

І.В.Буцко

НА
фільмоскопіях
РОЗДОРІЖЖІ

ВИДАВНИЦТВО АКАДЕМІЇ НАУК УРСР
КИЇВ

1962

АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНСЬКОЇ РСР
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

І. В. БИЧКО

НА ФІЛОСОФСЬКОМУ РОЗДОРІЖЖІ

КРИЗА ФЕНОМЕНОЛОГІЇ І КРИТИЧНОГО
РЕАЛІЗМУ В СУЧАСНІЙ БУРЖУАЗНІЙ
ФІЛОСОФІЇ США

ВИДАВНИЦТВО АКАДЕМІЇ НАУК
УКРАЇНСЬКОЇ РСР
КИЇВ 1962

В книзі піддається критиці філософія «критичного реалізму» і «феноменології» — сучасних буржуазних філософських шкіл, представники яких у своїй більшості, виступаючи на словах з «запереченням» ідеалізму, на ділі захищають ідеалістичну точку зору.

Особливу увагу автор приділяє поглядам Р. В. Селларса, М. Фарбера, В. Дж. Мак-Гілла, які, зрозумівши теоретичну безплідність ідеалізму, виступили проти своїх колег по школах — ідеалістів і перейшли на матеріалістичні позиції.

Розрахована на студентів, викладачів, науковців.

Відповідальний редактор
кандидат філософських наук *В. І. Губенко*

Бычко Игорь Валентинович
На философском перепутье
(На украинском языке)

Друкється за постановою вченої ради Інституту філософії АН УРСР

Редактор видавництва *В. І. Кучер*

Технічний редактор *М. І. Єфімова*

Коректор *М. Т. Антоненко*

БФ 01677. Зам. № 58. Видавн. № 335. Тираж 1250. Формат паперу 84×109/32.
Друк. фіз. аркушів 5. Умовн. друк. аркушів 8,2. Обліково-видавн. аркушів 9,11.
Підписано до друку 2. IV 1962 р. Ціна 27 коп.

Друкарня Видавництва АН УРСР, Львів, Стефаника, 11.

ВСТУП

В 1949 р. в Нью-Йорку американським видавництвом «Макміллан» була видана книга «Філософія для майбутнього».

Автори цієї книги — група філософів, соціологів і природодослідників США і ряду інших країн. Сама назва книги «Філософія для майбутнього», а також підзаголовок до неї — «Пошуки сучасного матеріалізму» — ясно вказують на те, що під філософією для майбутнього автори розуміють матеріалізм.

«Розвиток науки і технології, прогрес медицини, універсального навчання і загальної освіти у великій мірі підняли очевидний авторитет науки... Цей прогрес мав своїм результатом зростання авторитету матеріалістичного світогляду»¹ — так починається книга.

Вже сам факт появи у США книги, яка відверто проголошувала свою матеріалістичну спрямованість, свідчив про неабияку мужність авторів. Це стає зрозумілим, якщо мати на увазі, що наріжним каменем ідеології правлячих кіл США є рішуче заперечення матеріалізму, про що свідчать неодноразові заяви високопоставлених діячів країни. Так, у своєму виступі в Національній раді міжнародної торгівлі в Нью-Йорку тодішній державний секретар США К. Гертер говорив: «Ми заперечуємо матеріалізм, як головну формуючу силу в людських справах... Ми віримо, що дійсною рушійною силою життя людини є внутрішня духовна сила, що діє у космосі, який управляється божественною силою, законом і ціллю»².

За цих умов видання «Філософії для майбутнього» безперечно було сміливим викликом офіційній ідео-

логії США. Проте книга «Філософія для майбутнього» була знаменною подією в філософському житті США ще й в іншому відношенні. В ній, поряд з авторами-комуністами* і авторами, які прямо заявляють про своє прийняття діалектичного матеріалізму**, на захист матеріалізму виступають і *буржуазні* філософи та природодослідники***. Для першої групи авторів матеріалізм виступає як філософія, що повністю узгоджується з інтересами прогресивних верств суспільства, виразниками яких вони виступають. Друга ж група авторів приходить до матеріалізму *всупереч* своїй соціальній позиції — до матеріалізму їх приводять дані природознавства і філософського дослідження дійсності. Вони переборюють свою буржуазну упередженість щодо матеріалізму як лише до «політичної доктрини», що начебто позбавлена будь-якого наукового змісту. І в міру цього вони також переборюють свою упередженість щодо комуністів, вважаючи за можливе виступати разом з ними співавторами. При цьому, звичайно, не слід думати, що виступаючи співавторами з марксистами, буржуазні вчені і філософи самі стають марксистами. Це далеко не так. Але незаперечним є те, що об'єктивне вивчення дійсності змушує цих вчених і філософів робити певні кроки назустріч марксизму.

Програма авторів «Філософії для майбутнього» викладається американськими філософами Р. В. Селларсом, М. Фарбером і В. Дж. Мак-Гіллом у передмові до книги. «Метою цієї колективної праці... — пишуть вони, підкреслюючи матеріалістичну спрямованість «Філософії для майбутнього», — є... дослідження і нове формулювання матеріалізму»³. Вказуючи на нерозривний зв'язок наукового і соціального поступу з зростанням впливу матеріалістичного світогляду, автори передмови в той же час підкреслюють неспроможність старого

* Серед них — філософ-комуніст М. Корифорт, історик К. Хілл, економіст М. Добб та ін.

** До них належать професор математики Массачузетського університету Д. Стройк, видатний вчений-фізик і громадський діяч Д. Бернал і англійський біолог, почесний академік СРСР, Дж. Холдейн.

*** До цієї групи належать філософи Р. В. Селларс, М. Фарбер, директор планетарію Франклінівського інституту Р. Маршалл, професор неврології Геррік, доктор медицини Дж. Мармор та ін.

механістичного матеріалізму пояснити багатогранну дійсність.

В передмові наголошується, що автори «Філософії для майбутнього» заперечують телеологію, «борються проти агностицизму, скептицизму і всяких ірраціональних тверджень»⁴.

Твердячи, що «особа визначається суспільством і може бути пізнана лише в своєму історичному контексті»⁵, автори вітають історичний матеріалізм, що «виникає як протест проти спекулятивного і ідеалістичного наближення до історії»⁶ і вважає, що «економічні і класові відносини є головними, хоча і не єдиними, визначниками соціального розвитку»⁷.

Автори книги у передмові відзначають також, що діалектичний матеріалізм «сьогодні має величезний вплив».

Звичайно, проголошення матеріалістичної програми рядом буржуазних філософів зовсім не означає, що буржуазна філософія в цілому хоча б у якійсь мірі втрачає свій реакційний, ідеалістичний характер. Більше того, матеріалізм, проголошений деякими буржуазними філософами, сам хвибує в ряді пунктів на ідеалістичну непослідовність.

Тому критика реакційної ідеалістичної суті сучасної буржуазної філософії продовжує залишатися одним з центральних завдань марксистсько-ленінської філософії. Відомо, що діалектичний матеріалізм виник і розвивався в процесі нещадної боротьби проти буржуазної ідеології. Класичні приклади критики буржуазного світогляду знаходимо в творах великих засновників діалектичного матеріалізму — К. Маркса і Ф. Енгельса і єдиняльного продовжувача їх справи В. І. Леніна, який озвинув марксизм в нових історичних умовах.

Боротьба проти буржуазної філософії не втратила своєї актуальності і в наш час — епоху, коли виникла, твердилася і набирає все більшої могутності світова соціалістична система.

Світова соціалістична система протистоїть світовій системі капіталізму. Разом з тим соціалістичні країни виступають за мирне співіснування цих систем, за збереження і зміцнення миру між народами. «Мирне співіснування держав, — говорить в Заяві Народи представників комуністичних і робітничих партій в Москві

(1960 р.), — не означає, як твердять ревізіоністи, відмови від класової боротьби. Співіснування держав з різним суспільним ладом є форма класової боротьби між соціалізмом і капіталізмом»⁸.

Політика мирного співіснування двох систем зовсім не означає ослаблення боротьби в галузі ідеологічній. «З того факту, — говорив М. С. Хрущов на XX з'їзді КПРС, — що ми стоїмо за мирне співіснування і економічне змагання з капіталізмом, ніяк не слід робити висновок, що можна ослабити боротьбу проти буржуазної ідеології, проти пережитків капіталізму в свідомості людей. Наше завдання — безупинно викривати буржуазну ідеологію, розкривати її ворожий народові характер, її реакційність»⁹. Ця думка знайшла своє вираження і в новій Програмі КПРС, в якій говориться: «Мирне співіснування держав з різним соціальним ладом не означає ослаблення ідеологічної боротьби»¹⁰.

Про важливість боротьби проти ворожої буржуазної ідеології в сучасний період говориться в Постанові ЦК КПРС від 9 січня 1960 р.: «Почесний обов'язок радянських вчених — підготувати і видати в найближчі роки... наукові роботи, які б викривали псевдонаукові теорії буржуазних, правосоціалістичних і ревізіоністських захисників капіталізму»¹¹.

Немає ніякого сумніву, що сучасна буржуазна філософія (в тому числі й американська) є в цілому ідеалістичною і виражає вкрай реакційний світогляд сучасної імперіалістичної буржуазії, інтереси якої відбивають вчорашній день людської історії. Проте треба відмітити, що серед самих буржуазних філософів не існує цілковитої згоди. Хоча в переважній більшості випадків розбіжності між численними школами і напрямками сучасної буржуазної філософії є «сімейними сварками» в межах ідеалізму, проте все частішими стають випадки, коли ці розбіжності переростають суто ідеалістичні межі і в результаті цілий ряд буржуазних філософів переходить на позиції матеріалізму. Це відзначається багатьма радянськими і зарубіжними філософами-марксистами (Б. Е. Биховський, О. П. Гагарін, Л. А. Шершенко, Я. Боднар, М. Корнфорт та ін.). Відмічаючи важливість цього факту, що свідчить про кризу і розклад сучасної ідеалістичної філософії, Б. Е. Биховський пише, що цей розклад «буде посилюватися в міру дальших його

(ідеалізму. — І. Б.) поразок в боротьбі з матеріалізмом. Все краще, життєздатне у філософському середовищі капіталістичних країн буде поступово відходити від ідеалістичних схем, що пережили себе та виявили свою теоретичну безплідність і практичне безсилля, і тягити до зближення з діалектичним матеріалізмом. Наш обов'язок — сприяти цьому процесу не тільки посиленням критики ідеалізму, але також і уважним, чуйним ставленням до тих філософів капіталістичних країн, які хитаються і шукають виходу з ідеалістичного тупика»¹².

Таким чином, критика сучасної буржуазної філософії, поряд з рішучим спростуванням реакційних, ідеалістичних побудов, має своїм важливим завданням підтримку тих філософів з буржуазного табору, які відходять від ідеалізму і, хоча й з численними ваганнями і непослідовністю, стають на матеріалістичні позиції. Таких філософів можна до певної міри розглядати як союзників діалектичного матеріалізму.

Однак, говорячи про матеріалістичну тенденцію всередині буржуазної філософії, ні в якому разі не можна розглядати її як якусь *самостійну* форму матеріалізму. Це просто *непослідовний* матеріалізм, який має сенс лише як форма *переходу* від ідеалізму до діалектичного матеріалізму.

Численні школи і напрями сучасної буржуазної філософії не є чимсь сталим. Залишаючись в цілому в межах ідеалізму, вони переживають процес постійної еволюції — відбувається диференціація всередині старих шкіл, нові напрями, в свою чергу, об'єднуються з старими, змінюється їхня аргументація і навіть проблематика. В ході такої еволюції в деяких школах відбувається не просто заміна одних форм ідеалізму іншими, а своєрідна «поляризація» на ідеалістичне крило, що продовжує еволюцію в межах ідеалізму, і «ліве», матеріалістичне крило.

Така «поляризація» в американській буржуазній філософії найбільш яскраво проявилася в «критичному реалізмі», феноменологічному і «натуралістичному» напрямках.

В зв'язку з наявністю в цих напрямках двох взаємовиключаючих тенденцій важко дати їм загальну оцінку. В радянській і зарубіжній марксистській літературі оцінювалася по-різному, наприклад, школа «критичного

реалізму». Так, в статті М. А. Динника «Американські буржуазні філософи — апологети імперіалістичної реакції» критичний реалізм визначається як «філософія махрової імперіалістичної реакції, що розбенує свідомість американців з тим, щоб відвернути їх від боротьби проти капіталізму і перетворити на слухняне Уолл-Стріту гарматне м'ясо»¹³. Подібні оцінки даються критичному реалізму і в «Большой Советской энциклопедии»¹⁴, в книзі О. П. Гагаріна «Американська буржуазна філософія і соціологія на службі імперіалізму»¹⁵ та ін. Англійський філософ-комуніст М. Корнфорт розглядає критичних реалістів як «союзників у боротьбі матеріалізму проти ідеалізму»¹⁶.

Всі ці визначення, на наш погляд, не враховують наявності двох протилежних тенденцій в критичному реалізмі. Проте останнім часом в ряді марксистських праць: в книзі словацького філософа Я. Боднара «Про сучасну філософію США»¹⁷, в статті О. С. Богомолова «Еволюційний натуралізм Р. В. Селларса і діалектичний матеріалізм»¹⁸ та ін. — вже проводиться необхідна диференціація при оцінці критичного реалізму.

Що ж до феноменології і натуралізму, то лише деякі з марксистських праць, в яких згадуються ці напрями, та й то останнім часом, проводять необхідну диференціацію щодо їх оцінки. Так, в статті «Американська філософія» Б. Е. Биховський пише: «Дуже різнорідними є прихильники феноменологічної школи, що поєднують феноменологічний метод з різними ідеалістичними теоріями, а в ряді випадків, проте, виступають як союзники матеріалізму», і далі: «Натуралізм — ...строката течія, що об'єднує як прихильників наукоподібних форм ідеалізму, так і «соромливих» природничо-наукових матеріалістів. На лівому фланзі цієї течії — прогресивні буржуазні мислителі, що активно виступають проти ірраціоналізму, фідеїзму і ідеалістичної реакції»¹⁹. Наявність певної матеріалістичної тенденції у феноменології підкреслює і французький філософ-комуніст Р. Гароді в книзі «Перспективи людини»²⁰.

Еволюція деяких представників сучасної американської буржуазної філософії до матеріалізму свідчить про глибокі кризисні явища, що відбуваються всередині ідеалізму. Вивчення цих процесів має велике значення

для посилення боротьби проти ідеології сучасної імперіалістичної буржуазії США.

І хоча в радянській філософській літературі останнім часом з'явилося багато праць з питань критики сучасної буржуазної філософії, жодна з них, за винятком кількох журнальних статей, не присвячена спеціально вивченню вищевказаного процесу.

Автор даної праці має на меті показати, як із тих суперечностей, в яких заплутались американські критичні реалісти і феноменологи в своїх спробах пояснити складні проблеми теорії пізнання, під тиском даних науки і суспільної практики, а також діалектико-матеріалістичної критики ідеалізму, виростає потяг з боку певних представників цих шкіл — Р. В. Селларса, М. Фарбера і В. Дж. Мак-Гілла — до матеріалістичного пояснення гносеологічних проблем.

Автор прагне також показати, як в процесі еволюції до матеріалізму філософи Р. В. Селларс, М. Фарбер і В. Дж. Мак-Гілл в ряді пунктів підходять до діалектичного матеріалізму. Інколи ж вони навіть виступають в прямому союзі з філософами-комуністами в боротьбі проти реакційних ідеалістичних побудов неопозитивістів, прагматистів та інших ідеалістичних шкіл, що особливо яскраво проявилось на прикладі уже згадуваної книги «Філософія для майбутнього», головними ініціаторами створення якої і були Р. В. Селларс, М. Фарбер і В. Дж. Мак-Гілл.

В центрі уваги автора даної праці стоять переважно питання гносеології. Інших питань автор торкається лише в міру необхідності.

Автор висловлює глибоку подяку доктору філософських наук, професору, члену-кореспонденту АН УРСР Д. Х. Остряніну, під науковим керівництвом якого ця праця виконувалася як кандидатська дисертація, доктору філософських наук П. В. Копніну, кандидату філософських наук М. Б. Вільницькому та всім науковим працівникам Інституту філософії Академії наук УРСР за цінні поради і дружню критику, висловлені в процесі роботи над рукописом книги.

Розділ I

ЗМІНИ В СОЦІАЛЬНОМУ ЖИТТІ США ХХ ст. І АМЕРИКАНСЬКА БУРЖУАЗНА ФІЛОСОФІЯ

Читаючи твори філософів-ідеалістів, часто доводиться зустрічатися з твердженням про те, що філософія є чисто «духовним царством», яке не залежить від матеріального буття.

Філософи-ідеалісти при цьому прагнуть спростувати матеріалістичне твердження про те, що форми суспільної свідомості (політична і правова ідеологія, наука, мораль, філософія) породжуються суспільним буттям людей, є відображенням цього буття.

Але, борючись проти матеріалістичної точки зору, ідеалісти спотворюють її. Так, критикуючи матеріалістів і називаючи матеріалізм «неспроможною і безпорадною точкою зору», американський ідеаліст Пратт пише, що фундаментальним положенням матеріалізму є твердження, що «свідомість не може здійснювати ніякого впливу на поведінку. Свідомість, згідно з матеріалізмом, завжди є наслідок, але ніколи не причина»²¹. Після цього Пратт вказує на цілий ряд фактів, коли свідомість грає певну роль по відношенню до тих чи інших змін в матеріальному світі, і вважає, що цього досить для того, щоб покінути з матеріалізмом.

Така критика небезпечна хіба що тільки для споглядально-матеріалістичної точки зору на відношення між мисленням і буттям. Вона аж ніяк не вражає матеріалізму діалектичного.

Вказуючи на обумовленість суспільної свідомості суспільним буттям, діалектичний матеріалізм ніколи не виводить ту чи іншу конкретну ідею або теорію безпосередньо з якогось окремого факту, вирваного з систе-

ми суспільних відносин. Діалектичний матеріалізм науково обґрунтував положення про те, що теоретична діяльність людей, виникаючи в процесі матеріальної практичної діяльності, набуває відносної самостійності щодо матеріального буття і дальший її розвиток значною мірою визначається специфічними закономірностями. Тому різноманітні теоретичні побудови мають своїм джерелом матеріальне буття лише в *кінцевому підсумку*. «Перевага економічного розвитку в кінцевому підсумку, — писав Ф. Енгельс, — ...для мене незаперечна, але вона має місце в рамках умов, диктованих самою даною галуззю: у філософії, наприклад, дією економічних впливів... на наявний філософський матеріал, доставлений попередниками. Економіка тут нічого не створює заново, але вона визначає *вид зміни* (курсив наш. — І.Б.) й дальшого розвитку наявного мисленого матеріалу, але навіть і це вона робить здебільшого лише посередньо...»²².

Таким чином, для діалектичного матеріаліста, вивчаючого процеси, які відбуваються в філософії, є безсумнівним фактом, що безпосередніми об'єктами його дослідження при цьому виступають певні ідеї і теорії, тобто *мислительний* матеріал. Принципіальна відмінність діалектичного матеріаліста від ідеаліста в цьому випадку полягає в тому, що перший розглядає самостійність ідеального по відношенню до матеріального лише як *відносну* самостійність, як самостійність в *певних межах*, в той час як другий розглядає цю самостійність як *абсолютну*. Враховуючи відносну самостійність ідеального, діалектичний матеріаліст завжди пам'ятає, що найабстрактніші теоретичні побудови в кінцевому підсумку мають своїм джерелом певні сторони матеріальної дійсності. Тому він завжди виходить з того, що неможливо дати правильний науковий аналіз ідей або теорій без попереднього дослідження їх зв'язку з тим матеріальним джерелом, що їх породжує.

Сучасна американська буржуазія проти соціального поступу

У 1955 р. в Нью-Йорку була видана колективна праця «Американська філософія». Її автори — ідеологи американської буржуазії — писали: «Ми відчуваємо

настійну потребу переосмислити самі основи нашого життя. Ми помічаємо, хоча і не можемо запобігти цьому, як сили ірраціональності зростають серед нас... Ми більше не дотримуємося так суворо моральних принципів, старих і нових; ми не можемо пояснити, чому найвищий в історії людства рівень життя, досягнутий нашою країною, не робить нашу націю найщасливішою в світі; ми більше не знаємо — чи ми контролюємо гроші, чи гроші контролюють нас; ми більше не певні — чи ми управляємо машинами, чи машини управляють нами»²³.

Таким чином, автори «Американської філософії» визнають, що необхідність змін в їхніх теоріях диктується певними змінами в житті американського суспільства.

Серед «фактів життя», яким вони не можуть знайти раціонального пояснення, є суперечність між «найвищим в історії людства рівнем життя», якого нібито досягли США, і тим, що американська нація не є «найщасливішою у світі».

Однак твердження про «найвищий в історії людства рівень життя», досягнутий США, не відповідає дійсності. З чого виходили автори «Американської філософії», висуваючи таке твердження? Вони, очевидно, мали на увазі той факт, що США, займаючи 7,8% території капіталістичного світу з населенням близько 10%, виробляють до половини промислової продукції буржуазного світу.

Звичайно, не можна заперечувати, що технічний прогрес досяг у США значного рівня — всьому світу відомі високопродуктивні американські верстати, автоматичні лінії, сільськогосподарські машини. Високою є й енергетична оснащеність господарства. Сполучені Штати Америки виробляють приблизно половину електроенергії капіталістичного світу (840,5 млрд. кВт-год. у 1960 р.), близько 40% нафти (345 млн. т у 1960 р.), близько третини вугілля (392,8 млн. т у 1960 р.)²⁴. Високі показники досягнуті США і у виробництві продовольства, одягу і взуття.

Таким чином, у США є достатня матеріальна база для того, щоб досягти якщо не найвищого, то принаймні одного з самих високих у світі рівнів життя.

І якщо при всіх цих досягненнях американська нація не є «найщасливішою в світі», то, очевидно, у США не

їснує «найвищого в історії рівня життя». Дійсно, про який же «найвищий в історії рівень життя» може йти мова, коли, за даними Інституту Геллапа, більшість американської нації (2/3 американських сімей) у 1957 р. не одержувала доходів, достатніх для забезпечення прожиткового мінімуму, а 12 млн. сімей (1/3 всіх сімей) мали заробіток, нижчий 2000 доларів на рік, тобто нижчий тієї межі, яка навіть офіційною статистикою США вважається «межею голоду»²⁵.

Отже, автори «Американської філософії», правильно вказуючи на суперечливий характер життя американського суспільства, не бачать справжньої суті цієї суперечності. Насправді суперечність існує не між «найвищим рівнем життя» і тим фактом, що американська нація не є «найщасливішою у світі», а між високим рівнем розвитку продуктивних сил США і низьким життєвим рівнем основної маси населення країни.

Говорячи про суперечності в житті суспільства, американські філософи бачать їх джерело в «зростанні сил ірраціональності», дії яких вони не здатні запобігти.

В дійсності ж ці суперечності є проявом не якихось містичних ірраціональних сил, а наслідком діяння об'єктивних суспільних закономірностей. В антагоністичному класовому суспільстві, де власником засобів виробництва виступає не сам виробник, а лише незначна меншість суспільства, суперечність проявляється в тому, що зростання матеріальних благ внаслідок розвитку продуктивних сил зовсім не означає підвищення життєвого рівня самого виробника матеріальних благ. Оскільки засоби виробництва і продукт праці в капіталістичному суспільстві не належать робітникам, «відчужуються» від виробника, то цілком природним наслідком такого стану речей є суперечність між рівнем розвитку продуктивних сил і життєвим рівнем трудящих.

«Тому що основою цивілізації є експлуатація одного класу другим, — писав Ф. Енгельс, — то весь її розвиток відбувається в постійній суперечності. Всякий крок вперед у виробництві означає одночасно крок назад в становищі пригнобленого класу, тобто величезної більшості. Всяке благо для одних неминуче є злом для інших...»²⁶.

Створення нових досконалих машин і механізмів, автоматизація виробничого процесу призводить, з одного

боку, до більш виснажливої праці тих, хто працює, і з другого, до збільшення армії безробітних. За останні десять років середньорічний рівень повністю безробітних становив у США приблизно 2,5—3 млн. чоловік.

З 1954 по 1959 р. в сільському господарстві США значно зросла врожайність і продуктивність тваринництва. Але чи поліпшило це життєвий рівень безпосередніх виробників сільськогосподарської продукції — фермерів? Ні. Більш як півтора мільйона американських фермерів одержують від своїх ферм менше 1,5 тис. доларів на рік, тобто набагато нижче прожиткового мінімуму. Наслідком такого становища є невпинний процес розорення фермерів. За останні десять років кількість фермерських господарств у США скоротилася на 1 мільйон і продовжує скорочуватись далі.

З особливою силою проявляється суперечність між високим рівнем виробництва і важким матеріальним становищем трудящих в роки економічних криз, які тільки за післявоєнний період наступали в США тричі. В країні, де є величезні запаси продовольства, для зберігання яких витрачаються колосальні суми (у 1960 р. для зберігання запасів 206,7 млн. т зерна витрачалося 5 млн. доларів на день)²⁷, для мільйонів людей, що ратили роботу, проблема харчування є однією з найладніших. «Звичайно, праця створює чудові речі для гачів, — писав К. Маркс, — але вона ж створює і убожіння робітника. Вона створює палаци, але також і трущоби для робітників. Вона творить красу, але також і нівечить робітника. Вона заміняє ручну працю машиною, але при цьому відкидає частину робітників назад до варварської праці, а другу частину робітників перетворює в машини»²⁸.

Таким чином, матеріальні блага, що створюються американськими трудящими, не можуть зробити їх «найщасливішою нацією в світі» тому, що ці блага не належать їм. Понад 50% всього національного багатства країни перебуває в руках незначної меншості населення США.

Створені працею робітників продукти неначе випадають з-під контролю своїх творців, оскільки вони не належать самим виробникам. Більше того, зовні здається, що робітники потрапляють під контроль продуктів, які вони виробляють. Саме цей факт дає підстави авто-

рам «Американської філософії» заявити, що вони не можуть з певністю сказати — люди управляють машинами, чи машини людьми.

Але насправді над виробником «панує» не продукт його праці, а власник цього продукту. Це панування знаходить лише своє речове втілення у предметах, які відчужуються у виробника власником засобів виробництва, пануючим класом. Саме тому на перший погляд влада пануючого класу над класом пригнобленим виступає як влада речей над їх безпосереднім виробником. Це явище було назване Марксом «товарним фетишизмом». Суть його полягає в тому, що «певне суспільне відношення самих людей» набирає в їх очах «фантастичної форми відношення між речами». «Щоб знайти аналогію цьому, — пише К. Маркс, — нам довелося б забратися в туманні сфери релігійного світу. Тут продукти людського мозку здаються самостійними істотами, які живуть власним життям і стоять у певних відносинах до людей і одна до одної. Те саме діється у світі товарів з продуктами людських рук»²⁹.

В свій час розпад первісно-общинного ладу і виникнення класового суспільства, що було результатом появи приватної власності на засоби виробництва, сприяли розвитку продуктивних сил. Але в наш час приватна власність гальмує розвиток продуктивних сил, стає перешкодою дальшого суспільного поступу. Внаслідок цього об'єктивні суспільні закономірності породжують в надрах старого віджилого суспільства все нові й нові елементи (все зростаючий суспільний характер виробництва, революційний рух тощо), які суперечать самим основам суспільства, що ґрунтується на приватній власності.

Внаслідок цього діяння об'єктивних суспільних закономірностей все більше приходить у суперечність з інтересами пануючого класу, який прагне будь-що зберегти своє панування. Для суб'єктивного розсудку буржуа цей факт виступає як зникнення будь-якого порядку і закономірності взагалі. Діяння об'єктивних закономірностей ввижається буржуазії як діяння сліпих ірраціональних сил, які загрожують їй на кожному кроці катастрофою. Звідси, очевидно, і розмови американських філософів про «зростаючі сили ірраціональності», яким вони не можуть запобігти.

Але те, що, на думку буржуазії, виступає як сліпа ірраціональна сила, є тим об'єктивним ґрунтом, на якому буде свою свідому революційну діяльність робітничий клас, очолюваний комуністами. Спираючись на суспільну закономірність, революційний пролетаріат в союзі з широкими масами трудящих добивається все нових і нових успіхів в боротьбі за своє світле майбутнє.

Народження могутнього табору країн, які покінчили з експлуатацією людини людиною і переможно йдуть по шляху комуністичного будівництва, розпад світової колоніальної системи, зростаюча боротьба трудящих капіталістичних країн за соціалістичне майбутнє під проводом комуністичних партій — всі ці, зумовлені діянням об'єктивних суспільних закономірностей, зміни свідчать про неминучість загибелі старого антагоністичного суспільства і заміни його новим, безкласовим, комуністичним суспільством.

Буржуазні ідеологи не можуть не помічати цих змін. Під тиском фактів вони змушені погодитися з тим, що суспільство розвивається. Але визнання наявності розвитку ще не означає правильного розуміння його суті і напрямку. «З «принципом розвитку», — писав В. І. Ленін, — в ХХ ст... «згодні всі». — Так, але ця поверхова, рпродумана, випадкова, філістерська «згода» є того *вду* згода, якою душать і опошляють істину»³⁰.

Буржуа на кожному кроці зустрічається з фактами, які свідчать про приреченість капіталістичного ладу. Але він не може сприймати ці факти об'єктивно, вони приходять в його свідомість через призму класових інтересів. Саме в цьому плані і відбувається опошлення істини, про яке говорив В. І. Ленін. Буржуа погоджується з фактом розвитку, він не може також не бачити, що цей розвиток загрожує існуванню буржуазного ладу — звідси уявлення про розвиток як наслідок дії ворожих, сліпих, ірраціональних сил. Але буржуа не може ніяк зрозуміти (і в цьому полягає класова обмеженість його свідомості) того, що загибель капіталізму *історично неминуча*. Загрозу своєму існуванню буржуа вважає простою випадковістю, збігом обставин, які можна обминути за допомогою тих або інших заходів.

Такою випадковістю», «нешчасливим збігом обставин» буржуа вважає виникнення і зміцнення світової системи соціалізму. В наростанні світового руху трудящих за соціалізм буржуазія вбачає не діяння об'єктивної закономірності, а «руку Москви», діяльність «комуністичних агентів». У своєму виступі по американському радіо 6 червня 1961 р. президент США Д. Кеннеді пояснював перехід на шлях соціалізму все нових і нових країн «підривною діяльністю комуністичних агентів». Він говорив: «За допомогою партизан, залотників або шляхом підривної діяльності вони (комуністи. — І. Б.) можуть повернути підтримуваний ними локальний конфлікт на свою користь. Невелика група підготовлених комуністів могла б поширити невдоволення і безладність в такій країні, де середній річний прибуток становить приблизно 60 або 70 доларів, і, отже, захопити контроль над всією країною, причому комуністичні війська навіть не перейдуть чужого кордону»³¹.

Не будучи здатним побачити через свою буржуазну обмеженість, що дійсною причиною боротьби народів відсталих країн проти своїх гнобителів є жахливі умови життя, породжені соціальною системою, Кеннеді вважає за можливе створити «краще життя для народу» шляхом «навчання і оснащення» військ «для опору повстанцям», заохочення «кращого управління», «кращої освіти», «кращої системи податків», «кращого розподілу землі» і т. п., тобто шляхом деяких мізерних реформ, які б не торкалися самих основ існуючого ладу.

В сучасну епоху капіталісти повинні рахуватися з усе зростаючою силою організованого пролетаріату, який прагне вирватися з тенет економічного рабства, в якому він перебуває при капіталізмі. Трудящі все ясніше розуміють, що єдиним шляхом до визволення є ліквідація капіталістичного суспільного ладу. Проте буржуазія, виходячи із своїх класових інтересів, звичайно, не може прийняти цього шляху. Вона вважає за можливе зберегти основи капіталістичного ладу, змінивши лише «вивіску». Звідси розмови про «американську винятковість», про те, що шлях американських трудящих до щасливого життя лежить через «капіталізацію» всієї нації. «Прагнути зберегти свою владу, —



говориться в Програмі КПРС, — фінансова олігархія, поряд з методами придушення, використовує різні прийоми для обману і розкладу робітничого класу та його організацій, розколу профспілкового руху в національному і міжнародному масштабі»³². Суспільний лад США оголошується «народним капіталізмом», робітників запевняють, що, придбавши кілька акцій свого підприємства, вони стають «рівноправними» власниками цього підприємства, класова боротьба оголошується ліквідованою і т. п.

Поширюючи ці ілюзії серед робітничого класу, американська буржуазія прагне ідеологічно розбестити його, перетворити на свого спільника в справі ще більшої експлуатації трудящих інших країн, посіяти розбрат між народами. І американській буржуазії — найбагатшій буржуазії світу, яка створила свої казкові багатства шляхом нещадної експлуатації не тільки трудящих своєї країни, а й трудящих інших країн світу, — вдалося добитися певних успіхів в справі «обуржуазення» свідомості робітничого класу. Вірним помічником її в цій огидній справі виступає «робоча аристократія» — верхівка робітників, яку буржуазія «підготовує» за рахунок своїх надприбутків. Представник цих «обуржуазених робітників» голова профспілкового об'єднання АФП — КВП Д. Міні в своєму заключному слові на II з'їзді АФП — КВП, що відбувся у 1959 р, говорив: «Слід організуватися, щоб робітники змогли колективно переконати підприємців у своєму праві на одержання справедливої долі багатств, що створюється в умовах даного суспільного ладу... У нас немає ніяких спірних проблем з існуючою системою. Ми тільки хочемо одержати свою частку, тому що знаємо — якщо ми не одержимо її, ця система не зможе більше існувати»³³.

Поширення буржуазних ілюзій серед американських робітників пояснюється цілим рядом історичних обставин, які склалися на північно-американському континенті. Вказуючи на ці обставини, покійний голова Комуністичної партії США У. Фостер писав: «Робітники Америки в своїй більшості ще не визволились від інтелектуальної залежності від капіталізму. Вони ще не бачать перед собою конкретної перспективи соціалізму і не володіють класовою самосвідомістю. Маючи розвинутий класовий інстинкт і здоровий бойовий пролетар-

ський дух, вони все ж не проводять різкої ідеологічної лінії розділу між собою і класом капіталістів...

Основною причиною ідеологічної відсталості американських робітників є відносна сила капіталістичної системи в Сполучених Штатах порівняно з рештою світу. Значні верстви американського робітничого класу, особливо кваліфіковані робітники, здавна користувалися плодами «процвітання», що ним супроводжувався розвиток капіталізму в Америці... Протягом багатьох років робітники в США одержують більш високу заробітну плату, ніж робітники майже в усіх інших країнах... Тепер багато робітників США, безсумнівно, користуються часткою прибутків «добрих часів» американського капіталізму, породжених нещастями інших народів, розорених другою світовою війною»³⁴.

Однак той факт, що американська буржуазія ще має ідеологічний вплив на значну частину робітників, ще не означає, що буржуазія зуміла подолати або хоча б нейтралізувати класову боротьбу американського пролетаріату, яка є виявом об'єктивної суспільної закономірності. Про це свідчить широкий розвиток страйкової боротьби трудящих за поліпшення свого матеріального становища. З 1950 по 1960 р. у США щорічно відбувалося в середньому до 4000 страйків, в роки економічних криз їх кількість була ще більшою. Американській буржуазії та її агентам в робітничому русі — профспілковим босам — все важче стає підтримувати свій вплив на трудящих.

Класова свідомість пролетаріату США хоч і повільно, але неухильно зростає. Велика заслуга в цьому належить Комуністичній партії США, якій в надзвичайно важких умовах доводиться боротися як проти наймогутнішої в світі буржуазії, так і проти зрадників робітничого руху з числа керівників профспілкових об'єднань та ревізіоністів. І хоч американським комуністам ще не вдалося стати широкою, масовою партією пролетаріату і їх вплив на трудящі маси ще не досяг належної сили, вони з величезною енергією борються за соціалістичне майбутнє своєї країни.

«Головний зміст, головний напрям і особливості історичного розвитку людського суспільства в сучасну епоху, — говорить в Заяві Народи представників комуністичних і робітничих партій в Москві в

1960 р., — визначають світова соціалістична система, сили, які борються проти імперіалізму, за соціалістичну перебудову суспільства. Ніякі силкування імперіалізму; не можуть припинити поступальний розвиток історії... Повна перемога соціалізму неминуча»³⁵.

І тому немає ніякого сумніву, що американські комуністи, які виступають в США виразниками цієї головної тенденції історичного розвитку нашого часу, вийдуть переможцями в тій важкій боротьбі, яку вони ведуть за інтереси трудящих проти американського імперіалізму.

Якщо всередині країни американська буржуазія прагне подолати діяння об'єктивних закономірностей шляхом ідеологічного розбещення пролетаріату, різноманітних спроб «регулювання економіки», маскуванням американського капіталізму під «народний капіталізм» і т. д., то в сфері зовнішньої політики вона так само намагається нейтралізувати ті нові сили і тенденції, що зростають на міжнародній арені.

Ще в минулому столітті американські імперіалісти відкрито здійснювали свої загарбницькі плани, посилаючи свої війська в чужі країни. Саме так були відторгнуті величезні території у Мексики, захоплені Філіппіни і Пуерто-Ріко.

У ХХ ст., незважаючи на свою величезну військову могутність, США вже не наважуються діяти так відверто. В своєму прагненні до експансії вони змушені рахуватися з наявністю могутнього табору соціалістичних країн, які активно протидіють агресивним намірам імперіалізму, і зростанням національно-визвольного руху народів Азії, Африки і Латинської Америки. В зв'язку з цим американські імперіалісти здійснюють свої експансіоністські наміри, прикриваючись блакитним прапором ООН (війна в Кореї), або шляхом «мирного» проникнення в економіку слаборозвинутих країн під приводом надання їм «економічної допомоги» і будівництва воєнних баз (Іран, Пакістан, Таїланд та ін.), або шляхом допомоги внутрішнім реакційним силам окремих країн для встановлення диктаторських режимів (події в Гватемалі в 1954 р., в Конго у 1960 р., вторгнення реакційних банд на Кубу в 1961 р.). В той же час політичні і державні діячі США на словах виступають з «осудом» агресії і колоніалізму, прагнучи тим са-

мим ввести в оману світову громадську думку відносно справжніх цілей своїх агресивних дій.

«Імперіалісти на чолі з США, — говорить в Заяві Наради представників комуністичних і робітничих партій в Москві в 1960 р., — докладають відчайдушних зусиль, щоб зберегти *новими методами і в нових формах* (курсив наш. — І. Б.) колоніальну експлуатацію народів колишніх колоній... Ці зусилля спрямовані до того, щоб зберегти старі позиції в економіці країн, які визволились, і захопити нові позиції під виглядом економічної «допомоги», втягти країни, які визволились, у воєнні блоки, насадити в них військово-диктаторські режими, створити воєнні бази»³⁶.

Таким чином, американська буржуазія не може не рахуватися з тими змінами, які відбулися у внутрішньому і міжнародному житті країн світу в ХХ ст. Під могутнім тиском нових сил і тенденцій, що є виявом діяння об'єктивного ходу історичного розвитку, американські капіталісти змушені ставати на шлях певної перебудови свого економічного і політичного життя. Але, якщо діяння об'єктивної історичної закономірності вимагає ліквідації віджилого капіталістичного ладу, то «перетворення», які проводять американські буржуа і рекламують їх як «рішучі» і «корінні», спрямовані на збереження капіталізму і зміцнення його позицій.

Американська буржуазія (як і буржуазія інших країн) перед загрозою неминучої загибелі капіталістичного ладу виявляє тенденцію до прикрашення і маскування суспільних вад, властивих сучасному капіталізму, як вмираючому суспільному організму, тенденцію пристосувати капіталізм до нових умов з метою увічнити його існування.

Ідеалізм «одягає маску»

«Нові віяння» в економічному і політичному житті американського буржуазного суспільства знайшли своє специфічне відображення і в американській філософії ХХ ст.

У ХVІІІ ст., в період війни за незалежність, коли американська буржуазія була ще революційним класом, а американський капіталізм перебував на висхідній стадії свого розвитку, серед ідеологів буржуазії були такі

філософи-матеріалісти, як Б. Франклін, Т. Пейн, Б. Реш та інші. Але вже в ХІХ ст., в період зміцнення і поширення капіталізму на північно-американському континенті, для американського буржуа слово «філософія» все більше асоціюється з системами відвертого ідеалізму. Бути ідеалістом або теологом у філософії вважалося чимсь цілком природним, ознакою «хорошого тону», а слово «матеріалізм» набувало в устах «добропорядного» буржуа якогось навіть непристойного відтінку. Філософськими кумирами американської буржуазії стають уже не великі просвітителі часів революції, а такі пропагандисти ідей етичного ідеалізму і «абсолютного ідеалізму», як Ральф Емерсон, Джозіа Ройс та інші.

Проте в кінці ХІХ — на початку ХХ ст. *відвертий* ідеалізм починає помітно втрачати свій авторитет навіть в буржуазних колах. Наступає своєрідна криза ідеалізму.

В основі цієї кризи лежали глибокі зміни, які відбуваються в цей період в економічному, політичному та інтелектуальному житті американського (так само як і європейського) буржуазного суспільства.

В другій половині ХІХ ст. зростаючі суперечності американського капіталізму, який поступово переростає у свою імперіалістичну стадію, втягують до активної класової боротьби все ширші верстви трудящих мас. Поширюється страйковий рух, створюються масові організації робітничого класу — профспілки, які об'єднуються в Американську Федерацію Праці. Все більшої популярності серед робітників набувають ідеї наукового соціалізму, активними пропагандистами яких виступають Й. Вейдемейер, Ф.-А. Зорге та інші американські марксистки. Все це не могло не викликати серйозних сумнівів у правильності ідеалістичної філософії, яка твердила про «святість», досконалість і непорушність існуючого ладу. Факти суспільного життя все більше підтверджували істинність матеріалістичного розуміння суспільних явищ.

Крім того, позиції ідеалізму підривалися бурхливим розвитком природничих наук і техніки. Кожне нове відкриття в цих галузях свідчило на користь матеріалізму.

В першій половині ХІХ ст. позитивний розвиток певних філософських ідей ще був можливий в рамках ідеалістичної філософії (наприклад, філософія Гегеля). Це було пов'язане з тим, що буржуазія в той період

ще зберігала в певних рамках свою прогресивність. З переходом капіталізму в свою імперіалістичну стадію, коли буржуазія безповоротно стає реакційним класом, така можливість остаточно втрачається. Дальший позитивний розвиток філософської думки стає можливим тільки на базі діалектичного матеріалізму.

Розвиток класової боротьби, в якій робітники все більше починають усвідомлювати соціалістичні ідеї, розвиток природознавства і техніки змушують буржуазію стати на шлях певної перебудови і змін як в галузях економіки і політики, так і в галузі філософії.

Буржуазні філософи усвідомлюють, що ідеалістична філософія не може в нових умовах успішно здійснювати свою роль панівного світогляду. Підкреслюючи провідну роль, яку в свій час відіграли «великі ідеї минулого», автори вже згадуваної нами «Американської філософії» пишуть: «Якщо ці великі ідеї могли бути створені в минулому, то чому ми повинні думати, що наше власне покоління мислячих людей не здатне виробити у рівній мірі ефективні ідеї для нашого часу?.. Чому ми повинні вважати, що ...мислителі вже ніколи знову не будуть настільки практичні, щоб допомогти реконструювати нашу цивілізацію більш гармонійним і щасливим способом?»³⁷.

Визначаючою тенденцією, що характеризує нинішню американську буржуазну філософію, є прагнення до створення «нових провідних ідей», які б заповнили той ідеологічний «вакуум», що утворився внаслідок кризи старих теорій.

