

✦ Классическое наследие

UDC 17.023.4

DOI: 10.30936/1606-951X-2020-22-3/4-16-41

ДЖОСАЙЯ РОЙС

ФИЗИЧЕСКАЯ И СОЦИАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

***Аннотация:** Данный текст является переводом одной из лекций из книги Джосайи Ройса «Мир и индивид» (1923). В этой лекции автор разбирает понятия Природы, физической реальности и естественных законов в свете развиваемой им так называемой «четвертой концепции Бытия», показывая генезис этих понятий из социального опыта и их тесную и неразрывную связь с социальной реальностью.*

***Abstract:** This text is the translation of one of lectures from “The world and the Individual” by Josiah Royce. In this lecture the author analyzes conceptions of Nature, physical reality and natural laws in terms of so-called “Forth Conception of Being” and demonstrates the origins of these conceptions in social experience and their close and inseparable ties with social reality.*

***Ключевые слова:** бытие, реальность, природа, естественные законы, социальная реальность, наука, искусства.*

***Keywords:** Being, reality, Nature, natural laws, social reality, science, arts.*

Теперь мы кое-что узнали об общих Формах, в которых мы постигаем факты, которые признаем реальными. Мы не пытались дать психологическое описание генезиса этих Форм в истории индивидуального разума. Мы лишь рассмотрели логическую значимость некоторых фундаментальных мотивов, которыми мы руководствуемся от момента к моменту и от стадии к стадии в нашем интеллектуальном развитии при интерпретации нашего мира и наших связей с этим миром.

Эти мотивы двояки: (1) мотивы, приводящие нас к понятиям одного из типов Серийного Порядка, а именно Закона и Мира Описания; (2) мотивы, приводящие нас к пониманию Реальности как Хорошо Упорядоченного Ряда и как сферы Оценивания, т.е. ценностей, Самости, жизни, отличной от той, что явлена нам напрямую нашими текущими сознательными целями, т.е. жизни как сферы различных Я. Эти двоякие мотивы соответствуют нашей двоякой ограниченности как конечных существ. Ибо мы не знаем прямо сейчас ни *всего того, что* эта наша воля в ее текущей неудовлетворенности реально намеревается и имеет в виду, ни того, *как* эта воля выражается в фактах

* Перевод сделан по источнику: Royce J. *The World and the Individual. Gifford Lectures. Second Series: Nature, Man, and the Moral Order.* – N.Y.: The Macmillan Company, 1923. – Lecture IV: “Physical and Social Reality”. – P. 155–204. Перевод публикуется в авторской редакции переводчика.

универсального опыта. Мир Описания, как схваченный в мысли объективный порядок, есть результат наших попыток улучшить через процесс серийного различения *второй* из этих аспектов нашего неведения. Мир Оценивания мы учимся распознавать, приходя к лучшему определению того, чего наша воля ищет даже сейчас. Ведь тогда мы узнаём, что наша текущая воля требует для своего полного выражения не просто *содержаний*, или *фактов, которые еще только должны быть различены*, но и *иных волей, нежели эта наша текущая сознательная воля*, иных целей, нежели те, которые мы пока что наблюдаем в пределах сознания этого мгновения. Наша реакция в присутствии мира может стать определенной и рациональной, равно как и соответствующей Должному, только когда мы распознаем не просто данные, иные, нежели те, которые сейчас присутствуют в сознании, но и жизни, Я, отличные от нашей собственной конечной самости. Поэтому Мир Описания, взятый сам по себе, никогда не бывает всей истиной. Он нуждается в интерпретации в терминах Мира Оценивания.

То, что критика основополагающих категорий позволила нам увидеть в общих чертах, конкретно экземплифицируется нашим знанием Физического Мира и Человеческого Общества. Соответственно, далее мы переходим к приложению нашей общей теории к этим особым случаям. Мы обнаружим мотивы, ведущие нас к истолкованию физического мира как Мира Описания, где, как мы увидим, ряды феноменов связываются в соответствии со строго инвариантными законами. Эти законы поистине позволяют нам увидеть, как Единое и Многое в некоторых отношениях связаны, но не предстают нам как выражения Цели. И напротив, Социальный Мир, царство наших собратьев по человеческому роду, есть для всех нас, прежде всего, Мир Оценивания, т.е. мир, где иные воли, нежели наша текущая сознательная воля, предстают выражающими себя в соответствии с их собственными выборами. Отсюда наша обычная интерпретация мира, каким его знают люди, основополагающе дуалистична. С одной стороны, мы находим в опыте мотивы, которые как будто бы ведут к Материализму. Ведь Материализм прорастает просто из односторонней акцентировки некоторых аспектов Мира Описания. С другой стороны, столь же очевидные эмпирические соображения побуждают нас к толкованию социального мира как царства сознательных волевых процессов, происходящих потому, что кто-то находит их достойными того, чтобы они произошли. Наше обычное здоровое видение вещей ставит эти две доктрины, касающиеся познаваемого мира, бок о бок и, в общем, отчаивается увидеть какую-либо постижимую связь между этими двумя порядками, т.е. между ментальным и материальным, социальным и физическим, необходимым и свободным, описуемым и духовным. Однако наша общая критика категорий подготовила нас к пониманию в терминах нашего Идеализма как контраста, так и единства этих двух царств. В этой и следующей лекциях, стало быть, я предлагаю заняться обсуждением понятия Природы и показать его связь с нашим понятием Разума. Нам надо будет, во-первых, объяснить, каковы у нас основные мотивы для признания существования физического мира; и, во-вторых, нам надо будет прояснить с некоторой степенью подробности связи между, с одной стороны, нашей идеалистической Теорией Бытия и, с другой стороны, эмпирическими фактами, которые распознают люди, когда имеют дело друг с другом и с Природой.

I.

Никакого точного определения объема, покрываемого термином «Природа», заранее, до Теории Природы, дать нельзя. Легко сказать, что под Природой мы по-

нимаем ту часть мироздания, которую делают известными нам наши чувства и которую изучают наши специальные эмпирические науки. Но область Природы, очерченная таким определением, не очень точна. То, что наши чувства делают нам известным, мало что значит, пока чувственные данные не организованы посредством нашего поведения и не истолкованы в свете теории. Следовательно, Природа всегда мыслилась людьми по большей части в сверхчувственных терминах, со времен магического знания и вплоть до новейших геологических, физических и биологических теорий. А то, что действительно изучают наши эмпирические науки, согласно всем нашим представлениям о Природе, есть всего лишь краешек существующего мира, и мы не знаем пока еще, как с успехом его изучать. Также Природа часто противопоставляется Разуму; но для психолога ментальные процессы — часть естественных процессов, а для нашего идеалистического воззрения вся Природа есть выражение Разума.

В рамках той фразеологии, которой мы пользовались в этих лекциях, Природа противопоставлялась до сих пор, и не раз, Человеку. Но все мы, конечно, признаем тот смысл, в котором Человек будет трактоваться как часть Природы; хотя, с другой стороны, ничто так не ясно, как то, что все наши представления о Природе определяются для нас условиями, относящимися, с какой-то стороны, к разуму Человека. Смутный, по общему признанию, способ дать определение этого термина — сказать, что под Природой мы понимаем царство, внешнее для нашего частного опыта и являющееся при этом, так сказать, *этой стороной* высшей Реальности, — т.е. царство, расположенное, если можно так выразиться, между божественным, трактуемым как Абсолют, и познающим конечным человеческим Субъектом. Но все эти выражения, хотя и в самом деле по-своему обоснованы, скорее указывают на проблему, чем задают ее точные пределы.

