственно тому, как он встречает или насилует термины, диктуемые средою.

Реализм, как полемика против романтизма, есть освобождение от иллюзии. Реалистическая философия жизни свободна от иллюзорных грез романтизма. Соответствующим образом решает она и проблему блага или ценности. Ценности есть функции сознания и зависят от желания и интереса. С понятием моральной ценности связаны представления о правильности и сравнительном благе. Правильность есть характер, обладающий действием, ведущим к благу. Так, например, организм, управляющийся инстинктом самосохранения, будет действовать правильно, если выбросит яд. Для того, чтобы правильность имела моральный характер, надо связать ее с проблемой сравнительного блага, возникающей при столкновении интересов: „нравственно правильный акт есть *самый правильный* акт", „высшее благо есть самое лучшее для существующих интересов при существующих обстоятельствах".

3. В общей характеристике американской философии мы пользовались статьей Яковенко: „Американская философия" („Логос", 1913, кн 3—4) с богатой библиографией. Общий обзор амер. фил. дает Van Beceleare—La philosophie en Amerique, 1904. Об американском трансцендентализме см. Frothingham-Transcendentalism in New England 1886, и Horold Clarke Goddard, Studies in New England Transcendentalism 1908. О ранней американской философии Woodbridge Riley- American philosophy I. Основные сочинения Болдвина: 1) Development and Evolution 1902. 2)Fragments in Philosophy and Science, 1902 3) Social and Ethical Interpretation in Mental Development, 1906. 4) Thought and Things, or Genetic Logic, 1—II 1906—1908; 5) The Limits of Pragmatism (Psychol Rev. 1904.) 6) The Influence of Darvin or on Knowledge and Philosohhy 1909, № 2 На р. яз.: 1) Духовное развитие детского индивидуума и человеческого рода 1—2; 2) Духовное развитие с социологической и этической точки зрения 1—2. О нем см. книгу проф. Ягодинского о генетическом методе в логике. Позитивно настроен и другой выдающийся американский философ—Сантайана: Life of Reason Представители спиритаулизма—G. T. Ladd 1) The Philosophy of Mind 1895; 2) Philosophy of Conduct; 1902; Philosophy of Religion 1—II, 1906; 4) Knowledge, Life and Reality, 1909; Watson: The Interpretation of Religions Experience, 1—II, 1912; Ormond: 1) Basal Concepts in Philosophy, 1899, 2) Fundantions of Knowledge 1900 3) Concepts of Philosophy, 1905, Howison: The Limits of Evolution etc 1901.

Неореализм: 1) Holt, Marvin, Montague, Perry, Petkin and Spaulding, The Programm and First Platform of six Realists (Journ. of Philos. Ps a Sc. 1910) 2) Те же: The New Realism, 1912 3) Perry, Present Philosophical Tendencies, 1912 4) Marvin, A first Book of Metaphysics, 1913. Критика: Santayana, The Coming Philosophy (Journ of Philos., Ps, a sc. Met., XI, 17) и полемика в Mind'e На почве реализма отчасти стоит и Fullerton, System of Metaphysics, 1904, 2) Introduction to Philosophy, 1906 3) The World as Life, 1912.

4. Для наиболее детального знакомства с неореализмом можно рекомендовать следующие темы: 1) В чем видит Пирри сущность философии? 2) Как смотрит он на связь между наукой и философией, наукой и религией? 3) В чем основная ошибка идеализма? 4) Как смотрит Пирри на трансцендентальный идеализм? 5) В чем видит Пирри ценность и ошибки идеализма? 6) Как относится П. к иммедиатизму? 7) Как относится П. к Джемсу? 8) Согласны ли вы с изображением прагматизма у Пирри? 9) Почему П. неудовлетворен прагматизмом? 10) Сравните неореализм с прагматизмом и позитивизмом? 11) Есть ли что либо общее между идеализмом и неореализмом? 12) Изложите учение П о духе; 13) В чем своеобразие учения П. о познании? 14) Попробуйте дать идеалистическую критику учения П. об истине; 15) Учение об ошибке у П. и прагматистов; 16. Дайте исторические параллели к философии жизни П. 17) Пирри, Джемс и Бергсон)

Заключение.

1. Наш обзор современной философии закончен. Этот обзор был построен на логическом принципе. Мы разбили все существующие течения на три основных направления: научная философия, идеалистическая философия и философия действия и интуиции.