Зовні ця тенденція проявляється в тому, що з кінця XIX ст. в буржуазній філософії починається інтенсивний процес створення великої кількості нових шкіл і напрямів, який з неослабною силою продовжується і до нашого часу.

Немає ніякого сумніву, що потреба в нових ідеях була об'єктивною потребою часу. Але якими повинні були бути ці нові ідеї?

Очевидно, вони мали бути істинним відображенням тих об'єктивних закономірностей, які викликали кризу старого світогляду, показати ті шляхи, якими повинно було розвиватися суспільство в майбутньому. Вони повинні були також відобразити і узагальнити ті величезні

успіхи науки і суспільно-виробничої практики, учасником і свідком яких була людина нового, ХХ століття.

Але цілком очевидно також, що носієм цих нових ідей міг виступити лише той клас, якому належала провідна роль в суспільному поступі. Тому цілком закономірно, що нові ідеї, необхідність в яких назріла в суспільстві, були створені вождями робітничого класу, класу, історична місія якого полягала у поваленні старого і побудові нового суспільства. Такими ідеями стали ідеї марксизму, проголошені ще в середині ХІХ ст. К. Марксом і Ф. Енгельсом.

Що ж до буржуазних філософів, то вони не тільки не сприйняли ідей марксизму, а й стали на шлях активної боротьби проти них. Цілком зрозумілі причини такого ставлення буржуазних філософів до марксизму. Адже всією своєю суттю марксистська філософія спрямована проти того суспільного ладу, захищати який покликані ідеологи капіталізму.

Але якщо буржуазна філософія не могла сприйняти марксизму, то в якому напрямі вона вела пошуки нових ідей, які повинні були замінити збанкрутілий, відверто ідеалістичний світогляд ХІХ ст.?

Цей напрям визначався двома основними факторами. З одного боку, нові форми філософського мислення повинні були бути хоча б зовні позбавленими тих вад, які різко впадали в очі у відвертому ідеалізмі ХІХ ст. Ці вади полягали в тому, що, по-перше, ідеалізм ХІХ ст. був неспроможним дати більш-менш задовільну відповідь на болючі питання суспільного життя і, по-друге, основні висновки ідеалізму того періоду явно суперечили новим даним природознавства і суспільно-виробничої практики.

З другого боку, буржуазія не може прийняти послідовно матеріалістичного світогляду, єдиного світогляду, який органічно пов'язаний з новими фактами суспільного життя і даними природознавства. Будучи філософією, яка адекватно відображає навколишній світ і його закономірності, діалектичний матеріалізм неминуче приводить до висновку про історичну приреченість капіталістичного ладу. Тому єдиним прийнятним для буржуазії способом філософського мислення є ідеалістична філософія, протилежна матеріалістичній.

Отже, суперечність між об'єктивним ходом історії,

який веде до неминучої загибелі капіталізму, і вузько-класовими інтересами буржуазії, яка прагне будь-що зберегти і увічнити своє панування, у сфері філософії знаходить своє специфічне відображення. Воно полягає в тому, що перед буржуазною філософією постає дилема: необхідність врахування фактів життя і даних науки, з одного боку, і неможливість рішуче порвати з ідеалізмом, якому ці факти і дані суперечать, — з другого. Послідовне прийняття однієї вимоги виключає прийняття другої. Але буржуазія потребує саме прийняття обох вимог, прийняття тільки однієї аж ніяк її не влаштовує. Оскільки ж це неможливо, буржуазні філософи стають на шлях чисто зовнішнього, еклектичного поєднання цих двох взаємовиключаючих сторін дилеми. Вони прагнуть зробити свій ідеалістичний по суті світогляд «науковим» і «життєвим» по формі, якось «узгодити» ідеалізм з тим, з чим він не може бути узгоджений по своїй природі.

Отже, сучасні буржуазні філософи ведуть пошуки нових ідей в напрямі пристосування ідеалізму до нових вимог суспільної науки і практики. Однак вони роблять це так, щоб непримиренність ідеалістичного світогляду з вимогами життя не впадала в очі. І вони досягають цієї мети, заперечуючи ідеалізм на словах, а насправді приймаючи його в іншому термінологічному вбранні, яке по формі «узгоджується» з наукою і життям.

Інакше кажучи, і в сфері буржуазної філософії ми зустрічаємося з тенденцією, яка кінець кінцем зумовлюється відповідними процесами в сфері буржуазної економіки і політики — з тенденцією прикращення і маскування старого світогляду (відвертого ідеалізму XIX ст.) і намаганням пристосувати цей світогляд до нових умов. І кожна з численних шкіл і школок сучасної буржуазної філософії, процес бурхливого утворення яких починається з кінця XIX ст., висуває особливу форму маскування ідеалізму під сучасність.

Проте було б неправильно думати, що всі сучасні філософи капіталістичних країн *свідомо* маскують ідеалізм; суб'єктивно багато з них вважають, що їх спосіб мислення є дійсним розривом з самими основами ідеалізму XIX ст., що цей спосіб мислення є оригінальною і істинною відповіддю на корінні питання, поставлені сучасним життям і наукою. Але ці суб'єктивні уявлення

залишаються лише «добрими намірами», оскільки не можна в наш час бути справжнім вченим у галузі філософії, не дотримуючись матеріалістичної точки зору.

Буржуазні філософи неминуче приходять до ідеалістичних висновків незалежно від своєї волі і суб'єктивних намірів. Вони об'єктивно приходять до ідеалізму внаслідок буржуазної обмеженості свого власного способу мислення. Їх мислення, як *буржуазних* філософів, тобто виразників інтересів буржуазного класу, неминуче обмежене вузькими класовими рамками — інакше мислити вони не можуть, тому що їх виховання і спосіб життя повністю пройняті буржуазним духом. Так, у величних досягненнях сучасних природничих наук і техніки буржуазія бачить лише одну сторону — можливість використання їх для збільшення своїх прибутків. Той же факт, що ці досягнення можуть принести незліченні блага для всього людства, залишається поза її увагою. В результаті наука виступає для буржуазії лише як засіб збільшення своїх прибутків. В наростанні революційного руху пролетаріату і національно-визвольного руху колоніальних народів буржуазія знову-таки бачить тільки одну сторону — загрозу своєму пануванню. Тому революційний і національно-визвольний рух розглядається нею як абсолютне зло, а те, що цей рух веде до свободи і щасливого життя величезну більшість людства, привертає увагу буржуазії лише остільки, оскільки він загрожує її існуванню.

Тому буржуазні філософи бачать весь навколишній світ *однобічно*, лише під певним, *вузьокласовим* кутом зору. Інакше кажучи, їх метод підходу до вивчення всіх явищ і процесів об'єктивного світу є *однобічним, метафізичним* методом. І саме він є тим ґрунтом, на якому зростають всі ідеалістичні школи і напрями сучасної буржуазної філософії.

В цьому плані ідеалізм буржуазних філософів не є простою вигадкою, плодом «довільної фантазії» того чи іншого мислителя. Ідеалізм не є лише нісенітниця. «Філософський ідеалізм, — писав В. І. Ленін, — є *тільки* нісенітниця з точки зору матеріалізму грубого, простого, метафізичного. Навпаки, з точки зору *діалектичного* матеріалізму філософський ідеалізм є *односторонній, перебільшений*... розвиток (роздування, розпухання) однієї з рисочок, сторін, граней пізнання в

абсолют, *відірваний* від матерії, від природи, обоженний»³⁸. Гносеологічні причини такого однобічного перебільшення однієї з рисочок, сторін, граней пізнання криються, на думку В. І. Леніна, в тому, що «пізнання людини не є... пряма лінія, а крива лінія, що безконечно наближається до ряду кіл, до спіралі. Всякий уривок, уламок, кусочок цієї кривої лінії може бути перетворений (односторонньо перетворений) у самостійну, цілу, пряму лінію, яка (коли за деревами не бачити лісу) веде тоді в болото, в попівщину»³⁹. Тому, продовжує В. І. Ленін, хоча ідеалізм і є «пустоцвіт», але це такий «пустоцвіт», який «росте на живому дереві... людського пізнання»⁴⁰.

Отже, *можливість* ідеалізму криється в самому характері людського пізнання, в тому, що однобічне, часткове знання, знання однієї рисочки, може бути оголошене повним, всебічним знанням, якщо не бачити інших сторін і граней світу.

Властивість людського пізнання фіксувати на певному етапі пізнавального процесу лише окремі риси і сторони дійсності є природною властивістю людського мислення. Людське пізнання є активним процесом в тому розумінні, що пізнається не все, що попадає в поле зору, а те, що потрібне для пізнаючого. Пізнання, інакше кажучи, має властивість *вибірності*. Людина не просто пізнає все без розбору, а чогось *шукає* в оточуючому середовищі. Саме це і визначає той факт, що людина зосереджує свою увагу лише на певних сторонах і рисах дійсності, важливих для неї в якомусь відношенні.

Але, фіксуючи свою увагу на окремих сторонах дійсності, людина одночасно повинна приймати до уваги і *зв'язок* цих сторін з іншими сторонами, причому не всякий зв'язок, а лише *суттєвий*. Інакше пізнання не буде істинним. Тобто, щоб бути справжнім, адекватним відображенням дійсності, людське пізнання повинно йти від знання окремого до знання загального — тільки тоді і саме окреме стане зрозумілим у всій своїй повноті. Пізнання йде від абстрактного (знання окремих рис і сторін у відриві від інших) до конкретного (знання окремих рис і сторін у їх взаємодії з іншими). Відобразити світ у всіх його зв'язках і відношеннях можна тільки

з допомогою *діалектичного*, а не метафізичного методу мислення.

Але широкий погляд людини-мислителя, здатний бачити в кожному процесі і явищі дійсності лише одну сторону, один момент якоїсь цілісності, єдності, в умовах класового суспільства неминуче звучується. Виражаючи інтереси того чи іншого класу, мислитель мимоволі бачить світ через класову призму. В результаті цього світ виступає перед ним лише певними своїми сторонами.

Саме тому точка зору буржуазного філософа є так чи інакше буржуазною точкою зору, вузькою, однобічною. Правда, в той час, коли буржуазія була прогресивним класом і до деякої міри виражала інтереси більшості народу, світогляд буржуазних філософів досягав певної широти. Результатом цього був матеріалістичний погляд на світ, тобто відображення світу таким, яким він є. Але оскільки інтереси буржуазії лише в певних межах, неповністю, співпадали з об'єктивними потребами прогресивного розвитку суспільства, то і матеріалізм буржуазії був обмежений, що неминуче призводило в цілому ряді питань до ідеалістичних висновків (особливо в поглядах на суспільство).

Тому дійсно широкий і повний погляд на світ як єдину цілісність, відображення всіх зв'язків і взаємодії між окремими сторонами і гранями світу можливе тільки з позицій того класу, який виражає інтереси всього прогресивного людства. Цей клас повинен бути тим класом, який бореться не за встановлення нового експлуататорського класового суспільства, а за таке суспільство, в якому не буде ніяких класів взагалі. Тому цілком природно, що найбільш широке і адекватне відображення навколишнього світу було досягнуто в філософії діалектичного матеріалізму, що є світоглядом робітничого класу, кінцевою метою якого є побудова безкласового комуністичного суспільства.

Буржуазне суспільство впливає на своїх філософів не тільки традиціями, вихованням і т. п. — від буржуазії залежить сам матеріальний добробут цих філософів. Матеріальну забезпеченість і відносну самостійність та свободу творчості буржуазні філософи часто приймають як щось цілком належне. Вони вважають, що мають повну «свободу творчості» і що їх добробут не зале-

жить від напряду їх досліджень. Проте варто кому-небудь з них вийти за межі «дозволеної сфери», піднятися у своїх дослідженнях вище вузьких класових інтересів буржуазії, як відразу стає зрозумілим, наскільки примарними є уявлення про «свободу думки» в буржуазному суспільстві. «Шантаж, наклепи, позбавлення засобів до життя, тюремне ув'язнення і, можливо, ще гірші покарання, — писав прогресивний американський філософ Б. Данем у книзі «Гігант в кайданах», — ось ті засоби, якими досягається уніфікація поглядів. Незгода коштує для незгодного все більше, оскільки йому доводиться привчати себе до вияву громадського презирства і до мук фізичного насильства. Рамки «свободної» (тобто безпечної) думки звужуються до небагатьох тверджень, і на цю малозначущу тему неспіливі і продажні пишуть свої нудні варіації»⁴¹:

Після опублікування книги, з якої взято ці рядки, Данема було звільнено з викладацької роботи у Темпльському університеті (м. Філадельфія) і викликано до комісії по розслідуванню антиамериканської діяльності.

Характеризуючи свободу творчості інтелігенції в буржуазному суспільстві, В. І. Ленін писав: «Свобода буржуазного письменника, художника, актриси є лише замаскована (або лицемірно маскована) залежність від грошового мішка, від підкупу, від утримання»⁴².

В США залежність інтелігенції від «грошового мішка» виступає в майже чистому вигляді, оскільки американський ділок не вважає за потрібне приховувати механізм свого впливу на творців духовних цінностей країни. Якщо необхідно, він досить безцеремонно нагадує їм, з чієї кишені вони одержують гроші. Цей факт змушені визнавати навіть деякі буржуазні ідеологи. «Типовому американському бізнесмену, — писав М. Р. Коен, — оточеному ореолом своєї могутності і лестощами тих, хто бажав би користуватися його грішми, важко думати, що він може помилятися і що з його думкою можуть не погоджуватися, коли він висловлює її у справах інтелектуальних, які виходять за межі його діяльності. Звикнувши судити про цінність предмета за його вартістю, бізнесмен навряд чи буде скромним в присутності людини, хоча й більш інтелектуальної, але одержуючої у нього платню»⁴³.

В США основними центрами науково-дослідницької

діяльності як в галузі природничих, так і в галузі гуманітарних наук є університети і коледжі. Їх керівними органами є так звані «попечительські ради», які складаються в основному з представників пануючого класу.

Американські вищі учбові заклади являють собою звичайнісінькі капіталістичні підприємства, засновані на кошти окремих капіталістів і навіть компаній*.

Саме вони і визначають склад «попечительських рад», причому вплив того чи іншого капіталіста перебуває в прямій залежності від вкладених ним коштів.

Часто університети і коледжі вкладають свої кошти в різні капіталістичні підприємства, що не може не вплинути на характер і напрям наукових досліджень, які провадяться в цих навчальних закладах. М. Р. Коен пише з цього приводу: «Підпорядкування наших університетів власницьким інтересам робить вільне і радикальне дослідження соціальних питань ризикованою справою для будь-якого професора»⁴⁴. В результаті такого стану речей тема наукової роботи може вибиратися «вільно» тільки в межах «дозволеної області». «Більшість дисертацій, — писав прогресивний американський економіст Д. Девіс, — уникає «небезпечних» тем... До того часу, доки викладач або студент займається філософією, методологією або науковим дослідженням по темі, що далека від існуючого активного світу людей і справ, він перебуває у відносній безпеці. Але при спробі проявити дійсну свободу в якій-небудь спірній області він звичайно стикається з якими-небудь інтересами бізнесу, причому внаслідок цього зіткнення «летять іскри», а іноді і сам науковий працівник»⁴⁵.

Так же «скеровує» американський капіталізм і філософські дослідження.

Американські філософи здебільшого — це викладачі філософії в коледжах і університетах. Майже всі вони є членами якого-небудь одного, а іноді і кількох одночасно філософських товариств, з яких найбільш широким є «Американська філософська асоціація», що поділяється на три територіальних відділення — «Східне», «Західне» та «Тихоокеанське» і нараховує більше

* Так, Гарвардський університет фінансується Морганом, Рокфеллером, Харкнессом, Уїтні та ін.; Йельський університет — ними ж; Колумбійський університет — Бейкером, Доджсом, Гульдом та ін.

1000 членів. Інші товариства — менш численні і обмежують свою діяльність дослідженням більш вузьких проблем.

Однак, незважаючи на порівняно велику кількість філософських товариств, вони мають дуже незначні власні кошти, явно недостатні для проведення будь-яких досліджень власними силами. В своїй діяльності ці товариства великою мірою залежать від приватних субсидій окремих капіталістів або груп капіталістів*. Тому в американських філософських журналах досить часто можна зустріти повідомлення на зразок такого: «Американська філософська асоціація одержала субсидію від Рокфеллерівського фонду для комісії по вивченню функцій філософії в ліберальній освіті. Завдання комісії полягає в «грунтовному перегляді природи і функції філософії у вищій освіті і загальній культурі, а також у вивченні шляхів і засобів реорганізації навчальної філософії, щоб зробити застосування філософії у післявоєнний час більш ефективним»⁴⁷. Цілком зрозуміло, що дослідження якої-небудь проблеми за таких обставин проводиться в напрямі, бажаному для попечителів фонду, що субсидує дане дослідження.

Можуть заперечити, що численні «фонди», які фінансують майже всі наукові дослідження в США («Рокфеллерівський фонд», «Нью-Йоркська корпорація Карнегі», «Фонд Карнегі для розвитку освіти», «Фонд громадського добробуту», «Фонд У. К. Келлога» і т. д.), є добровільними пожертвуваннями окремих капіталістів. Розподілом цих фондів займаються спеціальні попечителі, серед яких є відомі вчені і діячі культури. Але слід мати на увазі, що «жертвувателі завжди шляхом спеціальних застережень зберігають контроль над капіталовкладеннями фондів, які складаються з акцій і паперів корпорацій, що контролюються цими ж жертвувателями; останні засідають разом з попечителями і службовцями, керуючи справами фондів»⁴⁸. Секрет щедрості капіталістів, що віддають величезні суми до благодійних фондів, криється в тому, що таким чином вони уникають виплати великого прибуткового подат-

* З загальної суми в 21 489 доларів, яку мала «Американська філософська асоціація» на 30 червня 1947 р., майже половинна (10000 доларів) була субсидована Рокфеллерівським фондом⁴⁹.

ку (у США прибутковий податок не стягується з благодійних фондів). Отже, капіталіст, який віддає частину коштів до благодійного фонду, користується славою «благодійника» і уникає сплати податків, зберігаючи при цьому контроль над формально «пожертвуваними» коштами. Про це свідчить той факт, що основна маса фондів була створена після 1913 р. (року прийняття закону про прибутковий податок).

Таким чином, буржуазні філософи свідомо чи несвідомо спрямовують свою творчість в напрямі, потрібному для буржуазії.

Саме тому ознака класового інтересу буржуазії лежить на всіх результатах інтелектуальної творчості буржуазних філософів. Це, зокрема, яскраво проявляється в розумінні співвідношення між теоретичною і практичною діяльністю.

Практична діяльність існує для буржуазії головним чином як діяльність, спрямована на якнайшвидше одержання зиску.

Вузьке однобічне розуміння практики веде до однобічного розуміння і теорії — теорія виступає для буржуа лише як «інструмент», з допомогою якого досягаються бажані результати.

І цей вузький буржуазний практицизм, що є спотвореним, гіпертрофованим розумінням активного, діяльного характеру людини в її взаємодії з навколишнім світом, найбільш яскраво проявляється в США. Однобічне, діляцьке розуміння практики привело американську буржуазію до зневажливого ставлення до інтелектуальної діяльності, як до діяльності «другого сорту».

В свою чергу переключене відображення практики в теоретичній сфері, в світогляді призводить до схоластичного «теоретизування», чим і пояснюється надзвичайна ідейна убогість теоретичних побудов американських буржуазних філософів. Тому зовсім не дивно, що в духовному житті американського буржуа найбільш почесне місце зайняла релігія — ця найбільш фантастична і далека від дійсного світу «теоретична форма».

Абсолютизація практики найбільше проявилася в теорії *прагматизму*, однієї з найбільш відомих шкіл сучасної американської філософії. Основною категорією прагматизму є «практика» (сама назва «прагматизм» походить від грецького слова «прагма» — практика, до-

свід). Але під практикою прагматисти розуміють не процес активної взаємодії людини з матеріальним світом, спрямований на його перетворення відповідно до потреб людини (які в свою чергу самі породжуються цим матеріальним світом), а діяльність людської свідомості, спрямовану на одержання результатів, вигідних для буржуазії. При цьому оточуючий світ, з якого свідомість творить «потрібну» реальність, виступає для прагматиста не як незалежний від людини матеріальний світ, а як «потік свідомості». Саме з цього «потоків свідомості», говорять прагматисти, людина в процесі практичної діяльності створює все, що їй забажається — варто лише знайти такі «істинні» ідеї, за допомогою яких ці бажання можуть бути здійснені. Таким чином, «істиною» для прагматистів виступає не та ідея, яка є адекватним відображенням матеріального світу (оскільки саме існування такого світу заперечується), а та, яка «працює» на них, приводить до «успіху». «Істина, — пише один з засновників прагматизму У. Джемс, — в значній своїй частині ґрунтується на кредитній системі. Наші думки і переконання «мають силу» доти, доки ніхто не суперечить їм, подібно до того, як мають силу (курс) банкові білети, поки ніхто не відмовляє в їх прийманні. Але всі наші думки мають десь за собою прямі безпосередні перевірки, без яких вся побудова істин загрожує розвалитися, подібно до того фінансового підприємства, яке не має під собою основи у вигляді наявного капіталу. Ви приймаєте від мене перевірку якої-небудь речі, я приймаю вашу про будь-яку іншу. Ми торгуємо один з одним своїми істинами»⁴⁹. Навіть сама мова, якою викладаються ці міркування, свідчить про прагнення американського буржуа застосовувати до вирішення філософських проблем практично-гендлярський підхід.

«Розвиваючи» думки Джемса, інший американський прагматист Джон Дьюї прямо говорить про ідеї і теорії як про «інструменти» для досягнення успіху (звідси і назва його форми прагматизму — інструменталізм). Виходячи з такого розуміння ідей і теорій, прагматисти приходять до висновку про «цінність», істинність релігійних уявлень, оскільки є такі люди, інтересам яких ці ідеї служать. «Прагматизм не має ніяких упереджень, ніяких догматів, що сковують вільне дослідження, —

писав У. Джемс, — ніяких незмінних канонів і критеріїв... Прагматизм готовий рахуватися і з містичним досвідом, якщо він має практичні наслідки»⁵⁰. «Якщо виявиться, що релігійні ідеї мають цінність для дійсного життя, то, з точки зору прагматизму, вони будуть істинними в міру своєї придатності для цього»⁵¹.

Виправдання прагматизмом релігії мало особливе значення для американської буржуазії, яка розглядає релігійність як невід'ємну рису «добропорядного» громадянина. Людина, що відверто заявляє про свій атеїзм, ніколи не зможе зайняти у США більш-менш помітне становище на державній службі, в офіціальних колах.

Про силу впливу релігії на американське життя свідчить той факт, що й до наших днів у трьох штатах — Арканзас, Теннесі і Міссісіпі — законодавчим порядком заборонено викладання еволюційної теорії Дарвіна як такої, що суперечить священному писанню.

За свідченням американського прогресивного соціолога Д. Девіса, більшість американських ділків і банкірів є активними членами церковних громад. В США тільки за одне п'ятнадцятиріччя (з 1936 по 1951 р.) було побудовано 30 830 церков, тобто в цей період в Америці щоденно будувалося в середньому по 5 церков.

Отже, зведення практики до її чисто утилітарного моменту і проголошення цього моменту «ідеальним актом» веде буржуазних філософів, зокрема прагматистів, до ототожнення багатогранної людської діяльності виключно з духовною діяльністю. Звідси і проголошення релігійної діяльності як реальної сили, яка начебто здатна задовольнити найважливіші прагнення людей. Об'єктивно такі міркування є спробою підмінити предметну практичну діяльність людей по перетворенню дійсності перетворенням дійсності лише «в розумі», «в ідеї». В політичному відношенні це означає відвернення уваги трудящих мас від боротьби за дійсне поліпшення свого становища, спрямування їх на шлях чекання кращого майбутнього в потойбічному, загробному світі.

І до цих неправильних в філософському і реакційних в політичному розумінні висновків буржуазні філософи приходять внаслідок метафізичної абсолютизації пі-

знання деяких сторін багатогранної дійсності. В результаті метафізичного підходу до пізнання явищ об'єктивного світу буржуазні філософи не бачать, що весь навколишній світ є сукупністю нескінченно великої кількості процесів, явищ, предметів тощо. Але це не звичайна механічна сукупність, не просто сума предметів і явищ, а органічна цілісність, всі частини якої закономірно пов'язані між собою, взаємодіють одна з одною. Та й самі «частини» не є чимось сталим, застиглим, вони перебувають в процесі невинного руху, розвитку. Вони постійно змінюються, переходять із старого стану в новий, якісно відмінний від попереднього. Весь цей закономірний процес розвитку, руху, взаємозв'язків і взаємопереходів предметів і явищ оточуючого світу і становить те, що ми називаємо *об'єктивною діалектикою* навколишнього світу.

Тому людське пізнання, щоб бути істинним, повинно не просто констатувати наявність певних процесів і явищ, а й обов'язково відбивати об'єктивну діалектику світу, бачити світ у його цілісності. Проте і цього ще замало. Проста констатація факту розвитку світу ще не дає нам істинної картини дійсності. «Умова пізнання всіх процесів світу в їх «саморусі», — писав В. І. Ленін, — ... є пізнання їх як єдності протилежностей»⁵². Кожні процес і явище є єдністю протилежностей, має в собі дві протилежні тенденції, які борються між собою. Саме ця боротьба і є тим джерелом, яке призводить до руху, до розвитку кожного явища і процесу. *І вірогідне, істинне пізнання стає можливим тільки тоді, коли знайдено протилежності пізнаваного явища.*

Тому щоб зрозуміти процеси, які відбуваються в сучасній буржуазній філософії, необхідно знайти ті протилежності, боротьба яких визначає суть і напрям цих процесів.

Розглядаючи в цьому плані сучасну буржуазну (в тому числі й американську) філософію, можна зробити висновок, що однією з її основних внутрішніх суперечностей є суперечність між прагненням філософів дати вірогідну картину світу і їх неспроможністю зробити це внаслідок неправильного, метафізичного підходу до пізнання навколишньої дійсності.

Виходячи з цих двох суперечливих сторін в сучасній буржуазній філософії, зрозумілим стає той факт, що

майже всі філософи буржуазного світу є ідеалістами, але при цьому вони всіляко приховують свій ідеалізм. Зрозумілим стає і те, що невелика група буржуазних філософів у своєму прагненні дати вірогідну картину світу виявляється здатною подолати вузький горизонт буржуазного мислення і переходить на матеріалістичні позиції. Але оскільки шлях цих філософів до матеріалізму нелегкий, то матеріалізм їх в цілому ряді пунктів виявляється непослідовним.

Найбільш послідовним борцем за дійсно наукову філософію в Америці виступає Комуністична партія США, світоглядом якої є діалектичний і історичний матеріалізм. Американські комуністи є законними спадкоємцями всього найкращого, прогресивного і дійсно демократичного, що створив талановитий американський народ.

На сторінках комуністичного журналу «Political Affairs», журналів «Mainstream» та «Science and Society», комуністичного щотижневика «The Worker» ведеться боротьба за діалектичний матеріалізм, за матеріалістичну науку, за реалістичну літературу і мистецтво. Видатні діячі Комуністичної партії США і філософ-комуністи багато роблять для справи пропаганди і творчого розвитку ідей марксизму-ленінізму, а також для боротьби проти сучасної буржуазної філософії. Критиці сучасної буржуазної філософії спеціально присвячені, зокрема, праці Гаррі Уеллса «Процес і нереальність», «Прагматизм — філософія імперіалізму», «Павлов і Фрейд». В них з позицій марксизму піддано аргументованій філософській критиці такі поширені в США філософські течії, як прагматизм, фрейдизм, філософія Уайтхеда. Пропаганді марксистської філософії присвячені також праці американського філософа-комуніста Говарда Селзама «Що таке філософія?», «Соціалізм і етика» та інші.

Послідовники діалектичного матеріалізму, хоча й не дуже численні в США, становлять міцну групу, навколо якої вже тепер згуртовується все світле і чесне. І цей процес консолідації прогресивних сил США буде йти в майбутньому ще швидше. Такою є логіка розвитку подій.

Зростання ролі суб'єктивного ідеалізму в буржуазній філософії. Американський «неореалізм»

Вже виготовлення примітивних знарядь праці — кам'яного ножа, скребка тощо — були першими кроками наших предків у сфері *людської* історії. Починаючи з цього моменту людина виділяється з тваринного світу і протиставляє себе навколишній дійсності як активний суб'єкт, що пристосовується до змін середовища не пасивно, а шляхом активного практичного перетворення елементів цього середовища відповідно до своїх потреб.

Проте ще довгий час залежність людини від стихійних природних і суспільних закономірностей, її безсилля перед навколишнім середовищем виступають на перший план. Це проявляється в обожненні стихійних природних і суспільних сил, в пануванні релігійного світогляду протягом багатьох століть.

Революційні виступи рабів і селян у рабовласницьку і феодалську епохи носили переважно стихійний характер, що також свідчило про залежність людини від стихійних суспільних закономірностей. Учасники цих виступів не усвідомлювали ще собі напряду необхідних соціальних перетворень, а тому і не усвідомлювали себе як активних творців свого суспільного буття. Стихійно протестуючи проти жахливих умов життя, вони поклали свої надії переважно на окремих осіб (месію, «добраго царя» тощо), як на таких, що можуть завдяки своїм «особливим якостям» докорінно змінити суспільний порядок.

Однак уже кінець феодалської епохи ознаменувався якісними зрушеннями в цьому плані. Буржуазні революції, що привели в рух широкі народні маси, похитнули віру в нездоланність існуючого суспільного ладу. «Уряд одержує свою владу від тих, ким він управляє, Право народу — змінити або знищити його». Ці слова, записані американськими революціонерами в «Декларації незалежності США» у 1776 р., були одним із свідчень про початок усвідомлення людьми, що не окремі особи, а народ в цілому є активним творцем історії.

Якщо політичні революції сприяли пробудженню свідомості людей як дійсних творців суспільного життя,

то промисловий переворот, який супроводжував, а в певних галузях і передував політичним революціям, у величезній мірі збільшив владу людини над природою.

Починаючи з цього періоду активна роль людини в опануванні природою і суспільством зростає. Наука і техніка відіграють все важливішу роль в житті кожної людини, яка все більше відчуває себе *господарем*, активним творцем свого буття. Такі творіння людських рук і розуму, як залізниці, пароплави, телеграф і радіо, підкоряють простір і скорочують час. Перші кроки у повітроплаванні і відкриття радіоактивності на початку ХХ ст. відкривають перед людиною ще величніші перспективи.

Поряд з цим людина все більше починає усвідомлювати свою силу і в активному перетворенні свого суспільного життя, все частіше трудящі маси протиставляють соціальному гнобленню не стихійний «бунт», а свідому організовану боротьбу проти самих основ існуючого суспільного порядку. З виникненням теорії наукового комунізму боротьба трудящих все ширше набуває характеру свідомої діяльності, спрямованої на революційну перебудову капіталістичного суспільства на соціалістичних засадах. Об'єднання робітничого класу у профспілки, свідомі страйкова боротьба, створення перших політичних партій робітничого класу і комуністичних партій як вищої форми його політичної організації і, нарешті, перемога першої в світі соціалістичної революції у 1917 р., що відкрила епоху соціалістичних революцій, — все це є свідченням колосального зростання влади людини і над своїм соціальним буттям.

Зростання активної ролі людини у відношенні її природного і соціального оточення знайшло своє відображення й у філософії. Якщо раніше філософія розглядала людину як пасивну істоту, фактично позбавлену здатності до активного перетворення дійсності, а активна діяльність передавалася виключно природі (матеріалістичні системи) або якомусь позалюдському духовному началу — ідеям, монадам, абсолютному духові, богу (ідеалістичні системи), то з кінця ХVІІІ — початку ХІХ ст. філософія починає розглядати людину як *діючий суб'єкт*.

Але трапилось так, що матеріалістичні системи, які основну увагу звертали на питання доведення матері-

альності світу, первинності матерії щодо свідомості, в силу своєї метафізичності виявилися неспроможними довести відносну самостійність свідомості і її зворотне діяння на матерію. Підкреслюючи це, К. Маркс писав: «Головна хиба всього попереднього матеріалізму... полягає в тому, що предмет, дійсність, чуттєвість, береться тільки в формі *об'єкта*, або в формі *споглядання*, а не як *людська чуттєва діяльність, практика*, не суб'єктивно. Тому й сталося так, що *діяльна* сторона, на протилежність матеріалізові, розвивалась ідеалізмом...»⁵³.

Але в ідеалістичному вирішенні проблеми активності суб'єкта слід відзначити два важливих моменти.

По-перше, ідеалізм у формі об'єктивного ідеалізму, так само як і метафізичний матеріалізм, виявився неспроможним вирішити проблему активності суб'єкта, оскільки діяльність розглядалася ним не як людська діяльність, а як діяльність позалюдського духовного начала — абсолютного духу або бога. Це було однією з причин того, що об'єктивний ідеалізм уже в ХІХ ст. починає втрачати своє панівне становище в ідеалістичному світогляді, поступаючись своїм місцем ідеалізму суб'єктивному. Цей процес відбувався в той період, коли завершився висхідний розвиток буржуазного суспільства і почався його стрімкий рух вниз — по низхідній. Тому поворот до суб'єктивного ідеалізму відображав у соціальному плані зростаючий «суб'єктивізм» буржуазії, оскільки її суб'єктивні, класові інтереси все більше суперечили об'єктивній суспільній закономірності.

Хоча суб'єктивно-ідеалістична філософія існувала вже навіть у рабовласницьку епоху («Людина є міра всіх речей», — говорив Протагор), проте лише в апіоризмі Канта, «самосвідомості» Фіхте і «волі» Шопенгауера виявляється тенденція до «рішучої» переорієнтації ідеалізму в бік його «суб'єктивної» різновидності. Криза об'єктивного ідеалізму і суб'єктивістська переорієнтація ідеалістичної філософії на практиці виразилися у відмові буржуазних філософів наприкінці ХІХ ст. від відвертого ідеалізму, який різко суперечив новим явищам життя, і у пошуках «нових форм мислення» по лінії «узгодження» ідеалізму з новими даними природознавства і суспільного життя. Буржуазні філософи шукають «нові форми мислення» саме в суб'єктивному

ідеалізмі через те, що останній оголошує первинною не свідомість взагалі, відірвану від людини, а *людську* свідомість. З цих позицій було «легше» пояснити зростаючий вплив активної людської діяльності на навколишній світ.

Хоча суб'єктивний ідеалізм і пов'язував проблему діяльності з конкретною живою людиною, однак він міг вирішити цю проблему «тільки абстрактно, тому що ідеалізм, розуміється, не знає дійсної, чуттєвої діяльності...»⁵⁴. Це означає, що оскільки первинною розглядається свідомість окремої людини, то і сама діяльність є в своїй основі діяльністю теоретичною, ідеальною. Тому, по суті, і суб'єктивний ідеалізм, в кінцевому підсумку, виявляє свою неспроможність показати діяльність, за словами К. Маркса, як людську, чуттєву діяльність, практику⁵⁵.

Тільки філософія марксизму зуміла правильно вирішити проблему активності суб'єкта — людини, яка в процесі суспільної практики *змінює* об'єктивну дійсність у відповідності з своїми потребами на основі знання закономірностей матеріального світу. Але, зрозуміло, буржуазні філософи не могли прийняти марксистської філософії.

Отже, перенесення центру ваги в філософській проблематиці на питання, пов'язані з практичною діяльністю людини, привело до того, що провідну роль в ідеалістичній філософії стали відігравати суб'єктивно-ідеалістичні школи, хоча і об'єктивний ідеалізм ще не зовсім втратив своє значення (свідченням цього є значне поширення в сучасній буржуазній філософії неотомізму). Оскільки суб'єктивний ідеалізм розглядає діяльність як *ідеальну* діяльність суб'єкта, як діяльність в сфері свого власного «я», то з поля зору філософського дослідження починають випадати питання про об'єктивне буття поза людською свідомістю (так звані «онтологічні питання»), тому що для ідеальної діяльності всередині «я» зовсім «не потрібний» зовнішній світ.

Вже Кант, оголосивши існуючі поза людиною «речі в собі» непізнаваними, виявив тенденцію зводиги філософію виключно до гносеології. Ця тенденція набула величезного поширення серед суб'єктивно-ідеалістичних шкіл сучасної буржуазної філософії. Багато з них прямо

проголошують себе «епістемологічними» * школами. Проте, хоча існування зовнішнього світу заперечується цими школами, сучасний суб'єктивний ідеалізм не може, як це робив його родоначальник Д. Берклі, відверто оголосити світ «відчуттям суб'єкта».

Тому сучасні суб'єктивні ідеалісти всіляко намагаються замаскувати свій суб'єктивізм і, використовуючи те, що старий (об'єктивний) ідеалізм остаточно скомпрометував себе, навіть видати себе за «антиідеалістичну» філософію. Заявляючи про свою «ворожість» ідеалізму і про «союз» з наукою, суб'єктивно-ідеалістичні школи прикриваються такими назвами, як «прагматизм» (філософія практики), «позитивізм» («позитивна» філософія, що приймає до уваги «тільки факти»), «реалізм» і т. п.

Особливо модним став термін «реалізм», за який ухопилися буржуазні філософи, прагнучи використати його популярність серед природодослідників. Адже природодослідники завжди стояли на позиціях стихійного матеріалізму, а матеріалізм часто називався «реалізмом».

«Реалістами» називають себе представники ряду шкіл, що виникають в Англії і США на початку ХХ ст. У буржуазній філософській літературі виникнення цих шкіл одержало претенціозну назву «реалістичної революції проти ідеалізму».

Початок цій «революції» поклав англійський філософ Д. Е. Мур, опублікувавши в 1903 р. в журналі «Mind» статтю «Заперечення ідеалізму». В цій статті сформульовані основні ідеї, які розвивали всі наступні «реалістичні» школи. На противагу ідеалістам, що керуючись тезою Берклі «esse est percipi» **, ототожнюють об'єкт з суб'єктом, Мур проголошує основною тезою свого «реалізму» незалежність об'єкта від суб'єкта, наголошуючи на тому, що об'єкт і суб'єкт це «дві різні речі» ⁵⁶.

З цим важко не погодитися. Проте, якщо уважніше розглянути «реалізм» Мура, стане ясно, що його неза-

* Епістемологією (від грецького *ἐπιστήμη* — знання і *λογία* — вчення) в сучасній буржуазній філософії прийнято називати теорію пізнання, гносеологію.

** Бути значить бути сприйманим (лат.).

лежність об'єкта не означає, як це здається на перший погляд, незалежного від свідомості існування об'єкта як предмета чи явища матеріального світу. Незалежність об'єкта, за Муром, це незалежність однієї частини пізнавального акту від його іншої частини *всередині* цього акту. Ця обставина залишається непоміченою тому, що Мур прямо не вказує на неї, але варто лише уважно придивитися, як визначаються «незалежні» одне від одного об'єкт і свідомість, щоб побачити, як розуміє їхню «незалежність» Мур.

Об'єкт і свідомість визначаються Муром як терміни відчуття. Ми знаємо, пише Мур, що відчуття зеленого відмінне від відчуття блакитного. Але є щось, що їх об'єднує. Те, чим одне відчуття відрізняється від другого, є *об'єкт*, те ж, у чому вони подібні — *свідомість*⁵⁷. «Будь-яке відчуття або ідея є «річ», і те, що я називаю об'єктом, є якістю цієї речі»⁵⁸.

Але якщо об'єкт, за Муром, є «якістю відчуття», то чим це його твердження відрізняється від берклівського «esse est percipi»? Абсолютно нічим. І оскільки це стає зрозумілим, то всякі розмови про заперечення ідеалізму і «незалежність» об'єкта від суб'єкта втрачають свій позитивний зміст і виступають лише як засоби маскування суб'єктивного ідеалізму під «об'єктивність» і «антиідеалізм».

Виникнувши в Європі, «реалістичний рух» швидко перекинувся до Америки, де вже у 1910 р. американський філософ Р. Б. Перрі в статті «Егологічний предикамент» сформулював основні ідеї американського *неореалізму**. Навколо Перрі об'єднується група філософів (Е. Б. Холт, У. Т. Марвін, Е. Г. Сполдінг, У. Б. Піткін, У. П. Монтегю), які в тому ж 1910 р. публікують спільну «Програму і першу платформу», а в 1912 р. — колективну працю «Новий реалізм» («The New Realism»).

Американські неореалісти проголошують себе продовжувачами старої реалістичної традиції, пов'язаної з іменем Локка. Але «реалістичній» філософії Локка, на їх думку, була властива істотна хиба — епістемо-

* Перші європейські реалісти — Д. Мур, Б. Рассел, С. Александер, А. Уайтхед та інші — назвали свої погляди *неореалізмом*. Аналогічну назву приймають і перші американські «реалісти».

логічний дуалізм. «Епістемологічним дуалізмом» неореалісти називають твердження Локка про те, що суб'єкт в процесі пізнання знайомиться з об'єктами («реальністю») за допомогою «ідей», які «представляють» об'єкт суб'єктові. Отже, говорять неореалісти, відбувається «подвоєння реальності» — суб'єкту в пізнанні протистоїть уже не тільки сама «реальність», а ще й «ідей». Результатом цього «дуалізму» є «репрезентаціонізм»*. Репрезентаціонізмом неореалісти називають точку зору, згідно з якою суб'єкт втрачає безпосередній контакт з об'єктом, оскільки між ним і об'єктом стають ідеї. Пізнання внаслідок цього перестає бути «безпосереднім знанням реального об'єкта», оскільки скрізь, де суб'єкт спрямовує себе на «реальність», перед ним постають ідеї, «вийти» за межі яких немає ніякої можливості. А це веде до крайнього «суб'єктивізму» — суб'єкт пізнає тільки свої «ідеї», — вираженого в берклівському принципі «esse est percipi».

Для подолання репрезентаціонізму і суб'єктивізму, до якого він приводить, неореалісти пропонують відкинути локківський «дуалізм» і стати на позиції «епістемологічного монізму», згідно з яким не існує якісної відмінності між свідомістю і реальністю, між суб'єктивним і об'єктивним (говорити про таку відмінність, на їх погляд, є неприпустимим «дуалізмом»). Насправді існує єдина «реальність», різні частини якої виступають як свідомість і як пізнаваний об'єкт. «Є фактом,— пише неореаліст Холт, — що розумові і фізичні об'єкти існують, існують «реально». І складаються вони з однієї і тієї ж субстанції—нейтральної речовини. Таким, я вважаю, є істинний монізм»⁵⁹. Ця «нейтральна речовина» не є ні матеріальною, ні ідеальною⁶⁰. А оскільки це так, то об'єкт в процесі пізнання не відображається «ідеями» (свідомістю), він безпосередньо включається в суб'єкт, «як порошок в око». Твердячи слідом за Муром, що об'єкт незалежний від суб'єкта, що це — «дві різні речі», неореалісти в той же час підкреслюють, що незалежність об'єкта від суб'єкта носить характер «незалежності іманентного». Це означає, що хоча об'єкт сам по собі і не залежить від суб'єкта, він не може існувати поза своїм відношенням до суб'єкта, він «іманент-

* Від англійського слова «represent» — представляти.

но» пов'язаний з суб'єктом. Незалежність об'єкта від суб'єкта — це, згідно з вченням неореалістів, незалежність двох частин всередині ширшої єдності — «реальності», що за своєю субстанцією є нейтральною щодо матеріального і ідеального.