Более уместным на этом этапе нашего разыскания, нежели формально точное определение Природы, будет рассмотрение мотивов, приводящих нас к признанию реальными фактов, которые мы все называем физическими, т.е. к признанию существования материи, законов естественных процессов и зависимости нашей ментальной жизни от этих процессов. К этому аспекту проблемы Природы мы, соответственно, сразу и обратимся.

После всего, что мы теперь увидели касательно природы человеческого знания, тщетно было бы утверждать, что мы воспринимаем напрямую, через наши органы чувств, существование того, что мы называем материей. Сами по себе чувства никогда не являют нам истинное Бытие чего бы то ни было. Всякая истина — объект опознания, а не просто непосредственного опыта. Более того, то, что имеет Бытие, есть само по себе нечто Индивидуальное. А чувства никогда не показывают нам индивидуальность, но лишь присутствие чувственных качеств: цветов, звуков, запахов, касаний, впечатлений и т.п. В то же время совершенно несомненно и то, что чувства показывают то одному, то другому из нас, людей, все данные, которые после сравнения наших разнящихся чувственных опытов мы *истолковываем как знаки существования материи*. Но вот вопрос: как мы приходим к этому истолкованию?

Мы не можем сразу же сказать, что некое врожденное убеждение, некая первая и фундаментальная аксиома или какой-то неясный «закон» интеллекта таинственно требует от нас верить в то, что материя реальна. Это мы не можем сейчас утверждать хотя бы потому, что наш Идеализм вообще ничего не знает о собрании принципов, называемых фундаментальными или врожденными уверенностями. Притом мы не

можем и, апеллируя к нашему более продуманному и научно организованному опыту, утверждать, что даже успех науки сам по себе дает нам достаточные гарантии в атрибутировании материи действительного Бытия, которое именно потому, что оно не зависит от наших капризов, должно оставаться действительным в царстве, всецело потустороннем царстве людских умов.

Ведь из нашей предшествующей критики Критического Рационализма мы знаем, что просто действительное Бытие, взятое само по себе, еще не есть реальное Бытие. И философское исследование реальности, лежащей в основе нашего опыта Природы, только начинается, когда мы указываем, что для нашего опыта законы Природы действительны. Ибо сразу возникает вопрос: в какой форме жизни, в каком выражении Абсолюта, в каком Бытии нашего четвертого (идеалистического) типа обнаруживаются наши действительные законы Природы?

Отсюда следует, что нам на этом этапе коль скоро мы ставим вопрос относительно Реальности Природы, самые обычные общепринятые ответы никак не помогут. Мы должны рассмотреть всю проблему заново.

Когда мы это делаем, мы встречаем далее описание оснований нашей веры во внешний и природный мир, которое так часто отстаивают и которое так хорошо всем знакомо, что мы не можем здесь молчаливо его обойти. Оно предполагает более глубокое заглядывание в природу нашей идеи Бытия, чем обнаруживается у тех, кто просто говорит, что мы напрямую воспринимаем своими органами чувств внешнее существование природных объектов. И хотя, по сути, оно отсылает к некоторой аксиоме, а именно к предположенной аксиоме каузальности, обычно оно более критично в своей формулировке, чем большинство воззрений, ставящих весь этот вопрос в зависимость от неустрашимых врожденных убеждений. К тому же оно выдвигалось многими видными мыслителями, во всех прочих отношениях совершенно разными в своей философской ориентации.

Согласно этому воззрению, мы приходим к нашей вере в физический мир просто на основании Сопротивления, которое твердые материальные объекты оказывают нашему прикосновению, нашему движению и особенно нашему мышечному чувству, а также на основе различных других способов, которыми Природа ставит пределы нашей активности. От таких переживаний сопротивления и ограничений мы в рассуждении переходим к внешнему существованию вещей, основываясь на том, что у каждого эффекта должна быть какая-то причина и, следовательно, в данном случае должна быть некая причина, которая сопротивляется и ставит предел нашей воле. Поскольку эта причина не обнаруживается в нас самих, мы полагаем ее внешней.

Похоже, ни одна теория нашей веры во внешний мир не имела такой счастливой судьбы, как эта, в популярной философии, да и в более серьезных метафизических изысканиях. И все же я считаю ее именно таким смешением истинного и ложного анализа, которое особенно безнадежно приспособлено к тому, чтобы запутать все наше видение природы.

Это воззрение, на мой взгляд, и в самом деле верно делает акцент на глубокой связи между нашим наблюдением значимой внутренней жизни нашей воли и нашей уверенностью в том, что мироздание, в котором мы живем, имеет истинное Бытие. Но, как я уже утверждал, разрабатывая нашу Четвертую Концепцию Бытия, хотя наша конечность всегда показывает нам, что мы не овладели всем Бытием, именно исполнение — всегда относительное и несовершенное, но все же исполнение наших внут-

ренных значений, а не непроницаемое сопротивление, которое мир этим значениям оказывает, определяет нашу гарантию в нахождении того, что мироздание имеет Бытие, и в то же время дает нам — в форме Внутреннего Значения наших Идей — наше единственное и надежное средство определения того, в чем это Бытие состоит.

Наши ограничения действительно отсылают нас в поисках истины за пределы нас самих. Но доказательством того, что реальный мир здесь, вокруг нас, никогда не бывает *просто* непрозрачность факта, т.е. слепое присутствие чего-то, что осаждает и сдерживает нас; скорее относительная прозрачность нашей внутренней жизни, наблюдаемая манифестация смысла в нашем опыте постоянно говорит нам о том, что мы находимся в некотором мире, в котором, в виду нашей наличной незавершенности, обнаруживается потусторонняя нам рациональная истина. Что есть, так это завершение нашей незавершенности, а не какая-то судьба, которая просто нас постигает. Это мы в полной мере проиллюстрировали выше при обсуждении Категорий.

Кроме того, воззрение, которое мы здесь критикуем, ставит все дело в зависимость от обращения к принципу причинности. Сопротивление, с коим сталкивается моя воля, нуждается в объяснении. Его объясняют с помощью гипотезы о материальной причине, которая нам сопротивляется. Но в ответ на это я говорю защитнику данной теории: и в чем же состоит ваш принцип причинности? Не в том ли, что все происходящее нуждается, с вашей точки зрения, в объяснении и, фактически, находит свое объяснение в своей связи с другими фактами? А если вы именно так и считаете — а вы, несомненно, так и считаете, — то не является ли ваш принцип причинности для вас принципом, каким-то образом знаемым как управляющий реальным миром, который ваш опыт сопротивления, как вы говорите, являет вашим чувствам заранее, до того, как вы сможете воспользоваться этим принципом для доказательства существования материи?