Так, в нашем изложении, философия пробовала ориентироваться на основных понятиях науки — материи (диалектический материализм) энергии (энергетика) и жизни (биологический монизм Геккеля). Однако, оказывалось, что эти понятия нуждаются в критическом отношении, чтобы получить критическую научную философию: позитивизм Маха (и во многом конгениального ему Пирсона) и эмпириокритицизм Авенариуса являются образцами такой позитивистической критической научной философии. Но такой критицизм научного миросозерцания легко влечет за собою отрицание абсолютизации научных истин и признание гипотетизма их. Так вырастают миросозерцания Файхингера и Пуанкаре. В общем, в качестве конечного результата, в научной философии вырабатывается взгляд на науку, как на акт живого человеческого организма.

Отсюда уже легко перейти к признанию, что наука—психологический факт, т.-е. стать на точку зрения идеалистической философии и выводить бытие из сознания. Это сознание может пониматься или психологически (психологизм в философии) или гносеологически, при чем гносеологические течения или заняты чистым гносеологическим анализом науки и морали (марбургская философия) или, постулируя бытие норм (фрейбургская философия), склоняются, менее или более решительно, к метафизике. Выход из теории познания к метафизике намечается и с другой стороны—со стороны понимания философами-идеалистами бытия: в то время как идеалисты-позитивисты стоят на платформе имманентной философии, представители трансцендентального реализма идут к метафизике. Эта метафизика начинается робко—в форме критической метафизики, но дальше она развивается уже сполна, проявляясь в двух основных направлениях: первое направление (панлогизм или абсолютный идеализм) ориентируется на Гегеле, второе (персоналистический идеализм)—на Лейбнице; первое провозглашает приоритет абсолютного сознания, второе—личного. Ясно, что именно второе направление ближе всего стоит к христианскому теизму. Итак, метафизика просто превращается в религиозную метафизику, будь то реформированная религия Эйкена, или католическая неосхоластика, или теософская мистика Штейнера.

Несколько особым характером отличаются, на мой взгляд, те течения, которые я объединил под названием философии действия и интуиции. Актуальность и активность философии особенно сильно подчеркнуты прагматизмом и философией действия, непосредственность философских истин (иммедиатизм)—Бергсоном и Гуссерлем, при чем первый развивает свой интуитивизм на основе

научных данных, а второй—на основе идеализма. Наконец, американский неореализм пробует синтезировать мотивы прагматизма и иммедиатизма.

2. Наше изложение, основанное на логическом принципе, может быть названо также отчасти построенным и на хронологическом принципе, правда, только отчасти. Современная философия начала с увлечения материализмом, физикой и дарвинизмом и лишь позднее в ней вырабатывались иные формы позитивного миросозерцания—философии Пирсона, Маха и Авенариуса. С другой стороны, в современной философии увлечение идеализмом началось после разгара того увлечения позитивизмом, которым характеризуется третья четверть 19-го века. При этом именно в 1890 ые процветала имманентная философия, стушевавшаяся в 1900-ые годы пред Когеном и Наторпом, Виндельбандом и Риккертом; Липпс же, школа Дильтея и Рессель –более поздние лидеры в смысле влияния их. Точно также и в метафизике: она долго была критической, прежде чем абсолютный идеализм нашел себе признание, и именно в наши годы возникли борьба против панлогизма и богоискательство. Это самые последние слова современной метафизики.

И эта же борьба против панлогизма характеризует возникший вполне на наших глазах прагматизм, а также философию Бергсона, лишь в 20 м веке ставшего знаменитостью. Философия Гуссерля есть самое позднее, что привезли мы из Западной Европы, а американский неореализм еще к нам не дошел. Таким образом, хронологическая перспектива нами все же выдержана, правда, не вполне, не полностью: ее и не может быть в современной, а не в минувшей, философии.

Пожалуй, редко когда пропасть между научно-позитивистической философией и идеалистической философией была так глубока, как именно в наши дни: с одной стороны, мы видим самые жадные поиски абсолюта и бога и самое ревностное увлечение схоластикой и мистикой; с другой—столь же горячее отрицание всего этого и реабилитацию научного мышления. Сейчас расхождение между этими двумя основными направлениями доходит почти до максимума.

3. Отдельные стороны философских построений дают нам, пожалуй, чувство удовлетворения, но, вообще говоря, подавляющее большинство философских систем носит узко школьный характер. Правда, только за это было бы странно упрекать их, так как мысль вызревает в тесном кругу, но вполне определенно чувствуется еще и то, что эти системы и вообще не могут быть чем либо иным, кроме как предметом школьных упражнений. Схоластицизм и эпигонство в очень сильной мере присущи современной философии.