Те, що об'єкт і суб'єкт нерозривно пов'язані між собою — правильно. Немає суб'єкта (пізнаючого) без об'єкта (того, що пізнається), як немає об'єкта без суб'єкта. Але це твердження правильне не абсолютно, а лише в *гносеологічному* плані, тобто тоді, коли воно розглядається у відношенні до пізнавального процесу, оскільки самі категорії суб'єкта і об'єкта є гносеологічними. Поза гносеологією категорії суб'єкта і об'єкта взагалі втрачають смисл.

Неореалісти ж, абсолютизуючи гносеологічний аспект (чим виражають загальну тенденцію сучасної буржуазної філософії зводити філософію до гносеології), доводять це твердження до абсурду. Предмети і процеси матеріального світу як об'єкти (предмети пізнання) дійсно не існують поза відношенням до суб'єкта (пізнаючої людини). Природа до появи людини не існувала як *об'єкт*. Але вона існувала як органічна єдність матеріальних предметів і процесів. Неореалісти ж, ототожнюючи існування матеріального світу у формі об'єкта з його існуванням *взагалі*, фактично приймають суб'єктивно-ідеалістичну теорію «принципальної координації», піддану нищівній критиці в книзі В. І. Леніна «Матеріалізм і емпіріокритицизм»⁶¹.

Прагнучи відмежуватись від крайнього суб'єктивізму Берклі, згідно з яким наше знання є знанням тільки відчуттів, виключно суб'єктивним, неореалісти висунули свій «епістемологічний монізм» як точку зору, що начебто послідовно проводить «об'єктивізм». Цим самим вони прагнули задовольнити вимогу розглядати наші знання як об'єктивну істину, без чого неможлива ніяка наука. Але неореалістський «об'єктивізм» повністю ігнорує той факт, що пізнання об'єктивної істини здійснюється суб'єктом, людиною. А тому, будучи об'єктивною за змістом, істина неминуче є *суб'єктивною* по формі. Повністю заперечуючи суб'єктивний момент в пізнанні, неореалісти приходять до заперечення свідомості, до *ототожнення* (буквальне «включення») об'єкта з суб'єктом. «Коли хтось сприймає тюльпан, — пише

неореаліст Перрі, — ідея тюльпана і реальний тюльпан збігаються елемент з елементом, — вони є *одне й те ж* (курсив наш. — І. Б.) у кольорі, формі, розмірі, віддалі і т. д.»⁶². Але насправді «реальний тюльпан» і «ідея тюльпана» далеко *не є одне й те ж*. Залежно від умов сприйняття ми можемо сприймати тюльпан більшим або меншим (залежно від віддалі, з якої ми дивимося на нього), темнішим чи світлішим (залежно від умов освітлення), в той час як «реальний тюльпан» залишається сталим щодо своїх розмірів і кольору. Нарешті, «реальний тюльпан» ми можемо зірвати, понюхати, покласти під мікроскоп з метою вивчення його клітинної будови, а з «ідеєю» тюльпана всіх цих операцій проробляти не можна.

Крім того, заявляючи, що в процесі пізнання людина не відображає, а буквально «включає» в себе об'єкт таким, яким він є сам по собі, неореалісти підносять до рангу об'єктивної істини всяке без винятку пізнання, навіть помилкове. З цієї точки зору об'єктивно істинним повинно бути те, що поверхня землі — плоский круг, обмежений лінією горизонту, оскільки саме такою людиною безпосередньо бачить («включає в себе») поверхню землі.

«Відкидаючи» берклівське ототожнення дійсності (об'єкта) з відчуттям суб'єкта, неореалісти, не розуміючи діалектики об'єктивного і суб'єктивного, приходять «за давно відомим діалектичним законом, — як говорив Ф. Енгельс, — до таких результатів, які прямо протилежні його вихідному пунктові»⁶³. Адже теза неореалістів про «буквальне включення» об'єкта в суб'єкт, про цілковиту тотожність сприйманого об'єкта і його «ідеї» («реального тюльпана» і «ідеї тюльпана», вживаючи приклад Перрі) нічим не відрізняється від берклівської заяви про те, що «предмет і відчуття є одне й те ж»⁶⁴. А тому неореалізм є не чим іншим, як замаскований під «об'єктивізм» і «реалізм» суб'єктивним ідеалізмом.

Критикуючи локківський «дуалізм» з позицій «епістемологічного монізму», здійснюючи «революцію проти дуалізму» (вживаючи вираз американського філософа А. О. Лавджоя), неореалісти фактично виступають проти локківського матеріалістичного твердження про об'єктивне (незалежне від суб'єкта) існування світу.

Навколишній світ існує об'єктивно і пізнається за допомогою відмінних від нього ідей — ось що говорив Локк. Реальність «розколюється» на матеріальний світ і свідомість, між якими внаслідок їх відмінності виростає «зяюча прірва» — так інтерпретують Локка неореалісти. Насправді ж відмінність між об'єктивним світом і свідомістю, що його відображає, виступає у Локка не як абсолютна (якби вона була абсолютною, Локк дійсно був би дуалістом), а як відмінність «у субстанції», як така відмінність, що неминуче існує між відображуваним і відображенням, між оригіналом і копією. Тому, відкидаючи тезу Локка про відмінність між навколишнім світом і свідомістю, неореалісти відкидають не дуалізм, а *матеріалізм*, оскільки ця відмінність є наслідком того, що пізнаваний з допомогою свідомості світ існує об'єктивно, і тому неминуче є іншим «по своїй субстанції», ніж його ідеальне відображення. Якщо ж це так, то неореалістська «революція проти дуалізму» фактично є суб'єктивно-ідеалістичною *контр-революцією проти матеріалізму*.

* * *

«Реалістичний рух» в буржуазній філософії ХХ ст. з самого початку свого виникнення мав на меті дати відповідь на нові проблеми, висунуті практикою природознавства і суспільної боротьби на межі ХІХ і ХХ ст., і вирішити які виявилися неспроможними як об'єктивний ідеалізм, так і метафізичний матеріалізм.

Проте вирішення цих проблем ведеться з позицій суб'єктивного ідеалізму, хоч «реалісти» і прагнуть всіляко відмежуватися від його берклівської форми своїм визнанням «незалежності» об'єкта від суб'єкта та проповіддю «об'єктивізму». Але оскільки ця «незалежність» фактично проголошується тільки в межах гносеології, тобто не визнається існування матеріального світу поза відношенням до нього суб'єкта, позиція «реалістів» по суті не відрізняється від позиції Берклі.

Внаслідок цієї внутрішньої суперечності — запереченням «суб'єктивізму» на словах і нездатністю уникнути його на ділі — жодна з реалістичних шкіл не ви-

являється спроможною вирішити поставлені нею проблеми*.

Занадто явний суб'єктивізм неореалістів викликав гостру критику з боку інших шкіл буржуазної філософії. Проте в цілому ця критика мала своєю метою не заперечення основних положень суб'єктивного ідеалізму, а лише більш тонке маскування цих положень під «об'єктивність» і науковість. Провідну роль в цій критиці посіла школа «критичного реалізму», представники якої поставили за мету «очистити» реалізм від неореалістського суб'єктивізму.

* В ряді випадків, прагнучи подолати цю суперечність, найбільш послідовні філософи з «реалістичного табору» стають на шлях дійсного розриву з суб'єктивним ідеалізмом. Так, один з провідних членів неореалістської школи Р. Б. Перрі наприкінці свого життя (він вмер у 1957 р.) виявив тенденцію до перегляду своєї суб'єктивно-ідеалістичної позиції. Проте найбільш яскравим прикладом такого роду є «критичний реаліст» Р. В. Селларс, про еволюцію якого до матеріалізму йтиме мова у другому розділі.

Розділ II

КРИТИЧНИЙ РЕАЛІЗМ І МАТЕРІАЛІСТИЧНА ФІЛОСОФІЯ Р. В. СЕЛЛАРСА

Виникнення школи критичного реалізму як протест проти «суб'єктивізму» неореалістів

Вже через кілька років після виступу американських неореалістів стало зрозуміло, що вони зазнали невдачі у своїх спробах вирішити проблеми, поставлені перед філософією ХХ ст. розвитком науки і суспільної практики. Причиною цієї невдачі була суб'єктивно-ідеалістична вихідна позиція неореалістів, хоча вони і намагалися приховати її розмовами про «реалізм», «об'єктивізм», «заперечення суб'єктивізму» тощо.

Однак невдача неореалістів не зупинила дальших спроб «реалістичної» інтерпретації дійсності. Слідом за неореалістами виступає група «критичних реалістів», які у 1920 р. в колективній праці «Нариси з критичного реалізму» * проголосили своє нове «реалістичне» кредо.

До групи критичних реалістів входило сім викладачів філософії, професорів американських університетів. Це були: Дюрант Дрейк (Вассар-коледж), Артур Онкен Лавджой (університет Джона Гопкінса), Джеймс Біссетт Пратт (Вільямс-коледж), Артур Кеньйон Роджерс (Йельський університет), Джордж Сантаяна (колишній викладач Гарвардського університету), Рой Вуд Селларс (Мічиганський університет) і Чарлз Август

* Далі — «Нариси».

Стронг (колишній викладач Колумбійського університету).

Проголошуючи свій «реалізм», критичні реалісти врахували невдалий досвід своїх попередників. Тому вони, хоча по суті і не відкидали суб'єктивно-ідеалістичної основи неореалістської філософії, все ж мусили відмежуватися від явних суб'єктивно-ідеалістичних положень неореалізму (головним чином від теорії «епістемологічного монізму», що ототожнювала об'єкт з суб'єктом) і стати на шлях більш «обережного» і тонкого захисту ідеалізму. «Доктрина, що захищається тут,—писали критичні реалісти в передмові до своєї колективної праці, — будучи напевно реалістичною, в той же час виразно відрізняється від «неореалізму»... Наш реалізм ... уникає багатьох труднощів, які перешкоджають загальному прийняттю «неореалізму»⁶⁵.

Проте усунення цих труднощів, оскільки воно проводилося з ідеалістичних позицій, поставило критичний реалізм перед новими «труднощами». Ясне розуміння цього і послужило надалі відправною точкою для розриву критичного реаліста Селларса з своїми колегами-ідеалістами.

Протиставлення неореалізму критичні реалісти починають з назви свого типу реалізму. Вони називають його *критичним* (таким, який «критично» підходить до інтерпретації даних пізнання) на протигагу неореалістському *наївному* (як його часто називали сучасники) реалізму, який приймав дані пізнання за абсолютно істинні без будь-якої спроби «критичного дослідження». Але при цьому автори «Нарисів» рішуче заперечують проти того, щоб назву їхньої школи пов'язували з кантівською філософією. «Необхідно зауважити, — пишуть вони, — що слово «критичний» не має відношення до кантівської філософії, якій не можна дозволити монополізувати це чудове означення»⁶⁶. Цим самим американські критичні реалісти, очевидно, хотіли відмежуватися від трактування їхнього критичного реалізму в тому значенні, якого набув цей термін у німецьких кантіанців Вундта, Кюльпе, Мессера та ін.*

* Німецькі кантіанці Вундт, Кюльпе і Мессер не розуміли під терміном «критичний реалізм» певної філософської школи. Критичним реалістом, на відміну від «наївного реаліста», вони називають

Головна вада неореалізму, яка змусила критичних реалістів виступити з новим формулюванням «реалізму», полягала, на думку авторів «Нарисів», в тому, що неореалісти «не бачили відмінностей між значеннями і чуттєвою частиною наших розумових станів (mental states), з одного боку, і існуючими фізичними об'єктами, до яких ці значення відносяться, — з другого. Звідси випливає більша частина труднощів неореалізму»⁶⁷. Це означає, що головний вогонь своєї критики неореалізму критичні реалісти спрямовують на теорію «епістемологічного монізму» (ототожнення об'єкта з суб'єктом, матеріальних речей з свідомістю як елементів вищої єдності — «нейтральної речовини»).

«Епістемологічному монізму» неореалістів критичні реалісти протиставляють «епістемологічний дуалізм», суть якого полягала у визнанні реального існування фізичних речей, незалежних від суб'єкта і його свідомості. «В певному розумінні, — пише критичний реаліст А. О. Лавджой, — увесь реалізм внутрішньо дуалістичний, а саме — в усіх своїх формах він твердить, що пізнана річ інша в часі, просторі і по природі, ніж подія або акт, з допомогою яких річ пізнається»⁶⁸.

Визнання незалежного від людини існування світу речей, відмінних від свідомості суб'єкта, що пізнає ці речі, було тим кроком, який змушені були зробити критичні реалісти з метою відмежування від явного суб'єктивізму неореалістів. Але цей крок вони роблять не в бік матеріалізму, а в бік дуалізму, що виявляє певну спорідненість їх поглядів з філософією Канта, який також прагнув уникнути «крайностей» ідеалізму, визнаючи існування незалежних від свідомості «речей в собі». Тому, всупереч своїй заяві, критичні реалісти близькі до кантіанства не тільки у назві своєї школи, а й у самій суті своїх міркувань.

Свою близькість до Канта (вірніше, до загальної тен-

вали кожного філософа, який «відрізняє суб'єкт від об'єкта». Інакше кажучи, всіх філософів вони поділяють на дві великі групи — критичних реалістів, які «відрізняють суб'єкт від об'єкта», і «наївних реалістів», які «ототожнюють суб'єкт з об'єктом». З точки зору діалектичного матеріалізму, цей поділ не є науковим, оскільки в одну групу (критичних реалістів) потрапляють матеріалісти і по-слідовні об'єктивні ідеалісти, в другу («наївних реалістів») — суб'єктивні ідеалісти.

денції буржуазної філософії, що бере свій початок від Канта) критичні реалісти виявляють і в іншому — в обмеженні своєї проблематики виключно гносеологічними («епістемологічними») питаннями. Правда, визнаючи існування незалежного від свідомості світу і навіть його пізнаваність*, критичні реалісти не відкидають зовсім онтологію (вчення про дійсність таку, якою вона є поза пізнавальним відношенням до неї). Але вони розглядають епістемологію і онтологію як незалежні одна від одної сфери філософського дослідження. Саме тому критичні реалісти вважають за можливе дотримуватися різних «онтологічних» поглядів» (поглядів на природу навколишнього світу) і в той же час бути єдиними в розв'язанні «епістемологічних» (теоретико-пізнавальних) проблем. «Слід відзначити, — пишуть співавтори у передмові до «Нарисів», — ... що наша згода стосується лише тільки епістемологічної проблеми, якій і присвячене дане видання; і дійсно, члени нашої групи мають дещо відмінні онтологічні погляди. Тому ми просимо критиків цієї книги мати це на увазі і не зводити дискусію з епістемологічних проблем, що викладаються тут, на відмінні погляди, що стосуються інших проблем. Ми вважаємо цілком можливим ізолювати проблему пізнання; і ми віримо, що її розв'язання лежить саме в тій площині, в якій це зроблено в даній книзі»⁶⁹.

Впевненість критичних реалістів у можливості «ізолювати проблему пізнання» ґрунтується на теорії «епістемологічного дуалізму», суть якого ілюструється прикладом, наведеним критичним реалістом Д. Дрейком. Припустимо, говорить він, що мені сниться ведмідь, який переслідує мене, або, будучи в стані оп'яніння, я «бачу» змію під столом. В цих випадках в моєму пізнанні («розумовому стані», як називає його Дрейк) присутні певні «дані» (образи ведмедя, що переслідує мене, змії тощо), хоча цим «даним» не відповідає ніякий зовнішній реальний предмет. Але саме такі «дані» присутні в моєму пізнанні тоді, коли я сприймаю і реальний зовнішній предмет (наприклад, «довгу чорну дошку») ⁷⁰. В результаті — суттєвим для пізнання є наявність в ньому «даних», а чим вони породжуються —

* Далі буде показано, що визнання пізнаваності зовнішнього світу у більшості критичних реалістів було тільки на словах. Насправді майже всі вони були в тій або іншій мірі агностиками.

реальним фізичним предметом чи моєю уявою — для пізнавального процесу неістотно.

«Епістемологічний дуалізм» критичних реалістів полягає, таким чином, в тому, що зміст пізнання («дані» пізнання) є чимось самостійним по відношенню до причин, які стимулюють його виникнення (такі «дані», як «ведмідь, що переслідує мене», залишаються тими ж самими «даними» незалежно від того, створюються вони реальним ведмедем, чи тільки моєю уявою). «Епістемологічний дуалізм» є дуалізмом причини пізнавального образу і самого образу. Саме тому, на думку критичних реалістів, і можна «ізолювати проблему пізнання», оскільки теорія пізнання («епістемологія») досліджує тільки «дані», причиною яких однаково «вірогідно» може бути матеріальний предмет, «комплекс моїх відчуттів», бог і т. д.

Але в цих міркуваннях критичних реалістів криється глибока помилка. Звичайно, образ ведмедя, змії під столом і т. п. може викликатися і дією реальних ведмедя, змії і т. п., і створюватися власною уявою. Вірно і те, що ці пізнавальні образи мають певну самостійність по відношенню до того, що їх викликає (образ ведмедя може існувати і у відсутності реального ведмедя; більше того, можливі образи, яким взагалі не відповідають реальні предмети дійсності — кентаври, русалки і т. п.). Проте робити з цього висновок про незалежність образу («даного» пізнання) від характеру причини, яка його породжує, неправильно. Тільки в процесі практичної взаємодії людини (суб'єкта) з навколишньою матеріальною дійсністю в голові суб'єкта виникають пізнавальні образи як відображення цієї дійсності. Змістом нашого пізнання («даними» пізнання) є сама відображена реальність. Певна самостійність пізнавальних образів по відношенню до матеріальної дійсності є вторинним, похідним явищем. Ніяка уява, ніякі «комплекси відчуттів» і т. п. не можуть самостійно породити жодного образу. Людина сліпа і глуха від народження не зможе одержати зорових і звукових образів, як би вона не напружувала свою уяву. образи, що виникають в голові такої людини, повністю позбавлені зорових і звукових характеристик. Вони включають в себе тільки такі характеристики, які є відображенням сторін дійсності, доступних для сприйняття такої людини (твер-

дість, пружність, температурні характеристики тощо). Коли б людина ніколи в житті не бачила ведмедя, реального чи, принаймні, намальованого, то вона не змогла б побачити ведмедя уві сні. Уява, таким чином, тільки в тому випадку стає здатною до самостійного «творення» образів, коли вона базується на минулому *реальному* досвіді людини. Тому уяву ніяк не можна розглядати як «рівноправну» по відношенню до реальної дійсності причину виникнення пізнавальних образів.

Навіть образи, яким в матеріальній дійсності не відповідає реальний предмет (русалки, кентаври і т. п.), «створяться» уявою з «шматочків» реальності. Роль уяви зводиться в цьому випадку лише до такої *мисленої* комбінації «шматочків» реальності, яка не існує в дійсності і (у випадку фантастичних образів) суперечить закономірності цієї дійсності.

Правда, уява відіграє величезну роль в процесі суспільно-виробничої діяльності людини. Але цю роль вона може відігравати лише *на основі реального досвіду*, набутого в процесі практичної діяльності багатьох поколінь людей. Так, космічний корабель «Восток», в якому перший у світі космонавт Ю. О. Гагарін піднявся в космос, спочатку існував лише як образ, створений уявою вчених, інженерів, якому не відповідав у дійсності ніякий реальний предмет. Потім він був «реалізований» в кресленнях і розрахунках, а ще пізніше руками колективу інженерів, техніків і робітників втілений у реальну предметність. Але образ космічного корабля був створений уявою вчених, так би мовити, не на «голому місці», він теж створювався з відображених у свідомості «шматочків» реальності (певних матеріалів, приладів, апаратури і т. п., які вже існували до цього в реальній дійсності). Важливо підкреслити при цьому, що спосіб зв'язку «шматочків» реальності в уяві хоча і не відповідав тим зв'язкам, в яких ці «шматочки» знаходились в реальному світі, проте й не суперечив (як у випадку таких образів, як русалка, лісовик) закономірності самого реального світу. Тільки тому цей, спочатку уявний, космічний корабель зміг набути відчутної реальності в процесі практичної діяльності людей.

Помилка, яку допускають критичні реалісти, говорячи про можливість «ізолювати проблему пізнання» на базі теорії «епістемологічного реалізму», полягає в

абсолютизації ними відносної самостійності пізнавального образу. Сама ж можливість такої абсолютизації криється в тому, що критичні реалісти розглядають пізнання у відриві від історичного процесу його становлення і розвитку в ході суспільно-виробничої діяльності людства. Адже здатність людської уяви «самостійно», в певних межах незалежно від об'єктивної реальності, створювати пізнавальні образи існує не вічно, а виникає при певному рівні розвитку суспільної практики на базі цієї практики. Не бачачи цього через свою метафізичність, критичні реалісти і роблять неправомірний висновок про незалежність «даних» пізнання від характеру причини, що їх породжує, урівнюють «предметну» діяльність з діяльністю «уявною» і на основі цього оголошують епістемологію незалежною від онтології.

Виходячи з такого розуміння теорії пізнання, семеро американських філософів, які в поглядах на природу пізнаваної реальності стояли на *різних позиціях*, вважали за можливе виробити *єдиний* погляд на епістемологію. І результат своїх спільних зусиль в цьому напрямі вони назвали *критичним реалізмом*. Таким чином, критичним реалізмом, згідно з авторами «Нарисів», є спільна для всіх учасників групи теорія пізнання. Все, що виходить за межі теоретико-пізнавальних проблем, вирішується кожним учасником групи по-своєму і не належить власне до критичного реалізму.

Відповідно до цього критичні реалісти формулюють і основну мету своїх «епістемологічних» шукань. Пізнавальна ситуація, говорять вони, складається з трьох елементів (так званий «епістемологічний трикутник»): суб'єкт — «дане» пізнання — об'єкт. Цю «тричленну схему пізнання» вони протиставляють неореалістській «двочленній схемі» (суб'єкт—об'єкт). «Не два, а принаймні три фактори, — писав критичний реаліст Д. Б. Пратт, — виникають у пізнавальній ситуації, а саме — обдарований свідомістю суб'єкт, зміст розуму і об'єкт»⁷¹.

Схема критичних реалістів відрізняється від схеми неореалістів середнім елементом — «даним», яке виступає посередником між об'єктом і суб'єктом в процесі пізнання першого другим (у неореалістів об'єкт безпосередньо «включається» в суб'єкт).

Вбачаючи основну хибу неореалістів в ігноруванні

ними опосередкованості пізнання «даними», відмінними від самого пізнаваного об'єкта, тобто в теорії «епістемологічного монізму», яка призводила до заперечення свідомості взагалі як такої і вела до відверто суб'єктивно-ідеалістичного ототожнення об'єкта з суб'єктом, критичні реалісти особливу увагу скеровують саме на дослідження «даних» пізнання. Дослідження їх природи і способу функціонування перебуває в центрі уваги філософії критичного реалізму.

Але це дослідження відразу ж скеровується в неправильному напрямі, оскільки відправною точкою критичних реалістів служить «епістемологічний дуалізм», думка про незалежність «даних» пізнання від характеру породжуючих його причин.

Визнаючи правомірність спеціального дослідження природи й способу функціонування пізнавальних образів («даних», за термінологією критичних реалістів), діалектичний матеріалізм, базуючись на даних психології, фізіології вищої нервової діяльності та інших наук, підкреслює, що будь-який пізнавальний образ (від найпростіших чуттєвих образів до найабстрактніших наукових понять) у своєму походженні й існуванні нерозривно пов'язаний з навколишнім матеріальним світом, відображенням окремих сторін, зв'язків і відношень якого він є. Виникнення пізнавального образу опосередковується суспільно-виробничою практикою людини, внаслідок чого образ не є моментальним знімком реального предмета, а завжди доповнюється всім попереднім досвідом людини і людства в цілому. Сучасна людина сприймає місяць як кулясте матеріальне тіло, що знаходиться на значній відстані і рухається навколо Землі згідно з законами руху небесних тіл. Маленька ж дитина сприймає місяць як яскравий диск, до якого вона тягнеться рученятами, щоб погратися ним. Відмінність образу місяця у дорослої людини і дитини викликана тим, що образ місяця у дитини опосередковується її незначним індивідуальним досвідом гри з предметами, до яких майже завжди можна дотягнутися руками. І хоча доросла людина «безпосередньо» сприймає місяць теж як невеликий сріблястий диск, цей образ негайно доповнюється у неї тими знаннями, яких вона набула в процесі життя.

Створення пізнавального образу нерозривно пов'я-

зане також з тими матеріальними фізіологічними процесами, що відбуваються в мозку людини в результаті подразнення різноманітними зовнішніми матеріальними агентами органів чуття. Психічна діяльність, безпосереднім результатом якої є пізнавальні образи, сама є, як *практично* показали великі російські вчені І. М. Сеченов і І. П. Павлов, середньою ланкою цілісного рефлексорного акту, невіддільною від його початку (зовнішнього подразнення) і закінчення (дії-відповіді).

Таким чином, ігнорування нерозривного зв'язку пізнавального образу з об'єктивним матеріальним світом, що відображається в цьому образі, з суспільно-історичною матеріальною практикою людства і матеріальними фізіологічними процесами мозку індивідуальної людини спрямувало дослідження критичними реалістами пізнавального процесу на хибний шлях.

Ідеалістична інтерпретація критичного реалізму

Виникаючи і розвиваючись в процесі людської суспільно-виробничої практики, мислення людини починає відігравати все більш важливу роль в ньому. Людська діяльність завжди була осмисленою, цілеспрямованою. «Ніяк не уникнути тієї обставини, — писав Ф. Енгельс, — що все, що спонукає людину до діяльності, повинно проходити через її голову: навіть їсть і п'є людина під впливом відчуття голоду і спраги, що відбилися в її голові, а перестає їсти й пити тому, що в її голові відбивається відчуття ситості»⁷².

В зв'язку з цією обставиною, а також з тим, що в ході історичного розвитку людства роль свідомого фактора зростає до грандіозних розмірів (зростання ролі науки, планування і організація виробництва і т. п.), «люди звикли пояснювати свої дії із свого мислення, замість того щоб пояснювати їх із своїх потреб...»⁷³. Це цілком зрозуміло—адже осмислення мети дії і сама практична дія, спрямована на реалізацію цієї мети, так би мовити, «лежить на поверхні», є чимось більш *наочним*, ніж сама *матеріальна потреба*, яка дає поштовх для осмислення її як мети практичної дії. І хоч ця *матеріальна потреба* в дійсності передує мислительному акту, сама вона залишається в тіні і на

перший план висувається *ідеальна* мета. Депутати Конти-нентального конгресу 1776 р., які проголосили «Дек-ларацію незалежності США», щиро вважали, що ідеї «Декларації» є «чистим творінням» розуму, виразом прагнення людини до «справедливості». Вони не помі-чали при цьому, що ці ідеї були буржуазним «осмис-ленням» об'єктивної потреби розвитку капіталістичних відносин на північно-американському континенті.

Буржуазна філософія, будучи в своїй основі мета-фізичною, виявляється нездатною бачити *відносний* ха-рактер самостійності мислення і його продуктів. Це і приводить її до тенденції надавати продуктам люд-ського мислення незалежного від матеріального буття статусу, тенденції, що захищається буржуазією, бо вона відповідає її класовим інтересам.

Розглядаючи «дані» пізнання, як *самостійний* еле-мент «пізнавальної ситуації», що існує *поряд* з іншими її елементами (суб'єктом і об'єктом), критичні реалі-сти повністю ідуть за цією загальною тенденцією бур-жуазної філософії.

«Дане», говорять критичні реалісти, є чимось від-мінним від пізнаваного об'єкта, оскільки річ, як вона *сприймається* пізнаючим суб'єктом, відмінна від того, якою вона є *сама по собі*. Про це свідчить той факт, що один і той же об'єкт сприймається різними людьми по-різному. Саме в цьому критичні реалісти вбачають най-більш незаперечний доказ хибності неореалістського «епістемологічного монізму» та істинність свого «епі-стемологічного дуалізму» (дуалізму об'єкта і його об-разу). «Критичний реалізм, — пише Р. В. Селларс, — який є формою епістемологічного дуалізму, вважає, що пізнання об'єктів опосередковується ідеями, які в *пев-ному розумінні* відмінні від об'єктів пізнання»⁷⁴.

Але проголошення дуалізму, відмінності образу і об'єкта відразу ставить критичних реалістів перед за-грозою агностицизму. Якщо образ відмінний від об'єк-та, то як він може давати нам вірогідне знання про зовнішній світ?

Розуміючи це, критичні реалісти намагаються від-вернути від себе цю загрозу. «Не знайдеться й двох лю-дей, — пише Д. Б. Пратт, — які б мали однакові обра-зи одного і того ж предмета. Якщо попросити дюжину психологів проаналізувати й описати їх розуміння Рим-

ської республіки, то не буде й двох описів, схожих один на одного, хоча всі вони мали на увазі один і той же об'єкт. Тому необхідно розрізняти значення, яке приписується поняттю, і ті конкретні образи й відчуття, які інтроспекція відкриває в процесі сприймання»⁷⁵.

Немає ніякого сумніву, що конкретний образ Римської республіки, який виникає в головах різних людей (наприклад, у учнів на уроці історії), буде різним у кожної людини. Причиною цього є те, що будь-який пізнавальний образ не є безпосереднім моментальним знімком з дійсності, а опосередковується цілим рядом факторів, що мають свою основу в практичному досвіді. Деякі учні, наприклад, уявлятимуть Римську республіку у живих картинах, що склалися у них на базі творів художньої літератури і мистецтва. При цьому конкретність цієї картини у кожного буде різною; уявлення інших будуть більш абстрактними — головна увага звертатиметься на форми правління, організацію римського війська, дати правління консулів і повстань рабів, хоча абстракція і жива конкретність будуть присутні в уявленнях як першої, так і другої груп, тільки, так би мовити, в різних «пропорціях». Але в той же час уявлення кожної людини про Римську республіку буде містити в собі певний об'єктивний зміст, спільний всім людям (те, що Пратт називає «значенням»). Саме цей зміст і буде об'єднувати конкретні образи різних людей, створюючи їхню певність в тому, що сприймається *один і той же об'єкт* — Римська республіка.

Це до певної міри розуміють критичні реалісти, але, приймаючи, відповідно до свого «епістемологічного дуалізму», пізнавальний образ («дане») за буття свого роду (*sui generis*), існуюче в пізнавальній ситуації *поряд* з суб'єктом і об'єктом, вони відразу ж зустрічаються з класичним «утрудненням» дуалізму — як можна бути певним, що наше мислення (як рівноправна частина буття) дає нам вірогідне знання про зовнішню реальність (другу рівноправну частину буття).

Своєю теорією «епістемологічного дуалізму» критичні реалісти (як і всякі дуалісти) утворюють «провалля» між мисленням і буттям. Щоб уникнути агностицизму, який є неминучим наслідком такої позиції, критичні реалісти змушені шукати «місток» для переходу створеного ними ж провалля, шукати зв'язку між «даним»

і об'єктом. Але, оскільки цей зв'язок виявляється залежним від природи самого об'єкта, про що свідчать міркування самих критичних реалістів, автори «Нарисів», які так урочисто проголосили в передмові до книги незалежність епістемології від онтології, на практиці ігнорують цю незалежність і цим самим висувають серйозний аргумент проти «епістемологічного дуалізму». При цьому впадає у вічі дуже характерний факт — кожний з критичних реалістів у спробах знайти зв'язок між об'єктом і «даним» звертається до «онтологічних поглядів», які є різними у різних представників школи, про що вони самі відверто заявили в передмові до «Нарисів».

- Таким чином, вже з самого початку критичні реалісти стають на шлях порушення проголошеної ними єдності, що веде до фактичного розпаду школи критичного реалізму на три основні лінії: так зване «есенціалістське крило»* (Дрейк, Роджерс, Сантаяна, Стронг), лінія «онтологічного дуалізму» (Лавджой, Пратт) та матеріалістична лінія (Селларс).

* * *

Представники «есенціалістського крила» критичного реалізму шукають шляхів подолання «провалля» між мисленням і буттям по лінії ототожнення всього (чи принаймні хоча б частини) об'єктивного буття з мисленням.

Так, поділяючи буття на чотири великих сфери — «царство сутностей», «царство матерії», «царство істини» і «царство духу» (з яких перші три виступають як об'єктивні по відношенню до суб'єктивного «царства духу» — сфери мислення), головний представник «есенціалістського крила» Д. Сантаяна об'єктивує продукти людського мислення (царство сутностей і царство істини) і надає їм незалежного від мислення (царства духу) існування.

«Царство сутностей», будучи найбільш всеосяжним об'єктивним царством, включає в себе у вигляді вічних і незмінних «сутностей» всі без винятку предмети (і на-

* Назва «есенціалістське крило» походить від англійського слова «есенс» (essence) — сутність.

віть найдрібніші рисочки, відтінки, нюанси цих предметів) реального світу такого, яким він є тепер, а також яким він був у минулому і буде в майбутньому. В царство сутностей включаються, крім того, всі можливі (і навіть неможливі) модифікації буття, все, що тільки можна собі мислити. Навіть найхимерніші витвори уяви мають свої «сутності» (при цьому не існує ніякої принципіальної відмінності між такою, наприклад, «сутністю», як «пекло» і «паровоз»).

Сантаянівське «царство сутностей» — це увесь зміст людського мислення (минулого, теперішнього і майбутнього), взятий як в його істинності, так і неістинності (оскільки сюди включаються всі помилкові та ілюзорні, фантастичні і навіть абсурдні продукти людської уяви). Проте цьому змісту надано самостійного від самого мислення буття, але не звичайного дійсного буття, а особливого роду *логічного буття* (subsistence) поза простором і часом.

Реальний просторово-часовий світ, в якому ми живемо, не є для Сантаяни матеріальним світом. Він є «актуалізованою» в даний момент частиною «царства сутностей». Матерія має лише часткове відношення до цього світу, оскільки «царство матерії», за Сантаяною, є невлотним «потокотом існування» (просторово-часової зумовленості), який тільки «протікає через сутності». Матерія є лише причиною «актуалізації» сутностей, через які вона в даний момент «протікає». І така сутність виступає як просторово-часова реальна річ, що за своєю природою є «абстракцією від своєї сутності»⁷⁶. В процесі «протікання» матерії через ту або іншу «сутність» остання «втілюється» в потоці матерії (це і є процес її «актуалізації»), але як тільки «потік» пройшов крізь неї, вона знову відділяється від матерії «подібно до того, як відмерле сухе листя відділяється від дерева»⁷⁷.

«Актуалізувати» сутності поряд з матерією може і дух («царство духу»). «Актуалізована духом» сутність виступає у вигляді продуктів людської уяви, фантазії.

Сантаянівська «схема буття» ще якомсь тримається купи в стінах робочого кабінету її автора, але, будучи винесеною за межі цього кабінету в світ, де живуть і практично діють реальні люди, ця схема відразу втрачає свою «логічність» (оскільки ця «логіка» суперечить реальній логіці об'єктивної дійсності), і все примарне

«царство сутностей» розтає, як роса в гарячих променях липневого сонця.

І дійсно, абсурдність сантаянівської схеми стає очевидною, якщо спробувати застосувати її до пояснення будь-якого реального факту, хоча б для пояснення формування класової свідомості робітника. Американський робітник, який змушений важкою працею на капіталістичному підприємстві добувати собі засоби існування, прагне поліпшити умови свого життя. Обдурений буржуазною пропагандою, він намагається працювати якомога швидше і краще, починає обмежувати свої найнеобхідніші потреби, але все марно. Перше ж скорочення виробництва, що рано чи пізно настає в результаті періодичних криз в економіці, викидає його в ряди армії безробітних, і ті жалюгідні заощадження, які вдалося зробити шляхом непосильної праці і економії на власному шлунку, швидко тануть. Перед робітником постає грізна постать голодної смерті. Але навіть якщо йому «пощастило» і він не втратив роботи, все ж криза веде до різкого погіршення його матеріального становища (внаслідок скорочення заробітної плати, підвищення цін і т. п.). Доведений до відчаю робітник починає разом із своїми товаришами брати участь в організованій страйковій боротьбі, політичних демонстраціях і т. п. І під цією єдиною організованою дією пролетарів підприємець-капіталіст часто змушений іти на поступки. З цього робітник робить висновок — єдиним шляхом поліпшення умов свого існування є шлях непримиренної класової боротьби проти капіталістів.

З точки зору Сантаяни і його однодумців (представників «есенціалістського крила» критичного реалізму), процес пробудження класової свідомості робітника змальовуватиметься як послідовне «втілення» в розумі робітника таких сутностей, як «швидке і якісне виконання роботи», «економія на необхідних потребах», «боротьба проти підприємця», які «актуалізуються» духовним «потокм» (свідомістю).

Такі «втілені» в розумі людини сутності, які до цього існували самі по собі в «царстві сутностей», стають «даними сутностями», або просто «даними». Отже, «дане» (пізнавальний образ, «зміст розуму») є для представників «есенціалістського крила» сутністю, яка в даний момент «втілилася» в розумі суб'єкта.

Але оскільки в розумі робітника «втілювалися» різні сутності (і кожна з них, з точки зору Сантаяни і його колег, цілком рівноправна з іншими), то чому ж робітник приймає саме останню «сутність» («боротьба проти підприємця») за істинну? Чому пізнання робітником шляху до поліпшення умов існування тільки в останньому випадку є істинним пізнанням?

З точки зору «доктрини сутностей», одна й та ж сутність, будучи незалежною від часу і простору, може одночасно втілюватися і в «потоці матерії» (утворюючи реальний об'єкт, річ), і в «потоці духу» (утворюючи «дане», пізнавальний образ об'єкта). Саме в цьому випадку і має місце істинне пізнання. «Якщо сутність є дійсно сутністю об'єкта, якою вона повинна бути, щоб пізнання могло бути істинним, — пише «есенціаліст» Стронг, — то дана сутність і сутність, втілена в об'єкті, не відмінні, а є одне й те ж»⁷⁸. Помилка ж має місце тоді, коли сутність «втілюється» тільки в розумі, не «втілюючись» одночасно в «потоці матерії». В такому випадку «даному» пізнанню («даній сутності») не відповідає ніякий реальний об'єкт, оскільки для його утворення необхідне «втілення» цієї ж сутності в «потоці матерії».

Але таке «роз'яснення» умов істинного пізнання нічого фактично не роз'яснює, оскільки воно не дає критерію для розрізнення між сутністю, що одночасно «втілюється» і в розумі, і в матерії, і сутністю, що «втілюється» тільки в розумі (тобто між істинним і помилковим «даним» пізнання). Таким критерієм може служити практична діяльність, в процесі якої людина знаходить істинними ті свої ідеї, які, будучи *адекватним відображенням матеріальної дійсності*, дають змогу успішно перетворювати цю дійсність відповідно до потреб людини. Ті ж ідеї, які не дають такої можливості, є помилковими.

Але для прийняття цього критерію необхідно визнати існування об'єктивного матеріального світу, який здатний адекватно відображатися в процесі суспільно-виробничої *матеріальної* практики в людському мисленні. На цей шлях представники «есенціалістського крила» стати не можуть, оскільки це означало б відмову від основних принципів, на яких базується «доктрина сутностей».

Тому Сантаяна і його однодумці змушені йти далі хибним шляхом. Вони заявляють, що можливість для розрізнення істини і помилки дає «інтуїція», «інстинктивна» здатність «схоплювати» сутності в їх істинності. Тому не дивно, що певність людини в істинності свого знання базується, на думку «есенціалістів», на такому «об'єктивному» критерії, як... віра («тваринна віра», як називає її Сантаяна). «Царство явища» (того, що являється, «дане»), — пише представник «есенціалістського крила» Дрейк, — може бути лише видінням розуму у порожньому світі. Але ми *інстинктивно відчуваємо* (курсив наш. — І. Б.), що ці явища є ознаками реальних об'єктів. Ми реагуємо на них так, неначе вони дійсно мають існування самі по собі...»⁷⁹.

Отже, Сантаяна і його колеги можуть «запропонувати» робітникам для підтвердження істинності тих чи інших «сутностей», що «втільюються» в його розумі, лише інтуїцію і віру в цілковиту вірогідність результатів такої інтуїції. Але де гарантія, що з допомогою цих критеріїв робітник дійсно знайде істинний шлях до поліпшення свого добробуту? Тим більше, що буржуазна преса, радіо та інші засоби пропаганди «втільюють» в розум робітника такі «сутності», як «гармонія класових інтересів», «рівні можливості», «народний капіталізм» і т. п. Причому весь могутній апарат ідеологічного впливу спрямований на закріплення «віри» в істинність саме цих «сутностей» і помилковість таких «сутностей», як «класова боротьба», «соціалізм» і т. п.

Недаремно Сантаяна оголошує «матерію» (дійсний матеріальний світ) невловимим ірраціональним «потоком», прагнучи тим самим відвернути своїх читачів від пошуків критерію істинності в усьому, що пов'язане з матерією *. «Її (матерії. — І. Б.) непояснимо буття...—

* Проте при всьому цьому Сантаяна називає себе «єдиним з усіх живучих матеріалістом». Свій «матеріалізм» він вбачає в тому, що визнає походження «царства духу» з «царства матерії»⁸⁰. Але оскільки сантаянівське «царство матерії» є містичним, ірраціональним «потоком», а реальний світ речей (природа) виступає як такий, що залежить в своєму бутті від «втілення» сутностей, то у визнанні Сантаяною «первинності» матерії по відношенню до духу немає нічого матеріалістичного. Критикуючи Богданова, який також визнавав «первинність» природи, В. І. Ленін писав: «Ні один ідеаліст не буде заперечувати в такому смислі первинності природи... Суть ідеалізму в тому, що первовихідним пунктом

пише Сантаяна, — цілком протилежне сутності і ірраціональне. Ми можемо захоплюватися ним, або вводити його, але ми не можемо сприймати його не тому, що наш інтелект випадково неадекватний йому, а тому, що існування... є внутрішньо ірраціональним, є потоком і суперечністю»⁸².

Зрозуміло, що американський пролетаріат не може керуватися подібною «теорією», оскільки вона відвертає трудящих від єдиного правильного шляху — шляху революційної боротьби проти капіталістичної експлуатації. Тому невідповідно в ході класової боротьби, що все більше загострюється, американські трудящі поривають з буржуазною теорією «класової гармонії» і звертаються до теорії наукового комунізму, єдиної теорії, здатної освітити їм правильний шлях до визволення.

Своєю «доктриною сутностей» Сантаяна мав на меті подолати дуалістичний розрив між мисленням і дійсним світом, що є наслідком «епістемологічного дуалізму» критичних реалістів. Проте, оскільки сутність у Сантаяні виступає як щось зовнішнє по відношенню до матерії (вона тільки тимчасово «втільюється» в матерію), сама матерія залишається ірраціональним непізнаним «поток», і «провалля» між мисленням і матерією виявляється неподоланим. Тому філософія Сантаяни є агностичною (матерія — «ірраціональний потік») і суб'єктивно ідеалістичною, оскільки єдино пізнане в об'єктивному світі — «сутності» — пізнається шляхом буквального отождіння з розумом суб'єкта. При цьому сама пізнана об'єктивність не є матеріальною. Вона є «царством сутностей», ідеальних за своєю природою. В результаті цього суб'єктивний ідеалізм Сантаяни поєднується з об'єктивно-ідеалістичними елементами.

Повністю приймаючи сантаянівську «доктрину сутностей» в її застосуванні до процесу пізнання, представники «есенціалістського крила» Дрейк і Стронг, проте, не погоджуються з дуалістичним протиставленням мате-

береться психічне; з нього виводиться природа і *потім уже* з природи звичайна людська свідомість. Це первовихідне «психічне» завжди виявляється через це *мертвою абстракцією*, яка прикриває розріджену теологію. Наприклад, кожен знає, що таке людська *ідея*, але ідея без людини і до людини, ідея в абстракції, ідея абсолютна є теологічна вигадка ідеаліста Гегеля»⁸¹.