Но если так оно и окажется, то разве ваш принцип причинности (ваша уверенность в том, что реальным миром является мир, в котором факты находятся в рациональных отношениях и все происходящее объяснимо) не предполагался уже не только как действительный, но и *как действительный для потустороннего вам реального мира*, с самого начала всего вашего исследования? Нет ли здесь, стало быть, веры, более глубокой, чем просто ваше переживание того, что ваша воля в любое время встречает сопротивление? Ведь если бы у вас не было в распоряжении этого принципа причинности и если бы вы не считали изначально этот принцип применимым к царству, находящемуся по ту сторону вашего частного опыта, то всякое сопротивление вашей воле было бы тщетным, ибо у вас начисто исчезла бы способность узнавать что-то о реальном мире. Ведь тогда вы бы не узнавали ничего, кроме слепого факта, что вы испытываете ограничения, подобно тому, как испытывает их ребенок, когда голоден.

Но если вы уже обладаете вашим принципом и считаете его применимым к Реальности вообще, то вы и впрямь можете применять его так или иначе для объяснения любого факта, какого захотите. Но приняв допущение, что вы каким-то образом способны знать, что принцип причинности применим к царству по ту сторону вашей текущей воли, вы уже выяснили, без всякого переживания сопротивления, что есть реальный внешний мир, внутри которого действителен принцип причинности. И в этом случае вы вовсе *не* обнаружили реальность физического мира через то, что он противится вашей воле, а просто приняли заранее, как презумпцию, до всякого ощу-

щения сопротивления, что вне вас есть реальный мир, чьи факты, какими бы они ни были, связаны законом причинности с вашим собственным опытом. Вы ведь явно не имеете в виду, что сам принцип причинности, сопротивляясь вашей воле, заставляет вас верить в реальность его как причины такого сопротивления.

Присмотревшись, однако, внимательнее к нашей вере в причинность, вы вскоре замечаете, что так или иначе она помогает нам яснее улавливать внутренний смысл, наблюдаемую внутреннюю значимость некоторых наших сознательных состояний, наблюдать то, что мы называем их причинными связями. Наблюдая эти связи, насколько они попадают в круг нашего опыта, мы каким-то образом обнаруживаем в них собственную рациональную Волю выраженной, или воплощенной лучше, чем она была бы без этой идеи, и тем самым лучше достигаем собственной внутренней ясности. Так вот, полагая, что некоторая подобная связь обладает действительностью *по ту сторону* нас, во внешнем для нас царстве, мы исходим из определения этого внешнего царства не как царства, которое первым делом сопротивляется нашей Воле или препятствует ей, а как царства, которое, прежде всего, воплощает одну из наших глубочайших и наиболее рациональных целей. Если внешний мир, о котором говорится, что он материален, является, как полагает это воззрение, прежде всего причинным и, тем самым, объясняющим отдельные факты, обнаруживающиеся в нашем опыте, то этот мир есть прежде всего реальное воплощение самой цели, проявляющейся в нас как наша цель объяснять.

Итак, при должном рассмотрении обсуждаемое воззрение становится всего лишь формой Идеализма – своего рода первичной уверенностью в том, что природа вещей рациональна и исполняет наши цели. И, следовательно, проблема нашей веры в существование Природы должна быть разрешена в эксплицитной связи с нашей Четвертой Концепцией Бытия. Чтобы понять, что мы имеем в виду под Материальной Природой и почему мы верим в ее реальность, мы должны спросить: какое наше внутреннее значение ищет и требует такого воплощения, которое может дать нашим умам только внешняя Природа? Пока мы еще не увидели, какие основания отличают нашу веру в материю от нашей веры в любой другой род Реальности. Но ведь мы ищем описания того, как следует объяснить и защитить нашу веру в материальный мир, в отличие от любого иного царства признанных фактов.

Более того, как от случая к случаю отмечалось в ходе различных недавних обсуждений этого воззрения, природные истины, имеющие для нас наибольшее теоретическое значение, – это зачастую истины, проистекающие из косвенного истолкования фактов, с которыми ощущение сопротивления в каком-либо прямом мышечном смысле имеет мало общего. Сопротивлением ли нашей воле навязывают нам себя геометрические законы (конечно, если речь не идет о нашей воле исчерпывающим образом их познать)? Долгое время образцом очевидной долговечности Природы было небо. Когда звезды показывали себя реальными, сопротивляясь нашей воле, если, конечно, не брать во внимание то, что они ставят вопросы, на которые мы в настоящее время не можем ответить?

II.

Предлагая далее более адекватное, на мой взгляд, описание гарантии нашей веры в физический мир, я должен обратить внимание на простой факт, которым, насколько я понимаю, зачастую совершенно пренебрегали при обсуждении этого предмета.

Наша вера в реальность Природы, если понимать под Природой царство физических явлений, известных здравому смыслу и науке, *неразрывно связана с нашей верой в существование наших человеческих братьев*. Одна вера не может быть понята в отрыве от другой.

Какова бы ни оказалась более глубокая реальность, таящаяся за Природой, *наша* Природа — царство материи и законов, с которым приходится иметь дело нашей науке и нашим народным мнениям, есть царство, которое мы мыслим *как известное или познаваемое для различных людей* в точно таком же общем смысле, в каком мы считаем его известным или познаваемым для наших частных Я. Изъяв из имеющегося у нас видения Природы социальный фактор, вы измените самую существенную из характеристик, коими обладает для нас то физическое царство, в которое все мы верим.

Насколько значим этот аспект нашей веры в Природу, можно увидеть, чуть внимательнее посмотрев на факты. В царстве Реальности в целом, в отличие от Природы, содержится поистине много такого, что человеку нет надобности рассматривать как доступное всем людям, поскольку они люди. В духе религиозной веры человек вполне может верить, например, в то, что по какому-то особому случаю Бог открыл свою волю единому пророку или иной одухотворенной личности и что это откровение не только осталось, но и должно было остаться тайной, всем другим людям совершенно недоступной.

В реальность упомянутого откровения можно было бы тем не менее верить просто потому, что, гипотетически, Бог мыслился бы тем, кто верит в такое откровение, как реальная личность, и пророк — как реальная личность. А что бы ни произошло с одной личностью как факт ее внутренней жизни и что бы ни произошло между двумя личностями — все это может оставаться тайной, недоступной всем другим людям, поскольку эти люди являются конечными индивидами. Или, опять же, сейчас я верю в ваш разум как во внешнюю для меня реальность; и все же одновременно я вижу вашу ментальную жизнь, в ее прямом присутствии для вас, как нечто недоступное всем человеческим существам, кроме вас. Но хотя Реальность как таковая не предполагает, что то, что реально, напрямую доступно в своих деталях частному и конечному опыту любого человека или же всех, она отлична от того рода реальности, который мы приписываем тому, что обычно считаем материальным миром.