Лишь несколько философий—марксизм, религиозная идеалистическая философия и философия действия и интуиции (прагматизм, Бергсон и американский реализм)—входят в широкую область жизни. В высшей степени характерно, при этом, что эти

философии являются в нашем изложении как бы крайними полюсами современной философской мысли, являясь в то же время как бы в высшей степени актуальной идеологией различных общественных групп: марксизм тесно связан с пролетариатом, являясь как бы его мировоззрением; религиозная идеалистическая философия находит самый живой отклик в наиболее старых слоях культурного общества; в то же время прагматизм и неореализм представляют любопытное и типичное воплощение духа „американизма". Эти три полюса современной философской мысли и в высшей степени актуальны, и также в высшей степени притягательны в том смысле, что все иные течения современной философии являются как бы только переходами, этапами от марксизма к христианскому идеализму или от них к философскому американизму. Итак, очень сильное обострение увлечения крайними формами научной, идеалистической и прагматической (в широком смысле этого слова) философии и обесцвечивание, школьный характер и эпигонство промежуточных форм ее — яркая черта эволюции современной философии, демонстрируемая всем планом изложения материала в этой книге, первая глава 1-й части которой—марксизм, последняя глава 2-й части—религиозная метафизика и 3-я часть—прагматизм и неореализм.

4. Те очень трудные условия, при которых автор писал и печатал свою книгу, обусловили слишком много и внешних и внутренних недостатков ее. Очень часто автору хотелось бросить книгу недописанной и недопечатанной. Ему, как автору, тяжело выпускать эту книгу в столь несовершенном виде. Но у меня все время жила мысль: в России нет еще ни одного такого обзора, а русской философской культуре такой обзор, даже весьма несовершенный, очень нужен, просто как точка опоры. И эта мысль заставила меня пренебречь авторским самолюбием. Написанная в 1916 г. и сданная в печать в 1917 году книга выходит сейчас в свет уже устарелая, не отражая явлений философской мысли последнего пятилетия. Вполне сознавая этот недостаток и будучи в то же время не в состоянии сейчас восполнить его вследствие крайней занятости другими делами и вопросами, откладываю устранение этого и многих других недостатков (напр., обзор русской современной философии, до второго издания, в котором, надеюсь, развить и критическую часть, так как в этом первом издании я лично, как автор, выступаю только как бесстрастный „излагатель", а не критик. В своем теперешнем виде моя книга—лишь путеводитель-каталог для ориентировки желающего узнать современные философские течения.

5. Из обзоров современной философии можно указать. 1) Геффдинг. Современные философы; 2) Perry, Present Philosophical Tendencies, 1912; 3) Gaultier, La Pensée Contemporaine, 1913. 4) Da Guido de Ruggiero,-La Philosophia Contemporanna. 5) Ueberweg-Heinze, Grundriss d. Gesch. d. Philosophie, III (последнее издание).

Важнейшие философские журналы. 1) Zeitschrift fur Philosophie und Philosophische Kritik (участвуют Ремке, Фришейзен-Келер, Фолькельт, феноменологисты и т. п. 2) Vierleljahrschrift für wissensch. Philos. и Sociologie; 3) Philosophisches Iahrbuch. 4) Revue de Philosophie (метафизики) ; 5) Revue philoso hi ue ee

позитивен) 6) Archiv für systematische Philosophie 7) Revue Neo-scolastique. 8 Rivista di Filosofia. 9) Rivista di Philosofia Neo-Scolastica. 10) Revue de Metaphysique et de Moral (Бутру. Леруа и т. п.). 11) Philosophical Review (америк. идеализм); 12) Journal of Philosophy and Scientific methods (неореализм); 13) Scientia, Rivista di Scientia, наука, и научная философия; междунар. 14) Mind (гл. обр., англ. персоналисты); 15) The Monist (англ. позитив.) 16) The Hilbert Journal (Ройс, религ. фил); 17) Вопросы философии и психологии (идеал.); 18) издания отдельных философских школ в Германии (см. в тексте); из английских очень интересны „Proceedings of the Aristotelian Society" своими дискуссиями. Ежегодную библиографию философских работ (весьма полную) дает Arnold Ruge: Die Philosophie d. Gegenwart (с 1908 г.). В России давали знакомство с современной философией „Л о г о с" (1910—1913; освещение в духе трансценд. идеализма) и „Новые идеи философии" (сб. 1—18). Философские взгляды составителя этой книги см. Блонский: „Реформа науки", 2-ое издание.