рії і свідомості (поняттям про матерію як «ірраціональний» потік). Дуалізм об'єкта і його образу («епістемологічний дуалізм»), говорять Дрейк і Стронг, є лише розрізненням між двома елементами в процесі пізнання. В онтологічному ж плані між цими елементами («фізичним» і «психічним») немає ніякої різниці.

Ключ до пояснення ідеальних явищ, говорить Дрейк, лежить у «вивченні мозку»⁸³. Свідомість, продовжує він, виникає з фізичних процесів в організмі, але «при виникненні свідомості на сцені не з'являється ніяка нова речовина, виникають лише більш складні механізми, здатні сприймати світ і реагувати на нього все більш складними способами»⁸⁴.

Шукаючи шляхів подолання розриву між мисленням і буттям, Дрейк і Стронг висувають теорію *панпсихізму*, суть якої полягає в зведенні «психічного» і «фізичного», що протистоять одне одному в пізнанні, до єдиної основи — «розумової речовини» (*mind-stuff*), як називає її Дрейк, або «чутливості» (*sentience*), як називає її Стронг. «Говорячи, що вся матерія є «одухотвореною» за своєю природою, — пише Дрейк, — я маю на увазі тільки те, що в її основі лежить та сама субстанція, яка лежить і в основі духовного життя»⁸⁵. «Походження розуму з того, що постає перед нами як матерія, — вторить йому Стронг, — зобов'язує нас припустити, що зовнішні речі мають у своєму внутрішньому бутті ту ж саму природу, що і психічне»⁸⁶.

Зводячи «психічне» (людське мислення) і «фізичне» (природу) до єдиної духовної основи, Дрейк і Стронг формально ліквідують дуалістичне «провалля» між мисленням і навколишнім світом. Це їм вдається, оскільки в основі їх міркувань лежить правильна думка про те, що буття має *єдину* основу.

Але «подолання» дуалізму Дрейком і Стронгом відбувається на базі ідеалізму, воно є формальним, *виключно теоретичним*. «Всесвіт дійсно є цілним, — пише Стронг, — але ціле має єдність *тільки в розумі* (курсив наш. — І. Б.), який сприймає його»⁸⁷. А якщо це так, то немає ніякої необхідності виходити «за межі» розуму в шуканнях подолання розриву між мисленням і навколишнім світом. Єдність світу — в розумі, значить, і сам світ є чимсь за своєю природою подібним до розуму. Роблячи такий висновок, Дрейк і Стронг прихо-

дять до думки про *ідеальну* основу буття. Все це виглядає цілком «логічним», якщо дійсно не виходити «за межі» розуму. Але ж чи можливо це?

Реальна дійсність дає негативну відповідь на це питання. Адже люди в своїй практичній діяльності постійно виходять «за межі» свого розуму.

Обточуючи на верстаті деталь, робітник здійснює свої операції за допомогою *матеріальної* дії своїх рук, спрямованої на *матеріальні* об'єкти (верстат, металева заготовка тощо). Звичайно, перед початком практичної дії робітник повинен обдумати її, здійснити цю дію ідеально, в своєму розумі. Але таке ідеальне (в розумі) діяння, по-перше, саме базується на попередньому *матеріальному* досвіді робітника (якби він не мав такого досвіду, ніяке «обдумування» не допомогло б йому намітити план наступної трудової операції) і, по-друге, реальна деталь ніколи не з'явиться на світ, скільки б робітник не здійснював операцій по її обробці «в розумі». Без здійснення реальних практичних операцій людина не змогла б прожити й хвилини, оскільки вона не може дихати, їсти, ходити, одягатися і т. д. тільки «в розумі».

Постійний процес практичної діяльності щохвилини дає підтвердження матеріального характеру навколишньої дійсності. І якщо ми сприймаємо її як єдину, то це є *наслідком* матеріальної єдності світу, яка існує незалежно від будь-якого сприйняття і тільки відображається останнім.

До своїх хибних висновків Дрейк і Стронг приходять тому, що вони ігнорують процес суспільної практики, зводячи людську діяльність до діяльності тільки теоретичної (в розумі).

* * *

Для представників «есенціалістського крила», оскільки вони визнають об'єктивне існування чогось за межами розуму, пізнання «об'єктивності» є буквральним «уподібненням» цієї «об'єктивності» мисленню. Якщо мислення може пізнавати щось існуюче за його межами, то це «щось» («сутності» Сантаяни, «фізичні речі» Дрейка і Стронга) повинно бути однотипним за своєю «речовиною» з мисленням (ще Берклі писав, що

«ідеї можуть бути схожими тільки на ідеї»). Звідси — доповнення «епістемологічного дуалізму» «онтологічним (читай — *ідеалістичним*) монізмом». Але в такому разі пізнання є по суті буквальним отождоженням об'єкта з суб'єктом, і позиція «есенціалістського крила» виявляється тотожною неореалістському «епістемологічному монізму», з «рішучого заперечення» якого критичні реалісти починають свій «похід за реалізм».

Лавджой і Пратт виявляються більш «послідовними». Визнаючи об'єктивне існування пізнаваної реальності, наголошуючи на відмінності пізнавального образу від об'єкта (хоча ця відмінність через доктрину «епістемологічного дуалізму» доводиться до меж абсолютної відмінності), вони заперечують «есенціалістське» розуміння «даних» як «сутностей», що мають «об'єктивний статус» в царстві сутностей. Об'єктивність, що її приймають представники «есенціалістського крила», є іншого роду об'єктивністю, ніж об'єктивність навколишнього світу. «Якщо дане є якимсь позачасовим, позаземним існуванням, — пише Лавджой, — воно не є об'єктивним в тому розумінні, яке вимагається теорією»⁸⁸. І далі: «Вони («дані» — *І. Б.*), як тільки сутності, залишалися б зовнішніми щодо природи. Отже, вони не були б об'єктивними: вони мали б в більшій частині потойбічний вид об'єктивності...»⁸⁹.

Оскільки, міркують Лавджой і Пратт, приймається об'єктивне щодо мислення існування «реального» світу, то ні про яку субстанціональну тотожність реальності і мислення (як говорять «есенціалісти») не може бути і мови. Тому «дане» пізнання є не якоюсь об'єктивною «сутністю», зовнішньою по відношенню як до реальності, так і до суб'єкта. Воно виникає в голові пізнаючого суб'єкта в процесі його взаємодії з об'єктом. По суті, Лавджой і Пратт наближаються до розуміння «даного» (пізнавального образу) як *відображення* реальності в голові пізнаючої людини.

Звичайно, розглядати «дане» пізнання як відображення реальності — це крок вперед порівняно з розумінням «даного» як результату буквального «уподібнення» об'єкта з мисленням. Але щоб саме поняття відображення не втратило свого сенсу, необхідно вказати на ту основу, яка гарантує *істинність*, адекватність відображення по відношенню до відображуваного. Однак

саме в цьому пункті і виявляється слабкість позиції Лавджоя і Пратта. Відкидаючи ідеалістичний монізм, який ототожнює реальний світ з мисленням, вони відкидають і матеріалістичний монізм як такий, що начебто ототожнює мислення з матерією і тим самим повністю заперечує якісну специфіку мислення. Погоджуючись, що ототожнення мислення з матерією «є неспроможною і безпомічною точкою зору»⁹⁰, слід зауважити, що подібні погляди захищаються лише *вульгарними* матеріалістами. Що ж до *діалектичних матеріалістів*, то вони не тільки не ототожнюють мислення з матерією, а й всіляко наголошують на відносній самостійності мислення, особливо підкреслюючи велику роль передових ідей в процесі революційного перетворення реальної дійсності. І свою істинність, адекватність відображуваній дійсності ці ідеї демонструють саме в революційно-практичній діяльності людей.

Відкидаючи матеріалістичний монізм (ототожнивши його перед цим з вульгарно-матеріалістичним монізмом), Лавджой і Пратт не розуміють взаємодію між зовнішнім світом і суб'єктом, як матеріальну суспільно-виробничу практику. Тим самим вони втрачають ту єдину основу, на базі якої виникає саме мислення*, а після його виникнення здійснюється реальний зв'язок між ним і зовнішнім світом. Оскільки втрачена реальна основа зв'язку між мисленням і зовнішнім світом, то свідомість перетворюється на незалежну у своєму існуванні від зовнішнього світу сферу буття**. Наслідком цього є *дуалізм*, який прямо проголошується Лавджоем і Праттом вихідною точкою їхньої філософської позиції. «Настав час для тих з нас, — писав Пратт, — хто ... хоче йти вперед... і називати себе дуалістами»⁹³. Приймаючи дуалізм («психофізичний дуалізм») в онтології, Лавджой пов'язує його з «епістемологічним дуалізмом» критичного реалізму, називаючи цей зв'язок «природним» і «раціонально мотивованим»⁹⁴.

Але якщо мислення і реальний світ виявляються абсо-

* «Найістотнішою і найближчою основою людського мислення, — писав Ф. Енгельс, — є якраз зміна природи людиною, а не одна природа як така...»⁹¹.

** «Матеріальний і механічний світ, — пише Пратт, — не може з своїх власних ресурсів і діючи своїм власним способом породжувати, давати початок світу «я»⁹².

лютно розділеними, то яким чином «дані» пізнання (які є, згідно Пратту, «змістом розуму») можуть давати суб'єкту вірогідне знання про реальний світ? В своїй книзі «Гігант в кайданах» прогресивний американський філософ Б. Данем прийшов до висновку, що капіталісти всілякими способами прагнуть нав'язати народові свій спосіб мислення з метою збереження капіталістичної власності. Данем обгрунтовує істинність цього висновку посиланням на практику суспільного життя США. Та й ті репресії, що були застосовані до Данема після опублікування його книги (вигнання з Темпльського університету, виклик до комісії по розслідуванню антиамериканської діяльності) були чи не найяскравішим *практичним* підтвердженням висновку Данема.

Пратт і Лавджой пропонують інші критерії для перевірки істинності тих або інших висновків. Які ж ці критерії? І чи дійсно можна за їх допомогою перевірити вірогідність будь-яких висновків (зокрема, висновку Данема)?

«Критичний реалізм, — пише Пратт, — не претендує наділити нас дзвоном, який дзвонить, коли ми праві, або свистком, який свистить, коли ми помиляємось. Іноді ми помиляємось, коли маємо неясне уявлення про факти. Але у величезній більшості випадків наші відчуття не вводять нас в оману. Коли виникає питання: правдиве чи помилкове наше сприйняття, критичний реалізм вказує, що кожний має безліч тестів, які всі разом варті довіри. Якщо вони взаємно підтверджують один одного, істинна природа нашого пізнання є *найімовірнішою* (курсив наш. — І. Б.). Але ми не повинні задовольнитися цим. Можна звернутися до інших осіб... Якщо він (тест. — І. Б.) працює у відповідності з рештою чийогось досвіду і з досвідом всіх останніх спостерігачів, можна остаточно зробити висновок, що немає ніякої ілюзії в тому, щоб мати справу з існуючим об'єктом»⁹⁵. Звичайно, висновок Данема збігається з «досвідом» значної групи «спостерігачів» — американськими комуністами, прогресивними діячами, марксистами всіх країн світу, і т. д. Але ж є і такі «спостерігачі» (капіталісти, профспілкові боси, служителі культу і т. д.), «досвіду» яких цей висновок в корені суперечитиме. В такому випадку виникає потреба знайти кри-

терій для визначення істинності самого «досвіду» тієї чи іншої групи спостерігачів, тобто сам критерій істинності потребує критерію для підтвердження власної істинності.

Ставши на позиції дуалізму, Лавджой і Пратт тим самим відкинули практичну матеріальну діяльність людей як критерій істини. Визнаючи на словах, що дуалістична позиція не виключає можливості істинного пізнання світу, в дійсності вони виявляються безсилими вказати на критерій, який міг би гарантувати істинність відображення реальної дійсності тим чи іншим «даним» пізнання. Розуміючи хиткість своєї позиції в цьому питанні, Пратт робить таке визнання: «Наша точка зору не вільна від скептицизму... В цьому відношенні я смиренно змушений допустити, що критичний реалізм — агностичний...»⁹⁶. Проте, розписавшись в своїй неспроможності вказати вірогідний критерій істини, Пратт хоче зробити хорошу міну при поганій грі, говорячи: «Агностичні елементи критичного реалізму... я розглядаю як позитивну рису, а не навпаки. Подібно до святого Павла, критичний реалізм пишається своїми слабкостями, тому що дякуючи саме їм він здатний дати більш точне наближення до істини»⁹⁷. Однак навіряд чи можна серйозно ставитися до такої заяви, оскільки не те що «наближення до істини», а навіть саме існування зовнішнього світу викликає сумніви, якщо стати на дуалістичні позиції Лавджоя і Пратта. Про наявність подібних сумнівів свідчать хоча б такі міркування Лавджоя. Припустимо, говорить він, ми розпалюємо вогонь у каміні. Спостерігаючи процес горіння, ми бачимо, як дрова поступово перетворюються на золу, а потім на попіл. Якщо, розпаливши вогонь, вийти з кімнати, то, повернувшись через деякий час, ми побачимо замість палаючих дров попіл. З цього можна зробити висновок, що процес горіння відбувається однаково, незалежно від того, присутні ми при цьому чи ні, але цей висновок, говорить Лавджой, є «чистим актом віри», оскільки він «не може бути в дійсності строго перевірений, а може бути тільки підсилений одним з найбільш відомих емпіричних фактів, а саме — що ті ж самі причинні наслідки природних подій, які можуть спостерігатися всередині досвіду, здаються такими, що відбу-

ваються так само й тоді, коли вони не спостерігаються»⁹⁸.

Просте спостереження «емпіричних фактів» справді не може дати нам цілковитої певності в тому, що подія, яку ми спостерігаємо, дійсно відбувається. Ми можемо спостерігати серед мертвої пустелі прекрасний оазис, в той час як це «видіння» буде звичайним маревом. Лише рухаючись в напрямку цього оазису, ми, в разі дійсного спостереження, досягнемо його і *практично* упевнімося в його існуванні — будемо пити справжню воду, відпочивати в тіні дерев і т. д. Якщо ж це марево, ми ніколи не зможемо задовольнити свою спрагу і сховатися в тіні дерев, скільки б ми не рухались в цьому напрямку. І в першому і в другому випадках істинність нашого спостереження перевіряється практикою. Так само і з тим прикладом, що його наводить Лавджой. Розпалюючи вогонь у каміні, ми можемо бути *цілком певні* у реальності вогню (а не тільки «підсилювати свою віру» в горіння дров, як говорить Лавджой), оскільки цей вогонь *реально* може зігріти нас, просушити наш мокрий одяг, а в разі необережності навіть обпекти руку чи пропалити одяг.

Якщо ж свідомо усувати практичну діяльність з процесу пізнання, як це роблять Лавджой і Пратт, то дійсно ніякої гарантії в існуванні зовнішнього світу, крім нашої «віри» в таке існування, бути не може. Але «віра» — це хитка опора для об'єктивного світу: варто зробити незначний крок — і дуалізм переростає в суб'єктивний ідеалізм*.

Правильно ставлячи питання про пізнання, як про адекватне відображення зовнішнього світу, Лавджой і Пратт, проте, розглядають пізнання абстрактно, виключно лише в плані формального зіставлення вже готових *результатів* пізнання з навколишньою дійсністю.

* Берклі писав: «Я кажу: стіл, на якому я пишу, існує, — це значить, що я бачу і сприймаю його дотиком; якщо б я знаходився за межами свого кабінету, я також сказав би, що стіл існує, розуміючи тим самим, що, знаходячись в своєму кабінеті, я міг би сприймати його або що якийсь інший дух дійсно сприймає його»⁹⁹. Це відверто суб'єктивно-ідеалістичне міркування Берклі відрізняється від міркувань Лавджоя (його приклад з вогнем) лише тим, що Берклі відверто заперечує існування світу поза сприйняттям, а Лавджой прикриває таке заперечення посиланням на «віру» в існування світу.

Такий розгляд містить в собі серйозну хибу, оскільки з реального пізнавального процесу випадає його найістотніша ланка — практична діяльність людини, в ході якої тільки й може реально здійснюватися адекватне відображення світу в пізнавальних образах (відчуттях, сприйняттях, поняттях і т. п.). Тому об'єктивний світ і мислення (яке береться виключно лише в плані готових результатів відображувального процесу) виявляються розділеними дуалістичною прірвою. Всі спроби Лавджоя і Пратта подолати цю прірву виключно з допомогою логічних аргументів зазнають невдачі, оскільки тільки практична діяльність може підтвердити істинність (чи помилковість) нашого відображення світу. Це ще раз підтверджує висновок К. Маркса, зроблений ним в «Тезах про Фейербаха»: «Питання про те, чи має людське мислення предметну істинність, — зовсім не питання теорії, а *практичне* питання. У практиці повинна довести людина істинність, тобто дійсність і могутність, поцейбічність свого мислення. Спір про дійсність чи недійсність мислення, яке ізолюється від практики, є чисто *схоластичне* питання»¹⁰⁰.

* * *

Як представники «есенціалістського крила» критичного реалізму, так і «онтологічні дуалісти» в своїх працях не займалися спеціально соціологічними проблемами (за винятком Сантаяни). Лише в процесі викладу своїх загальнофілософських поглядів вони іноді мимохіть роблять кілька зауважень з питань соціології, але навіть ці коротенькі екскурси критичних реалістів в сферу соціальних проблем свідчать про повну погодженість їхніх соціологічних поглядів з загальнотеоретичною позицією щодо природи буття і процесу пізнання.

Ігноруючи в своїх міркуваннях з приводу теорії пізнання суспільно-виробничу практику людини і прагнучи звести людську діяльність виключно до «теоретичної» діяльності, критичні реалісти у повній відповідності з цим схильні бачити джерело соціального прогресу не в практичній діяльності народних мас, а в перетворенні лише духовної, морально-етичної сфери людей.

Тому якщо критичні реалісти і бачать в суспільстві ті або інші «недосконалості», то шлях їх подолання

лежить, на їхню думку, в «моральній перебудові» суспільства. Рушійною силою такої «моральної перебудови» повинна бути «нова релігія». Стара християнська релігія непридатна для цієї мети, оскільки, як пише Дрейк, «традиційна техніка звертання і морального натхнення, якими користується церква, безнадійно перемішуються з теологічними ідеями, які стають все більш неприйнятними для людей... Ми потребуємо великого релігійного відродження, проповіді релігії, яка, не ворогуючи з нашим розумом, примусила б нас так полюбити любов як шлях життя, щоб завдяки цій любові зникли соціальні несправедливості...»¹⁰¹.

І в створенні умов для такого «релігійного відродження» велика роль, на думку Дрейка, належить філософії. Ця роль полягає в тому, щоб «вести нас до ототожнення самих себе з Великою Общиною чоловіків і жінок доброї волі, щоб підносити нас над нашою особистою долею, вказувати нам велике і вічне, для якого ми повинні жити, підтримувати в кожному з нас живу віру і постійне сяяння радості»¹⁰².

Більшість критичних реалістів виступає в соціології з позицій буржуазного лібералізму. Вони не проти того, щоб «поправити» певні «недоліки» суспільного життя, але не виходячи при цьому за межі існуючого ладу — шляхом реформ і релігійноморального самовдосконалення. Деякі з них навіть обережно заграють з ідеями соціалізму (так, Дрейк пише, що він «намагався співчутливо зрозуміти ідеали ведучих європейських народів і партій, включаючи російських комуністів») ¹⁰³, але в цілому вони відкидають соціалізм, який, на їх думку, посягає на «індивідуальну свободу» людини. «Соціалізм, — писав Пратт, — зробив багато в справі досягнення мети — «вбити індивідуальну активність» і «перетворити чоловіків і жінок на коліщатка величезної машини»¹⁰⁴. Але хіба не у США законами санкціонуються численні обмеження (цензи), що усувають від активної участі в управлінні країною значну частину населення? Хіба не в конгресі США немає жодного робітника, хоча робітничий клас становить близько 50% населення країни? І це в той час, коли в законах соціалістичних країн не існує жодного обмеження, коли у верховних органах влади цих країн представлені найширші верстви населення. Американські вчені та інженери в своїй пе-

реважній більшості — вихідці з тих вузьких соціальних верств, які спроможні оплачувати навчання своїх дітей у коледжах і університетах. В той же час в соціалістичних країнах шлях до науки, до найповнішого розквіту творчих сил відкритий для кожного громадянина, і це гарантується широкою системою безплатного навчання і наданням стипендій. Ці факти свідчать, що не в соціалістичному, а в капіталістичному суспільстві «вбивається індивідуальна активність» величезної більшості населення. Тому Пратт, звинувачуючи соціалізм, повторює спростовані ще К. Марксом і Ф. Енгельсом аргументи буржуазної «критики» соціалізму. «В буржуазному суспільстві, — писали К. Маркс і Ф. Енгельс в «Маніфесті комуністичної партії», — капітал має самостійність і індивідуальність, тимчасом як трудящий індивідуум позбавлений самостійності і знеособленіи.

І знищення цих відносин буржуазія називає знищенням особистості і свободи! Вона має рацію. Дійсно, мова йде про знищення буржуазної особистості, буржуазної самостійності і буржуазної свободи...

З того моменту, коли не можна буде більше перетворювати працю в капітал., коли особиста власність не зможе більше перетворюватись у буржуазну власність, — з цього моменту, заявляєте ви, особу знищено.

Отже, ви признаєтесь, що за особу ви не визнаєте нікого, крім буржуа, тобто буржуазного власника. Така особа дійсно повинна бути знищена»¹⁰⁵.

Якщо більшість критичних реалістів допускає обмежену «критику» деяких «крайностей» буржуазного суспільства*, вбачаючи шляхи їх усунення у «моральному вдосконаленні» і соціальних реформах, то Д. Сан-

* Так, критичний реаліст Роджерс пише: «Скандали між нафтопромисловцями, брехня дипломатів, ганебні справи правосуддя, болякувство і розумова нездатність чиновників та їх впливових покровителів, лицемірство і жадібність бізнесменів... все це, і багато іншого, справляє тяжке враження на мене»¹⁰⁶. Інший критичний реаліст, Лавджой, в період розгулу маккартизму виступив на захист двох професорів Вашингтонського університету, яких звільнили з роботи за те, що вони були комуністами. За цей виступ Лавджой сам був звинувачений у співчутті комунізму. Відкидаючи це обвинувачення, Лавджой писав, що його виступ був зумовлений не симпатіями до комунізму, а прагненням до справедливості. Я не вірю, пише Лавджой, щоб «член комуністичної партії у своєму власному інституті займався підпільними інтригами, шпигунством або таємним саботажем»¹⁰⁷.

таяна беззастережно стає на шлях виправдання американського імперіалізму, називаючи вік імперіалізму «віком доброго здоров'я» і «статевої зрілості» суспільства¹⁰⁸.

В книжці «Панування і влада», що вийшла в Нью-Йорку в 1951 р., Сантаяна змальовує свій ідеал суспільства. Це «автократична» держава, в якій буде правити «еліта», тобто ті люди, які досягли «становища» в суспільстві (великі капіталісти, банкіри і т. д.). Будь-яка демократія повинна бути ліквідована, оскільки вона дає певну свободу дій людині. А це небезпечно, оскільки людина — це тварина, і всі її дії чисто інстинктивні, ірраціональні (згадаємо, що основою віри людини в існування зовнішнього світу є, згідно Сантаяні, сліпа «тваринна віра»). Тільки тверде правління представників «еліти» може приборкати «темні інстинкти мас». Сантаянівське «ідеальне суспільство», таким чином, є не чим іншим, як ідеалізованою фашистською державою. В тій зверхності і зневажливості, з якими Сантаяна пише про народні маси і демократію, легко вгадуються ідеї, взяті з гітлерівської «Майн кампф».

Соціологічна концепція Сантаяни перебуває у повній відповідності з його філософською концепцією — «доктриною сутностей». Якщо матеріальний світ є «ірраціональним потоком», то люди в своїй практичній діяльності не можуть діяти розумно: їхні дії (як матеріальні) є наслідками «загадкових» і «непояснених» імпульсів — інстинктів. Люди керуються в своєму житті, що проходить в матеріальному середовищі, «тваринною вірою» в існування реального світу. Тому для «приборкання» ірраціональних дій людей потрібне регулювання з боку «еліти», вибраних людей, які здатні виконувати цю роль тому, що в них «втілюється» сутність.

Ідеалістичний підхід до розв'язання питань теорії пізнання, ігнорування суспільно-виробничої практики і цілий ряд інших моментів, які характеризують загально-філософську позицію «есенціалістського крила» і «онтологічних дуалістів», є не просто спотворенням дійсної картини світу внаслідок тих або інших «теоретичних» помилок. Спотворення дійсності викликається тією класовою позицією, яку посідають критичні реалісти. Правда, коли йдеться про загальнотеоретичні питання (про природу буття, характер пізнавального процесу і

т. д.), ті чи інші помилки в міркуваннях критичних реалістів виглядають зовні як чисто «теоретичні». Насправді ж ця «теорія» тісно пов'язана з практичними інтересами американської буржуазії, ідеологічними охоронцями якої виступають критичні реалісти ідеалістичної орієнтації («есенціалістське крило» та «онтологічні дуалісти»).

* * *

Тільки розвиток матеріального виробництва і тісно пов'язаний з ним розвиток природничих наук може звільнити людину від її рабської залежності від природи; тільки практична революційна діяльність, спрямована на матеріальне перетворення суспільного буття, може визволити трудящих від експлуатації. В ХХ ст. ці факти постали перед людством незаперечно.

За цих умов стало неможливо прямо заперечувати об'єктивне існування матеріального світу, як це робила до цього часу ідеалістична філософія. І виникнення на початку ХХ ст. «реалістичної течії» в американській буржуазній філософії було спробою ідеалізму пристосуватися до нових умов. Проте вже перша спроба, зроблена в цьому напрямі неореалістами, зазнала невдачі — занадто різко впадало у вічі суб'єктивно-ідеалістичне ототожнення «реальності» з пізнанням суб'єкта (теорія «епістемологічного монізму»).

Щоб якось врятувати становище, критичні реалісти, які виступають слідом за неореалістами, змушені були сильніше наголосити на факті об'єктивного існування «реальності» по відношенню до пізнаючого суб'єкта. Але, оскільки активна роль суб'єкта в процесі пізнання зводилася ними до чисто «теоретичної» діяльності і повністю ігнорувався практичний момент, що становить основу взаємодії людини з навколишнім світом, критичні реалісти так чи інакше еволюціонували в напрямі дуалістичного роздвоєння світу. Однак дуалізм не є самостійною філософською лінією. Це яскраво демонструється на прикладі філософії Канта. «Основна риса філософії Канта, — писав В. І. Ленін, — є примирення матеріалізму з ідеалізмом, компроміс між тим і другим, поєднання в одній системі різнорідних, протилежних філософських напрямів... Визнаючи єдиним джерелом наших знань

досвід, відчуття, Кант спрямовує свою філософію по лінії сенсуалізму, а через сенсуалізм, при певних умовах, і матеріалізму. Визнаючи апіорність простору, часу, причинності і т. д., Кант спрямовує свою філософію в сторону ідеалізму»¹⁰⁹.

Приймаючи доктрину «епістемологічного дуалізму», автори «Нарисів» прагнули тим самим примирити дані науки і суспільно-виробничої практики, що свідчили на користь матеріалізму, з ідеалістичними твердженнями про незалежність ідеального від матеріального («дані» пізнання, говорять вони, незалежні від природи). Але весь хід дальшої еволюції школи критичного реалізму практично довів неможливість примирення цих двох взаємовиключаючих філософських тенденцій. Залежно від того, на яких моментах «епістемологічного дуалізму» (еклектичного за своєю природою) наголошував той чи інший представник школи, кожний з них еволюціонував в бік ідеалізму або матеріалізму.

Заявляючи, що об'єктивна реальність, яка протистоїть суб'єкту в пізнавальному процесі, є не чим іншим, як ідеальним царством вічних і незмінних сутностей, а матерія — це лише непізнаваний «ірраціональний потік», Сантаяна стає на позицію, яка поєднує в собі елементи як об'єктивного, так і суб'єктивного ідеалізму. В свою чергу Дрейк і Стронг так само приходять до ідеалістичних висновків, зводячи «фізичне» і «психічне» до спільної основи — «розумової речовини» (теорія «панпсихізму»). На ідеалістичних позиціях стоїть і Роджерс, який розглядає матеріальні об'єкти, що сприймаються людиною в процесі пізнання, як результат діяльності «божественної свідомості»¹¹⁰.

До ідеалізму зрештою приходять і Лавджой та Пратт, хоча вони і виявляють більшу, порівняно з іншими своїми колегами, рішучість і винахідливість в спробах вдержатись на позиціях дуалізму. Ідеалізм Лавджоя виявляється в тому, що він вбачає основну функцію «реальних об'єктів» в «заповненні ними часових проміжків між дійсними сприйняттями» (курсив наш. — І. Б.)¹¹¹. Що ж до Пратта, то, згідно його теорії *реалістичного пантеїзму*, «фізичний світ... є тіло бога»¹¹², «Бог... — пише Пратт, — не є невидимий правитель, якому може бути приписаний холодний процес розуму, він є тепле і живе ціле, яке ми бачимо своїми очима

усякий раз, коли відкриваємо їх, і в якому ми живемо, рухаємося і маємо буття. Небеса проголошують славу богові, тому що вони є його слава... Ми глибоко відчуваємо красу зоряного неба, дерев, квітів, моря і міжзоряних просторів — все це буквально є красою бога»¹¹³.

Отже, більшість критичних реалістів йде від дуалізму до *ідеалістичного* монізму («доктрина сутностей», «панпсихізм», «реалістичний пантеїзм» і т. п.). Це стає зрозумілим, якщо мати на увазі, що вже сам дуалізм, визнаючи існування ідеального окремо від матеріального, є ідеалізмом. Але це ще ідеалізм, так би мовити, не повний, оскільки поряд з ідеальним визнається існування незалежного від нього матеріального (а ідеалізм, як відомо, твердить не тільки про незалежність ідеального від матеріального, але й про *первинність* першого по відношенню до другого). Однак варто зробити лише один крок — визнати матеріальне залежним від ідеального — і результатом буде «повний» ідеалізм. Саме цей крок робить більшість критичних реалістів.

При цьому вони міркують приблизно так: оскільки матеріальний світ є «чужим» по відношенню до мислення (внаслідок дуалістичного розколу буття на дві частини), то звідки ми взагалі можемо щось знати про нього? Якщо міркувати далі в цьому напрямі, то можна прийти до *суб'єктивно-ідеалістичного монізму* (берклівського типу), який заперечує існування матеріального світу і проголошує єдино існуючими лише відчуття. Але, пам'ятаючи, що саме така «логіка» привела неореалістів до безславного кінця, критичні реалісти роблять крен в бік *об'єктивно-ідеалістичного монізму*, який проголошує матеріальний світ хоча і відмінним від розуму, але не «чужим» йому. «Спорідненість» матерії і розуму пояснюється з позицій об'єктивно-ідеалістичного монізму тим, що як розум, так і матерія є різними проявами якоїсь ідеальної першооснови («сутності», «розумової речовини», «бога» тощо). Проте об'єктивно-ідеалістичний монізм критичних реалістів тісно переплітається з суб'єктивно-ідеалістичним монізмом. Варто згадати, що для Сантаяни, Дрейка і Лавджоя існування зовнішнього світу підтверджується лише «вірою». Але «віра» в існування зовнішнього світу рівнозначна запереченню такого існування, оскільки немає ніяких об'єктивних критеріїв для перевірки такої «віри».

Від дуалізму можна зробити крок і в іншому напрямі. Виходячи з того, що матеріальний світ незалежний в своєму існуванні від мислення, можна розглядати саме мислення хоча і самостійним в якійсь мірі по відношенню до матерії, але в кінцевому підсумку залежним від матерії, породжуваним нею. Саме цього напрямом і додержується критичний реаліст Р. В. Селларс.

Матеріалістичні та ідеалістичні елементи, що були еkleктично поєднані в «епістемологічному дуалізмі» (визнання об'єктивного існування матеріального світу, з одного боку, і проголошення незалежності «даних» пізнання від об'єктивного світу — з другого), в ході дальшого розвитку були легко відокремлені один від одного і розвинуті в самостійні філософські концепції.

Внаслідок цього школа критичного реалізму вже незабаром після виходу в світ «Нарисів» розпалася на матеріалістичну і ідеалістичну частини (в свою чергу ідеалістична частина розпалася на дрібніші ідеалістичні групки різного забарвлення). «Я був змушений з неохотою і жалем відокремитися від деяких своїх колег по «Нарисах», — писав згодом Пратт, змальовуючи цей процес розпаду школи, — оскільки я давно відчував, що натуралістичні висновки*, які іноді виводять з критичного реалізму, не виправдовуються»¹¹⁴.

Між колишніми співавторами розгорнулася жвава полеміка, в ході якої почався швидкий процес остаточного розмежування між ідеалістичною лінією критичного реалізму, яка все більше й більше вироджувалася в реакційну релігійно-містичну течію (особливо у Сан-таяни і Пратта), і матеріалістичною лінією, яка в ході свого розвитку все більше звільнялася від ідеалістичних нашарувань і зрештою наблизилася по цілому ряду питань до діалектичного матеріалізму.

Р. В. Селларс і його матеріалістичне трактування критичного реалізму

Термін «критичний реалізм» з самого початку свого виникнення на американському ґрунті набув значення *матеріалістичної теорії пізнання*.

* Під «натуралістичними висновками» Пратт розуміє матеріалізм Селларса і деякі вульгарно-матеріалістичні елементи «психізму» Дрейка і Стронга.

Ще задовго до появи школи критичного реалізму молодий викладач Мічиганського університету Р. В. Селларс* у своїх статтях і книгах («Критичний реалізм і проблема часу», 1908 р., «Критичний реалізм», 1916 р., «Основи логіки», 1917 р., «Основи філософії», 1917 р., та ін.) розвивав своєрідну, матеріалістичну в своїй основі, теорію пізнання, називаючи її *критичним реалізмом*.

Приєднавшись у 1920 р. до групи філософів-«реалістів», які висунули ідею створення колективної книги, спрямованої проти суб'єктивізму неореалістів, Селларс вважав, що новостворена школа у своїй критиці неореалізму виходитиме з матеріалістичних позицій, оскільки її учасники погодилися з терміном «критичний реалізм». Але, міркуючи так, Селларс допустив непростиму для матеріаліста непослідовність, вважаючи за можливе для ідеалістів (якими були його колеги по школі) залишатися ідеалістами в онтології і одночасно приймати матеріалізм в епістемології (теорії пізнання). Проте колеги Селларса незабаром *практично* довели йому марність подібних сподівань. Приймаючи критичний реалізм, який зусиллями Селларса вже був відомий як матеріалістична теорія пізнання, Сантаяна, Дрейк, Пратт та інші сподівалися тим самим надати своїй теорії пізнання належної наукової «респектабельності». Прагнучи лише більш тонко, ніж це вдалося неореалістам, замаскувати

* Рой Вуд Селларс народився 9 липня 1880 р. в м. Егмондсвіллі, штат Онтаріо (Канада). Успішно закінчивши курснавчання в Хартфордській теологічній семінарії, Вісконсінському і Чикагському університетах, а також пройшовши додатковий курс у Франції і Німеччині перед захистом докторської дисертації, Селларс одержує в 1903 р. ступінь бакалавра мистецтв в Мічиганському університеті, а в 1908 р. — ступінь доктора філософії в тому ж університеті. На протязі 45 років, з 1905 р. і до виходу у відставку в 1950 р., Селларс працював викладачем філософії в Мічиганському університеті (у 1923 р. одержав професорське звання). У 1921 р. Селларс обирається віце-президентом Східного відділення Американської філософської асоціації, а у 1923 р. — президентом Західного відділення цієї ж асоціації.

Незважаючи на похилий вік, Селларс навіть після виходу у відставку продовжує активну наукову діяльність.

На сторінках американських і англійських філософських журналів до останнього часу друкуються статті і рецензії Селларса, в яких він з позицій свого матеріалізму веде активну боротьбу проти різноманітних ідеалістичних напрямів. Перу Селларса належить 11 книжок і більше сотні статей в журналах і збірках.

свій ідеалізм, вони вихолостили з критичного реалізму Селларса його матеріалістичну суть, залишивши лише форму (вони формально визнавали існування об'єктивного світу, але зводили його до «сутностей» і т. п.). Тому в інтерпретації Сантаяни, Дрейка, Пратта та інших критичний реалізм став виглядати як *ідеалістична теорія пізнання*. В результаті термін «критичний реалізм» набув двоїстого значення: Селларс продовжував вживати його в матеріалістичному розумінні, його ж колеги — в ідеалістичному. Впевнившись, що його співавтори по «Нарисах» висували під назвою критичного реалізму щось прямо протилежне матеріалістичній теорії пізнання, Селларс в ряді статей прямо вказував, що подібні погляди не мають нічого спільного з справжнім критичним реалізмом*.

В основу свого критичного реалізму Селларс покладає «наївний (або «природний») реалізм» звичайної людини. Однак всупереч неореалістам, які (подібно до махістів і багатьох інших представників суб'єктивно-ідеалістичних шкіл) розглядали «наївний реалізм» як певність людини в «нерозривності» (і, зрештою, *залежності*) зовнішніх речей і їх сприймання, Селларс розглядає «наївний реалізм» як певність людини в об'єктивному, незалежному від сприйняття існуванні матеріального світу.

Відзначаючи, що такий «наївний реалізм» взагалі правильно відображає дійсний стан речей, Селларс в той же час вказує на його теоретичну слабкість, оскільки він базується на *вірі* в існування зовнішнього світу, утверджує те, що *«здається»* (курсив наш. — І. Б.), має

* Відповідаючи на критику школи критичного реалізму з боку персоналістки Мері Калкінс, яка основні свої аргументи спрямовувала проти «доктрини сутностей», Селларс заявляє, що ця критика б'є мимо цілі, оскільки доктрину сутностей ні в якому разі не можна ототожнювати з критичним реалізмом¹¹⁵. В рецензії на книгу «Людська природа і людський дух» Селларс заявляє, що творець теорії сутностей Сантаяна лише формально є критичним реалістом, тому що його вчення про сутність ні в якому разі не може вжитися з самою суттю доктрини критичного реалізму¹¹⁶. Коли неотоміст Жак Марітен заявив про те, що існує велика подібність між неотомізмом і критичним реалізмом, Селларс, заперечуючи ці спроби Марітена, пише: «Таке ототожнення має сенс по відношенню до «есенціалістського крила» критичного реалізму, а не по відношенню до мого власного способу аналізу пізнання»¹¹⁷.

місце»¹¹⁸. Тому завданням *наукової* теорії пізнання є *обґрунтування* «наївного реалізму», знаходження такого *критичного* реалізму, який би поправив «наївний реалізм», не знищуючи при цьому останнього. Спільним для «наївного» і «критичного» реалізму є твердження про те, що «пізнається саме зовнішній об'єкт, а не ідея об'єкту»¹¹⁹. Критичний реалізм, в розумінні Селларса, є теорія пізнання, яка критично досліджує стихійну віру людини в існування зовнішнього світу і перетворює її з гіпотези у дійсно наукову теорію.

Оскільки середовищем, в якому живе і діє людина, є об'єктивний, незалежний від пізнання, світ, то першим висновком, який робить Селларс з «критичного» дослідження пізнавальної ситуації, є висновок про *відмінність* (нетотожність) того, що існує об'єктивно (пізнаваний об'єкт), і того, що виникає в голові людини в процесі пізнання («дані» пізнання). Існує певний «дуалізм» (специфічність способу буття) між пізнаваним об'єктом і «даним». Разом з іншими критичними реалістами Селларс говорить про цей факт, як про «епістемологічний дуалізм». Відмінність між «даними» пізнання і пізнаваним об'єктом спричиняється уже тим, що «дані» пізнання «мають свій екзистенціальний локус (місцезнаходження. — І. Б.) всередині організму»¹²⁰, в той час як самі об'єкти існують поза організмом, в навколишній дійсності. Специфічність (відмінність) «даних» відносно об'єкта полягає також і в тому, що, будучи відображенням об'єкта в голові *суб'єкта*, вони несуть в собі цілий ряд *суб'єктивних* (залежних виключно від суб'єкта) рис. Тому, говорить Селларс, хоча в процесі пізнання ми знайомимося з зовнішньою реальністю, «зміст, в який ми автоматично одягаємо цю реальність, — суб'єктивний»¹²¹.

Але якщо «дані» пізнання відмінні від пізнаваних об'єктів, то чи є гарантія, що вони дають нам істинне знання про об'єкт? Розглядаючи пізнання як виключно «теоретичну» взаємодію між суб'єктом і об'єктом, колеги Селларса по школі безпорадно зупиняються перед цим питанням, оскільки виключно «теоретичними» засобами неможливо перевірити відповідність нашого відображення об'єктивній реальності. Адже навіть тоді, коли ми, здавалося б, тільки теоретично перевіряємо істинність того чи іншого положення (наприклад, коли інженер-архітектор

перевіряє правильність проекту будівлі, яку він збирається спорудити), то завжди при цьому ми зіставляємо дане положення з іншими положеннями, істинність яких уже раніше була підтверджена *практично* (архітектор зіставляє проект з розрахунками, правильність яких була вже багато разів підтверджена будівельною *практикою*).

Якщо для Сантаяни, Дрейка, Пратта та інших результати пізнання («дані», «ідеї», «категорії» і т. п.) є наслідком виключно теоретичної діяльності людини, то для Селларса виникнення цих ідеальних продуктів розуму нерозривно пов'язане з практичною діяльністю людей. «Пізнання, — пише Селларс, — є інтерпретація об'єкта, особливе схоплення його властивостей і означень в термінах... логічних ідей... Ці логічні ідеї внутрішньо притаманні ідеальному акту, який є мозко-ідеальним (*brain-mind*) актом, що *спирається на діяльність організму* (курсив наш. — І. Б.) в цілому»¹²². Логічні ідеї не є чимсь природженим розумові, вони виникають і розвиваються «у взаємодії організму і середовища»¹²³, породжуються в процесі *досвідного* пізнання оточуючого світу. «Категорії мають емпіричне походження, — пише Селларс, — яке базується на взаємодії сприймаючого організму і оточуючого середовища. Іншими словами, вони виникають всередині перцептуального досвіду і далі розвиваються на науковому рівні... Категорії не є *априорними* або суб'єктивними. Вони емпіричні і об'єктивні за своїм значенням»¹²⁴. Селларс говорить, що уявляє собі категорії як такі, що «природно виникають у досвіді свідомого організму із *потреб свідомого життя* (курсив наш. — І. Б.). Таким чином, вони являють собою утворення, що виникає скоріше під дією зовнішнього світу, ніж з нашого внутрішнього «я». Елементарні категорії — це, якщо завгодно, природні способи інтерпретації світу, реакція організму на цей світ»¹²⁵.

Згідно Селларсу, сам процес пізнання скеровується тими чи іншими матеріальними потребами людини, він повинен «давати можливість пристосовуватися до зовнішнього середовища»¹²⁶. Тому людина в практиці свого життя пізнає не все, що потрапляє в її поле зору, а скеровує свою увагу на те в об'єктивній дійсності, що має якесь відношення до задоволення її матеріальних

потреб (поклади уранової руди довгий час не привертали уваги людей, аж поки не були відкриті цінні якості урану як ядерного палива). «Існуюча річ (existent), — говорить з цього приводу Селларс, — не є об'єктом сама по собі, вона *робиться* об'єктом в процесі вибіркової діяльності організму... Вибір саме цієї, а не якоїсь іншої існуючої речі як *об'єкта* відбувається в залежності від інтересів організму»¹²⁷.