Предположим, я сказал вам, что хорошо знаком с существованием и свойствами материального объекта, находящегося здесь и сейчас передо мной. Допустим, я убедил вас, что могу увидеть, потрогать, взвесить и иным образом проверить реальность этого материального объекта, но при этом я совершенно уверен, что ни вы, ни какой-либо другой человек не сможете никаким мыслимым способом увидеть его, потрогать или как-то иначе получить хотя бы малейший опыт его присутствия. Предположим как факт, что никто никогда не верифицировал мое сообщение, но что я продолжал бы настаивать на реальности — для меня наблюдаемой — моего материального объекта. Что бы вы сказали об этом моем объекте? Ответ ясен. Вы сказали бы, что мой объект, возможно, и в самом деле реален, но реален сугубо как физическое явление, а именно как собрание состояний в моем разуме, иначе говоря, как некоторая моя фиксированная галлюцинация. И теперь сам я, если я и в самом деле оставался в здравом рассудке, когда все это утверждал, должен без колебаний с вами согласиться, с такой же уверенностью, с какой удерживал до этого свое нынешнее определение моего материального мира.

Ведь под моим материальным миром я, несомненно, имею в виду собрание моих актуальных и возможных опытов, таких, что относительно присутствия и описуемых свойств этих опытов вы тоже можете со мной согласиться, коль скоро имеете равные со мной возможности удостовериться их присутствие и проверить со мной их особый тип Бытия. Тот факт, что мы, люди, находим здесь Природу, означает для нас, следовательно, что мы устроены так, чтобы находить один и тот же род естественных феноменов. Царство физических явлений, какое бы внутреннее Бытие за ним ни таилось, есть для нас, прежде всего, *это общее царство человеческого опыта*. И на этом соображении держится само определение того, что мы называем Природой.

Разумеется, любой из нас, оказываясь в одиночестве, предполагает, что все еще пребывает в присутствии Природы. В то же время верно и то, что это предположение утратило бы свой теперешний смысл сразу, как только мы предположили бы не только то, что мы находимся наедине с Природой, но и то, что наши собратья, даже располагая теми же возможностями, что и мы, были бы все же совершенно неспособны подтвердить наши наблюдения. Природа, которая не только в силу случая наблюдаема прямо сейчас для меня одного, но и такова, что никто другой среди всех людей, кроме меня, не может ее наблюдать, мгновенно становится для моего разума одной из двух вещей: либо чем-то таким, что явно является моей грезой, фантазией, галлюцинацией или иным ментальным состоянием, либо чем-то таким, что я, продолжая в него верить, должен трактовать как реальность, относящуюся к царству духов, коих я затем мог бы предположить существующими отдельно от людей. В любом случае такой факт, наблюдаемый мною одним, не должен более мыслиться как принадлежащий к хорошо известному материальному миру здравого смысла и науки.

III.

Наша вера в Человека, следовательно, логически предшествует нашей интерпретации Природы. И всякая теория Природы должна позаботиться об объяснении не просто того, как эти чувственные данные предстают любому из нас в этом порядке и подчиняются этим надежно установленным законам, но и того, как все люди приходят к обладанию этой связностью и этим взаимосвязанным единством их общего опыта, вопреки явной раздельности их индивидуальных состояний ума.

Но в чем же тогда источник нашей веры в реальность наших собратьев? Обычный ответ на этот вопрос совершенно противоположен тому ответу, который я упомянул чуть ранее, когда начал говорить о физическом мире. Хотя обычно говорят, что мы верим во внешнюю Природу как в нечто такое, что препятствует, мешает или сопротивляется нашей воле, столь же обычно, с другой стороны, утверждать, что мы верим в наших собратьев, поскольку опознаем в их поведении выразительные способы поведения, аналогичные тем, посредством которых мы выражаем и осуществляем свою волю. Я делаю разные вещи и знаю, что они означают. Настоящая теория предполагает, что в своих собратьях я наблюдаю поступки, подобные тем, значение которых уже мне известно. По аналогии, продолжает эта теория, я приписываю этим поступкам внутреннее значение, аналогичное моему внутреннему значению. Здесь, как вы видите, реальность внешних вещей доказывается уже не препятствиями, чинимыми моей воле, а положительным выражением чего-то аналогичного моей воле в поступках моих собратьев; и именно это, говорю я, считается свидетельством того, что за пределами моей жизни есть другая жизнь, осуществляющая цели, аналогичные моим целям.

Следовательно, этот взгляд на причину того, почему мы считаем наших братьев реальными, больше гармонирует с нашей Четвертой Концепцией Бытия, чем обычное описание нашей веры в материальную Природу. Ведь то, что я научаюсь видеть как реальное, определяется здесь скорее как то, что находится в гармонии с моим Внутренним Значением, нежели как то, что чинит моим значениям препятствия. И все-таки даже этот обычный способ объяснения нашей веры в то, что наши братья существуют, на мой взгляд, неадекватен. Не аналогия с собой служит нам главным проводником к нашей вере в наших братьев. Воззрение, полагающее, что нас направляет главным образом аналогия, ущербно как описание психологии нашего социального сознания и неадекватно как утверждение о причинах того, почему наше социальное сознание хорошо укоренено в истине вещей. Стало быть, и здесь тоже нам придется изменить общепринятую теорию.

В свете психологии, т.е. естественной истории наших представлений, смутная вера в существование наших ближних, видимо, в значительной мере предшествует отчетливому формированию всякого осознания самих себя. Этот тезис, который впоследствии окажется важен для всей нашей теории индивидуального человеческого Я, будет еще раз проиллюстрирован в связи с этой теорией. Мы являемся социальными существами, прежде всего, благодаря нашим унаследованным инстинктам, и мы любим своих ближних, боимся их и внимательно следим за ними до появления отчетливых идей о том, что наши ближние реально собой представляют. Наше более явное осознание того, что наши братья существуют, обусловлено постепенной интерпретацией этих наших глубочайших социальных инстинктов. Наша вера в существование других людей, следовательно, приходит к нашему сознанию не через простой аргумент от аналогии, согласно которому мы пользуемся заранее развитым наблюдением собственной природы и своих способностей как основанием для оценки внутренней жизни других людей. Наша уверенность в отношении наших братьев возникает благодаря тем самым интересам, в силу которых мы постепенно приходим к собственному самосознанию. Сказать, что сначала мы узнаем от наших братьев и через них о себе, ближе к истине, чем говорить, что мы узнаем о наших братьях, пользуясь аналогией с самими собой.

Даже сейчас мы по большей части не доверяем аналогии как ориентиру, когда интерпретируем то, что нам больше всего в каждое мгновение нужно знать о внутренней жизни наших ближних. В возбужденной сутолоке или в любом собрании столпившихся людей даже взрослый зрелый человек часто сознает чувства других гораздо лучше, чем свои собственные. В таких случаях он часто теряет из виду себя в своего рода симпатической страсти. И опять же, когда в настоящем мы разговариваем с людьми, мы сознаем их внутреннюю жизнь скорее через их контраст с нами, нежели через их аналогию с нами.

Человек, выражающий себя новым для меня способом, кажется мне зачастую куда более реальным человеком со своей внутренней жизнью, и именно потому, что мне не удастся проследить какой-либо близкой аналогии между его значениями или выражениями и моими собственными. Его отличие от меня заставляет его казаться мне более реальным. Так, по-настоящему оригинальный поэт, какой-нибудь Шекспир или Гёте, кажется нам, когда мы его изучаем, полным своей удивительной внутренней жизни именно потому, что, читая его, мы сталкиваемся с новизной. Удивление возбуждает социальное чувство более энергично, чем узнаваемость. Порой интенсивнейшего рос-

та социальной проницательности у ребенка является пора вопрошания, когда каждый новый ум — таинственное царство, подлежащее изучению и освоению.