В зв'язку з цими міркуваннями Селларс піддає критиці ідеалістичну трактовку «цінностей»* як виключно суб'єктивних характеристик людини, незалежних від природи оцінюваного об'єкту. «Цінності», говорять ідеалісти, утворюють окремих, незалежний від матеріальної дійсності, світ. Такі цінності, як «краса», «добродесність» і т. п., існують самі по собі. Коли ми кажемо: «цей будинок» і «цей будинок красивий», в першому випадку має місце звичайна констатація факту, в другому ж — оцінювання факту, причому ця оцінка належить до суб'єктивного світу «цінностей», незалежного від світу фактів. Проте, заперечує Селларс, хоча «ми і навчилися розрізняти світ як пізнаваний і як оцінюваний, в обох випадках мова йде про один і той же світ»¹²⁸. Оцінка лише на перший погляд є чисто суб'єктивним актом. Адже говорячи, що цей будинок красивий, ми тим самим маємо на увазі, що він зручний для життя (в цьому виявляється *практична* сторона нашої оцінки). Може, правда, трапитись і так, що ми говоримо: «будинок красивий, але для життя непридатний». Однак і в цьому випадку розходження між оцінкою і практичною потребою лише уявне. Говорячи про красу незручного для життя будинка, ми фактично оцінюємо не весь будинок в цілому, а лише ті його елементи (правильність конструкції тощо), які задовольняють наші практичні потреби, в той час як інші його елементи (маленькі вікна, вузькі сходи, погана система опалювання і т. п.), які не задовольняють наших потреб, фактично виключаються з нашої оцінки. Тому Селларс цілком справедливо зауважує, що «ми не повинні говорити про цінність як про суб'єктивну..., цінність об'єк-

* «Теорія цінностей» (аксіологія) привертає особливу увагу буржуазних філософів, оскільки в цій галузі велика роль належить суб'єктивному фактору, а тому відкривається широкий простір для суб'єктивно-ідеалістичної фальсифікації питань етики і естетики.

тивна сама по собі. Вона є значенням, яке має об'єкт для нашого життя»¹²⁹. Пізнання і оцінювання нерозривно пов'язані між собою. Всяке оцінювання є пізнання, оскільки ми можемо правильно оцінити значення пізнаваного об'єкта для нас лише на основі попереднього досвіду, закріпленого у вигляді знань в нашій голові. Всяке пізнання є в той же час оцінюванням, оскільки, як говорить Селларс, «ми не з простої цікавості прагнемо досягти самого предмета, ми прагнемо дізнатися, яке відношення він має до нас і як ми можемо його використати»¹³⁰. Пізнання і оцінювання — дві сторони процесу відображення людиною навколишнього світу; пізнання дає знання про об'єктивні властивості матеріальних предметів і явищ, оцінювання — зв'язок між цими об'єктивними властивостями і практичними потребами людини. І в основі цього дуєдиного процесу лежить практика. Відзначаючи цей факт, Селларс пише: «Коли практична позиція не є справою сліпого імпульсу, вона завжди вимагає оцінювання, а оцінювання завжди вимагає пізнання»¹³¹.

В результаті введення Селларсом в теорію пізнання моменту практики відмінні від об'єкта «дані» пізнання виявляються нерозривно пов'язаними з об'єктом через практичну діяльність людини. Цей зв'язок проявляється вже у сприйнятті, яке розглядається Селларсом як «елементарний рівень пізнання»*. Сприйняття, згідно з

* В своїй теорії пізнання Селларс надає великого значення розрізненню між відчуттям і сприйняттям. Оскільки, говорить Селларс, відчуття є простою реакцією на зовнішній стимул, воно не здатне давати нам знання про характер діючого стимулу. Тому «елементарним рівнем пізнання» є сприйняття, яке «відображає високий рівень органічної і розумової діяльності, а не тільки діючого стимула»¹³². В статті «Каузальність і сприйняття» Селларс зауважує, що англійський неореаліст Б. Рассел «йде стежкою Берклі і Юма» (тобто до суб'єктивного ідеалізму), оскільки він, не роблячи такого розрізнення, зводить сприйняття до відчуття. Адже, міркує Селларс, якщо прийняти за «елементарний рівень пізнання» відчуття, то світ постане перед людиною як хаос відчуттів червоного, твердого, теплого і т. п. А в такому разі порядок в цей хаос може внести тільки розум, довільно «комбінуючи» хаотичні відчуття у «комплекси», які проголошуються зовнішніми об'єктами. Проте це і є беркліанство. Ці міркування Селларса виглядають дещо штучними, оскільки дійсною причиною, що приводить Рассела до суб'єктивного ідеалізму, є прийняття ним відчуттів за саму існуючу реальність. Що ж до визначення Селларсом відчуття як тільки безпосередньої реакції на стимул, то тут він неправомірно

Селларсом, не є просто відбитком зовнішнього об'єкта в голові людини. Сприйняття є процес сприймання об'єкта в практичній взаємодії людини з світом. «Я тверджу, — говорить Селларс, — що критичний реалізм, по-новому аналізуючи сприйняття як *органічну діяльність* (курсив наш — І. Б.),... зриває тим самим шати містики і з трансцендентності...». Саме тому, що сприйняття, як свідомий акт, означає безпосереднє відношення до речей, я не цілком приймаю вираз «епістемологічний дуалізм»... Він завжди нагадує кантіанство, таємничі речі в собі і т. п.»¹³⁵.

Відмова Селларса від терміну «епістемологічний дуалізм» цілком логічна. Поки йшлося про специфіку пізнавального образу відносно об'єкта, вживання цього терміну було ще до якоїсь міри виправданим. Але, оскільки аналіз виникнення пізнавального образу («даного») в процесі практичної діяльності людини приводить до встановлення нерозривного зв'язку між образом і об'єктом, будь-які розмови про їх «дуалізм» втрачають свій сенс.

Пізнавальний процес, таким чином, не є для Селларса якимсь безпосереднім, виключно «теоретичним» схопленням зовнішніх об'єктів (як міркують співавтори Селларса по «Нарисах»). Він виступає як необхідний момент практичної діяльності людей. В ході цієї діяльності «сприймані речі виступають як вказівки по відношенню до сприймаючого як активної людської істоти. Вони є такими речами, які приймаються і використовуються. А те, що людина має справу саме з такими речами, обгрунтовується... *практикою*»¹³⁶.

Правильно відзначаючи, що в основі процесу пізнання лежить практика, Селларс, однак, допускає непослідовність в трактуванні практики як критерію істинності.

зводить відчуття до того, що радянський філософ С. Л. Рубінштейн називає «первинним чуттєвим враженням»¹³³.

* Користуючись терміном «трансцендентність», Селларс вживає його не в традиційному (кантівському) розумінні, а як термін для позначення зовнішнього по відношенню до свідомості *існування матеріальних речей*. «Критичний реаліст, — пише Селларс, — вірить в трансцендентні фізичні пізнавані об'єкти. Ці об'єкти репрезентуються розумові, але не знаходяться в розумі. Вони не є *нуменами* в кантівському розумінні... Пізнавані об'єкти не трансцендентні пізнанню, вони трансцендентні розумові»¹³⁴.

Ця непослідовність проявляється в тому, що, відкидаючи берклівське заперечення пізнаваності (а тому і існування) матерії, яке ґрунтувалося на твердженні — «ідеї можуть бути схожі лише на ідеї», Селларс на цій підставі виявляє тенденцію відкидати теорію відображення («теорію копій», як говорить про неї Селларс). Він схиляється до «теорії відповідності», згідно якій «характер стимулу повинен *коррелюватися* з специфічним змістом, що виникає під його дією»¹³⁷, а сам зміст є «символізацією» на рівні сприйняття дії зовнішнього об'єкта. Тим самим Селларс вносить в свою теорію пізнання «цілком непотрібний елемент агностицизму», як писав В. І. Ленін про теорію ієрогліфів Гельмгольца.

Проте сам Селларс фактично спростовує свої твердження про зміст пізнання як «символ» дійсності, коли від теоретичних міркувань про характер відношення між об'єктом і образом переходить до змалювання того, як виглядає це відношення на практиці. «Моя поведінка, — пише Селларс, — успішно спрямовується пізнанням через зміст (об'єктивний зміст пізнання. — І. Б.). *Навряд чи був би можливим цей успіх, якщо б зміст не давав нам знання* (курсив наш. — І. Б.)... Вчений здатний робити передбачення майбутнього в термінах цього змісту. І таке передбачення також навряд чи було б можливим на базі агностицизму»¹³⁸.

Однак Селларсовому розумінню практики властиві її більш істотні хиби. Головна з них полягає в тому, що, подібно до всіх немарксистських матеріалістів, Селларс розглядає практику як переважно індивідуальну практику людини, як лише оперування з тими або іншими матеріальними предметами, що мають життєве значення для людини, як науковий експеримент.

Розуміння практики як суспільно-виробничої і, тим більше, революційної чуже Селларсові. Ця серйозна хибка приводить Селларса до абсолютизації ним «морального фактора» в процесі суспільного розвитку, що зрештою зумовлює його перехід на позиції ідеалізму в розумінні суспільного розвитку*.

* Детальніше про це буде сказано в наступному підрозділі.

Прагнучи «йти в ногу» з висновками сучасної науки і суспільної практики, майже всі сучасні буржуазні філософи схильні «визнавати» існування об'єктивного світу. Але «нерозв'язним питанням» для всіх них є питання про те, як може людина мати істинне знання про об'єктивний світ. Це питання є «нерозв'язним» тому, що, будучи ідеалістами, більшість буржуазних філософів ігнорує практику, яка є єдиним об'єктивним критерієм істинності наших знань. В результаті ці філософи змушені або відверто визнати свій агностицизм, або якось приховувати його посиленнями на «віру» в існування об'єктивного світу.

Р. В. Селларс є (разом з деякими іншими зарубіжними філософами) винятком з цього загального правила. Твердо стоячи на ґрунті матеріалізму, Селларс залишає далеко позаду сучасних агностиків, вводячи до своєї теорії пізнання момент практики. Якщо колеги Селларса по школі, як ідеалісти, могли тільки «вірити» в здатність істинного пізнання людиною об'єктивного світу, то Селларс вказує на практику, яка *«підтверджує»* (курсив наш. — І. Б.) нашу віру в те, що ми досягли пізнання. «Якщо б те, — продовжує Селларс, — що ми розглядаємо як пізнання, як істинні твердження, як факти про речі, не давало нам можливості пристосуватися до зовнішнього світу, то всім нам було б дуже скрутно... і ми всі без винятку стали б скептиками і агностиками»¹³⁹.

І хоча Селларс дещо обмежено розуміє практику (що у великій мірі пояснюється буржуазною обмеженістю його матеріалізму), введення ним практики в теорію пізнання було своєрідним «проривом» єдиного фронту агностиків та ідеалістів, для яких допущення практики в теорію пізнання ввижається чимсь жахливим, подібним до того, як, наприклад, допущення до Капітолію демонстрації безробітних, що своїми вимогами роботи і хліба могли б порушити прийнятні думки президента про «процвітання» США.

«Еволюційний натуралізм» Р. В. Селларса

Проголошення об'єктивного існування світу за межами свідомості, наголошення на відмінності «даних» пі-

знання від пізнаваних об'єктів і допущення можливості мати вірогідне знання про об'єкти за допомогою «даних» — ці основні принципи Селларсового критичного реалізму, розглядувані *абстрактно*, у відриві від вчення про природу об'єктивного світу, містили в собі можливість як ідеалістичної, так і матеріалістичної їх інтерпретації. Досить було оголосити об'єктивний світ ідеальним за своєю природою, відмінність «даних» і об'єкта відмінністю всередині ідеальної першооснови, а пізнаваність світу звести до «віри» в можливість мати вірогідне знання про нього — і критичний реалізм перетворювався на ідеалістичну теорію пізнання. Тому Сантаяна, Дрейк, Пратт та інші так легко стали прихильниками критичного реалізму. Це створювало для них зручну можливість для маскуванню ідеалізму. Приймаючи критичний реалізм, співавтори «Нарисів» не дарма з особливою впертістю наголошували на необхідності розглядати його у відриві від «онтології». Адже саме з «онтології» Селларса — з визнання *матеріальності* об'єктивного світу і його *первинності* по відношенню до свідомості — випливала матеріалістична суть Селларсового критичного реалізму. Звідси ж виникала і можливість введення до теорії пізнання *практики* як основи пізнавального процесу і критерію істинності наших знань про матеріальний світ.

Погоджуючись на відокремлення теорії пізнання від онтології, Селларс допустив серйозну помилку, оскільки цим самим він дав можливість своїм колегам інтерпретувати критичний реалізм в ідеалістичному дусі. Лише пізніше, коли ідеалістична фальсифікація критичного реалізму стала фактом, Селларс зрозумів свою помилку і, зрозумівши її, став підкреслювати органічну єдність своєї онтології з теорією пізнання. «Критичний реалізм як епістемологія, — писав Селларс, — є воротами в натуралістичну космологію»¹⁴⁰. Через ці «ворота» мислитель вступає до сфери, в якій він має справу з «простором, часом, каузальністю, матерією, енергією, життям, розумом... перед тим, як приходять до філософії натуралізму»¹⁴¹. Філософія натуралізму, яку приймає Селларс, розглядає природу «певним чином ідентичною з реальністю, як реальність в цілому. Під природою розуміється просторово-часова каузальна система, що вивчається наукою і в якій проходить наше

життя»¹⁴². На противагу супранатуралізму (ідеалізму), який розглядає природу лише як частину реальності, Селларс ототожнює реальність з природою, вважаючи єдиним реальним світом субстанціональний матеріальний світ, в якому ми живемо. «Я вірю у *фізичні системи* (які звичайно називають речами), що існують незалежно від нашого знання про них і мають специфічні властивості»¹⁴³. Отже, у своїй трактовці природи Селларс виходить з матеріалістичних позицій.

Будучи матеріалістом, Селларс довго не наважувався назвати свою філософію матеріалізмом. Причиною цього, як заявляє Селларс, був той факт, що філософи часто ототожнюють термін матеріалізм з «принципами елементарної механіки», що веде до заперечення відносної самостійності психічного. Таким чином, Селларс заперечував не матеріалізм як такий, а лише ту механістичну або навіть вульгарну форму, якої набував матеріалізм в певні історичні періоди. Проте, відкидаючи *механістичність* матеріалізму XVIII ст., Селларс проголошує себе гарячим прихильником цієї філософії, як матеріалістичної по суті. Він відверто називає себе продовжувачем лінії матеріалістів Купера і Прістлі в американській філософії. Порівнюючи філософію Гоббса і Декарта, Селларс прямо пише, що він «приймає сторону Гоббса проти Декарта в запереченні ідеальної субстанції»¹⁴⁴.

Проте вагання Селларса відносно терміну «матеріалізм» пояснювалися, очевидно, не тільки цим. Справа в тому, що в колах академічної філософії буржуазних країн термін «матеріалізм», особливо після виникнення марксизму, став чимось на зразок вульгаризму, непристойним для філософського лексикона словом. Тому навіть ті буржуазні філософи, які допускають в своїх системах певні матеріалістичні елементи, прагнуть замінити термін «матеріалізм» «реалізмом», «натуралізмом» і т. п.

Але в ході дальшої філософської еволюції Селларс зумів перебороти свою «відразу» до терміну «матеріалізм». Починаючи з 30-х років він все частіше називає себе матеріалістом, роблячи при цьому застереження, що його матеріалізм, на відміну від «старого», механістичного матеріалізму, є «новим», «реформованим».

В 40-х роках Селларс знайомиться з діалектичним

матеріалізмом і висловлює гарячу симпатію до цього вчення. «Я з самого початку заявляю, — говорить він, — що можу погодитися з більшістю в діалектичному матеріалізмі в загальній перспективі»¹⁴⁵. Селларс особливо підкреслює життєвість діалектичного матеріалізму. «Марксизм, — пише він, — залишався вірним своїм *вихідним позиціям*, незважаючи на опір ревізійністських течій, — і у величезній мірі підтвердився дальшим ходом подій»¹⁴⁶. Особливо подобається Селларсу книга В. І. Леніна «Матеріалізм і емпіріокритицизм» за її творчий характер і сміливість наукового передбачення. Селларс говорить про свою цілковиту солідарність з В. І. Леніним у запереченні неопозитивізму. Більше того, Селларс захищає діалектичний матеріалізм від спроб Сіднея Хука фальсифікувати марксистське вчення про практику на зразок прагматистів. «Хукова прагматична інтерпретація практики, — говорить Селларс, — не відповідає тому, що мали на увазі Енгельс і Ленін. Я зрозумів, що обидва вони були реалістами і матеріалістами. Практика відповідно спрямовувалася проти агностицизму і використовувалася для підтвердження віри в те, що ми, люди, здатні взагалі досягти знання про світ, що оточує нас»¹⁴⁷.

Селларс пропонує радянським філософам ближче познайомитися з його філософією і висловлює надію, що вони знайдуть в ній багато прийнятного для себе, так само як і він знайшов багато прийнятного в діалектичному матеріалізмі. Вважаючи свої розходження з діалектичним матеріалізмом чисто «технічними», Селларс підкреслює свою спільність з ним, заявляючи: «Які б не були технічні відмінності між моїм мисленням і мисленням діалектичних матеріалістів, ми можемо пишатися тим, що ми є представниками старої і дуже здорової філософської традиції, яка включає імена Демокріта, Лукреція, Гоббса, Кабаніса і Дідро»¹⁴⁸.

Які ж основні ідеї Селларсового «нового» матеріалізму? Згідно Селларсу, навколишній реальний світ матеріальний за своєю природою. «Основною властивістю матерії, — говорить Селларс, — є її незнищуваність і те, що вона має буття сама по собі»¹⁴⁹. Механістичне поняття про матерію як про пасивну інертну масу, яка потребує якогось «першого поштовху», щоб почати рухатися, Селларс рішуче відкидає. «Я, — го-

ворить він, — приймаю матерію як активну, динамічну, зв'язану і таку, що сама себе організовує»¹⁵⁰. Простір, час, каузальність і т. п. є об'єктивними характеристиками матерії. «Ми, — пише Селларс, — частина світу і зовсім не чужі йому; в нашому житті ми сприймаємо його часову, просторову і каузальну структуру. Таким чином, ми, як учасники буття, виявляємо онтологічні категорії. Вони — плоть від плоті і кров від крові нашої, а не апіорні, раціональні форми»¹⁵¹. Реальний час, згідно Селларсу, є «зміна у фізичному світі»; філософ і фізик повинні «ясно мислити структуру природи. Саме тут і постає питання про реальну природу часу»¹⁵². Селларс протестує проти трактування простору як існуючого окремо від матерії. «Твердити, що зовнішній світ — просторовий, означає не те, що фізичний світ знаходиться в нединамічному вмістилищі, аналогічному математичному простору»¹⁵³. Причинність, за Селларсом, так само як простір і час, внутрішньо притаманна матерії. Відривати причинність від матерії ні в якому разі не можна. «Якщо філософія ігнорує це положення, — говорить Селларс, — субстанція стає інертною, тільки лінгвістичним і міфологічним поняттям, пародією для глузувань позитивістів; причинність, абстрагована від неї, так само перетворюється на щось неемпіричне і непізнаване»¹⁵⁴. Субстанція, відокремлена від причинності, втрачає своє життя, активність, вона перестає бути такою, якою вона є в дійсності. Причинність щось більше, ніж просто послідовність у часі. «Я згодний з діалектичним матеріалізмом в тому, — говорить Селларс, — що причинність — онтологічна категорія і не може бути зведена до факту регулярного повторення в досвіді»¹⁵⁵. Зміна, каже Селларс, не випадкова, а виростає в самій суті того, що змінюється. Причинність не є чисто часовою, вона також і просторова.

Захищаючи тезу про матеріальність світу, Селларс виступає проти поширеної в буржуазній філософії ХХ ст. тенденції заперечувати існування матерії на базі нових даних про структуру речовини. Селларс показує, що подібні спроби є «не чим іншим, як вивертом»¹⁵⁶, оскільки нові дані науки свідчать не про хибність самого поняття матерії, а лише про розвиток наших уявлень про неї. «Говорити разом з багатьма вченими, які обра-

ли апологетику своєю спеціальністю, — пише Селларс, — що розвиток уявлень про матерію, викликаний появою ряду знову встановлених фактів, являє собою відмову від самої суті матерії, було б логічним безглуздом. Ми повністю визнаємо, що уявлення про матерію змінюються... Але незважаючи на це, загальний зміст залишається тим же»¹⁵⁷.

В цьому пункті аргументація Селларса на захист матерії наближається до аргументації В. І. Леніна, який, відстоюючи матерію від спроб її заперечення махістами, писав в «Матеріалізмі і емпіріокритицизмі»: «Матерія зникає» — це значить зникає та межа, до якої ми знали матерію досі, наше знання йде глибше; зникають такі властивості матерії, які здавались раніше абсолютними, незмінними, первісними (непроникальність, інерція, маса і т. п.) і які тепер виявляють себе, як відносні, властиві тільки деяким станам матерії. Бо *єдина* «властивість» матерії, з визнанням якої зв'язаний філософський матеріалізм, є властивість *бути об'єктивною реальністю*, існувати поза нашою свідомістю»¹⁵⁸.

Таким чином, Селларс виступає як філософ, який захищає загальні принципи матеріалізму *як напряду*. В той же час він висуває своє власне матеріалістичне вчення, називаючи його в різних випадках по-різному — «фізичним реалізмом», «новим матеріалізмом», «реформованим матеріалізмом», «еволюційним натуралізмом» і т. д. Говорячи про зміст своєї форми матеріалізму, Селларс встановлює чотири її принципи: 1) речовина, або матеріальне; 2) динамічні зв'язки, або організація; 3) внутрішня незнищуваність матерії; 4) «рівні інтегративної і активної каузальності».

Перший принцип наголошує на тому, що оточуючий світ є за своєю природою матеріальним. Другий принцип показує, що окремі матеріальні предмети і процеси пов'язані між собою різноманітними зв'язками, які сб'єднують матеріальний світ у єдину організацію, яка, до того ж, не є чимось постійним і непорушним, а безперервно змінюється, є динамічною. Згідно з третім принципом Селларсового матеріалізму, матеріальний світ, будучи рухливою динамічною організацією, в той же час не виникає і не знищується як такий. Він вічний, незнищуваний. Зникати і виникати можуть тільки конкретні форми матеріального буття («існування»,

за висловом Селларса), а не буття взагалі. «Буття повинно будуватися з більш міцного матеріалу. Воно зберігається і... ніколи, ми гадаємо, не перетворюється у ніщо. Зміна існування відбувається скоріше всередині буття і є справою будови і процесу. В цьому розумінні не існує збереження існування (existence), хоч існує збереження буття (being)»¹⁵⁹.

Зміст четвертого принципу «нового» матеріалізму полягає в тому, що природа не є якоюсь одноманітною, без'якісною структурою — вона перебуває в процесі постійного розвитку, результатом якого є виникнення в ній нових якісних «рівнів» (levels), причому поява цих нових рівнів не є чимось випадковим, а причинно зумовлена дією закономірностей природи. Наголошуючи на процесі розвитку, еволюції природи, Селларс говорить, що він стоїть на позиціях не просто натуралізму, а «еволюційного натуралізму, який вважає, що при сприятливих умовах в природі виникають нові фізичні системи»¹⁶⁰. Проте Селларс одразу ж відмежовується від «плоского» механістичного еволюціонізму, від розуміння розвитку як простого зростання. На відміну від такого розуміння еволюції Селларс вводить категорію «емерджентної еволюції»*.

Термін «емерджентна еволюція» набув певної популярності в англо-американській буржуазній філософії ще на початку ХХ ст. Одними з перших, хто почав вживати його, були Ллойд Морган і С. Александер. Згідно з їх поглядами, розвиток, основою якого виступає таємнича нематеріальна сила — *нізус*, приводить до виникнення якісно нових явищ. Але виникнення нового не є закономірним процесом. Нове виникає раптово, його неможливо передбачити. Таким чином, визнаючи стрибкоподібність процесу розвитку і виникнення нового, Морган і Александер в той же час розривають цей процес, ставлячи на місце природної закономірності сліпий випадок. Виступаючи прихильником «емерджентної еволюції», Селларс в той же час вкладає в неї матеріалістичний зміст, піддаючи гострій критиці ідеалістичне розуміння «емерджентної еволюції». «Діяльність, — говорить Селларс, — повинна бути діяльністю самої матеріальної субстанції. І емерджентність носить міс-

* Емерджентний (від англ. emergence) — раптово виникаючий.

тичний характер у Александра тому, що в нього відсутня субстанція, в якій могла б оперувати емерджентна каузальність»¹⁶¹. Ідеаліст Александер постулює якийсь містичний «нізус» як рушійну силу емерджентної еволюції, і він робить це тому, що не бажає визнавати за самою матеріальною природою здатності до саморозвитку. «Для мене, як послідовного натураліста, — пише Селларс, заперечуючи в цьому пункті Александеру, — фізичні системи є остаточними, і я не бачу ніяких підстав постулювати екстрафізичний *нізус*, який постулюють Морган і Александер. Для мене природа внутрішньо динамічна»¹⁶². Сама внутрішня логіка матеріалізму, за словами Селларса, з необхідністю веде до визнання того факту, що матерія розвивається сама по собі, згідно законам причинності. «Факти показують, що інтегративна каузальність (сукупність причинних зв'язків і закономірностей матерії. — І. Б.) приводить до виникнення *нових рівнів існування всередині буття*»¹⁶³. Отже, матеріальне буття, розвиваючись згідно законам причинності, породжує всередині себе все нові і нові якісні «рівні», причому нижчий якісний рівень служить основою для виникнення вищого якісного рівня. «Первісним принципом мого поняття емерджентності, — говорить Селларс, — є віра в активну самонаправленість фізичних систем від космічної неорганізованої основи вгору. Еволюція, або емерджентність, постулює виникнення нових цілісностей (*wholes*) з новими якостями»¹⁶⁴. На певному етапі розвитку неорганічна природа породжує новий якісний рівень — життя. «Життя не є надприродною силою, яка приходить ззовні, воно є виразом нових здатностей, можливість яких відкриває в собі природа»¹⁶⁵. Дальший розвиток природи породжує *рівень свідомості*, а потім — *рівень суспільного життя*.

Матеріалістично розуміючи «емерджентну еволюцію», Селларс підходить до проблем матеріалістичної діалектики. Але саме в цьому пункті виявляється серйозна слабкість Селларсового матеріалізму. Хоча Селларс і зауважує, що існує «певний паралелізм між теорією емерджентності і марксистською формулою переходу кількості в якість»¹⁶⁶, він в той же час заперечує закон переходу кількості в якість як «некритично запозичену у Гегеля формулу».

Як же в такому випадку можна пояснити виникнен-

ня нових якісних «рівнів» в процесі еволюції природи? Заперечення ідеалістичного «нізусу» і твердження, що такі «рівні» породжуються всередині матеріального буття в силу його власних закономірностей, занадто загальна відповідь, оскільки залишається відкритим питання про те, *які ж саме* закономірності ведуть до виникнення якісних «рівнів».

Взяти хоча б питання про виникнення «рівня свідомості», як воно розглядається Селларсом. Свідомість, говорить Селларс, «онтологічно притаманна функціонуючому мозку»¹⁶⁷. Психічне, духовне не є окремою субстанцією, воно є властивістю матерії, породжується нею «на рівні органічного життя». «Я не думаю, — пише Селларс, — що свідомість чужа фізичному світу на його органічному рівні»¹⁶⁸. «Свідомість виникає не з чогось чужого можливості свідомості, як гадає матеріалізм традиційного типу, а із внутрішньої якості буття»¹⁶⁹. «Розум не є сутністю, яка існує тілесно поза організмом»¹⁷⁰.

В усіх цих твердженнях Селларс з матеріалістичних позицій розглядає взаємовідношення між свідомістю і матерією, але, показуючи принципальну можливість виникнення свідомості з матеріального буття, він обходить мовчанням конкретний процес перетворення цієї можливості в дійсність.

Діалектико-матеріалістична теорія відображення так само відзначає, що «хоча мислення і буття й *відмінні* одне від одного, але в той же час вони перебувають у *єдності* одне з одним»¹⁷¹. Тому можливість виникнення свідомості впливає з самих закономірностей матеріального світу, оскільки «вся матерія має властивість, по суті споріднену з відчуттям, властивість відображення...»¹⁷². Але, на відміну від Селларса, діалектичні матеріалісти показують конкретні умови, необхідні для перетворення цієї можливості в дійсність, головною з яких був перехід наших предків до праці.

Людиноподібні мавпи, предки людини, будучи частиною природи (знаходячись у *єдності* з нею), в той же час протистояли навколишньому середовищу, вели невпинну боротьбу з ним за збереження свого існування (природа і людиноподібні мавпи виступали, таким чином, як *протилежності*). В процесі цієї боротьби йшла еволюція форми пристосування наших предків до нав-

колишнього середовища — спорадичне, безсистемне вживання мавпами в окремих випадках предметів природи (каменів, палок тощо) для діяння на інші природні предмети (збивання плодів, викопування їстівних коренів) стає все частішим і нарешті перетворюється у систему. *Кількість переходить в якість* — від анатомофізіологічної зміни власного організму, як фактора пристосування до природи, наш предок переходить до зміни самої природи, як чисто людського способу пристосування до середовища, переходить до *виробництва*.

Тварина теж у якійсь мірі «перетворює» природу (риє нори, споруджує гнізда і т. п.), але така «діяльність» носить виключно інстинктивний, рефлекторний характер. Трудоподібні операції, з яких складається подібна «діяльність», є звичайною біологічною реакцією на відносно сталий комплекс умов, в яких проходить життя тварини, оскільки вона адекватно пристосована лише до свого специфічного середовища. Кожний живий вид поширений лише в межах своєї клімато-географічної зони. Тому, оскільки зміни основних характеристик цієї зони відбуваються, як правило, повільно, тварина встигає відповідати на ці зміни зміною своїх анатомофізіологічних характеристик (пасивне пристосування) і «не потребує» інших (більш активних) форм пристосування. Коли ж трапляється різка зміна природного середовища (як це було в період оледеніння), живі організми гинуть, як загинули в льодову епоху мамонти, печерні леви та ін. Лише предки людини змогли, в силу цілого ряду обставин, відповісти на різку зміну середовища якісно новою формою пристосування — *штучним відтворенням* необхідних для них, як біологічного виду, умов існування за рахунок активного перетворення самої природи. Так, людина захищається від холоду або штучно зменшуючи віддачу власного тепла в навколишнє середовище (одягає шкіру вбитої тварини), або знаходячи в самій природі додаткові джерела тепла (добування вогню).

Проте для того, щоб активно перетворювати навколишнє середовище, необхідно відображати його не тільки у відношенні до власного організму (як це роблять тварини), а й бути спроможним відображати відношення між предметами і процесами цього середовища *безвідносно* до власного організму. Необхідність *якісного пе-*

реходу від тваринної психіки до людської свідомості і полягала в тому, що людина, вступивши на шлях активного перетворення світу в процесі виробництва, стала потребувати хоча б найелементарніших уявлень про об'єктивні властивості матеріальних речей, які не мають прямого відношення до безпосереднього задоволення органічних потреб.

Всі ці *якісні переходи* (від трудоподібних операцій тварини до людської суспільної практики і від тваринної психіки до людської свідомості) зумовлювалися боротьбою протилежностей, з одного боку, *предка людини*, що прагнув якомога повніше пристосуватися до умов середовища, і; з другого, *самого матеріального середовища*, яке виступало перед нашим предком як стихійна сила, що загрожувала на кожному кроці його існуванню.

Таким чином, на питання про те, що лежить в основі змін, якісних стрибків, які постійно відбуваються в матеріальному світі, діалектичний матеріалізм відповідає: *боротьба протилежностей*, знаходячи в кожному випадку конкретну форму цієї боротьби. Тим самим діалектичний матеріалізм «дає ключ» до «стрибків», до «перериву поступовості», до «перетворення в протилежність», до знищення старого і виникнення нового»¹⁷³.

Селларс же, відкидаючи закони матеріалістичної діалектики, оскільки, на його думку, перехід кількості в якість, єдність і боротьба протилежностей та заперечення заперечення є чимось середнім «між *апріорними* принципами і *емпіричними* узагальненнями»¹⁷⁴, і навіть пропонуючи «доповнити» діалектичний матеріалізм своєю теорією емерджентності, що є, на його думку, «менш суперечливою»¹⁷⁵, не може дати врозумливої відповіді на питання про джерело виникнення нових якісних рівнів (життя, свідомості, суспільства і т. п.). Отже, в такому разі його «емерджентність», а не закони матеріалістичної діалектики, є «чимось середнім між *апріорними* принципами і *емпіричними* узагальненнями».

Будучи матеріалістом, Селларс не може не помічати процесу постійного руху і змін, що відбуваються у матеріальному світі — звідси його *еволюціонізм*; він також не може не помічати, що в процесі цих змін відбуваються якісні переходи — звідси його *емерджентність*. Але, будучи буржуазним філософом, Селларс не може прийняти закону переходу кількості в якість,

оскільки це необхідно веде до прийняття *революційної форми руху*, а для буржуазного філософа Селларса «раціональна еволюція завжди краща, ніж порушення життєвого процесу і революція»¹⁷⁶. Тим більше неприйнятний для Селларса закон єдності і боротьби протилежностей, оскільки визнання цього закону веде до визнання необхідності класової боротьби і соціальної революції. Селларс же, прямо називаючи себе лібералом, вважає, що капіталістичне суспільство потребує лише реформ¹⁷⁷.

Обмеженість Селларсового матеріалізму має, таким чином, класові коріння. В цьому джерело всіх тих серйозних хиб, які властиві філософії цього американського матеріаліста. Буржуазна обмеженість не дала можливості Селларсу зрозуміти практику як суспільно-революційну діяльність, спрямовану на перетворення суспільного буття. Ця ж обмеженість відвернула Селларса від марксистської революційної діалектики.

Досить послідовний матеріаліст в поглядах на природу, Селларс кидає матеріалістичну позицію, як тільки звертається до соціальних проблем. Хоча в передмові до книги «Філософія для майбутнього» Селларс досить схвально говорить про історичний матеріалізм, в той же час він заперечує його як теорію, в якій «дуже важко відділити філософію від ідеології»¹⁷⁸.

Вважаючи «марксистську формулу неминучого зростання могутності пролетаріату... спрощеним схематизмом»¹⁷⁹, Селларс розглядає основою суспільного прогресу утвердження «моральних принципів», в якому не останнє місце повинна зайняти «нова релігія» — *гуманізм*. «Нова релігія», на думку Селларса, повинна стати «філософією життя, над яким буде тяжіти ясне розуміння місця людини в природі і гостре почуття того, заради чого варто жити»¹⁸⁰.

Моральне самовдосконалення, проповідь «нової релігії», здійснення ліберальних реформ — єдине, що може сказати Селларс в питанні про шляхи дальшого розвитку суспільства.

Однак, говорячи про обмеженість матеріалізму Селларса, про його ідеалізм в соціальних питаннях, не можна не вказати на ту величезну позитивну роль, яку відіграє Селларсів матеріалізм в боротьбі проти засилля ідеалізму в сучасній американській філософії. Не погоджуючись з Селларсом в цілому ряді питань, відки-

даючи його ідеалістичну соціологію, філософи-марксист-сти в той же час ставляться до Селларса як до свого спільника в боротьбі за торжество матеріалістичної лінії в розвитку американської філософії.

Якщо соціологія Селларса — це звичайна позиція американського буржуазного інтелігента, то його філософія дещо виходить за звичайні межі буржуазної філософії. Ставши на матеріалістичні позиції, Селларс не міг, прагнучи бути послідовним, не бачити обмеженості традиційного домарксівського матеріалізму. Критикуючи цю обмеженість, Селларс з необхідністю почав наближатися до позицій діалектичного матеріалізму, з яким він зрештою висловив свою згоду по ряду питань. Підкреслюючи це, англійський філософ-комуніст Д. Льюїс писав, що Селларс «є одним з небагатьох немарксистських філософів, який зробив щирі і енергійні спроби зрозуміти марксизм»¹⁸¹. Але Селларса, як буржуазного ліберала, відштовхує революційність діалектичного матеріалізму. В цьому — корінь його вагань у повному прийнятті марксистської філософії. Перемогти ці вагання — означає відійти від буржуазно-ліберальної точки зору.

Селларс зробив перші кроки в напрямі протиставлення своєї матеріалістичної філософії ідеалізму, який є основою світогляду сучасного буржуа. Але він вагається зробити дальші кроки — до повного прийняття діалектичного матеріалізму. Селларс перебуває, так би мовити, на філософському роздоріжжі — він *уже* порвав з ідеалізмом як світоглядом, але *продовжує* ще чіплятися за ліберально-буржуазні ілюзії, які є породженням цього світогляду. Чи зробить Селларс остаточний крок до марксизму, важко сказати. Але вже його перші кроки до нього є знаменним явищем, яке свідчить про те, що в результаті загнивання і розкладу сучасної американської буржуазної філософії її кращі представники починають звертати свої погляди до єдиної наукової філософії сучасності — діалектичного матеріалізму.

Виступаючи проти хибного догматичного положення про те, що в сучасній американській буржуазній філософії начебто немає таких філософів, які б йшли до діалектичного матеріалізму, теоретичний орган комуністичної партії США журнал «Political Affairs» писав: «Чи можна сказати, що немає філософів, які б йшли від

скептицизму та ідеалізму до матеріалізму? Звичайно, не можна. Але в тій мірі, в якій вони це роблять, вони йдуть не до «нової форми матеріалізму», а до діалектичного матеріалізму, до марксизму. В Сполучених Штатах професор Рой Вуд Селларс і багато хто з ним є ілюстрацією такого руху. Всім цим філософам можна буде допомогти прийняти зрештою точку зору діалектичного матеріалізму, якщо тільки марксистки поведуть непримиренну... боротьбу в сфері філософії проти всіх відвертих і прихованих ідеалістичних течій»¹⁸².

Розділ III

КРИЗА ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОГО НАПРЯМУ

Феноменологія Е. Гуссерля

Криза традиційного ідеалізму, що настала внаслідок явної суперечності його висновків новітнім даним науки і фактам життя, привела на початку ХХ ст. в Америці до спроб «узгодити» ідеалістичний світогляд з наукою і життям на базі «реалістичної» філософії. Ці спроби, як було показано вище, йшли по лінії підкреслення об'єктивного моменту пізнання і відмежування від «крайностей» суб'єктивізму (особливо яскраво це видно на прикладі школи критичного реалізму).

В цей же час по другий бік Атлантики, в Німеччині, викладач Фрайбурзького університету Едмунд Гуссерль*, керуючись подібними міркуваннями, висуває

* Едмунд Гуссерль (1859—1938) вчився у Лейпцігському, Берлінському і Віденському університетах. У 1887 р. захистив докторську дисертацію в університеті м. Галле, де працював до 1901 р. на посаді приват-доцента. З 1901 по 1916 р. викладав філософію у Гетінгенському університеті. З 1916 р. до виходу на пенсію у 1929 р. — ординарний професор у Фрайбурзькому університеті. Філософська діяльність Гуссерля поділяється на два великих періоди — дофеноменологічний (1887—1901) і феноменологічний (1901—1938). До першого періоду належать його праці «Філософія арифметики» (1891), «Психологічні нариси з елементарної логіки» (1894) та ін. Другий період діяльності Гуссерля відкривається виходом першого тома «Логічних досліджень» (1900—1901). В цей період Гуссерль розгортає систему своєї феноменології в працях: «Філософія як строга наука» (1911), «Ідеї чистої феноменології» (1913), «Картезіанські роздуми» (1931), «Формальна і трансцендентальна логіка» (1929). У 1913 р. навколо Гуссерля об'єднується група філософів (Гайгер, Пфендер, Райнах та ін.), які починають вида-

філософське вчення, яке покляло початок поширеному в сучасній буржуазній філософії *феноменологічному напрямку*.

Філософія, щоб бути справжньою наукою, говорить Гуссерль, потребує чіткого і ясного розуміння тих умов, за яких вона стає здатною давати істинне знання. Таке знання є *об'єктивним*. А оскільки це так, воно не повинно залежати від тих або інших випадкових факторів. «Те, що істинне, — пише Гуссерль, — є абсолютним, істиною «самою по собі»; істина є тотожно єдиною [незалежно від того] — сприймають її в своїх судженнях люди чи чудовиська, ангели чи боги»¹⁸³. Виходячи з цього, Гуссерль відкидає погляди тих філософських шкіл і напрямів, які ставлять істину в залежність від «психологічної» організації суб'єкта чи «людської свідомості» взагалі. Всі ці школи є, згідно Гуссерлю, різними формами *психологізму*, що «в усіх своїх підвидах і індивідуальних проявах є не що інше, як релятивізм»¹⁸⁴.

Психологісти (до яких Гуссерль відносить Мілля, махістів, імманентів та інших суб'єктивних ідеалістів) з'ясовували «психологічні шляхи і засоби, за допомогою яких розвивається і встановлюється достатня для практичних потреб життя (потреб самозбереження) ідея світу як предмету досвіду...», вони показували «психологічні шляхи і засоби, за допомогою яких в умах окремих дослідників і цілих поколінь утворюється об'єктивно адекватна ідея строго закономірної єдності досвіду з його неухильно зростаючим науковим змістом. Але з гносеологічної точки зору все це дослідження не має значення... Питання не в тому, як виникає досвід., а в тому, який зміст він повинен мати, щоб бути об'єктивно правильним досвідом»¹⁸⁵. Якщо мати на увазі, що під «досвідом», «закономірною єдністю досвіду» і т. п. махісти і їм подібні розуміли відчуття, то можна погодитися з Гуссерлем, що «дослідження психологістів не мали значення», оскільки поза їхньою увагою залишалося те *об'єктивне джерело*, яке робило можливим сам досвід.

вати у м. Галле журнал «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» (припинив існування в 1930 р.). В останні роки свого життя Гуссерль написав книгу «Криза європейської науки і трансцендентальна феноменологія», яка була видана лише через 16 років після смерті автора, у 1954 р.

Таким чином, Гуссерль критикує психологізм за суб'єктивний ідеалізм. Але при цьому він (подібно до критики неореалізму більшістю критичних реалістів) критикує суб'єктивний ідеалізм з ідеалістичних позицій. Об'єктивним джерелом істинного знання для Гуссерля є логічний «зміст» пізнання — істини, закони, принципи, які, згідно Гуссерлю, об'єктивно, самі по собі мають «значення». Внаслідок цього предметом пізнання є «істина в собі», а не матеріальна дійсність. Об'єктивність істини розглядається Гуссерлем не як наявність в *нашій свідомості* такого змісту, що не залежить від неї, а як існуюча поза нашою свідомістю (і поза самою дійсністю) логічна сутність.

Істина має «значення» взагалі, говорить Гуссерль. Якщо стати на цю точку зору, то ми повинні будемо прийти до висновку, що такі істини, як, наприклад, «вартість визначається суспільно необхідним часом, потрібним для її створення», «імперіалізм є вища і остання стадія капіталізму», «життя є спосіб існування білкових тіл» і т. п., існували (мали «значення») не тільки задовго до виникнення товарного виробництва, капіталізму і органічної форми матерії на землі, але задовго до виникнення самої Землі, Сонячної системи і Галактики — вони існували вічно. Так само повинна тепер існувати (мати «значення») істина, що встановлює причину ракової хвороби, істина про технічні принципи апаратів, здатних подолати земне тяжіння без використання реактивного двигуна і т. п. Нема ніякого сумніву, що той стан речей, який *виражено*, наприклад, в законі вартості, об'єктивно існував задовго до відкриття цього закону людьми (хоча й не вічно), так само як об'єктивно існує і причина ракової хвороби, хоч вона ще не відкрита. Але об'єктивний стан речей (об'єктивна вартість, причина ракової хвороби і т. п.), незалежно від того, пізнаний він чи ні, не є сам по собі істиною. Істиною є лише його адекватне *відображення* в голові людей.

Незалежність істини від свідомості (її об'єктивність) означає незалежність від свідомості її змісту (свідомість не може довільно змінювати цей зміст, не знищуючи при цьому самої істини). Що ж до форми буття істини, то вона не є об'єктивною. Істина існує в свідомості, а тому її буття є суб'єктивним, *ідеальним*. Отже,

істина об'єктивна за своїм змістом і ідеальна (суб'єктивна) за своїм буттям. Гуссерль в своєму розумінні істини відзначає обидва ці моменти — істина об'єктивна і в той же час ідеальна. Але він метафізично сполучає їх, оскільки об'єктивність для нього є не відносною, а абсолютною незалежністю істини від свідомості, незалежністю не тільки в змісті, а й в бутті. Внаслідок цього ідеальність істини набуває в міркуваннях Гуссерля метафізичного (і ідеалістичного) характеру — існування ідеального за межами пізнаючого суб'єкта.

Працюючи над «Капіталом», К. Маркс-досліджував капіталістичну формацію. Те, що при цьому виникало в голові Маркса як об'єктивний зміст (істина про капіталізм), визначалося самим предметом дослідження. Тому, змальовуючи в «Капіталі» експлуатацію робітничого класу, що мала своєю причиною привласнення капіталістами додаткової вартості, кризи надвиробництва, зростання армії безробітних і т. п., Маркс відображав *саму існуючу поза його свідомістю матеріальну дійсність*, а не якісь свої суб'єктивні переживання. Внаслідок цього Марксове відображення капіталізму було *об'єктивним*. Цим воно різко відрізнялося від відображення капіталізму в творах буржуазних філософів і економістів, які на догоду класовим інтересам буржуазії вносили корективи в об'єктивний зміст відображення, довільно *комбінуючи в своїй свідомості* об'єктивні факти таким способом, який не відповідав дійсному стану речей. Результатом цього була втрата об'єктивності (а значить, і істинності) в їхньому аналізі. Відображення ставало спотвореним, помилковим. Однак об'єктивність відкритих Марксом істин не визначала їх незалежного існування від свідомості. Об'єктивні *за змістом*, вони були суб'єктивними за своїм буттям, оскільки існували в *свідомості* Маркса як *ідеальне* відображення дійсності.

Але, заперечує Гуссерль, якщо істина існує лише в індивідуальній свідомості її відкривателя, вона не може бути істиною для всіх. Локалізувати істину в свідомості означає заперечувати її загальнозначимість.

І справді, після опублікування «Капіталу» та інших творів Маркса марксизм як істинне відображення дійсності набув певної самостійності по відношенню до свідомості кожної окремої людини. Кожна людина, за-

своюючи марксистські ідеї, сприймала їх уже не як результат свого власного кропіткого аналізу дійсності, а як об'єктивно існуючу по відношенню до свого індивідуального мислення систему ідей. Ідеї існують об'єктивно, проте не у «чистому вигляді», а лише об'єктивуючись у матеріальному посереднику (мові).

Ідеальні продукти людського мислення можуть ставати надбанням свідомості інших людей (тобто, ставати загальнозначимими) не тому, що вони дійсно мають якийсь об'єктивне ідеальне буття поза всякою свідомістю (як вважає Гуссерль), а тому, що людська свідомість має здатність *матеріалізуватися* в мові — усній чи письмовій — і в такій матеріальній формі виступати для свідомості індивідуальної людини як об'єктивна реальність. Адже якщо б Маркс не опублікував своїх творів або не передав своїх ідей в усній формі своїм учням, то відкриття Маркса вмерло б разом з ним.

Розглядаючи людську свідомість як виключно *індивідуальну свідомість*, Гуссерль не помічає того, що індивідуальна свідомість завдяки мові є завжди *суспільною* зумовленою. Більше того, не будучи своєю акумуляцією *суспільного* досвіду всіх попередніх поколінь людства, індивідуальна свідомість людини не могла б снувати взагалі як свідомість. Це була б примітивна ісихіка тварини, яка здатна безпосередньо узагальнювати лише свій власний життєвий досвід.

Завдяки мові здійснюється існування людської свідомості як суспільної свідомості *роду*. І будучи нерозривно пов'язаною з кожною індивідуальною свідомістю, суспільна свідомість в той же час в усіх своїх формах (наука, мистецтво, філософія і т. д.) виступає по відношенню до індивідуальної свідомості окремої людини як *об'єктивно загальне*. Вона, як родова свідомість, може існувати лише в індивідуальній свідомості відразу всіх членів людського суспільства, оскільки індивідуальна свідомість жодної (навіть найосвіченішої) окремої людини ніколи не включає в себе всього багатства суспільної свідомості.

Правильно відзначаючи, що істина, щоб бути загальнозначимою, повинна мати об'єктивну по відношенню до індивідуальної свідомості базу, Гуссерль відокремлює істину від свідомості взагалі, надаючи їй окремого ідеального буття. Він не помічає при цьому, що

об'єктивне по відношенню до індивідуальної свідомості існування істини не означає її незалежності від свідомості взагалі. Будучи незалежною по відношенню до індивідуальної свідомості (хоча у своєму генезисі вона нерозривно зв'язана з індивідуальною свідомістю конкретної людини, що відкриває істину), істина існує в родовій *суспільній* свідомості людства.

Нездатність Гуссерля бачити це має свої коріння в тому метафізичному підході до аналізу питання про зв'язок окремого і загального, який властивий більшості буржуазних філософів.

Окреме і загальне, не будучи тотожними, в той же час не існують окремо одне від одного. Немає чисто індивідуальної свідомості. Якщо виключити з неї всі суспільні елементи, весь той суспільний досвід, який включився в неї в ході її формування і розвитку, вона перестане бути свідомістю взагалі. Так само не існує і чисто суспільної свідомості. Якщо б зникли всі люди як конкретні носії суспільної свідомості (так само як і ті матеріальні продукти, в яких ця свідомість матеріалізувалася — книжки, твори мистецтва і т. п.), то зникла б і сама суспільна свідомість. Для Гуссерля ж «чисті сутнісні істини і в найменшій мірі не торкаються фактів (тобто індивідуального, оскільки для Гуссерля факти є тільки індивідуальними — І. Б.)»¹⁸⁶.

Наголошуючи на відмінності окремого і загального й не розуміючи їх нерозривного зв'язку, Гуссерль відриває окреме від загального і тим самим дає неправильне, спотворене зображення як першого, так і другого.

Особливо яскраво проявилася хибність міркувань Гуссерля щодо окремого і загального в спробах пояснити їх взаємозв'язок в навколишній матеріальній реальності. Помічаючи в предметах, процесах і явищах навколишнього світу тільки їх індивідуальність, специфічність, тобто лише той зв'язок, у якому вони виступають як *окреме*, Гуссерль виявляє тенденцію розглядати матеріальний світ як просту суму індивідуальних предметів, процесів і явищ. Виходячи з свого метафізичного уявлення про окреме від індивідуального існування загального, Гуссерль шукає загальне в матеріальному світі існуючим таким же способом, як і індивідуальне, *поряд* з індивідуальним (дерево взагалі, з цієї точки зору, повинно існувати поряд з індивідуальними

деревами в індивідуальній формі). Однак загальне існує в матеріальному світі іншим способом, ніж індивідуальне. Дерево взагалі існує об'єктивно як певна зовнішня і внутрішня структура всіх окремих дерев, як їх певний спосіб *зв'язку* з навколишнім середовищем. Звичайно, що таке загальне (дерево взагалі) може існувати тільки в усіх індивідуальних деревах відразу, а не як індивідуальний «загальний» предмет.

Цілком природно, що Гуссерль знаходить загальне існуючим в індивідуальній формі не в матеріальному світі (таким способом загальне не може існувати в ньому), а в продуктах людського мислення, яке *відображає* загальне об'єктивної дійсності в *індивідуальних* поняттях (дерево взагалі, людина взагалі і т. п.). Оскільки для Гуссерля поняття, як істина, існує незалежно від людської свідомості взагалі (свідомість для Гуссерля тотожна індивідуальній свідомості), то, ототожнюючи поняття з самим відображенням у них загальним об'єктивної дійсності, Гуссерль робить висновок, що існуючі незалежно від людської свідомості *ідеальні* поняття (істини) і є об'єктивно існуючим загальним.

В дійсному світі спосіб існування кожного індивідуального предмета і явища визначається загальним як закономірністю даного роду предметів (явищ). Кожне окреме дерево існує і розвивається не як завгодно (воно не може існувати, наприклад, як трава, водорості і т. п.), а тільки як дерево, тобто взаємодіє з навколишнім середовищем однотипно з іншими представниками свого роду — деревами, і ця однотипність взаємодії визначається *загальною* закономірністю, властивою всім представникам даного роду.

В міркуваннях Гуссерля цей факт спотворюється в тому плані, що існуюче окремо від дійсного світу, ідеальне за своєю природою, загальне (Гуссерль називає його «значенням», «сміслом» або «істиною») *породжує* дійсний матеріальний світ. Відповідно до ідеальних «значень», пише Гуссерль, «конститується дійсність речей і зв'язків між речами»¹⁸⁷. Таким чином, внаслідок метафізичного відокремлення загального від окремого і ототожнення першого з його ідеальним відображенням в свідомості Гуссерль приходять до ідеалістичного висновку про первинність ідеального (як єдиного способу існування загального) по відношенню

до матеріального (як єдиного способу існування окремого). «Значення», говорить Гуссерль, є тією ідеальною тотожністю, яка породжує і об'єднує в єдину цілісність різноманітні конкретні явища дійсності. «Ця дійсна тотожність, — пише він, — є не що інше як *тотожність роду*. В такому і тільки в такому випадку вона здатна охопити в собі множинність індивідуальних окремотей, що розбігаються»¹⁸⁸.

Подібно до того, міркує Гуссерль, як цілий ряд математичних виразів є окремими випадками якогось загального математичного виразу, так і реальний світ є *«окремим випадком величезної кількості можливих світів і не світів*, що в свою чергу є не чим іншим, як *коррелатами суттєво можливих перетворень ідеї «практично діючої свідомості»*¹⁸⁹. В цих міркуваннях Гуссерля виражена та позитивна думка, що в рамках єдиної закономірності завжди існує багато конкретних можливостей для її прояву. І дійсно, реальний світ, яким він існує на нашій планеті, є однією з можливих форм його існування. Вчені допускають можливість існування в безмежних космічних просторах реальних світів з антиречовини і навіть таких світів, про конкретні форми яких ми поки що не можемо мати гіпотетичних уявлень. Але всі ці конкретні форми реального світу виникають і існують на основі *матеріальної* закономірності, яка внутрішньо притаманна самій матеріальній дійсності. Ця закономірність є внутрішньою організацією матерії, яка розвивається в просторі і часі, а не *«ідеєю практично діючої свідомості»*, як це вважає Гуссерль. І хоча, вживаючи приклад Гуссерля, можна *«мислити»* світ, в якому $2 \times 2 = 5$, ми відкидаємо можливість його реального існування (в межах десятикової системи) не тому, що він суперечить правилам логіки (як вважає Гуссерль), а тому, що він суперечить об'єктивній матеріальній закономірності. А сама логічна суперечність в даному випадку лише *відображає* невідповідність нашого допущення об'єктивному стану речей.

Джерелом об'єктивності людського знання у Гуссерля виступає ідеальний світ *«значень»* («смислів»). Тому, щоб бути певним в істинності тієї або іншої теорії, необхідно знати, чи відповідає вона цим *«значенням»*, чи правильно вона відображає ідеальні зв'язки між значеннями. А якщо це так, то виникає потреба в науці,

яка б досліджувала умови можливості існування будь-якої теорії взагалі. Такою наукою для Гуссерля виступає «чиста логіка», наука про «значення» і зв'язки між ними. Однак необхідною передумовою функціонування «чистої логіки» є наявність в людській свідомості вже готових, «схоплених» в процесі пізнання, ідеальних «значень». Тому перед тим, як «чиста логіка» зможе приступити до аналізу цих «значень», необхідно знайти їх і включити в людську свідомість. Це, на думку Гуссерля, повинна робити феноменологія, яка в результаті цього є початковою стадією процесу пізнання взагалі. Феноменологія, згідно з Гуссерлем, є наукою «чистих можливостей», а тому вона «повинна передувати науці реальних фактів і спрямовувати її конкретну логіку»¹⁹⁰.

«Значення» є самі по собі істинами, вони не вимагають спеціального обґрунтування своєї істинності, тому що їхня істинність самоочевидна. Внаслідок цього, шукаючи «значень», феноменологія спрямовує свої пошуки на абсолютно очевидну основу людського пізнання, яка не потребує, в свою чергу, ніяких передумов. Щоб «вичленити» сферу «абсолютно очевидного», феноменолог повинен, говорить Гуссерль, почати з «природної» точки зору, згідно з якою будь-яка людина «завжди знаходить себе в стані усвідомлення чогось існуючого поза нею». Людина ніколи не може мислити себе окремо від процесу усвідомлення. В цьому процесі людина усвідомлює багатий і часто суперечливий зміст, який Гуссерль називає «феноменами» свідомості. Ці «феномени» є тією суб'єктивною формою, в якій людина сприймає все багатство навколишнього світу. Вони є суб'єктивним «видінням» світу, за допомогою якого людина «приспосовує» зовнішній світ до своїх звичних уявлень, оцінок, точок зору. Кожна людина конструює з «феноменів» свідомості зручний *індивідуальний* світ (*Lebenswelt*), в якому істинне примхливо переплітається з ілюзорним. Під терміном *Lebenswelt* Гуссерль розуміє індивідуальну свідомість людини. Але в зображенні Гуссерля вона набуває значення якоїсь фантастичної сфери чисто суб'єктивного, особисто-інтимного «бачення» світу, в якій немає місця об'єктивному. Це і не дивно, оскільки, як було показано вище, Гуссерль взагалі відділяє весь об'єктивний зміст свідомості від самої свідомості.

І ця, зведена виключно до своїх особистих моментів,

індивідуальна свідомість стає першим об'єктом «неупередженого» критичного дослідження з боку феноменології. Феномени *, «безпосередні данності» нашого досвіду, приймаються так, як вони «дають себе, без будь-якої домішки гіпотез або інтерпретації. Позиція, що покладається таким способом, є реальним «початком»¹⁹¹. Метою цього критичного розгляду «феноменів» є «еросché» ** — термін, під яким Гуссерль розуміє утримання від розгляду всього, істинність чого викликає хоча б найменший сумнів. Все, що викликає сумнів, піддається Гуссерлем *феноменологічній редукції* («взяття в дужки»), тобто усувається як не варте уваги «дійсно наукової філософії».

Цілком зрозуміло, що під редукцію підпадає весь зміст людської свідомості, оскільки Гуссерль вже з самого початку фактично оголосив його чисто суб'єктивним. Проте, як виявляється, поряд з суб'єктивними враженнями, особистими оцінками і віруваннями Гуссерль розглядає як чисто суб'єктивні також і відображені в свідомості людини дані природничих і суспільних наук і навіть саме існування матеріального світу. Для Гуссерля «все, що знаходиться у світі речей, є... тільки припустимою реальністю», «теза світу випадкова»¹⁹². Отже, вся наука разом з самим об'єктивним світом виявляється «редукованою», залишається лише «очищена» від усякого позитивного змісту «чиста свідомість». Тільки вона виявляється для Гуссерля тим єдиним «абсолютно очевидним», існування чого не викликає ніяких сумнівів. Тому «чиста свідомість» і служить для Гуссерля вихідним пунктом його феноменології як «дійсно наукової філософії». «Свідомість в собі, — пише Гуссерль, — має своє власне буття, яке у своїй абсолютно унікальній природі залишається невразливим для феноменологічного розриву зв'язків. Тому вона залишається як «феноменологічний залишок», як в принципі унікальний район буття і може фактично стати полем для нової науки — феноменології»¹⁹³.

Правда, Гуссерль робить застереження, що «редукція» зовнішнього світу зовсім не означає заперечення його дійсного існування, так само як і «редукція» всього

* Звідси походить і назва «теорії», що досліджує феномени, феноменологія (від лат. Phenomenon — явище).

** Від грецького ελωχη — утримання.

конкретного змісту науки не означає заперечення науки взагалі. «Редукція» викликається виключно лише «процедурними» міркуваннями, оскільки завданням феноменології є «вичленення» абсолютно очевидної сфери — свідомості, щоб ніщо не заважало дослідженню цієї сфери у «чистому» вигляді.

Не можна не погодитися з тим, що для більш глибокого вивчення того чи іншого явища необхідно абстрагуватися (залишити поза розглядом) від цілого ряду несуттєвих в даному відношенні рис і зв'язків досліджуваного явища. Так, аналізуючи поняття вартості, Маркс спочатку абстрагується від впливу конкуренції, процесу обігу, середньої норми прибутку і багатьох інших факторів, що зумовлюють ту конкретну форму, в якій виступає реальна вартість у капіталістичному суспільстві. Лише дослідивши вартість в її «чистому» вигляді, Маркс поступово включає в свій аналіз ці фактори. Але абстрагування від певних зв'язків досліджуваного явища є необхідним моментом наукового дослідження тільки в тому разі, коли залишаються поза розглядом лише несуттєві в даному відношенні зв'язки. В протилежному разі абстракція стає безплідною для науки. Якщо, наприклад, при аналізі вартості поряд з конкуренцією, середнім прибутком і т. д. абстрагуватися також і від таких факторів, як праця і суспільно необхідний час, то така абстракція вартості не тільки не поглиблювала б знання людини про процес виробництва, але взагалі зробила б неможливим всяке знання про нього. «Чиста свідомість» Гуссерля є саме такого роду абстракцією, оскільки «редукції» піддається найсуттєвіша риса свідомості — її зв'язок з зовнішнім світом.

Гуссерль частково розуміє це. Тому, створюючи за допомогою феноменологічної редукції абстракцію «чистої свідомості», він одразу заявляє, що ця свідомість є «інтенціональною»*, тобто завжди є «свідомістю про щось». «Оскільки, — пише Гуссерль, — всяка свідомість є «свідомістю про», остільки дослідження сутності свідомості включає в себе дослідження смислу свідомості і предметності свідомості як такої»¹⁹⁴. Таким чином, «усуваючи» в процесі феноменологічної редукції зовнішній світ як *об'єкт* мислення, Гуссерль своїм введен-

* Інтенціональна — спрямована, націлена на щось (від лат. *intendo* — прагнути, спрямовуватися).

ням «інтенціональності» як суттєвої характеристики «чистої свідомості» *відновлює зв'язок свідомості з об'єктом*. Проте якщо редукція усуває об'єкт як матеріальний світ, що існує незалежно від свідомості і за її межами, то відновлюваний Гуссерлем об'єкт є вже не об'єктивним матеріальним світом, а особливим «інтенціональним» об'єктом, що існує в межах «чистої свідомості». Оскільки «чиста свідомість» знаходить свій об'єкт в самій собі, то відпадає всяка потреба в існуванні будь-чого за межами цієї свідомості. Тому Гуссерль стверджує: «Немає ніякої абсурдності в тій можливості, що всі чужі свідомості, які я покладаю у до-свіді.., не існують»¹⁹⁵.

За межами свідомості «не залишається ніяких тіл, а тому і людей... і я не маю сусідів»¹⁹⁶.

Почавши з заперечення суб'єктивно-ідеалістичної релятивізації об'єктивного змісту людського пізнання (в критиці «психологізму»), Гуссерль на протигагу «психологістам» проголошує незалежність цього змісту від свідомості. Проте метафізичний підхід до проблеми співвідношення об'єктивного і суб'єктивного в людському пізнанні не дав можливості Гуссерлю правильно вирішити цю проблему — він ототожнює саму об'єктивну дійсність з її істинним відображенням у свідомості і оголошує результат такого ототожнення існуючим за межами свідомості *ідеальним* царством істини. Але, шукаючи шляху до цього ідеального царства, Гуссерль цілком логічно змушений повернутися до свідомості («чистої свідомості») як тієї сфери, в якій тільки й може існувати ідеальне. А якщо шукана об'єктивність міститься в самій свідомості, то відпадає потреба в усьому, що існує за її межами. Звідси соліпсистська позиція заперечення будь-якої об'єктивності за межами «чистої свідомості». Таким чином, Гуссерль приходить до того самого «психологізму» (суб'єктивно-ідеалістичного зведення всього об'єктивно реального до свідомості суб'єкта), з критики якого він починає «захист» об'єктивізму. Від критики суб'єктивного ідеалізму до об'єктивного ідеалізму і від нього до суб'єктивного ідеалізму — ось коло, в якому безпорадно кружляє Гуссерль внаслідок нерозуміння діалектики пізнавального процесу.

Суб'єктивно-ідеалістичне включення об'єкта (як «інтенціонального» об'єкта) до «чистої свідомості» було тим

першим кроком, з якого Гуссерль починає поступово відновлювати «усунутий» в ході редукції дійсний світ. Але це «відновлення» відбувається на хиткому ґрунті «чистої свідомості», в результаті чого дійсність, пройшовши перед цим через «чистилище» редукції, втрачає остаточно увесь свій реальний характер і перетворюється на бліду тінь самої себе. Суб'єкт в сфері «чистої свідомості» — це вже не жива дійсна людина, яка живе і практично діє в людському суспільстві, а якась абстрактна гносеологічна точка, з якої «чиста свідомість» спрямовує («інтендує») себе на об'єкт. Об'єкт, в свою чергу, так само не є реальним об'єктом, він є лише голою ідеєю «предметності» взагалі. Реальне ж відношення між суб'єктом і об'єктом набирає в сфері «чистої свідомості» характеру так званого «*ноезо-ноематичного відношення*», суть якого полягає в тому, що «чиста свідомість» здійснює свою «інтенцію» (спрямованість на об'єкт) в *актах*, які є функціонуючим мисленням. Послідовник Гуссерля американський феноменолог А. Гурвіч, змальовуючи розуміння Гуссерлем характеру цього функціонування, пише: «В... акті мається те, що знаходиться перед сприймаючим розумом суб'єкта. Хай сприймана річ є дерево. Це дерево в усіх випадках показує себе цілком певним способом: воно показує себе з цього боку більше, ніж з того; воно знаходиться прямо перед спостерігачем або збоку від нього... Воно, нарешті, постає в певній перспективі — наприклад, як таке, що дає тінь, або якщо сприймаючий суб'єкт викликає в пам'яті своє минуле життя, сприймане дерево постає перед ним у світлі тієї або іншої сцени з його юності. Те, що описується цими натяками (*allusions*), є *ноема сприйняття*, а саме: об'єкт такий, точно такий і тільки такий, яким його усвідомлює сприймаючий суб'єкт»¹⁹⁷. Таким чином, кожний *конкретний* акт функціонуючого мислення схоплює тільки якийсь окремий аспект, сторону об'єкта — *ноему*, як називає її Гуссерль, сам же конкретний акт схоплювання ноєми Гуссерль називає *ноезою*.

В ході послідовного схоплювання окремих сторін об'єкта (ноєм) з допомогою актів (ноєз) ноєми синтезуються в *цілісний об'єкт* («інтенціональний об'єкт»), а ноєзи — в *цілісний акт схоплювання* об'єкта «чистою свідомістю».

Може скластися враження, що тут мова йде про визнання реальних об'єктів, які існують за межами свідомості (знаходяться «перед сприймаючим розумом», як пише А. Гурвіч). Це враження ще більше посилюється тим, що Гуссерль говорить про *об'єктивність*, або *трансцендентність*, схоплюваного в актах об'єкта. Але це враження відразу розсіюється заявою Гуссерля про те, що «трансцендентність фізичної речі є в принципі трансцендентністю буття, яке конституює себе всередині свідомості (курсив наш — І. Б.) і залишається прив'язаним до свідомості»¹⁹⁸. Об'єкт виявляється незалежним лише від способу, яким він конституюється (породжується) всередині свідомості. Таким чином, об'єктивність (трансцендентність) «інтенціонального» об'єкта означає лише його незалежність як однієї з частин свідомості від другої її частини. Але навіть ця «незалежність» виявляється надзвичайно відносною, оскільки тільки «іманентне сприйняття (акт. — І. Б.) необхідно гарантує існування свого об'єкта»¹⁹⁹. Об'єкт породжується в свідомості «інтенціональними актами» самої цієї свідомості. І такий «конституційований» актами свідомості всередині неї самої об'єкт виступає як «значення» («смісл»).

Тим самим Гуссерль здійснює мету свого «феноменологічного» дослідження. Шукаючи способів досягнення сфери ідеальних «значень», проголошених в ході критики психологізму єдиним джерелом об'єктивності людського знання, Гуссерль знаходить їх в «чистій свідомості», що своїми актами породжує ці «значення» як об'єктивну ідеальну сферу всередині самої себе. А оскільки це так, то для пізнання «значень» зовсім немає потреби виходити «за межі» свідомості. Об'єкт («значення») як частина свідомості просто *буквально* «входить» в суб'єкт як іншу частину цієї свідомості. Отже, процес пізнання набуває у Гуссерля характеру *інтуїтивного* схоплювання «значень», в ході якого «значення» включаються в суб'єкт в своїй «оригінальній формі». І це вже саме по собі гарантує істинність пізнання. «*Інтуїція*, — пише Гуссерль, — є *джерелом вірогідності* для пізнання; все, що *репрезентує себе в інтуїції*... повинно *просто прийматися* таким, яким воно дає себе»²⁰⁰. Але чим же в такому разі пояснити ті помилки, які постійно виникають в пізнавальному процесі?

Це питання неминуче стає перед Гуссерлем так само, як воно стало і перед американськими неореалістами, які, як і Гуссерль, розглядали пізнавальний процес у вигляді «буквального включення» об'єкта в суб'єкт.

Помилковість пізнання є наслідком невідповідності нашого відображення об'єктивній дійсності, що має своєю причиною такі об'єктивні фактори, як обмеженість наших відчуттів (за допомогою тільки відчуттів людина не може сприймати, наприклад, рух Землі навколо Сонця), недосконалий рівень знань (до відкриття радіоактивності люди вважали атом неподільним, оскільки вони не мали відомостей про його складну будову), вузькокласову позицію мислителя (буржуазні філософи неспроможні правильно пояснити закони розвитку суспільства, оскільки правильно відображення цих законів суперечить класовому інтересу буржуазії) і т. п. Таке пояснення помилок неприйнятне для Гуссерля, оскільки воно базується на визнанні існуючого за межами свідомості матеріального світу, що відображається цією свідомістю; для Гуссерля «буття світу полягає в певному «значенні», що має своєю передумовою абсолютну свідомість»²⁰¹.

Внаслідок цього Гуссерль шукає критеріїв, що гарантують істинність пізнання, в суб'єктивних факторах «актуального» переживання змісту знання як істини. Істинність інтуїції (буквального схоплювання «значень» суб'єктом) носить, як заявляє Гуссерль, «доксичний» * характер. «Істина, — пише він, — є коррелатом ...протоокси, є певністю, в яку вірять»²⁰². Проте іншого висновку і не можна було чекати від Гуссерля. Відкидаючи об'єктивне існування матеріального світу, він не може прийти до єдиного об'єктивного критерію істини — суспільно-виробничої практики, в якій людина дійсно перевіряє істинність своїх знань. Тому Гуссерль, подібно до критичних реалістів Дрейка, Сантаяни, Лавджоя та інших, які теж фактично заперечували об'єктивне існування матеріального світу, приходять до віри («докси» або «протоокси») як критерію істинності.

* * *

Як же могло статися так, що, виступивши на захист об'єктивності людського знання проти його релятивіза-

* Від грецького *δοξα* — віра.

ції «психологістами», Гуссерль в той же час відкидає («піддає редукації») все конкретне багатство об'єктивного знання про навколишній світ, якого досягла наука на початку ХХ ст.?

Критикуючи емпіризм, Гуссерль пише, що «для емпірика істинна наука і досвідна наука є одне й те ж саме. «Ідеї», «сутність», що протистоять фактам, — чим вони можуть бути, як не схоластичними, метафізичними видами? Врятувати людство від цих філософських привидів є головним завданням науки сьогоднішнього дня»²⁰³. Тим самим емпірик «приймає на віру без дальших міркувань, що досвід є єдиним актом, через який даються самі факти. Але ж факти не є з необхідністю тільки фактами природи»²⁰⁴.

Гуссерль правильно підкреслює однобічність емпіристського трактування завдань науки — трактування фактів у відриві від «ідей», від узагальнення цих фактів. Отже, Гуссерль заперечує проти позитивізму, який виступає на початку ХХ ст. з претензією на монопольне право зватися «філософією науки».

Але Гуссерль ототожнює вимоги позитивістів (і в цьому полягала його хибка) з вимогами самої науки, і, роблячи це, ототожнює позитивістське зображення об'єктивного світу (природи) як якоїсь сукупності нейтральних щодо людини «позитивних фактів» з дійсним матеріальним світом. Тому «редукція» такого «нейтрального» по відношенню до людини світу була у Гуссерля цілком виправданою, оскільки, як зауважує К. Маркс, «природа, взята абстрактно, ізольовано, фіксована у відірваності від людини, є для людини ніщо...»²⁰⁵.

Виступаючи проти «наукового» (насправді — позитивістського) трактування світу, Гуссерль цілком справедливо відкидає його. Він наголошує на тому, що об'єктивність не є абсолютною «байдужістю». Найсуттєвішою рисою об'єктивності є те; що вона має «значення».

Гуссерлівський розгляд об'єктивності як «значення» містить в собі глибокий і правильний (матеріалістичний по суті) смисл, слід тільки відкинути ту ідеалістичну оболонку («значення» як чисто *ідеальна* об'єктивна сфера), в яку одягає цей смисл Гуссерль. Адже з самого моменту появи людини на землі навколишній світ, як світ, з якого людина черпає все необхідне для своєї

практичної діяльності, всі засоби до життя і всі свої уявлення, сповнюється для людини глибокого смислу, «значення». Тим самим природа відразу стає неначе продовженням людини за межі її власного тіла, оскільки без такого продовження немислиме і саме існування як тіла, так і духу (свідомості) людини. «Подібно до того, — пише К. Маркс, — як у теоретичному відношенні рослини, тварини, каміння, повітря, світло і т. д. є частиною людської свідомості., так і в практичному відношенні вони становлять частину людського життя і людської діяльності»²⁰⁶. Цими словами Маркс, звичайно, не отожднює природи з людською свідомістю і діяльністю («рослини» і т. д. є людською свідомістю і діяльністю *тільки* в теоретичному або практичному *відношенні*, а не абсолютно), він тільки підкреслює той факт, що природа не байдужа людині, а перебуває з нею у нерозривній *єдності*, завжди *стоїть* у якомусь *відношенні* (теоретичному чи практичному) до неї. Продовжуючи цю думку, Маркс пише далі: «Природа є *неорганічне тіло* людини... Людина *живе* природою. Це означає, що природа є її *тіло*, з яким людина повинна залишатися в процесі постійного спілкування, щоб не вмерти. Що фізичне і духовне життя людини нерозривно зв'язане з природою, означає не що інше, як те, що природа нерозривно зв'язана сама з собою, бо людина є частина природи»²⁰⁷.

Правильно підкреслюючи, всупереч позитивістському тлумаченню, той факт, що об'єктивний світ завжди виступає як «значення» для людини, Гуссерль, проте, не знаходить в позитивістському «світі» місця для цього «значення». А в зв'язку з тим, що він отожднює позитивістський «байдужий» до людини світ з дійсним матеріальним світом, Гуссерль «редукує» всю зовнішність (знаходження поза людиною) цього світу, залишаючи єдино існуючим лише те відношення, в якому дійсний світ виступає для людини як «значення». *Матеріаліст* Маркс лише *підкреслює* відношення, в якому світ виступає для людини як «значення»; при цьому залишаються недоторканими всі інші відношення, в яких виступає світ до людини (первинність світу по відношенню до людини і її свідомості, його об'єктивне існування як матеріальної цілісності і т. п.). *Ідеаліст* Гуссерль, виділяючи відношення світу до людини як «значення», *від-*

кидає всі інші об'єктивні відношення світу до людини, внаслідок чого «значення» стає *єдиною* об'єктивною характеристикою світу.

Отже, світ існує для Гуссерля лише таким, яким він існує для свідомості («чистої свідомості»). Те, про що Гуссерль говорить як про «конструювання» об'єкту в сфері «чистої свідомості», є не чим іншим, як ідеалістично пояснюваним процесом відображення в людській свідомості матеріальних об'єктів. Адже образи зовнішніх предметів з'являються в голові людини як результат теоретичної діяльності самої свідомості. Якщо при цьому прийняти образи зовнішніх предметів за самі предмети, а діяльність свідомості по «конструюванню» цих предметів за *єдино* існуючий спосіб діяльності (насправді вона є породження матеріальної, практичної діяльності людини), то перед нами виступить «чиста свідомість» Гуссерля.

Але «конструювання» об'єктів («значень») в свідомості людини відбувається лише як результат *практичної діяльності* людини в дійсному світі. Будь-який предмет набуває «значення» для людини остільки, оскільки вона вступає з цим предметом у *практичну* взаємодію. Багаті чорноземні землі Західного Сибіру і Північного Казахстану не мали «значення» для людини до того часу, поки на заклик ЦК Комуністичної партії Радянського Союзу тисячі юнаків і дівчат не поїхали освоювати ці землі. В процесі *практичного* освоєння цілих земель вони набули того об'єктивного значення нової життєвої СРСР, відображення якого є знання цього факту мільйонами радянських (і не тільки радянських) людей.

Правда, значення «цілині землі Сибіру і Казахстану — житниця СРСР» виникло в свідомості окремих людей (членів ЦК КПРС) ще до практичного освоєння цих земель. Але цей факт не суперечить матеріальному, досвідному походженню цього «значення», оскільки кидаючи заклик освоїти цілині землі, ЦК КПРС враховує *матеріальні, практичні потреби*, породжені самим об'єктивним ходом комуністичного будівництва в нашій країні.

В останні роки свого життя, зайнявшись *рефлексивним історичним* генезисом «значень», Гуссерль став намагаючись до розуміння їх досвідного походження. Остання праця Гуссерля «Криза європейської науки і трансцен-

дентальна феноменологія», що залишилася незавершеною, і ряд інших рукописних матеріалів, зміст яких став відомий лише недавно *, дають підстави вважати, що Гуссерль похитнувся у своїй певності щодо «позадосвідного» джерела дійсної науки. Досліджуючи становлення філософських ідей, геометричних положень і т. п., Гуссерль змушений був вказати, що вони мають своїм джерелом *практичні* потреби. Змальовуючи хід міркувань Гуссерля в цьому плані, американський феноменолог А. Гурвіч писав: «Неясне і невимовне усвідомлення світу пронизує всю нашу діяльність і входить до неї як її найбільш загальний, хоча і несформульований «засновок» або «передумова»²⁰⁸, тобто зовнішній світ виступає необхідною передумовою будь-якої діяльності людини. Це, звичайно, не слід розуміти так, що Гуссерль став матеріалістом. Мова йде лише про те, що факти, з якими він зустрівся, досліджуючи походження «значень», штовхали його на матеріалістичний шлях. Однак, оскільки цей напрям докорінно суперечив результатам всієї його попередньої філософської діяльності, Гуссерль став перед нездоланною для нього суперечністю. Змальовуючи ці вагання Гуссерля, французький філософ-комуніст Р. Гароді вказує, що Гуссерль так і не зміг зробити рішучого кроку до матеріалізму. «Неспроможність позитивізму, — пише Р. Гароді, — привела його (Гуссерля. — *І. Б.*) до пошуків основи наукової істини в свідомості: Проте він сам впав у дуалізм, хоча і прагнув його подолати, оскільки конституюючий суб'єкт, позбавлений будь-якого конкретного змісту, був зведений просто до акту трансцендування об'єкта з метою надати йому смислу. Принцип феноменології звівся, таким чином, до пустого трюїзму: суб'єкт є суб'єкт лише остільки, оскільки він не є об'єкт»²⁰⁹.

Численні послідовники Гуссерля — представники досить поширеного в сучасній буржуазній філософії феноменологічного напрямку — підхопили ідеалістичні (переважно суб'єктивно-ідеалістичні) моменти його вчення. Лише невелика група феноменологів — серед них американські феноменологи М. Фарбер і В. Дж. Мак-Гілл —

* Так званий «архів Гуссерля» при Лувенському університеті (Бельгія) здійснює тепер повне видання творів Гуссерля — «Гуссерліану», в яку входять всі його твори, як опубліковані раніше, так і ще не відомі. На 1960 р. було видано сім томів «Гуссерліани».

зробили спробу розвинути позитивні сторони гуссерлівської філософії в матеріалістичному напрямі.

Але, як говорить Р. Гароді, тільки «діалектичний матеріалізм вирішує проблему, яку не спромігся вирішити Гуссерль, — проблему зв'язку буття і смислу. Тільки шляхом абстракції смисл зводиться до чистої конститууючої суб'єктивності. Необхідно зняти цей абстрактний момент і знайти за межами цієї суб'єктивності історичний рух реальності, який містить її в собі і в глибині якого мають своє коріння всі значення»²¹⁰.

Розвиток суб'єктивно-ідеалістичних моментів феноменології американськими послідовниками Гуссерля

Ще за життя Гуссерля його суб'єктивно-ідеалістичні твердження про «конструювання» об'єкта всередині суб'єкта (світ як «коррелат» свідомості), про інтуїтивне «схоплювання» об'єкта суб'єктом і т. ін. стали вихідним пунктом для створення цілого ряду відверто ірраціоналістичних філософських теорій*.

Гуссерлівська феноменологія починає поширюватися в Америці в кінці 30-х років, коли багато прихильників і учнів Гуссерля (А. Шютц, Фріц Кауфман, Фелікс Кауфман та ін.) через переслідування нацистів емігрували з Німеччини до Америки. 26 грудня 1939 р. в Нью-Йорку було засноване Міжнародне феноменологічне товариство, метою якого було «поширювати розуміння, розвиток і застосування феноменологічних досліджень, які почав Едмунд Гуссерль»²¹¹. Одночасно було засно-

* Так, ще на початку ХХ ст. німецький філософ М. Шелер, базуючись на гуссерлівській феноменології, створює ірраціоналістичне вчення про реальність як коррелат бога. Ця реальність не пізнавана, вона може «відкриватися» лише за допомогою інтуїції — особливого роду феноменологічного «бачення» сутності світу. У 1927 р. асистент Гуссерля М. Хайдеггер (який став його наступником на філософській кафедрі Фрайбурзького університету при фашистському режимі) в своїй праці «*Sein und Zeit*», розвиваючи думку Гуссерля про світ як коррелат свідомості, проголошує сутністю світу буття людини як такої (*Dasein*). Людина, прагнучи вийти за межі власного буття, зустрічає не природу або бога, а лише абсолютне Ніщо. Філософія Хайдеггера була однією з перших форм екзистенціалізму. Подібно до Хайдеггера французькі екзистенціалісти Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті та ін. теж визнають філософію Гуссерля одним з теоретичних джерел своєї філософії.

вано і друкований орган цього товариства — журнал «Філософія і феноменологічні дослідження», який фактично став історичним наступником гуссерлівського журналу «*Jahrbuch für philosophische und phänomenologische Forschung*».

Проголосивши своєю вихідною точкою феноменологію Гуссерля, більшість членів — засновників Міжнародного феноменологічного товариства (Д. Кернз, Л. Ландгребе, Д. Уайлд та ін.) розвивають в своїх працях суб'єктивно-ідеалістичні, ірраціоналістичні моменти гуссерлівської філософії. Так, Д. Кернз пише: «Застосовувати цей (феноменологічний. — *І. Б.*) метод означає розглядати всі об'єкти як інтенціональні, тобто розглядати їх у такому статусі, в якому вони виступають як щось інтендоване процесом свідомості. Будь-який об'єкт, усвідомлюваний феноменологом, служить для нього (феноменолога. — *І. Б.*) вказівкою на ті духовні процеси, в яких він (об'єкт. — *І. Б.*) інтендується»²¹².

Тим самим з самого початку *головним* в феноменології проголошується розгляд об'єктів не як матеріальних предметів і процесів об'єктивного світу, а як «інтендованих» (породжених) ідеальними актами (інтенцією) свідомості. Об'єкт — лише «вказівка» на духовні процеси, в яких він породжується. На перший план, таким чином, висувається *суб'єктивно-ідеалістична теза* Гуссерля про світ як «коррелат» свідомості.

Користуючись тим, що Гуссерль твердить про «конструювання» об'єктивності всередині свідомості, послідовники Гуссерля пропонують оголосити вихідною точкою феноменології виключно суб'єктивний світ індивідуальної свідомості (*Lebenswelt*), в результаті чого об'єктивний зміст наукового знання стає чимось вторинним, похідним від суб'єктивного «переживання» світу індивідуумом. «Ми повинні, — лише феноменолог Л. Ландгребе, — повернутися від світу, яким він завжди був для нас в розумінні, що дається природничою наукою, *до світу, що передує науці*, безпосереднього «*life-world*» (англійський переклад німецького слова *Lebenswelt*. — *І. Б.*) в його оригінальній даності»²¹³.

Світ, таким чином, суб'єктивно-ідеалістично ототожнюється з його суб'єктивним «переживанням», стає сукупністю цих переживань («феноменів»), він є не об'єктивним світом, а суб'єктивним *Lebenswelt*. Важливо

зрозуміти, говорить феноменолог Д. Уайлд, що наукові факти абстрагуються від певних факторів, які залишаються недосяжними для них і які називаються «суб'єктивними». Наукові факти — це лише «абстрактна перспектива, що виражає певний вимір Lebenswelt, а не сам Lebenswelt»²¹⁴. «Наука, — продовжує Уайлд, — досліджує лише громадську (public) фазу цього горизонту*, яка абстрагується від особистих центрів і інтенцій, що виходять з них... Вона знаходить об'єктивний вимір Lebenswelt, а не сам Lebenswelt»²¹⁵.

Міркуючи так, Уайлд протиставляє особисте громадському. Для нього громадське є лише «абстракцією», похідним від особистого. Тому, на думку Уайлда, «індивідуум і його світ не можуть стати зрозумілими, якщо включити їх в громадський (public) світ групи, як частину в ціле. Він (індивідуум. — І. Б.) існує радикально і якісно іншим способом»²¹⁶.

Але дійсна людина ніколи не є «виключеною» з суспільства особою. Людина є завжди *суспільна* людина, в якій особисте і громадське злиті у нерозривну єдність. Навіть такі, здавалося б, суто індивідуальні дії, як вживання їжі і т. п., носять у людини *суспільний* характер. Адже їжа людини — це завжди такий продукт природи, який, перш ніж стати нею, повинен пройти попередню обробку в процесі праці, в ході якої він *приспосовується*, приготується до чисто людського вживання його як їжі. Навіть сам спосіб споживання *приготовленої* їжі є чисто людським (суспільним) — сучасна людина, за винятком крайніх випадків, користується в процесі їжі посудом та іншим столовим приладдям.

Що ж до інших звичайних дій людини (трудові операції, наукова і мистецька діяльність, навчання і т. п.), то їх *соціальна* природа не викликає ніяких сумнівів. Звичайно, конкретні дії людини мають індивідуальний характер, але кожна з них водночас є і *суспільною* дією, оскільки кожна з них завжди *опосередковується суспільно-виробничою діяльністю людини* як діяльністю *роду*.

Протягом усього існування людини громадське (суспільне) і індивідуальне (особисте) завжди перебували в нерозривній *єдності*, їх окреме одне від одного існування неможливе. Але в класовому (особливо капіталістич-

* Термін «горизонт» вживається багатьма феноменологами в значенні, ідентичному термінові «Lebenswelt».