И теперь, поскольку речь идет о логике нашего социального сознания, простейшим способом выразить целостный смысл свидетельств, внушающих нам каждое мгновение реальность наших ближних, будет сказать: то, что наши ближние реальны и обладают своей внутренней жизнью, известно нам благодаря тому, что для каждого из нас они — неисчерпаемая сокровищница *приумножения идей*. Они отвечают на наши вопросы; они рассказывают нам новости; они дают пояснения; они выносят суждения; они выражают новые сочетания чувств; они поведывают нам истории; они спорят с нами и с нами советуются. Или, если изложить суть дела в форме, еще более приближенной к тому, чего требует наша Четвертая Концепция Бытия: *наши братья ставят перед нами постоянно необходимое дополнение к нашим собственным фрагментарным значениям*. Т.е. они помогают нам выяснять, каково наше собственное подлинное значение. Следовательно, коль скоро Реальность от начала и до конца есть то, что восполняет нашу неполноту, наши братья в подлинном смысле реальны. Задаваясь в сомнительном случае вопросом, что делать, мы ожидаем увидеть, что делают другие люди. Никакой аналогии с собственными поступками как основой для интерпретации их внутренней жизни мы здесь не пользуемся.

Пока мы ждем социального вердикта, мы остаемся в приостановленном состоянии: наши идеи фрагментарны; наши значения пребывают в поиске своего довершения; наша конечность жаждет своего Другого. Наши ближние действуют — и мы, возможно, следуем их примеру. *Теперь* все наши сомнения улеглись. Мы обрели желаемое решение. Но где мы искали это решение? Отвечаем: мы смотрели на наших братьев. Итак, Реальное, как утверждала наша Четвертая Концепция, — это, вообще говоря, именно наше собственное целостное значение, которое мы ищем как находящееся вне нас, хотя бы потому что знаем его заранее как собственное, но еще не обрели во всей полноте как наличный осознанный факт. Между тем это наше восполненное значение, эту нашу скрытую Реальность, объект, который мы ищем, обращаясь за помощью к нашим братьям, мы находим как нечто передаваемое нам их поступками.

Следовательно, потом мы видим это значение как бывшее реальным вне нас, а именно — в умах наших братьев, до того, как оно становится настоящим в нас, а именно — как наше собственное осознанное значение. И именно поэтому мы *должны* признать наших братьев реальными. Так общая категория Должного приобретает в Мире Оценивания особые мотивы, дающие нам все гарантии и оправдания в признании частных фактов, воплощающих волю.

То же самое происходит тогда, когда мы задаем вопрос и получаем ответ, расспрашиваем, как пройти на такую-то улицу, заглядываем в поисках новостей в газету, читаем книгу, выслушиваем доводы другого человека или как-то иначе узнаем идеи наших ближних. Все эти идеи, насколько они нас интересуют, ищутся как некое значение, не являющееся еще осознанно нашим собственным, но необходимое как дополнение к тому, что является на данный момент осознанно нашим собственным. Как нужное дополнение к нашему собственному значению, эти значения, которые мы ищем, занимают свое место в Реальности до того, как мы осознанно их находим. То, что у них есть подобное место, есть следствие той целостной концепции Реальности, которая была полностью проанализирована во всем предшествующем ряде наших лекций. Един-

ственный вопрос такой: какое место они занимают? Весь наш социальный опыт в случае наших идей о наших собратах склонен сообщать таким идеям более точную локализацию в нашем конечном мире — как идеям, которые наши собраты выражают голосом, жестом, письмом и несметным множеством других значимых поступков.

Наш ближний, когда он вообще подлинно для нас жив, является, следовательно, именно таким вот хранилищем значений, этаким тезаурусом необходимых идей. Внутреннее Значение, внешним воплощением которого его Бытие является, есть, вообще говоря, *наша осознанная цель получить ответы на наши вопросы и обрести новизну путем мысленного прояснения нашего мира*. То, что он вообще существует, мы, следовательно, можем логически знать только на основе сущностно идеалистической интерпретации мироздания. В мире, где всякое истинное значение вечно воплощено, единственным вопросом, возникающим по поводу особого конечного значения, которое я ищу прямо сейчас, но которым осознанно не обладаю, будет вопрос: где и как оно воплощено? На этот вопрос дает ответ мой социальный опыт, и он дает его каждый раз, когда мой ближний говорит со мной или экспрессивно действует.

То, что мой ближний есть также нечто гораздо большее, чем просто хранилище мнений и планов, то, что он как человеческий Индивид является подлинным объектом бесчисленных уникальных интересов, таких, например, как снискать нашу любовь или возбудить в нас вражду или соперничество, — все это, конечно, так. Но все это опять же вторично по отношению к нашему эмпирическому основанию верить в то, что, каким бы как Индивид или Я он далее ни оказался, он в любом случае есть нечто реальное и отличное от любой нашей собственной сознательной жизни. Это основание состоит в том, что он есть локальный центр для придания нам значений, т.е. генератор идей. Что все его идеи исполняются в Реальности — в этом нас уверяет наш общий Идеализм. Эмпирически же наш ближний нам показывает, как некоторые более или менее несовершенные выражения значения находят свое место в Бытии. Стало быть, это особая форма, которую принимает Мир Оценивания, рассмотренный в общем виде в предыдущей лекции, когда мы толкуем его в свете наших особых человеческих опытов.

Но с жизнью этого моего ближнего, когда он видится в своих связях со мной, сопряжено то, что, как постоянно показывает наше социальное общение, некоторые факты, которые каждый из нас переживает сам по себе, мы можем трактовать так, как если бы они были фактами, общими для нас обоих. И теперь мы готовы вернуться к концепции материальной Природы.

IV.

Организм моего ближнего известен мне напрямую как феноменальный объект, движущийся в том, что мой опыт преподносит мне как пространство, и во времени. Но бок о бок с переживанием моего ближнего я переживаю присутствие бесчисленных других объектов, которые тоже меня интересуют, но которые я не интерпретирую первичным образом как выражения либо его жизни, либо жизни какого-либо иного товарища. И примечательной чертой всех этих объектов, поскольку они нормальным образом обнаруживаются в царстве зрения и осязания, является то, что все мое социальное общение с другими людьми утверждает меня в моей вере в то, что эти объекты как-то существуют для моих братьев, равно как и для меня. Мой брат указывает мне на эти объекты, и я нахожу их в компании с ним; он выражает в этих

объектах интересы, схожие с теми, которые разделяю я. Наш различающий интеллект к тому же достигает у всех нас одинакового успеха в обращении с ними. Иначе говоря, мой собрат *описывает* эти объекты так же, как и я; наша наука делает их темами исследований, в которых мы все участвуем; а наша цивилизация зависит от совместного использования этих объектов и от нахождения присутствия одних и тех же законов в тех их рядах, которые нас интересуют.