ному) суспільстві між особистим і громадським виникає *суперечність*. Їхня єдність здійснюється тут *примусово*, всупереч бажанню основної маси членів суспільства — трудящих. Праця — основний прояв суспільної суті людини — виступає для виробника як «чужа» праця, оскільки її *суспільний* продукт виступає як *приватна* (індивідуальна) власність, «чужа» виробникові. В основі суперечності між індивідуальним і громадським лежить суперечність між суспільним характером виробництва і приватною формою привласнення його продуктів. Тому виробник *не бажає* здійснювати свою суспільну функцію — працю і здійснює її під тиском позаекономічного або економічного *примусу*. Справа докорінно змінюється при соціалізмі. Ліквідація приватної власності змінює ставлення виробника до праці. Оскільки для трудящих соціалістичного суспільства праця не є «чужою», виникає нове, соціалістичне (і комуністичне) ставлення до праці. Стають можливими такі немислимі при капіталізмі явища, як гаганівський рух, рух бригад комуністичної праці і т. п. Єдність громадського і особистого, таким чином, в умовах соціалізму (і тим більше при комунізмі) здійснюється шляхом збігу особистого (суб'єктивних індивідуальних бажань людини) і громадського (об'єктивної суспільної необхідності).

Уайлд абсолютизує суперечність між індивідуальним і громадським, яка існує тільки в умовах класового суспільства (але навіть в цих умовах така суперечність є відносною, оскільки, хоча і примусово, здійснюється єдність особистого і громадського). Класові корені цієї абсолютизації полягають в тому, що Уайлд дивиться на світ очима буржуа, з позицій буржуазного індивідуалізму. Оскільки інтереси буржуазії суперечать інтересам більшості суспільства (є антисуспільними), Уайлд шукає гармонії у внутрішньому світі індивідуума (якого він фактично ототожнює з буржуазним індивідуумом), в *Lebenswelt*. В цьому *Lebenswelt* немає місця суспільному (об'єктивному). Тому для Уайлда неможливе і об'єктивне наукове знання про *Lebenswelt*. А якщо це так, то і сам розум як інструмент об'єктивного пізнання стає «непотрібним». «Мое тіло, — пише Уайлд, — не є об'єкт, воно є лише сітка інтенцій, що спрямовуються до речей, які я можу досягти і використати. Про це я не можу довідатися за допомогою будь-якого типу спосте-

реження. Я повинен *переживати це і бути цим* (курсив наш. — І. Б.), Знання, якого я досягаю цим шляхом, є знання особливого типу, з яким *немає чого робити «розуму» або науці* (курсив наш. — І. Б.). Таким чином, я володію безпосереднім усвідомленням мого власного внутрішнього і частин мого тіла, які я ніколи не «бачу» як об'єкти»²¹⁷. Відкидаючи науку і розум, розглядаючи внутрішній світ людини, як абсолютно замкнену в собі сферу суб'єктивних переживань, Уайлд йде прямою стежкою до ірраціоналізму, який збігається по своїй суті з теоріями екзистенціалістів*.

Проте цілий ряд американських феноменологів (Г. Шпігельберг, В. Ерл та ін.), хоча і поділяють основні суб'єктивно-ідеалістичні твердження Уайлда, все ж виступають проти його ірраціоналізму як «крайності». Називаючи екзистенціалізм «дивним альянсом між... «ненауковим» екзистенціальним мисленням і гуссерлівською новою феноменологічною наукою»²¹⁹, Г. Шпігельберг прагне усунути як невластиві самому «раціоналістичному» духу феноменології ті її елементи, які створюють можливість такого «дивного альянсу», ведуть до екзистенціалістського ірраціоналізму. Можливість ірраціоналістичного трактування феноменології полягає, на думку Шпігельберга, в тому, що Гуссерль своєю «редукцією» обмежує сферу «реального» (як абсолютно очевидного) лише вкрай вузьким «мінімумом соліпсизму» — свідомістю як такою. Все, що не входить в цей «мінімум», відкидається. «Приймаючи декартівський універсальний сумнів, — пише Шпігельберг, — Гуссерль виходить з можливості взяти під сумнів реальність всіх ... феноменів реальності. В цій операції віра в реальність не виключається як не дійсна, а тільки «береться в дужки». Питання про реальність редукованих таким способом феноменів залишається просто таким, що не підлягає розв'язанню. Або, інакше кажучи, питання про реальність чи нереальність феномена не розглядається, відкладається в сторону»²²⁰.

* Так, дуже подібними до міркувань Уайлда є міркування одного з провідних сучасних французьких екзистенціалістів Ж.-П. Сартра, який писав: «Для екзистенціаліста немає іншої любові, ніж та, яка проявляється в особі закоханого... Поза цим немає нічого... Людина знаходиться в житті, *переживає своє враження від нього* (курсив наш.—І. Б.), і поза цим немає нічого»²¹⁸.

Таким чином, в самій суті феноменологічного методу, згідно з Шпігельбергом, ще не міститься *необхідність* заперечення реальності, вона тільки береться під сумнів. Тому, говорить Шпігельберг, є реальна можливість повернутися до «відкладеного в сторону» питання, оскільки «є всі підстави гадати», що багато з того, що не входить «в мінімум соліпсизму» (фізичний світ і психічний світ інших людей), «*претендує* на реальність». Тому Шпігельберг пропонує скерувати феноменологію в «реалістичному напрямі» і дослідити питання про відношення «феноменів реальності» до самої реальності. Таке дослідження стає можливим, оскільки неправильно думати, що нібито «все, в чому розум може сумніватися, є нереальним, а реальним — лише те, в чому розум не сумнівається. Сумнівність і нереальність не є тотожними»²²¹.

Шпігельберг правильно вказує тут на необґрунтованість гуссерлівського ототожнення сумнівності з нереальністю, на основі якої Гуссерль «редукує» це сумнівне як нереальне. Адже для безпосереднього чуттєвого сприйняття людини здається сумнівною думка про кулеподібну форму Землі і про її рух навколо Сонця, оскільки вона суперечить чуттєвому сприйняттю. Проте, незважаючи на це, така думка відображає *реальний* стан речей, а «нереальним» (невідповідним дійсності) виявляється саме чуттєве сприйняття. Але реальність кулеподібної форми Землі, її обертання навколо Сонця і т. п. доводиться суспільно-виробничою *практикою* людини (практикою астрономічних спостережень; кругосвітними подорожами; даними, одержаними за допомогою штучних супутників землі і т. п.). Шпігельберг же, виходячи з хибного, суб'єктивно-ідеалістичного уявлення про те, що «основна частина реальності, доступна нашому пізнанню, складається з безпосередньо *сприйманих об'єктів, тобто з перцептуальних феноменів* (курсив наш. — І. Б.)»²²², відкидає практичну діяльність як єдино можливий критерій перевірки «реальності» нашого пізнання.

Подібно представникам ідеалістичного крила критичного реалізму Шпігельберг, проголошуючи існування реального світу і можливість його адекватного відображення у свідомості (як «феноменів реальності»), шукає критеріїв реальності змісту знання *всередині самої сві-*

домості. «Критичний феноменологічний реалізм» *, як називає Шпігельберг свою «реалістично» спрямовану феноменологію, «не вимагає йти за межі всіх дійсних і потенціальних феноменів (курсив наш. — І. Б.) до реальності з абсолютно відмінною структурою. Він не виходить за межі феноменів реальності, а лише або критично вибирає між тими з них, які прямо чи непрямо суперечать один одному, або перетворює їх в якусь нову конструктивну форму»²²⁴. Але «критично вибрати» між «феноменами реальності» (образами дійсного світу), що суперечать один одному, або «перетворювати їх у нову конструктивну форму» (мисленно створювати в голові образи нових, можливо, навіть ще не існуючих в дійсності предметів) можна, знову ж таки, лише на базі *супільно-історичної практики*.

Зрозуміло, що, проголошуючи можливість перетворення лише «феноменів реальності» в голові людини, а не самої дійсності, Шпігельберг тим самим об'єктивно захищає класові інтереси буржуазії, яка боїться не стільки ідеального (в свідомості), скільки реального (в дійсності) революційного перетворення суспільства. Тому, хоча Шпігельберг і виступає проти Уайлда, його позиція практично не відрізняється від уайлдівської як у філософському (обидві є суб'єктивним ідеалізмом), так і в політичному плані (обидві є виразом класових інтересів буржуазії).

З «запереченням» ірраціоналістичної лінії розвитку феноменології і проголошенням необхідності її «реалістичного» спрямування виступила в 1948 р. велика група американських філософів, що об'єдналися в «Асоціацію реалістичної філософії». В передмові до своєї колективної книги «Повернення до розуму» (Чікаго, 1953) члени «Асоціації» писали: «Ми не віримо, щоб... ірраціоналізм довів свою правоту. Відхід від філософії, що відбувся в останній час, залишив вакуум, який повинен якимось бути заповнений . Ми віримо, що багато хто з

* «Критичний феноменологічний реалізм» Шпігельберга і «Критичний реалізм» ідеалістичних представників цієї (критичного реалізму) школи виявляють свою подібність не тільки в назві. Сам Шпігельберг відзначав збіг своїх основних теоретичних висновків з висновками критичних реалістів, хоча і заперечував проти деяких моментів доктрини критичного реалізму²²³.

наших сучасників затуманений антифілософською філософією. Настав час *повернутися до розуму*»²²⁵.

Свою «реалістичну філософію» члени «Асоціації» розглядають як «радикально» емпіричну, оскільки її «основні поняття і принципи виводяться з спостереження і аналізу безпосередніх даних досвіду»²²⁶. Зміст такого емпіризму, пишуть вони, «більш адекватно передається терміном «феноменологія», хоча це слово повинно бути очищене від тих побічних значень, яких воно набуло внаслідок свого зв'язку з пізнім трансцендентальним ідеалізмом Гуссерля. Для нас цей термін означає свідому спробу описати і проаналізувати безпосередні дані усвідомлення, як вони дають себе»²¹⁷.

Однак справжнім ворогом членів «Асоціації» є не ідеалізм, а матеріалізм. Хоча матеріалістична філософія розглядається ними як «реалістична», і в цьому плані вони готові «погодитися» з матеріалізмом (член «Асоціації» О. Мартен «згоден» прийняти навіть ленінське визначення матерії, дане в «Матеріалізмі і емпіріокритицизмі») ²²⁸, проте матеріалізм є, на думку членів «Асоціації», «обмеженням» реалізму виключно рамками «фізичного»²²⁹. Тому він є «обмеженою точкою зору», «крайністю», що так само неістинна, як і протилежна крайність — ідеалізм.

Істинний же «реалізм» (яким є, на думку авторів «Повернення до розуму», їхня філософія) полягає в тому, що реальність матеріального визнається поряд з реальністю ідеального. «Буття, — проголошується членами «Асоціації», — не може бути зведене виключно до матеріального або нематеріального буття. Емпірична очевидність показує, що обидва модуси буття існують в космосі»²³⁰. Проте такий «розширений реалізм», претендуючи на «зняття обмеженості матеріалізму», сам виявляється *ідеалістично обмеженою точкою зору*. Це проявляється в проголошенні ідеального незалежним від матеріального. Ідеалізм членів «Асоціації» стає зовсім явним, коли вони переходять до теорії пізнання. «Пізнавана річ, — пише член «Асоціації» Ф. Паркер, — ідентична екзистенціально (по своїй природі. — *І. Б.*) і есенціально (по своїй суті. — *І. Б.*) з її пізнанням в тому розумінні, що вона є терміном («коррелатом», сказав би Гуссерль. — *І. Б.*) в аспекті пізнавального відношення; пізнавана річ відмінна екз-

стенціонально і есенціонально в тому розумінні, що вона не є термінальний аспект пізнання (тобто пізнавана річ не може існувати як відмінна від пізнання, не будучи «терміном» пізнавального відношення. — І. Б.)»²³¹.

* * *

Породжена суперечливими прагненнями буржуазії — рахуватися з об'єктивним станом речей і зберегти *ідеалістичну суть* свого світогляду як такого, що єдиний узгоджується з класовими інтересами буржуазії, — гуссерлівська феноменологія сама є суперечливою. Вона висуває цілий ряд правильних ідей (твердження про об'єктивність істини, про те, що світ не «чужий» людині і т. п.) і в той же час дає спотворене ідеалістичне їх трактування.

Оскільки ця суперечність занадто кидається у вічі, послідовники Гуссерля (зокрема, у США) прагнуть зробити гуссерлівську феноменологію більш послідовною. Одні з них (Уайлд та ін.), виходячи з ірраціоналістичних моментів гуссерліанства, розвивають феноменологію в закінчену, ірраціоналістичну систему суб'єктивного ідеалізму. Інші (Шпігельберг, члени «Асоціації» та ін.), відкидаючи «редукцію» об'єктивного світу і проголошуючи його незалежне від свідомості існування, роблять спробу розвинути раціональні моменти філософії Гуссерля. Але, оскільки при цьому вони ігнорують суспільно-виробничу практику і шукають зв'язок між свідомістю і об'єктивним світом в самій свідомості, їх спроби «обгрунтування» об'єктивізму не йдуть далі дуалізму, а через нього і до суб'єктивного ідеалізму.

Єдиним шляхом дійсного подолання «суб'єктивізму» Гуссерля є визнання суспільно-виробничої практики, в процесі якої світ тільки й може набути «значення» для людини і породжується сама об'єктивність нашого знання про світ. І невелика група послідовників Гуссерля (серед них М. Фарбер і В. Дж. Мак-Гілл у США) стають саме на цей шлях.

М. Фарбер і його «натуралізм»

Президент Міжнародного феноменологічного товариства і редактор журналу «Філософія і феноменоло-

гічні дослідження» Марвін Фарбер* у передмові до книги «Основи феноменології» писав, виражаючи своє ставлення, як автора, до філософії Гуссерля: «В процесі свого завершального навчання в Німеччині... автор мав приємність працювати в тісному співробітництві і під особистим керівництвом Гуссерля, який справив величезний вплив на його (автора. — І. Б.) розвиток. Проте автор не є «ортодоксом», він завжди відрізнявся від свого шановного вчителя, особливо по відношенню до системи трансцендентального ідеалізму, і змушений був заперечувати проти спроб його систематичної підтримки»²³².

На відміну від критики Гуссерля іншими феноменологами М. Фарбер критикує Гуссерля з матеріалістичних («натуралістичних»**) позицій.

* Марвін Фарбер народився 14 грудня 1901 р. в м. Буффало (штат Нью-Йорк). Закінчивши у 1922 р. Гарвардський університет і пройшовши додатковий курс в Німеччині у Берлінському, Фрайбурзькому і Гайдельберзькому університетах, захистив у 1925 р. докторську дисертацію. У 1925—1926 рр. викладає філософію в Огайському університеті, а з 1927 р. — в університеті м. Буффало. У 1930 р. одержує професорське звання. Зацікавившись феноменологією ще з часу навчання у Фрайбурзькому університеті (під впливом Гуссерля), Фарбер стає активним пропагандистом феноменології у США. Він виступив одним з ініціаторів створення Міжнародного феноменологічного товариства, незмінним президентом якого він є з самого початку його існування. Головні праці Фарбера — «Феноменологія як метод і як філософська дисципліна» (1928), «Основи феноменології» (1943), «Гуссерль» (1956), «Натуралізм і суб'єктивізм» (1959).

** Оскільки термін «матеріалізм» внаслідок свого зв'язку з ідеологією революційного пролетаріату набув яскравого політичного (антибуржуазного) забарвлення, він став «непопулярним» в академічних колах буржуазної філософії. Тому цілий ряд буржуазних філософів (як уже вказувалося при аналізі філософії Р. В. Селларса) часто не наважуються називати себе матеріалістами, хоча фактично стоять на матеріалістичних позиціях. Вони віддають перевагу хоча і менш точному, але зате більш «респектабельному» терміну — «натуралізм». Називаючи себе «натуралістом», Фарбер, проте, розуміє розпливчатість цього терміну. «Термін «натуралізм», — пише він, — досить широкий і гнучкий, щоб включити в себе всі різновидності матеріалізму, а також допустити і більш обережні точки зору, що кваліфікуються як агностицизм і навіть, в деяких особливих випадках, як пантеїзм (Спенсер і Гекслі є ілюстрацією першого, Геккель — останнього)»²³³. Але оскільки Фарбер відкидає як неприйнятні агностицизм і пантеїзм, то можна зробити висновок, що він розуміє свій «натуралізм» саме як матеріалізм.

Всю історію філософії, за Фарбером, пронизує суперечність між натуралізмом і супранатуралізмом або (що те ж саме) між матеріалізмом і спіритуалізмом. Успіхи природничих наук (і серед них насамперед еволюційної теорії Дарвіна і емпіричних досліджень в цілому ряді інших галузей природознавства) привели до торжества натуралістичної точки зору. Проте надмірне захоплення еволюціонізмом і емпіризмом привело до односторонності натуралізму, що зробило його вразливим з боку ідеалізму, який, як говорить Фарбер, набрав в наш час форми суб'єктивізму. В зв'язку з цим феноменологія, що є однією з головних форм суб'єктивізму, «привертає до себе все більшу увагу внаслідок своєї стратегічної позиції — останнього оплоту ідеалізму»²³⁴. Суб'єктивізм, яким він виступив у феноменології Гуссерля, говорить Фарбер, правильно підкреслив слабкі місця натуралізму, хоча в свою чергу дав неправильне, одностороннє їх трактування з ідеалістичних позицій. Тому «завдання повної і змістовної наукової філософії, називається вона «натуралізмом» чи «матеріалізмом», ...стане більш ясним, якщо визначити межі суб'єктивістської процедури і уважно вивчити аргументи, які приводяться на підтримку суб'єктивізму»²³⁵.

Те, що справжня наукова критика ідеалізму передбачає вивчення його аргументації і знаходження, так би мовити, «раціонального зерна» в ній, є вірною в своїй основі думкою. Адже кожна форма ідеалізму паразитує на слабких місцях наукового пізнання дійсності. Будучи спотвореним відображенням дійсності, яке закріплюється класовими інтересами пануючого класу, не заінтересованого у правильному відображенні реального стану речей, ідеалізм в той же час вказує на ті слабкі місця, які ще потребують свого матеріалістичного пояснення. Той факт, що діяльна сторона розвивалася на початку ХІХ ст. переважно ідеалістом (на що вказував К. Маркс в «Тезах про Фейербаха»), пояснюється не тільки класовими інтересами буржуазії, а й тим, що діяльна сторона на той час не одержала свого наукового, матеріалістичного пояснення. Домарксівський матеріалізм був — як «споглядальний» матеріалізм — обмеженим. Він випускав з свого поля зору діяльну сторону, що і створило можливість для іде-

алізму паразитувати на цій обмеженості. Тому перед матеріалістичною філософією постало завдання не тільки відкинути спотворене ідеалістами пояснення діяльності, а й розвинути в позитивній формі її матеріалістичне розуміння. Розвинувши в процесі критики ідеалістичної філософії і узагальнення досвіду революційної боротьби трудящих проти експлуататорів матеріалістичне розуміння діяльності як суспільно-історичної революційної практики, К. Маркс і Ф. Енгельс здійснили тим самим революційний переворот у філософії, суть якого виражена в словах К. Маркса: «Філософи лише по-різному *пояснювали* світ, але справа полягає в тому, щоб *змінити* його»²³⁶.

Фарбер заявляє, що в феноменологічній «процедурі» самій по собі немає нічого неправильного, якщо вірно розуміти межі її застосування. Помилка Гуссерля полягає не в тому, що він виділяє людське мислення як окремий об'єкт дослідження, а в тому, що мислення розглядається при цьому існуючим реально в своїй ізольованості від людини і навколишньої дійсності. «В дійсності, — говорить Фарбер, — не може бути ізольованого «я», в дійсності не може бути мислення без його каузального обґрунтування, не може бути розуму без тіла, без мозку, переживання — без прямого взаємовідношення з навколишнім середовищем і навколишнього середовища — без природного... світу, що включає це середовище»²³⁷. Сам по собі гуссерлівський сумнів у вірогідності «феноменів» свідомості (ідеальних образів дійсності) цілком правомірний. В цілому ряді випадків (наприклад, ілюзія дійсного зменшення розмірів предметів з зростанням віддалі до них) слід відкидати такі сумнівні «феномени». Але Гуссерль, говорить Фарбер, йде занадто далеко у своїй «редукції», оскільки не приймає до уваги об'єктивного критерію, що покладає природні межі «процедурі» сумніву — *практики*. «Давайте уявимо собі, — пише Фарбер, — заводського робітника, що сумнівається в дійсності розриву між «заробітною платою, що він її приносить додому», і зростаючою вартістю життя. Якщо б він і піддав сумніву дійсність цього відношення на тій підставі, що у великій кількості випадків можлива помилка, його дружина відразу ж розбила б ці аргументи з належною «визначеністю». Це та точка, далі якої

не можна провести свої сумніви — точка *адекватної практичної перевірки* (курсив наш. — І. Б.)²³⁸.

Отже, межі сумніву у вірогідності нашого пізнання (межі допустимості «редукції») визначаються практичною. Тому, пише Фарбер, «хоча немає самосуперечності у виключенні фізичного світу, таке допущення є насильством над усім нашим знанням і досвідом і тому є «суперечливим» («немислимим») в такому розумінні»²³⁹. Гуссерлівська «редукція» реального світу хоча і можлива формально, проте нічого не дає для практичного пізнання світу, оскільки «з чистої свідомості може походити тільки чиста свідомість, але ні в якому разі не ... природний світ»²⁴⁰.

Вводячи в свою теорію пізнання критерій практики, Фарбер тим самим стає на принципіально відмінні від всіх інших феноменологів позиції. На противагу Шпігельбергу та ін., які апелювали до «очевидності» даних пізнання всередині свідомості, Фарбер апелює до матеріальної *практичної* діяльності людей, яка передбачає об'єктивне існування матеріальної дійсності. Тим самим він виходить за межі «порочного кола» ідеалізму, в якому кружляли ідеалістичні «критики» Гуссерля, і стає на позиції матеріалістичної критики гуссерлівської феноменології.

Не даремно послідовники Гуссерля, які «критикували» свого вчителя з ідеалістичних позицій, говорять про Фарбера як про, так би мовити, «виродка» у добропорядному «феноменологічному сімействі». Так, оцінюючи роль Фарбера в американській феноменології, Г. Шпігельберг писав: «Фарбер був не більш як оглядачем. Навіть у своєму викладі феноменології він виражає усе зростаючий відхід від вчителя — Гуссерля і особливо від таких учасників руху, як Шелер. Він підозрює обох — і Гуссерля і Шелера — у тому, що вони докорінно ворожі науці, яку він розглядає як основу всієї філософії. Він також вважає за необхідне звільнити феноменологію від усієї ідеалістичної плутанини, і це приводить до того, що разом з іншими «натуралістами» він вбачає майбутнє філософії в «новому матеріалізмі»²⁴¹.

Фарбер говорить, що, перетворюючи «редукцію» з методологічної «процедури» на реальне заперечення дійсності, Гуссерль стає на хибний шлях. Редукція, згідно Фарберу, «є радикальною в тому розумінні, що вона по-

винна допомогти нам з'ясувати вихідні передумови до-свіду ... Але вона ніколи не повинна забувати свою «батьківщину», свій власний дійсний («натуралістич-ний») генетичний ґрунт, якщо вона бажає конструювати світ, здатний задовольнити досвід. Робити так і одно-часно йти шляхом пізнавального ідеалізму означатиме, що феноменологічне прагнення замінить зміст блідю тінню реальності, що залежить від гіпостазованого *логоса* у вічному абсолюті свідомості»²⁴². В такому разі «вигода, що одержується від прийняття позиції фено-менологічної рефлексії, зводиться нанівець втратою при-родного світу, який ніколи не може бути *реально* зкон-струйований з чистої свідомості»²⁴³. Отже, щоб зберегти позитивне значення феноменологічного методу, «Гуссер-лю слід було б ... надіти гамівну сорочку на свій ме-тод»²⁴⁴, але він не робить цього і приходять до абсурд-ної позиції заперечення дійсного світу, до *соліпсизму*. Гуссерль говорить, що заперечувати існування всіх ін-ших людей не є абсурдним. Але, зауважує Фарбер, «можна твердити, що існування принаймні двох «чужих» осіб — батьків повинно бути таким же безсумнівним, як існування власного *cogito*. Якщо ж стати на цю точку юру, то... можна легко вказати ще велику кількість предметів, які подібним же чином безсумнівні, хоча і є так само «чужими» ... Чиясь тіло не може бути відкину-те як сумнівне, так само не можуть бути відкинуті ті-ла його батьків і батьків цих батьків. Безсумнівним є також і те, що ці тіла потребують атмосфери, *terra firma**, одягу. Не можна також примусити їх голоду-вати. Звідси ми прекрасно можемо вступити в сферу промислової економіки»²⁴⁵.

Спростовуючи гуссерлівський соліпсизм, Фарбер ви-водить дискусію за межі чисто теоретичної сфери, до *практики* дійсного життя, оскільки він розуміє, що чисто теоретичними аргументами подолати ідеалізм неможли-во. Фарбер заперечує також гуссерлівське ідеалістичне тлумачення об'єктивності. Він пише, що об'єктивному змісту людського пізнання передуює і породжує його дій-сна об'єктивність навколишнього світу, незалежного від людини і її свідомості. «Природний світ, — пише Фар-бер, — не тільки передуює формулюванню «редукції»

* *Terra firma* — тверда земля (лат.).

протягом величезного проміжку часу, а й переживає самого автора редукації і всіх, хто її здійснюватиме в майбутньому..., трансцендентальний дослідник сам потребує їжі, житла і людського суспільства, які не чекають на те, щоб бути «об'єктивованими» його мисленням»²⁴⁶.

Соліпсистська позиція відвертає мислителя від активної участі в громадському житті суспільства. «Для практичних соціальних проблем, — пише Фарбер, — суб'єктивна процедура є цілком неприйнятною. Філософ, що відмовляється прийняти до уваги насущні практичні проблеми сучасності (такі, як капітал і праця, імперіалізм і війна і т. п.), допускає кардинальну помилку, що полягає в «опустошенні» його рефлексії у найбільш важливому відношенні. Він може вірити, що він є великим і благородним у своєму відриві від реальності, в своєму поглиненні шановним царством ідей, яке є «в принципі» віддаленим від «низького» навколишнього світу. Але ця дія може здійснюватися як знищення тих обов'язків, які покладені на кожного по відношенню до суспільства і самого себе»²⁴⁷.

Проте Фарбер прекрасно розуміє, що «сумнів» по відношенню до вірогідності жагучих суспільних проблем сучасності і «редукція» цих проблем із сфери філософського розгляду, що здійснюються Гуссерлем і його послідовниками, можуть відігравати цілком певну суспільну роль — виражати класовий інтерес буржуазії. «У вчених, що виступали проти феодально-еклезіастичної традиції, — пише Фарбер, підкреслюючи класовий характер процедури «сумніву» і агностицизму, до якого він приводить, — не було мотивів обмежувати людський розум і досвід. Ситуація стала більш складною, коли релігійна традиція, пристосована до нових економічних і соціальних умов, стала відчуватися у філософії; коли більш складні інтелектуальні умови стали результатом того, що мислителі в інтересах класу буржуазії визнали за бажане обмежити програму науки, пом'якшити її шляхом поєднання з релігійними інтересами і забезпечити себе проти відкриттів вчених в галузі суспільних наук. Результатом були різноманітні форми компромісу: скептицизм, загальний сумнів у Юма і кантівський агностичний дуалізм у XVIII ст., що обмежували дійсність або ступінь наукового пізнання; агностицизм філософів-еволюціоністів і деяких вчених останнього часу; обереж-

ний характер сучасного емпіризму і прагматизму; невіра у закони і узагальнення літератури і соціальної науки»²⁴⁸.

Таким чином, послідовно матеріалістична позиція, якої дотримувався М. Фарбер в своїй критиці ідеалізму, приводить його не тільки до фактичного розриву з гуссерлівським суб'єктивним ідеалізмом, а й до розуміння класової природи гуссерлівського загального «сумніву» в існуванні матеріального світу.

Критикуючи ідеалістичне тлумачення проблем, поставлених феноменологією, Фарбер намагається також дати матеріалістичне тлумачення феноменології. «Немає ніяких підстав, — говорить Фарбер, — в силу яких феноменологічна програма не могла б бути перекладена на натуралістичну мову»²⁴⁹. Щоб зробити можливим такий переклад, слід тільки відкинути ідею Гуссерля про «чисту свідомість» як первинну по відношенню до об'єктивного світу. Ідея «чистої свідомості» як абсолютного початку, говорить Фарбер, «є пустий ідеал, філософська фікція. Філософ... є цілком реальною особою, що у величезній мірі зазнає позитивного або негативного впливу загальної культурної традиції. Він завжди є у повній мірі сином свого часу; він ніколи цілком не вільний від мотивів і важливих інтересів тієї соціальної системи, до якої він належить. Гуссерль міг уникнути «залежності» від традиційної філософії... Але він не міг почати з нічого і прийти до чогось»²⁵⁰. Існування «чистої свідомості» чи навіть окремої людини не може бути вихідним фактом, що «не потребує ніяких передумов», оскільки сама окрема людина і її свідомість *виникають* в процесі об'єктивного розвитку природи і суспільства. Тому, за Фарбером, *«основний факт* будь-якого філософствування, що прагне бути істинним по відношенню до досвіду, є факт наявності природного світу і його первинності по відношенню до людини, а також первинності культурної традиції по відношенню до кожної індивідуальної людини. Остання стає тим, чим вона є, в результаті традиції, що зробила її такою. Іншими словами, при будь-якому трактуванні досвіду не можна не приймати до уваги, що досвід є подія в природному світі, так само як не можна не приймати до уваги і той факт, що він (досвід. — *І. Б.*) є культурний (суспільний. — *І. Б.*) продукт»²⁵¹.

Отже, всупереч твердженню Гуссерля, світ не одвічно є «значенням», він стає таким «значенням» в процесі взаємодії з людиною, яка сама є продуктом розвитку світу. Особливо наголошуючи на тому, що світ стає «значенням» для людини в процесі її практичної діяльності, Фарбер пише: «Різноманітні інтерпретації світу (тобто різні «значення», які вкладає людина в цей світ. — І. Б.) самі потребують пояснення. Частково ця відмінність в інтерпретації походить із... зусиль вчених, спрямованих на розуміння і контроль над світом, але головним чином з *природи людської діяльності, з соціальних факторів* (курсив наш. — І. Б.). В цьому плані дуже важливим є висловлювання Енгельса, який вказує, що зміна природи людьми, а не сама природа як така, є найбільш суттєвим і безпосереднім базисом людського мислення»²⁵².

Проте Фарбера, на жаль, не можна назвати марксистом, хоча його матеріалістична в цілому філософія і наближається в деяких пунктах до діалектичного матеріалізму (зокрема, в питанні про практику як основу мислення).

Почавши свій філософський розвиток як учень Гуссерля, Фарбер зумів подолати суб'єктивний ідеалізм свого вчителя і стати на матеріалістичні позиції. Проте гуссерліанське минуле Фарбера дає себе знати і в його теперішніх поглядах. Особливо це відчувається в його теорії так званого «логічного плюралізму», «Логічний плюралізм» Фарбера полягає у «визнанні автономії різних сфер пізнання і їх методів»²⁵³. Жоден з методів пізнання не може бути визнаний абсолютно істинним, і в той же час кожний з них є конструктивним і дійсним в своїй сфері пізнання. Виходячи з цього, Фарбер відкидає претензію Гуссерля на абсолютну істинність феноменологічного методу, але одночасно визнає цей метод однаковим за своїм значенням з іншими методами. Міркуючи так, Фарбер, звичайно, має рацію, оскільки кожний об'єкт дослідження («сфера пізнання») дійсно потребує специфічної методики організації пізнавального процесу. Не можна, наприклад, вивчати соціальні явища таким же способом, як вивчаються, наприклад, властивості нової хімічної сполуки. «...При аналізі економічних форм, — пише К. Маркс у «Капіталі», — не можна користуватися ні мікроскопом, ні хімічними реак-

тивами. Те і друге повинна замінити сила абстракції»²⁵⁴.

Але, по-перше, не можна заперечувати можливості єдиного методу, який би відображав особливості будь-якого пізнання взагалі і на який, як на свою основу, спиралися б всі інші конкретні методи пізнання дійсності (експеримент, аналіз, синтез і т. д.). Такий загальний метод підходу до пізнання всіх явищ навколишнього світу — діалектичний метод — був відкритий К. Марксом і Ф. Енгельсом. Фактично заперечуючи можливість такого загального методу, Фарбер (хоча він прямо про це не пише) не розуміє величезного методологічного значення законів матеріалістичної діалектики, через що його матеріалізм страждає метафізичною обмеженістю.

По-друге, не можна розглядати «феноменологічний метод» Гуссерля як такий, що має цінність поряд з іншими методами. В своїй позитивній частині він є методом абстракції («редукція» від несуттєвого для цілей, даного дослідження), і його відкриття зовсім не є заслугою Гуссерля. Що ж до хиб цього «методу», то і сам Фарбер піддав їх нищівній критиці*.

Визнаючи соціальну (і навіть *класову*) зумовленість філософських поглядів кожного мислителя, Фарбер в той же час, всупереч своєму правильному твердженню, прагне зайняти в своїй критиці поглядів філософів-ідеалістів *об'єктивістську* позицію. Відповідаючи на критику Б. Е. Биховського, який вказав на утопічність позиції Фарбера в його спробах «ростити феноменологію, не вирощуючи її плодів»²⁵⁶, Фарбер лише, що його «пряма неупереджена і нещадна критика спрямована проти видних суб'єктивістів нашого часу незалежно від того, «реакціонери» вони чи просто помиляються»²⁵⁷. Але ж сам Фарбер писав про цих філософів, що вони «обмежують програму науки в інтересах класу буржуазії», тому, очевидно, існує якийсь необхідний зв'язок між їх-

* Так, критикуючи розгляд Гуссерлем сприйняття як абсолютно і реально ізолюваного від людини і всього навколишнього світу, Фарбер пише: «Ніяке індивідуальне сприйняття, незважаючи на очевидність свого існування, не може служити безпосереднім фактом. Кожне сприйняття пов'язане з минулим і майбутнім... воно пов'язане з фізичним і соціальним середовищем або змістом і, в зв'язку з цим, має місце як подія культурної історії. Ізолюване сприйняття не може бути вихідним елементом досвіду, так само як не може бути і ізолюваного фізичного факту»²⁵⁵.

німи «помилками» і тією «реакційною» позицією, яку вони посідають.

Фарберу властиве також перебільшення значення «культурної» традиції в розвитку суспільства, внаслідок чого применшується роль економічного фактору та ряд інших недоліків.

З одного боку, він виступає як рішучий матеріаліст, що в ряді пунктів наближається навіть до діалектико-матеріалістичних позицій (визнання суспільної практики людства як матеріальної основи пізнавального процесу, розуміння класової природи агностицизму в сучасній і попередній буржуазній філософії і т. п.). Але, з другого боку, в деяких питаннях Фарбер відступає від послідовного проведення свого матеріалізму (особливо серйозним недоліком його матеріалізму є нерозуміння матеріалістичної діалектики).

Проте відступи від матеріалізму не характеризують філософії Фарбера в цілому. Вони були лише свідченням тих труднощів і суперечностей, які неминучі при переході до протилежного світогляду. Рішуче порвавши з ідеалізмом в головному, Фарбер не зумів, проте, повністю покінути з своїм ідеалістичним минулим. Марксистська критика непослідовності Фарбера в проведенні матеріалізму може допомогти йому покинути філософське роздоріжжя, на якому він опинився в процесі своєї філософської еволюції, і стати твердо на матеріалістичний ґрунт.

Філософія В. Дж. Мак-Гілла і марксизм

Якщо М. Фарбер, переходячи в процесі критики ідеалістичного гуссерліанства на матеріалістичні позиції, лише в ряді питань стає на позиції, що об'єктивно узгоджуються з діалектичним матеріалізмом, то його колега по Міжнародному феноменологічному товариству (секретар-скарбник цього товариства) В. Дж. Мак-Гілл* йде набагато далі в цьому напрямі.

* В. Дж. Мак-Гілл народився 21 червня 1897 р. в м. Бетл-Крік (штат Мічиган), вчився у Вашингтонському, а потім у Кембріджському (Англія) та Фрайбурзькому (Німеччина) університетах. Докторську дисертацію захистив у 1925 р. в Гарвардському університеті. Викладав філософію у Вашингтонському, Гарвардському, Колумбійському, Вірджинському та інших університетах. З 1929 р. викладає філософію і психологію у Хантер-коледжі (штат Нью-Йорк).

Вже через рік після організації Міжнародного феноменологічного товариства у статті «Матеріалістичне наближення до філософії Гуссерля» Мак-Гілл виступає з матеріалістичною критикою гуссерлівської феноменології.

Мак-Гілл визнає певну логічну цінність висновків Гуссерля в його «Логічних дослідженнях», але рішуче заперечує «їх необхідну *апріорність* і те, що їх очевидність випливає з суб'єктивних джерел»²⁵⁸. Піддаючи «редукції» все «трансцендентне» (те, що перебуває за межами свідомості), Гуссерль не залишає нічого, крім «чистої суб'єктивності». Однак, підкреслює Мак-Гілл, Гуссерль навіть з власної точки зору допускає непослідовність в цьому питанні, оскільки вважає за можливе існування науки про «чисту суб'єктивність», існування її законів і сутностей, які, власне кажучи, теж «трансцендентні». Але якщо Гуссерль «вважає, що повинно бути прийнятим те «трансцендентне», яке є необхідним для науки про чисту суб'єктивність, то можна відповісти, що більшість з того «трансцендентного», що його метод виключає..., а саме: відносна незмінність мозку в еволюційному процесі, біологічна історія, соціальне життя, в яких гіпотези постійно перевіряються, — так само є необхідними»²⁵⁹.

Гуссерль відкидає історизм (всю попередню історію людини як біологічної істоти і історію людського суспільства) і натуралізм, вважаючи їх наївними. Однак, заперечує Мак-Гілл, «наївність» в цьому пункті допускає сам Гуссерль, оскільки він не розуміє, що його «інтуїція одержує силу і стабільність і навіть взагалі можливість свого існування з *історії і практики* (курсив наш. — І. Б.)»²⁶⁰. Мак-Гілл, таким чином, подібно до Фарбера, правильно вказує на *практичну* зумовленість самої можливості функціонування свідомості. «Наївність» Гуссерля полягає також в тому, що він «ігнорує факт історичної зумовленості філософа, який змушений мати справу з наявним в даній період вибором проблем і вже виробленими методами їх вирішення. Філософ живе в суспіль-

З 1941 р. — секретар-скарбник Міжнародного феноменологічного товариства. З 1944 по 1950 р. — один з редакторів прогресивного американського журналу «Science and Society». Мак-Гіллу належить багато статей з філософії, психології, політичної економії, літератури.

стві, яке віддає перевагу одному типу філософії перед іншим (наприклад, ідеалізму перед матеріалізмом)... Тільки справді історична філософія може піднятися над історією, тобто над «коррозійністю» історії. Неісторична ж філософія, свідомо чи не свідомо, завжди прагне надати абсолютності існуючому ступеню пізнання, кристалізувати теперішню певність як захист від непевного і загрожуючого майбутнього. Така філософія розглядає зміну як неістотне, випадкове і неважливе і є ворожою чи, принаймні, погано підготовленою до неї (зміни. — *І. Б.*), коли вона наступає. Але «вічні» системи, що неважливо ставляться до історії, стають самі чисто історичними... Чи не ризкує і гуссерлівський метод таким же чином, коли він фіксує як *апріорно* вірогідне те, що має бути лише недосконалими формулюваннями, які відповідають науці сьогоднішнього дня»²⁶¹.

Тим самим Мак-Гілл показує необґрунтованість претензії Гуссерля на абсолютну вірогідність його висновків. Мислення кожної епохи неминуче обмежене історичними рамками («наявним в даний період вибором проблем», наявним в даний період *класовим* інтересом, внаслідок якого «суспільство віддає перевагу одному типу філософії перед іншим» і т. п.),

Піднятися над історичними рамками даної епохи і тим самим досягти *справжньої вірогідності* може лише така філософія, яка визнає зміни і розуміє, в якому напрямі вони будуть відбуватися. Але Гуссерль не зміг стати на таку точку зору, оскільки прагнув захистити «теперішню певність» (існуючий стан речей) перед «непевним і загрожуючим майбутнім». Мак-Гілл, таким чином, недвозначно натякає на те, що Гуссерль виражає в своїй філософії лише інтереси сьогоднішнього дня (інтереси буржуазії), вороже ставлячись до майбутнього, що «загрожує» змінити існуючий стан речей.

Підкреслюючи історичну обмеженість філософії Гуссерля, яка виражалася в ігноруванні суспільної, практичної обумовленості людського пізнання, Мак-Гілл правильно вбачає причину цієї обмеженості в ідеалістичному підході до проблеми пізнання.

Тому, прагнучи правильно вирішити цю проблему, Мак-Гілл не випадково скеровує свій погляд в бік матеріалістичної філософії. «Матерія, — пише Мак-Гілл, — звичайно є первинною щодо розуму в еволюційному роз-

витку, і розум ніколи не може існувати без свого матеріального базиса... Можна з певністю сказати, що свідомість має ефект тільки на основі нервово-м'язових і органічних явищ, тобто вона ніколи не діє сама (alone)»²⁶².

Проте нерозривний зв'язок матерії і свідомості, факт походження останньої з матерії не означають їх повної тотожності. Вульгарно-матеріалістичне, біхевіористське зведення свідомості до «мозкових станів», ототожнення свідомості з мозком, говорить Мак-Гілл, «веде до соліпсизму», оскільки «якщо ідеї є мозкові стани (brain states), то все, що я знаю, є мій власний мозок, в якому повинен міститися увесь світ»²⁶³.

Даючи матеріалістичну відповідь на основне питання філософії і в той же час заперечуючи вульгарно-матеріалістичне розуміння зв'язку матерії і свідомості, Мак-Гілл наближається до правильного розуміння походження свідомості з матерії. Свідомість, згідно Мак-Гіллу, виникає в процесі розвитку живої матерії не просто як наслідок кількісного ускладнення органічної речовини. Свідомість не є продуктом діяння виключно лише біологічних закономірностей — вони є тільки необхідною передумовою виникнення свідомості. Виникнення свідомості є якісний стрибок, перерив біологічної поступовості, і для свого здійснення він потребує нового якісного елемента — суспільства.

Свідомість і, відповідно, поведінка людини, за Мак-Гіллом, завжди соціально обумовлені. «Соціальні потреби в людині, — пише Мак-Гілл, — є природженими, нездоланними і невід'ємними. Робінзон Крузо до зустрічі з П'ятницею увесь час мислив соціально і відповідно скеровував свою поведінку. Самотність сама по собі є великою мірою соціальним досвідом, і людина, що працює на самоті, як показують дослідження психічних захворювань, може скоріше збожеволіти від думки про втрату своїх товаришів, ніж це було б в їх присутності. Саме тому численні психологічні дослідження, які порівнюють поведінку людей, що працюють в порожніх приміщеннях, з поведінкою тих, хто працює разом з іншими людьми, не можуть відділити несоціальні форми поведінки від соціальних. Якщо ж вони ставлять собі за мету таке відділення, то зазнають повної невдачі. Людська поведінка завжди є соціальною»²⁶⁴.