В той же сфере, в которой я вижу моего собрата, выражающего свои значения, я наблюдаю, как многие из этих объектов передаются из рук в руки или иным образом делаются орудиями осуществления наших общих человеческих задач, удовольствий, исследований и состязаний. Эти объекты, стало быть, и прежде всего *объекты моих комбинированных чувств зрения и осязания*, становятся для меня насквозь пропитанными значением, которое я также никогда не могу найти полностью воплощенным в моем частном опыте и которое только опыт моего собрата в отношении этих объектов может помочь мне проинтерпретировать в гармонии с моими собственными социально окрашенными идеями. Следовательно, эти объекты, как я с малых лет приучаюсь считать, в подлинном их значении *общие для моего ближнего и для меня самого*.

По мере роста и накопления моего опыта жизненных проблем я учусь видеть внутреннюю жизнь моего ближнего все больше и больше как сферу, удаленную от моего прямого наблюдения. Под влиянием склонности все точнее и резче различать факты я становлюсь все более индивидуалистичным в своей интерпретации собственных социальных предпосылок. Я приучаюсь воспринимать своего ближнего и самого себя ложно разлученными или даже Независимыми Бытиями, обособление которых друг от друга подчеркивается хорошо известными социальными мотивами — например, конфликтами социального соперничества, классовыми различиями и отчуждениями сложного социального порядка, — короче говоря, всем тем, что заставляет человека забыть, что он и его ближний вместе эмпирически известны как фрагментарные проблески реального единства в разнообразии жизни Абсолюта.

Детство всякий раз, когда не возбуждаются капризные страхи его застенчивости, легко принимает все умы, в чьих выражениях значения ему случается проявить заинтересованность, как родственные ему самому. Взрослая жизнь в цивилизованных условиях преувеличивает тайну нашей мнимой отделенности друг от друга и забывает, что только общность наших значений и то, что мы являемся локальными центрами, в которых идеальное единство мира обретает разные и контрастирующие выражения, позволяют нам вообще коммуницировать друг с другом.

Между тем, как бы далеко, по видимости, мы ни отделились друг от друга и насколько бы независимыми центрами жизни и значения мы ни становились, остается сфера, которая, как мы обсудили ее во Второй Лекции, оказывается *между* нами; и эта сфера такова, что наше резкое отличие себя друг от друга зависит от нашего отличия ее от каждого Я. Царство объектов, которые каждый из нас переживает сам по себе, но которые он считает объектами и для других людей тоже, остается, стало быть, звеном, которое, видимо, связывает относительно внешним способом воедино наши деятельные жизни.

Наши индивидуальные умы при этом воспринимаются как разделенные, но все мы вместе, похоже, находимся в связи с материей. Но чтобы эта общая для нас связь с физическими феноменами оставалась мыслимой, несмотря на нашу кажущуюся обособленность друг от друга, здравый смысл должен научиться считать материю чем-

то внешним для всех наших умов и, следовательно, способным входить в одинаково тесную, равно как и одинаково удаленную, связь со всеми нами. Здесь, следовательно, мы видим особый случай применения категории «*между*». Это приводит нас к триаде: Мой ближний и Я сам с Природой между нами (см. прим. 1).

Я вижу сияющее солнце. Мой ближний, как я узнаю, тоже видит сияющее солнце. Сначала я узнаю это как часть моей интерпретации не внешней природы, а внутреннего опыта моего ближнего. Тем самым сияние солнца оказывается фактом не для меня одного, но и для других умов тоже. Другие люди, однако, видят солнце, как я узнаю, и тогда, когда я его не вижу. Следовательно, его существование полностью выходит за пределы моего частного сознания и сохраняется в его отсутствии. Когда я сплю в темноте, люди в других краях, как учат меня социальные коммуникации, наблюдают солнце. Те или иные люди умирают, и все же солнце все еще видится теми, кто продолжает жить. Через обычные сообщения я узнаю, что оно светило для людей, живших задолго до того, как я родился. Я прихожу к мысли, что оно будет светить для будущих поколений после того, как мы все умрем.

Такое знание, имеющее всецело социальное происхождение, показывает нам, что солнце светит отдельно от опыта любого конкретного человека, но в то же время сияние солнца является еще и чем-то таким, что может подтвердить каждый человек. Оно в каком-то смысле обще для всех нас. Оно в каком-то смысле относительно независимо от каждого из нас. Оно является частью обширного царства явлений, все из которых имеют это же общее свойство — ненужность отдельного человеческого опыта для верификации их наличия, в то время как все люди одинаково могут, при надлежащих условиях, прийти к согласию в такой верификации.

Подтверждением этой теории, объясняющей, почему некоторые из наших опытов мы считаем индикациями существования материальных объектов, служит хорошо известный факт, что не все наши чувственные восприятия, а в особенности зрительные и осязательные, рассматриваются нами как показывающие нам присутствие внешнего физического мира. Стало быть, мы вполне можем спросить, *почему* дело обстоит так, что, как я только что заметил, зрительно-осязательный мир протяженных объектов кажется большинству из нас миром, в котором обитает материальная реальность. Почему мы так легко отвергаем, как не открывающие нам подлинную суть материальных вещей, вкусы и запахи, хотя эти последние в разуме многих живых существ и даже в нашем собственном детстве выступают, казалось бы, самыми интересными качествами природы? В шестимесячном возрасте ребенок часто увлеченно исследует вкусы вещей. И все же вкус, несмотря на важность его как возможности опыта, уходит в фон нашей интерпретации природы, притом очень рано. Если спросят о реальной причине всего этого, то я отмечу, что все эти социально значимые переживания наших общих обращений с природными объектами проявляются наиболее определенно тогда, когда мы имеем дело с миром видимых и осязаемых вещей.

Слух — бесспорно, важнейшее чувство для социальной коммуникации во всех более абстрактных областях нашего общения. Но, с другой стороны, когда ты и я сообща обращаемся с природными объектами, область, общая для чувств зрения и осязания, обладает тем очень важным качеством, что в ней человек наблюдает, как обращается с объектами его ближний. Я могу видеть тебя прикасающимся к объекту. Обо мне, благодаря известным интерпретациям, можно даже, в обычном социальном смысле, сказать, что я вижу тебя смотрящим на объект. И точно так же, если мы

хватаясь вместе за шест или канат или вместе поднимаем какой-то груз, я чувствую твой захват объекта так же верно, как чувствую сам объект. Но ни в каком сопоставимом смысле обо мне нельзя сказать, что я слышу, как ты слышишь объект, также как не могу я почувствовать на вкус твое вкусовое ощущение объекта или уловить на нюх твое обонятельное ощущение объекта; в то же время я могу и видеть, и осязать процессы, которые я интерпретирую как твое видение и осязание объекта.

Отсюда объекты, с которыми ты и я одновременно имеем дело, а также объекты, которые могут от случая к случаю существовать независимо для любого из нас, начинают рассматриваться как объекты поля зрения и осязания. Последние новшества в нашем описании сознания подтверждают эту тенденцию. То, что видится и осязается, может быть описано точнее, чем объекты других чувств. А Природа, как мы очень скоро увидим подробнее, начинает рассматриваться как, прежде всего, Мир Описания.

V.