Таким чином, Мак-Гілл не просто відкидає гуссерлівську «чисту суб'єктивність», тобто ідею про «чисту свідомість», ізольовану від матеріального світу. Він разом з тим показує, що така «чиста свідомість» є пустою ідеалістичною абстракцією, оскільки, як свідчать численні дослідження, свідомість (і, відповідно, поведінка) індивідуальної людини завжди опосередковані соціальними факторами. Тому індивідуальне і суспільне є лише моментами, органічно злитими в свідомості і поведінці окремої людини, і будь-яка спроба розділити ці моменти, перетворити їх на незалежні компоненти і протиставити їх один одному, як це робив Гуссерль і його послідовники типу Д. Уайлда, на практиці приречені на провал.

Отже, критикуючи з матеріалістичних позицій ідеалізм Гуссерля, що проявився у відокремленні свідомості як «чистої свідомості» від матеріального світу, у відокремленні і протиставленні суспільного і індивідуального моментів людської свідомості і поведінки, Мак-Гілл фактично критикує Гуссерля за метафізичний підхід до проблеми пізнання, який зрештою і призвів феноменологію до ідеалізму.

Сама логіка боротьби проти ідеалізму і метафізики впритул підвела Мак-Гілла до проблем матеріалістичної діалектики. Очевидно, саме внаслідок цієї обставини Мак-Гілл уже в 1941—1943 рр. починає посилено цікавитися марксистською філософською літературою і зближується з авторами прогресивного журналу «Наука і суспільство» («Science and Society»), на сторінках якого виступали американські й англійські філософи-комуністи Г. Уелс, Г. Селзам, Д. Льюїс та ін. З 1944 р. Мак-Гілл входить до редколегії цього журналу. Наслідком тісного співробітництва з філософами-марксистами був ряд статей, в яких Мак-Гілл виступає на захист марксистської філософії, матеріалістичної діалектики, соціалістичного будівництва в СРСР.

У статті, вміщеній у збірнику, присвяченому філософії неореаліста Д. Е. Мура, Мак-Гілл вказує, що філософія Мура «ніколи не виходила за вузькі межі абстрактних проблем і не торкалася більшості жагучих питань»²⁶⁵. І тут же абстрактному методу Мура протиставляється метод матеріалістичної діалектики, істинність якого підтверджується радянською наукою і всім ходом соціалістичного будівництва в Радянському Союзі.

Полемізуючи з американським філософом К. Ламонтом, який розглядав «гуманістичний натуралізм Д. Дьюї спорідненим з діалектичним матеріалізмом»²⁶⁶ і вважав за можливе використати прагматизм для захисту соціалістичного будівництва в СРСР, Мак-Гілл вказує на докорінну несумісність суб'єктивно-ідеалістичної філософії Д. Дьюї з діалектичним матеріалізмом. «Я цілком певний... — писав Мак-Гілл, — що науковий метод, найкращою інтерпретацією якого є діалектичний матеріалізм, не може бути використаний з однаковою ефективністю ким завгодно незалежно від своїх політичних і етичних поглядів в соціальній і фізичній науці. Фашисти, наприклад, можуть використовувати науковий метод в технології, але ні в якому разі не в соціальній сфері»²⁶⁷. Таким чином, Мак-Гілл виявляє розуміння одного з важливих принципів марксизму — принципу партійності філософії.

У 1948 р. на сторінках «Науки і суспільства» з'являється велика стаття Мак-Гілла (у співавторстві з У. Т. Паррі), присвячена закону єдності і боротьби протилежностей. В цій статті викладається зміст цього одного з основних законів матеріалістичної діалектики і показується, як він проявляється в природі і суспільстві.

У статті, присвяченій розгляду політичних і економічних поглядів Б. Рассела, Мак-Гілл критикує Расселову теорію інстинктів агресивності і власності, які начебто є природженими у людини. «Ескімоси, наприклад, — пише Мак-Гілл, — обходяться без жодного з головних Расселових інстинктів. Існування суспільств, в яких невідома війна, а більша частина власності є суспільною.., показує, що агресивність і власність часто зовсім не проявляються»²⁶⁸. Аналізуючи в цій же статті критику Расселом соціалізму в СРСР, Мак-Гілл робить висновок, що ця критика «не базується на комплексних політичних і економічних фактах, встановлення і перевірка яких провадиться дуже рідко; вона базується на апіорній теорії пристрастей (passions)»²⁶⁹. Вказуючи на джерело ворожості Рассела по відношенню до соціалізму, Мак-Гілл пише, що Расселова критика Радянського Союзу «виражає особисті ідеї, але вона виражає також і волю могутніх сил, що об'єднуються в світі на противагу новому порядку життя»²⁷⁰.

Таким чином, якщо Селларс і Фарбер в процесі кри-

тики ідеалістичної філософії наблизилися до діалектичного матеріалізму лише в ряді питань, то Мак-Гілл, приймаючи в основному закони матеріалістичної діалектики, пішов набагато далі. Прийняття матеріалістичної діалектики дало Мак-Гіллу змогу знайти правильне вирішення ряду суспільних проблем. Так, він розуміє, що «суспільство, його розвиток визначається суперечністю між продуктивними силами і відносинами власності («виробничими відносинами»)»²⁷¹. Критикуючи Б. Рассела за абстрактний підхід до питання про революцію, на основі якого Рассел відкидав теорію соціалістичної революції як таку, що нібито базується на грубому насильстві, Мак-Гілл діалектично підходить до цього питання. «Аргументи, які мають своєю метою довести, що не можна виправдати ніяку революцію, — пише Мак-Гілл, — є апіорними. Вони впливають із надзвичайно абстрактного застосування таких понять, як сила і свобода, порядок і хаос, і не приймають до уваги конкретних умов... «Виборчі бюлетені краще, ніж кулі», — це, звичайно, вірно, але тільки тоді, коли існує альтернатива»²⁷². З позицій матеріалістичної діалектики Мак-Гілл розв'язує питання про співвідношення соціального і індивідуального, а також ряд інших суспільних проблем.

Чи дає все це підставу розглядати Мак-Гілла «пропагандистом марксизму у Сполучених Штатах Америки»²⁷³, як називає його Я. Боднар, або філософом, що «перейшов на позиції діалектичного та історичного матеріалізму»²⁷⁴, як пише О. П. Гагарін?

Така оцінка філософії Мак-Гілла, на наш погляд, є дещо перебільшеною.

Не можна сказати, що Мак-Гілл перейшов на позиції діалектичного і історичного матеріалізму, оскільки, незважаючи на свої симпатії до марксистської філософії і навіть її прийняття в основних рисах, він нетвердо стоїть на цих позиціях. Про це говорить хоча б той факт, що після 1950 р. Мак-Гілл, можливо, під тиском широкої кампанії проти комунізму, що розгорнулася у США, вийшов з редколегії журналу «Наука і суспільство» і перестав у своїх статтях і книгах посилатися на марксизм.

Тому, високо оцінюючи філософію Мак-Гілла як таку, що в багатьох питаннях збігається з діалектичним та історичним матеріалізмом, слід в той же час утриматися від оцінки Мак-Гілла як послідовного діалектичного матеріаліста.

ПІСЛЯМОВА

Протягом багатьох століть, відображаючи панування стихійних природних і суспільних закономірностей над людиною, філософія змальовувала світ у відриві від практичного впливу на неї людини.

Ідеалістичні системи, вбачаючи сутність світу у абсолютному дусі, в ідеї абсолютної досконалості (в бозі) і т. п. (які були не чим іншим, як відірваною від людини і абсолютизованою свідомістю), протиставляли цю сутність людині, як щось безмірно далеке і «чуже» їй. Матеріалістичні ж системи, хоча і правильно вказували на матеріальну основу світу, так само протиставляли світ людині як пасивній істоті, над якою цей світ здійснює необмежену владу.

Але невпинний процес зростання влади людини над світом, який прискорювався з кожним століттям, все більше свідчив про те, що світ не «чужий» людині, що практична суспільно-революційна і виробнича діяльність людства здатна «наблизити» цей світ до людини. Тому вже у ХІХ ст. бурхливий розвиток виробництва і все зростаючий свідомий революційний рух трудящих поставили філософію перед необхідністю відобразити вплив людини на навколишній світ.

Однак матеріалістична та ідеалістична філософії, які протягом всієї історії виражали інтереси протилежних класів, підійшли до вирішення цієї проблеми (як і до всіх інших проблем, що ставали перед філософією) з протилежних позицій.

Діалектичний матеріалізм як вища форма матеріалістичної філософії у відповідності з інтересами передового класу сучасності — робітничого класу, що збі-

гаються з самою об'єктивною закономірністю, показав людську діяльність як суспільно-революційну діяльність, показав, що самі трудящі є творцями матеріальних і духовних цінностей, активними творцями свого суспільного буття.

Ідеалізм же, який виступає в сучасний період у формі численних, переважно суб'єктивно-ідеалістичних напрямів, виявив тенденцію зводити людську діяльність виключно до теоретичної діяльності. Таке тлумачення діяльності повністю узгоджувалося з класовими інтересами буржуазії, оскільки її існуванню загрожує не «теоретична» (така, що не виходить за межі свідомості), а саме практична революційна діяльність трудящих мас, яка може докорінно перетворити основи суспільного життя на соціалістичних засадах. Але тлумачення діяльності як тільки «теоретичної» хоча і задовольняє класові інтереси буржуазії, суперечить, проте, самій об'єктивній дійсності. Ця суперечність є однією з основних причин тієї глибокої кризи, яку переживає сучасна буржуазна філософія. Суть цієї кризи полягає у неспроможності ідеологів капіталізму відповісти на жагучі питання сучасності. «Буржуазні вчення і школи, — говориться в новій Програмі КПРС, — не витримали історичної перевірки. Вони не змогли і не можуть дати наукової відповіді на питання, що їх висуває життя. Буржуазія вже неспроможна висунути ідеї, які могли б повести за собою народні маси... Буржуазна ідеологія переживає глибоку кризу»²⁷⁵.

Оскільки дійсне вирішення жагучих проблем сучасності можливе тільки в інтересах пролетаріату, як носія прогресивної тенденції суспільного розвитку, буржуазна філософія прагне ухилитися від їх вирішення. Проте ці проблеми не зникають від того, що на них закривають очі. Тому буржуазні філософи прагнуть створити «видимість» вирішення проблем сучасності, «замаскувати» теоретичну неспроможність свого ідеалізму розмовами про визнання об'єктивного існування світу, його закономірностей і т. п. Підтвердження своїх заяв вони шукають не в суспільно-виробничій практиці людей (як буржуазні філософи, вони не можуть розуміти її дійсної ролі), а в суб'єктивних критеріях («вірі», посланні на «колективний досвід» тощо). В результаті формальне «узгодження» їхніх міркувань з даними науки і суспіль-

ного життя ні на крок не наближає їх до *дійсного* узгодження з наукою і суспільним життям. Тому реальне життя продовжує голосно стукати у двері академічних кабінетів буржуазних філософів, вимагаючи справжнього вирішення своїх проблем.

Внаслідок цього серед філософів капіталістичних країн знаходяться такі, які, висловлюючись словами американського філософа-комуніста Г. Селзама, «роблять спробу вирватися з безглуздості» ідеалізму. Упевнюючись в теоретичній безплідності і практичній нездатності ідеалізму, вони рішуче поривають з ним і переходять на матеріалістичні позиції, оскільки життя підтверджує істинність саме матеріалізму.

Однак в тих конкретних обставинах, в яких відбувається перехід того чи іншого буржуазного філософа на матеріалістичні позиції, поряд з практикою суспільного життя і незаперечною переконливістю перемог, що їх здобуває матеріалістичний світогляд в теорії і на практиці, не останню (хоча і не визначальну) роль відіграє конкретний зміст тих теоретичних поглядів, від яких філософ починає свою еволюцію до матеріалізму.

Хоча всі форми ідеалізму суперечать матеріалізму, проте деякі з них, висуваючи, хай навіть і в абстрактній формі, певні раціональні моменти, створюють, за певних умов, для найбільш послідовних і рішучих своїх представників можливість переходу на матеріалістичні позиції. Саме до таких шкіл і належать критичний реалізм і феноменологія.

У зв'язку з невдачею, що її зазнали неореалісти у своїх спробах видати суб'єктивно-ідеалістичне ототожнення об'єкта з суб'єктом за «реалізм», критичні реалісти для більш «строгого» обґрунтування «реалізму» були змушені особливо наголосити на *об'єктивності* зовнішнього світу і його *пізнаваності*. Абстрактна форма, у якій була висунута по суті правильна теза, дала можливість більшості критичних реалістів скористатися нею лише як зручним засобом для більш тонкого (ніж у неореалістів) «маскування» ідеалізму. Проте при умові звернення до практичної діяльності людини з метою обґрунтування цієї тези остання втрачала свою абстрактність, наповнюючись конкретним матеріалістичним змістом. Це яскраво проявилось в еволюції філософських поглядів Р. В. Селларса.

Правильною, хоча вираженою в абстрактній формі (через ігнорування суспільно-виробничої практики), була і теза феноменології про світ, як такий, що має «значення» для людини. «Конкретизуючи» цю тезу в напрямі ідеалістичного ототожнення об'єктивності з її відображенням в голові людини (в «чистій свідомості»), більшість феноменологів вступає на шлях суб'єктивного ідеалізму, причому їх погляди зливаються у філософії Уайлда (США), Хайдеггера (ФРН) і Мерло-Понті (Франція) з відверто реакційною ірраціоналістичною теорією екзистенціалізму. Але той раціональний зміст, який містився у твердженні про те, що світ виступає сповненим «значення» для людини, давав можливість, при умові звернення до суспільно-виробничої практики, матеріалістичної трактовки цієї тези. Цим шляхом пішли Фарбер і Мак-Гілл.

Таким чином, матеріалістична чи ідеалістична інтерпретація проблем, піднятих критичним реалізмом і феноменологією, залежала від того, як розумілася при цьому діяльність людини. Зведення її діяльності до чисто «теоретичної» (мислительної) призводило до ідеалістичних висновків. Розгляд її як «предметної», матеріально практичної приводив до матеріалізму.

Селларс, Фарбер і Мак-Гілл були матеріалістами з самого початку своєї філософської діяльності. Але спочатку їхній матеріалізм носив абстрактний характер, через що він формально збігався в основних пунктах з міркуваннями тих ідеалістів, які, «маскуючи» свій ідеалізм, на словах «визнавали» об'єктивність світу і його пізнаваність. Тому матеріалізм Селларса, Фарбера і Мак-Гілла виступає спочатку у «реалістичному» і «феноменологічному» одязі. Лише в міру того, як, шукаючи способів *обґрунтування* свого матеріалізму, Селларс, Фарбер і Мак-Гілл знаходять це обґрунтування в практичній, матеріальній діяльності людей, їхній матеріалізм набуває належної конкретності і виступає як непримиренний до теорій тих філософів, з якими він спочатку виступав у формальній єдності.

Саме тому еволюція матеріалізму Селларса, Фарбера і Мак-Гілла виступає як еволюція від ідеалізму (оскільки початкова абстрактна форма їх матеріалізму збігається в багатьох пунктах з «замаскованим» ідеалізмом сучасних буржуазних філософів) до матеріалізму.

Процес цієї еволюції не закінчився ще й в сучасний період (певний виняток становить лише Мак-Гілл), оскільки поглядам Селларса і Фарбера властива ідеалістична непослідовність в ряді пунктів (особливо в поглядах на суспільство).

Криза, що охопила сучасну буржуазну ідеологію, зокрема філософію, примушує навіть філософів сучасного капіталістичного заходу замислюватися над її причинами. Тому деякі з них починають розуміти теоретичну безперспективність ідеалістичного світогляду і скеровують свої погляди в бік матеріалізму. Відходячи від ідеалізму і стаючи на матеріалістичні позиції, вони, проте, не відразу знаходять шлях до *діалектичного* матеріалізму — вищої, дійсно наукової форми матеріалістичного світогляду. Причина цього полягає в тій упередженості щодо революційної філософії пролетаріату, яка підтримується у капіталістичному суспільстві системою буржуазного виховання і буржуазною пропагандою.

Як же можна оцінити позицію тих філософів, погляди яких характеризуються, з одного боку, розчаруванням в ідеалізмі і поворотом до матеріалізму, а з другого — ваганнями, сумнівами і навіть тимчасовими поверненнями назад. Їхня позиція є своєрідною проміжною позицією перебування на «філософському роздоріжжі».

Ставлення марксистів до тих, хто перебуває на «філософському роздоріжжі», залежить від того, звідки прийшов той або інший філософ до них. Марксисты ведуть рішучу боротьбу проти філософських ревізіоністів всіх мастей, що *покидають* позиції діалектичного матеріалізму, скочуючись до ідеалізму, і тим самим «виконують на ділі роль рознощиків буржуазно-реформістської ідеології в комуністичному русі»²⁷⁶. Тим же філософам, які опинилися на роздоріжжі, *йдуци від ідеалізму до матеріалізму*, марксистська критика допомагає прийняти діалектичний матеріалізм, порвати з буржуазною класовою позицією і стати на позиції революційного пролетаріату.

- ¹ «Philosophy for the Future», N. Y., 1949, стор. V.
- ² «Правда» від 20 листопада 1959 р.
- ³ «Philosophy for the Future», стор. V.
- ⁴ Там же, стор. VII.
- ⁵ Там же, стор. VIII.
- ⁶ Там же, стор. X.
- ⁷ Там же.
- ⁸ «Програмні документи боротьби за мир, демократію і соціалізм», К., 1961, стор. 56.
- ⁹ М. С. Хрущов, Звітна доповідь ЦК КПРС XX з'їзду партії, К., 1956, стор. 130.
- ¹⁰ «Програма Комуністичної партії Радянського Союзу», К., 1961, стор. 106—107.
- ¹¹ Постанова ЦК КПРС «Про завдання партійної пропаганди в сучасних умовах», К., 1960, стор. 28—29.
- ¹² Б. Быховский, О некоторых особенностях борьбы двух лагерей в философии на современном этапе, «Коммунист», № 1, 1961, стор. 108.
- ¹³ «Против философствующих оруженосцев американско-английского империализма», М., 1951, стор. 46.
- ¹⁴ БСЭ, т. 23, стор. 438.
- ¹⁵ А. П. Гагарин, Американская буржуазная философия и социология на службе империализма, М., 1953, стор. 134—135.
- ¹⁶ М. Корнфорт, Наука против идеализма, М., 1957, стор. 325.
- ¹⁷ Я. Боднар, О современной философии США, М., 1959, стор. 153—154.
- ¹⁸ Днев. журн. «Вопросы философии», 1959, № 3, стор. 91.
- ¹⁹ «Философская энциклопедия», т. I, М., 1960, стор. 51.
- ²⁰ R. Garaudy, Perspectives de l'homme, Paris, 1960, стор. 278—285.
- ²¹ J. B. Pratt, Matter and Spirit, N. Y., 1922, стор. 17.
- ²² К. Маркс і Ф. Енгельс, Вибрані твори, т. II, К., 1955, стор. 432.
- ²³ «American Philosophy», ed. by R. B. Winn, N. Y., 1955, стор. 305.
- ²⁴ «Экономическое положение капиталистических стран. Конъюнктурный обзор за 1960 и начало 1961 г.», М., 1961, стор. 19.

- ²⁵ «Факты о положении трудящихся в США», М., 1959, стор. 9.
- ²⁶ К. Маркс і Ф. Енгельс, Вибрані твори, т. II, стор. 282.
- ²⁷ «Экономическое положение капиталистических стран», додаток до журн. «Мировая экономика и международные отношения», 1960, № 8, стор. 16.
- ²⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, М., 1956, стор. 562.
- ²⁹ К. Маркс, Капитал, т. I, К., 1952, стор. 78.
- ³⁰ В. I. Ленин, Твори, т. 38, стор. 341.
- ³¹ Журн. «За рубежом», 1961, № 23, стор. 7.
- ³² «Програма Комуністичної партії Радянського Союзу», стор. 31.
- ³³ Цит. за книгою «Факты о положении трудящихся в США», стор. 120.
- ³⁴ У. Фостер, Закат мирового капитализма, М., 1959, стор. 75—76.
- ³⁵ «Програмні документи боротьби за мир, демократію і соціалізм», стор. 36.
- ³⁶ Там же, стор. 59.
- ³⁷ «American Philosophy», ed. by R. B. Winn, N. Y., 1955, стор. 310.
- ³⁸ В. I. Ленин, Твори, т. 38, стор. 348.
- ³⁹ Там же, стор. 349.
- ⁴⁰ Там же.
- ⁴¹ Б. Данэм, Гигант в цепях, М., 1958, стор. 24—25.
- ⁴² В. I. Ленин, Твори, т. 10, стор. 30.
- ⁴³ М. Р. Коэн, Американская мысль, М., 1958, стор. 38.
- ⁴⁴ Там же, стор. 36.
- ⁴⁵ Д. Дэвис, Капитализм и его культура, М., 1949, стор. 366—367.
- ⁴⁶ Див. «The Philosophical Review», vol. 56, 1947, стор. 535.
- ⁴⁷ Див. «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 4, 1943, стор. 285.
- ⁴⁸ Л. Ландберг, 60 семейств Америки, М., 1948, стор. 389.
- ⁴⁹ У. Джемс, Прагматизм, СПб, 1910, стор. 127—128.
- ⁵⁰ Там же, стор. 54—55.
- ⁵¹ Там же, стор. 50.
- ⁵² В. I. Ленин, Твори, т. 38, стор. 346.
- ⁵³ К. Маркс і Ф. Енгельс, Вибрані твори, т. II, стор. 349.
- ⁵⁴ Там же.
- ⁵⁵ Див. там же.
- ⁵⁶ G. E. Moore, The Refutation of Idealism, «Mind», vol. 12, 1903, стор. 442.
- ⁵⁷ Там же, стор. 444.
- ⁵⁸ Там же, стор. 448.
- ⁵⁹ E. B. Holt, The Concept of Consciousness, London, 1914, стор. 124.
- ⁶⁰ Там же, стор. 64.
- ⁶¹ Див. В. I. Ленин, Твори, т. 14, стор. 52—81.
- ⁶² R. B. Perry, Present Philosophical Tendencies, N. Y., 1912, стор. 126.
- ⁶³ Ф. Енгельс, Діалектика природы, К., 1953, стор. 34.

- ⁶⁴ Д. Беркли, Трактат о началах человеческого знания, СПб, 1905, стор. 64.
- ⁶⁵ «Essays in Critical Realism», стор. VI.
- ⁶⁶ Там же.
- ⁶⁷ Там же, стор. 89.
- ⁶⁸ А. О. Lovejoy, The Revolt against Dualism, London, 1930, стор. 15.
- ⁶⁹ «Essays in Critical Realism», стор. VII.
- ⁷⁰ Там же, стор. 21—22.
- ⁷¹ J. B. Pratt, Personal Realism, N. Y., 1937, стор. 193.
- ⁷² К. Маркс і Ф. Енгельс, Вибрані твори, т. II, стор. 325.
- ⁷³ Там же, стор. 73.
- ⁷⁴ «Essays in Critical Realism», стор. 190.
- ⁷⁵ Там же, стор. 90.
- ⁷⁶ G. Santayana, Realms of Being, N. Y., 1942, стор. 34.
- ⁷⁷ G. Santayana, Transcendental Absolutism, Twentieth Century Philosophy, N. Y., 1947, стор. 315.
- ⁷⁸ «Essays in Critical Realism», стор. 241.
- ⁷⁹ Там же, стор. 5—6.
- ⁸⁰ G. Santayana, Atoms of Thought, N. Y., 1950, стор. 192.
197. Див. також його книги: The Realms of Being, N. Y., 1942, стор. 590, і The Life of Reason, vol. I, N. Y., 1927, стор. 205.
- ⁸¹ В. І. Ленін, Твори, т. 14, стор. 205.
- ⁸² G. Santayana, The Realms of Being, стор. 218—219.
- ⁸³ D. Drake, What is Mind? «Mind», vol. 35, стор. 234.
- ⁸⁴ D. Drake, The Philosophy of Meliorist, Contemporary American Philosophy, vol. 2, London, 1930, стор. 289.
- ⁸⁵ Там же, стор. 288.
- ⁸⁶ C. A. Strong, The Origin of Consciousness, London, 1920, стор. 125.
- ⁸⁷ C. A. Strong, The Continuity of Space and Time, «Mind», vol. 37, 1928, стор. 412.
- ⁸⁸ А. О. Lovejoy, The Revolt against Dualism, London, 1930, стор. 110.
- ⁸⁹ Там же, стор. 114.
- ⁹⁰ J. B. Pratt, Matter and Spirit, N. Y., 1922, стор. 48.
- ⁹¹ Ф. Енгельс, Діалектика природи, стор. 169.
- ⁹² J. B. Pratt, Matter and Spirit, стор. 167.
- ⁹³ Там же, стор. VIII.
- ⁹⁴ А. О. Lovejoy, The Revolt against Dualism, стор. 27.
- ⁹⁵ «Essays in Critical Realism», стор. 106.
- ⁹⁶ Там же, стор. 104.
- ⁹⁷ Там же, стор. 105.
- ⁹⁸ А. О. Lovejoy, The Revolt against Dualism, стор. 268.
- ⁹⁹ Д. Беркли, Трактат о началах человеческого знания, СПб, 1905, стор. 62.
- ¹⁰⁰ К. Маркс і Ф. Енгельс, Вибрані твори, т. II, стор. 349.
- ¹⁰¹ D. Drake, The Philosophy of Meliorist, Contemporary American Philosophy, vol. 2, стор. 296.
- ¹⁰² Там же, стор. 296.
- ¹⁰³ Там же, стор. 297.
- ¹⁰⁴ J. B. Pratt, Matter and Spirit, стор. 199.
- ¹⁰⁵ К. Маркс і Ф. Енгельс, Твори, т. 4, стор. 423—424.

- ¹⁰⁶ A. K. Rogers, *Empiricism, Contemporary American Philosophy*, vol. 2, London, 1930, стр. 234.
- ¹⁰⁷ A. O. Lovejoy, Rejoinder to Mr. Lowe, «*The Journal of Philosophy*», vol. 49, стр. 112.
- ¹⁰⁸ G. Santayana, *The Middle Span*, N. Y., 1945, стр. 170.
- ¹⁰⁹ В. І. Ленін, *Твори*, т. 14, стр. 177.
- ¹¹⁰ A. K. Rogers, *The Absolute as Unknowable*, «*Mind*», vol. 12, стр. 43.
- ¹¹¹ A. O. Lovejoy, *The Revolt against Dualism*, стр. 268—269.
- ¹¹² J. B. Pratt, *Personal Realism*, N. Y., 1937, стр. 375.
- ¹¹³ Там же, стр. 378.
- ¹¹⁴ Там же, стр. VIII.
- ¹¹⁵ R. W. Sellars, What is the Correct Interpretation of Critical Realism, *The Journal of Philosophy*, vol. 24, стр. 239—240.
- ¹¹⁶ R. W. Sellars, рецензія на книгу *Human Nature and Human Spirit*, «*Philosophy and Phenomenological Research*», vol. 6, стр. 438.
- ¹¹⁷ R. W. Sellars, Reformed Materialism and Intrinsic Endurance, «*The Philosophical Review*», vol. 53, стр. 363.
- ¹¹⁸ R. W. Sellars, *Critical Realism*, Chicago, 1916, стр. 5.
- ¹¹⁹ R. W. Sellars, *The Philosophy of Physical Realism*, N. Y., 1932, стр. V.
- ¹²⁰ R. W. Sellars, *Critical Realism and its Critics*, «*The Philosophical Review*», vol. 33, стр. 379.
- ¹²¹ «*Essays in Critical Realism*», N. Y., 1941, стр. 197.
- ¹²² R. W. Sellars, *Critical Realism and Substance*, «*Mind*», vol. 38, стр. 479.
- ¹²³ R. W. Sellars, A Re-Examination of Critical Realism, «*The Philosophical Review*», vol. 38, 1929, стр. 450.
- ¹²⁴ R. W. Sellars, Causation and Perception, «*The Philosophical Review*», vol. 53, 1944, стр. 547, 548.
- ¹²⁵ R. W. Sellars, *Realism, Naturalism and Humanism, Contemporary American Philosophy*, vol. 2, London, 1930, стр. 268.
- ¹²⁶ R. W. Sellars, The Meaning of True and False, «*Philosophy and Phenomenological Research*», vol. 5, 1944, стр. 102.
- ¹²⁷ R. W. Sellars, The Epistemology of Evolutionary Naturalism, «*Mind*», vol. 28, 1919, стр. 418—419.
- ¹²⁸ R. W. Sellars, Cognition and Valuation, «*The Philosophical Review*», vol. 35, 1926, стр. 131.
- ¹²⁹ Там же, стр. 142.
- ¹³⁰ R. W. Sellars, *Realism, Naturalism and Humanism, Contemporary American Philosophy*, vol. 2, стр. 124.
- ¹³¹ R. W. Sellars, Cognition and Valuation, «*The Philosophical Review*», vol. 35, 1926, стр. 139.
- ¹³² R. W. Sellars, *Critical Realism and Modern Materialism, Philosophical Thought in France and the United States*, Buffalo, 1950, стр. 467.
- ¹³³ С. Л. Рубинштейн, *Бытие и сознание*, М., 1957, стр. 73—74.
- ¹³¹ R. W. Sellars, A Re-Examination of Critical Realism, «*The Philosophical Review*», vol. 38, стр. 451.
- ¹³⁶ R. W. Sellars, Positivism and Materialism, «*Philosophy and Phenomenological Research*», vol. 7, 1946, стр. 16.

¹³⁵ R. W. Sellars, Causation and Perception, «The Philosophical Review», vol. 53, стр. 543—544.

¹³⁷ R. W. Sellars, The Epistemology of Evolutionary Naturalism, «Mind», vol. 28, стр. 414.

¹³⁸ R. W. Sellars, Critical Realism and its Critics, «The Philosophical Review», vol. 33, стр. 387.

¹³⁹ R. W. Sellars, The Meaning of True and False, «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 5, 1944, стр. 102.

¹⁴⁰ R. W. Sellars, Why Naturalism and not Materialism? «The Philosophical Review», vol. 36, 1927, стр. 218.

¹⁴¹ Там же.

¹⁴² Там же, стр. 217.

¹⁴³ R. W. Sellars, Critical Realism and Substance, «Mind», vol. 38, стр. 473.

¹⁴⁴ R. W. Sellars, Critical Realism and Modern Materialism, Philosophical Thought in France and the United States, Buffalo, 1950, стр. 47.

¹⁴⁵ R. W. Sellars, Reflexions on Dialectical Materialism, «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 5, 1944, стр. 160.

¹⁴⁶ Там же.

¹⁴⁷ Там же.

¹⁴⁸ Там же, стр. 179.

¹⁴⁹ Там же, стр. 177.

¹⁵⁰ R. W. Sellars, Reformed Materialism and Intrinsic Endurance, «The Philosophical Review», vol. 53, 1944, стр. 363.

¹⁵¹ R. W. Sellars, Reflexions on Dialectical Materialism, «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 5, 1944, стр. 178.

¹⁵² R. W. Sellars, A Re-Interpretation of Relativity, «The Philosophical Review», vol. 41, стр. 517.

¹⁵³ R. W. Sellars, Evolutionary Naturalism, Chicago, 1922, стр. 99.

¹⁵⁴ R. W. Sellars, Causality and Substance, «The Philosophical Review», vol. 52, 1943, стр. 15.

¹⁵⁵ R. W. Sellars, Reflexions on Dialectical Materialism, «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 5, 1944, стр. 177.

¹⁵⁶ R. W. Sellars, рецензія на книгу The Return to Reason, «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 15, 1954, стр. 108.

¹⁵⁷ R. W. Sellars, Dewey on Materialism, «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 3, 1943, стр. 382.

¹⁵⁸ В. І. Ленін, Твори, т. 14, стр. 237—238.

¹⁵⁹ R. W. Sellars, Reformed Materialism and Intrinsic Endurance, «The Philosophical Review», vol. 53, 1944, стр. 371—372.

¹⁶⁰ R. W. Sellars, Realism, Naturalism and Humanism, Contemporary American Philosophy, vol. 2, London, 1930, стр. 276.

¹⁶¹ R. W. Sellars, Causation and Substance, «The Philosophical Review», vol. 52, 1943, стр. 22.

¹⁶² R. W. Sellars, Realism, Naturalism and Humanism, Contemporary American Philosophy, vol. 2, London, 1930, стр. 277.

¹⁶³ R. W. Sellars, Reformed Materialism and Intrinsic Endurance, «The Philosophical Review», vol. 53, 1944, стр. 372.

¹⁶⁴ R. W. Sellars, Positivism and Materialism, «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 7, 1946, стр. 36.

- ¹⁶⁵ R. W. Sellars, Realism, Naturalism and Humanism, Contemporary American Philosophy, vol. 2, London, 1930, стр. 256.
- ¹⁶⁶ R. W. Sellars, Reflexions on Dialectical Materialism, «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 5, 1944, стр. 163.
- ¹⁶⁷ R. W. Sellars, Positivism and Materialism, «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 7, 1946, стр. 32.
- ¹⁶⁸ R. W. Sellars, Professor Goudge's Queries with Respect to Materialism, «The Philosophical Review», vol. 60, 1951, стр. 247—248.
- ¹⁶⁹ R. W. Sellars, Positivism and Materialism, «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 7, 1946, стр. 38.
- ¹⁷⁰ R. W. Sellars, Critical Realism and Modern Materialism, Philosophical Thought in France and the United States, Buffalo, 1950, стр. 467.
- ¹⁷¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, стр. 591.
- ¹⁷² В. И. Ленин, Твори, т. 14, стр. 77.
- ¹⁷³ В. И. Ленин, Твори, т. 38, стр. 346.
- ¹⁷⁴ R. W. Sellars, рецензия на книгу Pragmatism — Philosophy of Imperialism, «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 16, 1956, стр. 561.
- ¹⁷⁵ R. W. Sellars, Reflexions on Dialectical Materialism, «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 5, 1944, стр. 178.
- ¹⁷⁶ R. W. Sellars, Social Philosophy on the American Scene. Philosophy for the Future, N. Y., 1949, стр. 66.
- ¹⁷⁷ R. W. Sellars, Philosophical Orientation and Peace, Preface to I. Horowitz, The Idea of War and Peace in Contemporary Philosophy, N. Y., 1957, стр. X.
- ¹⁷⁸ R. W. Sellars, рецензия на книгу Pragmatism — Philosophy of Imperialism, «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 16, 1956, стр. 512.
- ¹⁷⁹ R. W. Sellars, Philosophical Orientation and Peace, Preface to I. Horowitz, The Idea of War and Peace in Contemporary Philosophy, стр. XVII.
- ¹⁸⁰ R. W. Sellars, Realism, Naturalism and Humanism, Contemporary American Philosophy, vol. 2, London, 1930, стр. 264.
- ¹⁸¹ J. Lewis, рецензия на книгу I. L. Horowitz, The Idea of War and Peace in Contemporary Philosophy, «Science and Society», vol. 22, 1958, стр. 188.
- ¹⁸² «Political Affairs», vol. 27, 1948, стр. 629—630.
- ¹⁸³ Э. Гуссерль, Логические исследования, т. I, СПб, 1909, стр. 101.
- ¹⁸⁴ Там же, стр. 106.
- ¹⁸⁵ Там же, стр. 178.
- ¹⁸⁶ E. Husserl, Ideas, London, 1931, стр. 57.
- ¹⁸⁷ Э. Гуссерль, Логические исследования, т. I, стр. 201.
- ¹⁸⁸ E. Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. 2, 1901, стр. 97.
- ¹⁸⁹ E. Husserl, Ideas, стр. 148.
- ¹⁹⁰ Там же, стр. 13.
- ¹⁹¹ Там же, стр. 80.
- ¹⁹² Там же, стр. 145.
- ¹⁹³ Там же, стр. 113.

- ¹⁹⁴ Э. Гуссерль, *Философия как строгая наука*, Логос, книга I, 1911, стр. 14.
- ¹⁹⁵ E. Husserl, *Ideas*, стр. 144.
- ¹⁹⁶ M. Farber, *Naturalism and Subjectivism*, Springfield, 1959, стр. 120.
- ¹⁹⁷ A. Gurwitsch, *On the Intentionality of Consciousness. Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, Massachusetts, 1940, стр. 74.
- ¹⁹⁸ Див. М. Farber, *Naturalism and Subjectivism*, Springfield, 1959, стр. 117—118.
- ¹⁹⁹ Там же, стр. 97.
- ²⁰⁰ E. Husserl, *Ideas*, стр. 92.
- ²⁰¹ Там же, стр. 169.
- ²⁰² Там же, стр. 388.
- ²⁰³ Там же, стр. 82.
- ²⁰⁴ Там же, стр. 83.
- ²⁰⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс, *Из ранних произведений*, стр. 640.
- ²⁰⁶ Там же, стр. 564—565.
- ²⁰⁷ Там же, стр. 565.
- ²⁰⁸ A. Gurwitsch, *The Last Work of Edmund Husserl, «Philosophy and Phenomenological Research»*, vol. 17, 1957, стр. 371.
- ²⁰⁹ R. Garaudy, *Perspectives de l'homme*, Paris, 1960, стр. 279—280.
- ²¹⁰ Там же, стр. 280.
- ²¹¹ «*Philosophy and Phenomenological Research»*, vol. I, 1940, стр. 126.
- ²¹² D. Cairns, *An Approach to Phenomenology, Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, Massachusetts, 1940, стр. 11.
- ²¹³ L. Landgrebe, *The World as a Phenomenological Problem, «Philosophy and Phenomenological Research»*, vol. I, 1940, стр. 45.
- ²¹⁴ John Wild, *Existentialism as a Philosophy, «The Journal of Philosophy»*, vol. 57, 1960, стр. 48.
- ²¹⁵ Там же, стр. 49.
- ²¹⁶ Там же, стр. 58.
- ²¹⁷ Там же, стр. 54.
- ²¹⁸ J.-P. Sartre, *Existentialism*, N. Y., 1947, стр. 15.
- ²¹⁹ H. Spiegelberg, *Husserl's Phenomenology and Existentialism, «The Journal of Philosophy»*, vol. 57, 1960, стр. 63.
- ²²⁰ H. Spiegelberg, *The «Reality-Phenomenon» and Reality, Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, Massachusetts, 1940, стр. 93.
- ²²¹ Там же, стр. 99.
- ²²² Там же, стр. 84.
- ²²³ H. Spiegelberg, *Critical Phenomenological Realism, «Philosophy and Phenomenological Research»*, vol. I, 1940, стр. 172—175.
- ²²⁴ Там же, стр. 170.
- ²²⁵ «*The Return to Reason»*, Chicago, 1953, стр. VI.
- ²²⁶ Там же.
- ²²⁷ Там же, стр. VII.
- ²²⁸ Там же, стр. 88.

- ²²⁹ «The Return to Reason», стр. 88.
- ²³⁰ Там же, стр. 357.
- ²³¹ Там же, стр. 164.
- ²³² M. Farber, *The Foundation of Phenomenology*, Cambridge, Mass., 1943, стр. VI.
- ²³³ M. Farber, *Naturalism and Subjectivism*, Springfield, 1959, стр. 3.
- ²³⁴ Там же, стр. 3.
- ²³⁵ Там же, стр. 5.
- ²³⁶ К. Маркс і Ф. Енгельс, *Вибрані твори*, т. II, стр. 351.
- ²³⁷ M. Farber, *Naturalism and Subjectivism*, стр. 273.
- ²³⁸ Там же, стр. 56.
- ²³⁹ Там же, стр. 106.
- ²⁴⁰ Там же, стр. 175.
- ²⁴¹ H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, vol. 2, Hague, 1960, стр. 628—629.
- ²⁴² M. Farber, *The Foundation of Phenomenology*, стр. 536.
- ²⁴³ Там же, стр. 535.
- ²⁴⁴ M. Farber, *Naturalism and Subjectivism*, стр. 121.
- ²⁴⁵ Там же, стр. 98—99.
- ²⁴⁶ Там же, стр. 89.
- ²⁴⁷ Там же, стр. 294.
- ²⁴⁸ Там же, стр. 55.
- ²⁴⁹ M. Farber, *The Foundation of Phenomenology*, стр. 550.
- ²⁵⁰ M. Farber, *Naturalism and Subjectivism*, стр. 70—71.
- ²⁵¹ Там же, стр. 6.
- ²⁵² Там же, стр. 10.
- ²⁵³ M. Farber, *The Foundation of Phenomenology*, стр. 551.
- ²⁵⁴ К. Маркс, *Капітал*, т. I, стр. 4.
- ²⁵⁵ M. Farber, *Naturalism and Subjectivism*, стр. 13.
- ²⁵⁶ Б. Э. Быховский, *Распредмечивание философии*, «Вопросы философии», № 2, 1956, стр. 148.
- ²⁵⁷ M. Farber, *Naturalism and Subjectivism*, стр. 382.
- ²⁵⁸ V. J. McGill, *A Materialist Approach to Husserl's Philosophy*, *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, Massachusetts, 1940, стр. 236.
- ²⁵⁹ Там же, стр. 238.
- ²⁶⁰ Там же, стр. 244.
- ²⁶¹ Там же, стр. 244—245.
- ²⁶² V. J. McGill, *The Mind-Body Problem in the Light of Recent Psychology*, «*Science and Society*», vol. 9, 1945, стр. 341.
- ²⁶³ Там же, стр. 336.
- ²⁶⁴ V. J. McGill, *Emotions and Reason*, Springfield, 1954, стр. 9.
- ²⁶⁵ V. J. McGill, *Some Queries Concerning Moore's Method*, *The Philosophy of G. E. Moore*, Evanston and Chicago, 1942, стр. 483.
- ²⁶⁶ C. Lamont, *John Dewey in Theory and Practice*, «*Science and Society*», vol. 5, 1941, стр. 61.
- ²⁶⁷ V. J. McGill, *Further Considerations*, «*Science and Society*», vol. 5, 1941, стр. 71.
- ²⁶⁸ V. J. McGill, *Russel's Political and Economic Philosophy*,

The Philosophy of Bertrand Russel, Evanston, 1946, стор. 588.

²⁶⁹ Там же, стор. 599.

²⁷⁰ Там же, стор. 598.

²⁷¹ V. J. McGill, The Unity of Opposites A Dialectical Principle, «Science and Society», vol. 12, 1948, стор. 425.

²⁷² V. J. McGill, Russel's Political and Economic Philosophy, The Philosophy of Bertrand Russel, Evanston, 1946, стор. 605.

²⁷³ Я. Боднар, О современной философии США, стор. 239.

²⁷⁴ А. П. Гагарин, Американская буржуазная философия и социология на службе империализма, стор. 191.

²⁷⁵ «Програма Комуністичної партії Радянського Союзу», стор. 44—45.

²⁷⁶ Там же, стор. 37.

ЗМІСТ

Вступ	3
Розділ I. Зміни в соціальному житті США ХХ ст. і американська буржуазна філософія	10
Сучасна американська буржуазія проти соціального поступу	11
Ідеалізм «одягає маску»	21
Зростання ролі суб'єктивного ідеалізму в буржуазній філософії. Американський «неореалізм»	37
Розділ II. Критичний реалізм і матеріалістична філософія Р. В. Селларса	48
Виникнення школи критичного реалізму як протест проти «суб'єктивізму» неореалістів	—
Ідеалістична інтерпретація критичного реалізму Р. В. Селларса і його матеріалістичне трактування критичного реалізму	79
«Еволюційний натуралізм» Р. В. Селларса	88
Розділ III. Криза феноменологічного напрямку	102
Феноменологія Е. Гуссерля	—
Розвиток суб'єктивно-ідеалістичних моментів феноменології американськими послідовниками Гуссерля М. Фарбер і його «натуралізм»	121
Філософія В. Дж. Мак-Гілла і марксизм	129
Післямова	146