Наша уверенность в том, что внешняя природа существует отдельно от любого частного человеческого опыта, таким образом, неразделимо связана с нашим социальным сознанием. Но что тогда мы скажем о нашей обычной современной интерпретации основных характеристик, принадлежащих этому материальному миру, коль скоро существование Природы признано? В целом, эта интерпретация сводится к тому, что материальный мир — это, по сути, классический случай применения категорий Описания. Какова бы ни была его сокровенная сущность, он рассматривается нами как что-то совершенно не похожее на наши умы. Природу мы обычно уже не видим чувствующей, сознательной или прямым результатом или выражением цели. Она предстает нам как что-то очень похожее на механизм. Ее законы описуемы, но не таковы, чтобы в них виделись воплощение воли или какое-либо моральное или эстетическое значение. Поэтому мы часто называем ее безжизненной; и обобщения учения об Эволюции, показывающие нам, что, несмотря на эту видимую безжизненность Природы, наши собственные жизни вошли в Бытие как порождение Природы, кажутся нам лишь еще больше показывающими непроницаемую тайну нашего места в Мироздании. «Мертвая материя» кажется нам крайней противоположностью разума. «Механизм Природы» предстает безнадежно противостоящим, в своей сущности, интересам нашей воли и нашей эмоции. Так откуда же эта идея разверзшейся пропасти между материальной природой и значимой внутренней жизнью наших собратьев?

И вновь я отвечаю, прежде всего, то, как материальная природа входит в нашу совместную социальную жизнь, фиксирует наше внимание на этом контрасте между людьми и вещами, а когда некоторые дуалистические мотивы становятся более проявленными, придает этому контрасту видимость окончательности. Разница между умами и материальными объектами для цивилизованного человека столь велика не вследствие какого-то опыта, дающего ему право позитивно утверждать, что Природа, в сущности своей, абсолютно противостоит Разуму, а благодаря тому, что наши практические и человеческие связи с материальным миром имеют социальную значимость, которая тем больше противопоставляется нашим практическим связям с живыми людьми, чем более организованным становится наше этическое сознание и чем больше в наших умах выходит на передний план наша способность приводить природные феномены в форму, отвечающую нашим человеческим целям.

По мере того как мы становимся мудрее в практических делах, человек все больше и больше становится нашим живым со-бытием (*fellow-being*). В противоположность этому, Природа все больше и больше становится нашим социально значимым орудием. Все более цивилизуясь, мы ценим Человека все деликатнее; в Природе же, становясь более искусными, мы все тщательнее описываем некоторые из ее наиболее важных феноменов. Наш интерес к обоим аспектам этого процесса глубоко человечесен и социален. Природа, которую контролирует наше промышленное искусство, — именно та Природа, которая существует для Человека; и наша наука есть расширение в сферу теории именно того контроля над Природой, которого мы ищем, когда пользуемся орудиями. Сами интересы, приводящие к росту нашей науки и нашего искусства, — это интересы, заключенные в Человеке, в его жизни, в его мудрости и в его власти.

Но поскольку Природа, которую мы описываем и контролируем, позволяет нашей науке и нашему искусству преуспевать за счет того, что в нашем опыте Природы жестко, единообразно, предсказуемо, объяснимо и в какой-то мере механично, то мы начинаем исключительно подчеркивать именно эти стороны материального мира и мыслить их как глубочайшие и самые существенные стороны этого мира. А так как наша наука и наше искусство в свою очередь гуманизируют нашу жизнь и делают богаче нашу цивилизацию, то они ведут к постоянному росту в нас чувства того, что все люди — живые и чувствующие существа и что их воля и их интересы, несмотря на все наши социальные отчуждения, сродни нашим собственным. Как следствие, наша цивилизация ведет к противопоставлению ментального и материального миров в той форме, которую специфически создает эффект перспективы. Ограниченная ясность нашего цивилизованного сознания подталкивает нас быть материалистами, когда мы рассматриваем мир отдельно от человека, и чуткими ценителями жизни, когда дело касается наших ближних. И именно поэтому в нашу эпоху Материализм в теории расцвел бок о бок с ростом широкой Человечности чувств. И то и другое — выражения социальных мотивов. И ни то, ни другое не является достаточно широким в своем видении, чтобы выразить для нас всю целостность наших подлинных связей с Бытием.

По поводу социального аспекта процесса роста цивилизации, который мы таким образом суммировали, конечно, не может быть никаких сомнений. Для нас это рост нашего конкретного Мира Оценивания. Цивилизованный человек живет в духовных связях со своими собратьями — связях, многие из которых совершенно непостижимы для дикаря. Дело не просто в том, что у цивилизованного человека симпатия охватывает более широкий круг людей; дело в том, что его поведение предполагает организованную систему реакций на человеческую среду, которую он опознает как ментальную, мыслит в терминах ее ценностей и целей и видит как более или менее ясно связанное целое — как социальный порядок, будь то, к примеру, собственная страна или человечество.

Такая среда мыслится, насколько вообще придается ясность понятию о ней, в идеалистических терминах. Ведь социальный порядок сам по себе не является независимой реалистической сущностью; для меня он — само дыхание жизни, социальное бытие. Не образуется он и из взаимно независимых Я; это организм. Это не мистическая сущность, ведь в нем есть артикуляция и дифференциация структуры. И это не просто Достоверное Бытие, поскольку в социальном сознании нас, людей, оно осознанно живо. Его можно адекватно помыслить лишь в терминах, подобных тем, которые определены нашей Четвертой Концепцией, хотя сам по себе он, конечно, не Абсолют, а всего лишь фрагмент более широкого целого.

С другой стороны, природный мир, каким цивилизованный человек начинает его мыслить, сохраняет ту же общую связь с социальным миром, которую, как мы обнаружили в нашей второй лекции, Мир Описания имеет с Миром Оценивания. Люди всегда пытались выяснить, как им друг с другом сотрудничать. Единственным для них способом выяснить это была попытка объединить Единое и Многое в собственном опыте путем вычленения в их общем царстве физических феноменов того, по поводу каких объектов, рядов объектов и неизменных законов этих рядов объектов они могут сойтись в согласии, сделав это общей основой определенных актов сотрудничества. Ведь только благодаря своим общим связям с естественными феноменами люди способны давать друг другу недвусмысленные сигналы относительно того, каковы их намерения, и определять протяженные планы действия в социально понятных терминах. Взятые, однако, сами по себе и отдельно от их связей с людьми, природные феномены не дают основы для какой-либо определенной интерпретации их порядка как выражения такой Воли, какую люди могли бы конкретно понять. И так обстоит дело все больше и больше, когда люди становятся критичными и определяют собственные социальные цели и планы более определенными и рациональными способами.

В глазах анимистического дикаря вся природа была смутно живой. Цивилизованный человек ведет слишком определенную жизнь, чтобы терпеть эту смутность. В силу этого наше цивилизованное видение Природы множеством способов тяготело к Дуализму. Природа больше не мыслится как находящаяся «*между*» в различных социально связанных парах сознательных существ, в ранее рассмотренном смысле. Она все больше и больше видится как чужеродная им всем. Тогда в отношении естественных феноменов остается единственный рациональный ресурс для попытки их описать, а именно — с использованием тех самых категорий, которые мы обсудили в самом общем виде в нашей второй лекции. Различение, стремление к постижению Единого и Многого в Природе через открытие «*между*», напряженный поиск рядов феноменов, социально критическое сравнение опыта множества людей с целью найти, какие ряды природных феноменов поддаются верификации в нашем общем человеческом опыте, постоянная готовность к гипотетическому построению понятийных рядов, с помощью которых то, что мы не можем еще наблюдать, определялось бы в идеале как наблюдаемое, *если* бы только люди обладали достаточно острой различительной способностью, — вот известные средства, с помощью которых специальные науки постоянно пытаются расширить наше описательное знание Природы.

Все эти процессы и в самом деле держатся под строгим контролем при помощи концепции, происхождение которой социально, но приложение которой к природным феноменам дает нам надежное критическое мерило для отличения природных фактов, которые мы признаем, от сказок или ошибок, которые мы отвергаем. Эта концепция уже обсуждалась в этой серии лекций в самом начале: это концепция Человеческого Опыта как организованной тотальности. Как мы увидели, ни один из нас никогда не верифицирует тот факт, что существует какая-либо подобная тотальность. Тем не менее находя опору в явно социальных основаниях, мы склонны проводить все более резкое различие между тем, что должно быть признано подтвержденным этим общим опытом человечества, и тем, что не может быть таким образом подтверждено. И вот именно то, что эта идеальная тотальность, называемая Человеческим опытом, как считается, выделила, признала упорядоченным рядом феноменов и свела к определенным законам посредством открытия «инвариантов» данной

упорядоченной системы явлений, мы и привыкли видеть как единственное откровение того, что представляет собой Природа.

«Необходимость», которая, как часто говорят, «навязывает» нам признание тех или иных фактов и рядов, а также законов как принадлежащих этому царству человеческого опыта, несомненно, существует; но для любого из нас, даже если он будет честнейшим эмпирическим исследователем, это лишь в малой степени необходимость наличного чувственного опыта. Это такая необходимость, которая выразима в терминах Должного; и самая глубокая рациональная гарантия этой необходимости — социальная, а не чувственная. Не принять «вердикт человеческого опыта» значило бы отрезать себя от определенных социальных отношений. Принять этот вердикт — не слепо, а с постоянно возобновляемой критичностью и с частым добавлением личной верификации, насколько она возможна, — значит удерживать себя в контакте с цивилизованным социальным сознанием.

VI.

Но теперь мы подошли к тому моменту, когда необходимо заняться точным смыслом, в котором физический мир, понятый как объект такого общего описания и верификации, мыслится также как подчиненный жестким и неизменным Законам Причинности. Эта концепция, как я утверждал, имеет лишь относительную обоснованность. О человеческом опыте, как мы увидим в следующей лекции, в сущности, нельзя сказать, что он ее верифицирует, даже если взять термин «человеческий опыт» как означающий тотальность всех верификаций, когда-либо осуществленных всеми людьми. Тем, что мы верифицируем, являются более или менее постоянные правила, относящиеся к рутине природных явлений. Иными словами, наш общий опыт открывает более или менее постоянные состояния того, что наш американский философ Чонси Райт обычно называл «космической погодой», т.е. более или менее стойкие привычки поведения явлений.

И все-таки нам поистине привычно считать, что наш общий человеческий опыт *должен*, если он достаточно широк и достаточно разборчив, *показывать нам* строго единообразные естественные законы, общий характер которых можно суммировать широко известным тезисом, что «за одними и теми же antecedентами (когда берутся в расчет подлинно каузальные antecedенты) *неизменно* следуют одни и те же консеквенты». Так почему же мы мыслим природу как подчиненную таким *неизменным* законам, в то время как наш общий опыт, как бы широко мы ни мыслили его масштаб, может показать нам лишь частные случаи устойчивого поведения со стороны Природы?

Если кто-то, обобщив вышеприведенный тезис до аксиомы, ответит: «Всё, что есть, должно иметь причину, с необходимостью определяющую, *что* оно есть», — то на данном этапе нашего исследования мы без обиняков скажем, что *этот* принцип, если его не уточнить, настолько безнадежно двусмыслен, что попросту тривиален. С нашей точки зрения, царство Бытия есть на самом деле такое единство, что Многое, каким бы оно ни было, должно в *каком-то* смысле быть результирующей и выражением Единого. Но подлинная рациональная связь между Единым и Многим, между универсальным и частным, или между Миром и Индивидом, может очень отличаться от связи жесткой необходимости. Далее мы полнее развернем то учение о свободе Индивида, которое вкратце изложили в заключительной лекции предыдущей серии, и покажем, что наше единство в Боге на самом деле требует — в ограниченном, но

вполне определенном смысле — нашей индивидуальной свободы. Или, опять же, с нашей точки зрения, Внутреннее Значение каждой идеи требует — как своего завершённого выражения — всего универсума, содержащего бесконечное множество других Внутренних Значений.

Но здесь связь *между* преходящим значением мгновения и универсумом каузальна только в самом тривиально абстрактном смысле термина «причина». И, когда кто-то просто утверждает, в общем и целом, что *всё, что есть, должно иметь причину*, он фактически может иметь в виду лишь то, что ничто конечное не может быть понято само по себе, или что *какой-то* вид объяснения, отношения или связи связывает каждую частность в мире с каждой другой. Но поскольку объяснения и связи, могущие интересовать того или иного исследователя, могут быть любыми, телеологическими или математическими, эстетическими или механическими, в зависимости от того, какого рода концепции довелось попасть в сферу его рассмотрения, и поскольку в самом общем логическом смысле даже то, что первоначально казалось отсутствием связей или отношений между двумя объектами, оказывается само по себе всего лишь новым видом связи и отношения, то общий принцип «Всё, что есть, каким-то образом связано со всем прочим» сводится в итоге к утверждению, что всё, что есть, пребывает в мире *вместе со* всем прочим. По поводу такой аксиомы нет необходимости дискутировать; но ее необходимо уточнить, прежде чем она сможет пролить свет на связь между фактами.

Причина, в более узком смысле *физической причины*, означает между тем некоторую группу antecedentов, связанных определенным образом с консеквентом. Этот термин, в таком его определении, применяется к рядам событий. Вопрос об обоснованности этого принципа — вопрос о том, почему мы мыслим *каждое природное событие как нечто, чему предшествует такая группа событий, что всякий раз, когда по-является эта группа, за этим должен следовать один и тот же консеквент*.

Ответ на этот вопрос зависит, как я понимаю, от *двух* соображений. Первое я обсудил вкратце во второй лекции. Возьмите любой упорядоченный ряд описуемых систем событий вроде того, пример которого я привел ранее (см. прим. 2). Такой ряд, однажды ясно выделенный наблюдателем и затем тщательно рассмотренный во всей его последовательности, обладал бы некоторыми чертами, которые оставались бы неизменными на протяжении всего множества «трансформаций», из которых именно *этот* упорядоченный ряд состоит. На данный момент это вытекает из самих условий различения серийного порядка. Чем тщательнее различения, чем мельче анализируется обсуждаемый ряд, тем определеннее то, что рациональный наблюдатель любого такого связного ряда событий смог бы, если бы выбрал для своего наблюдения достаточно широкий круг феноменов, найти в рассматриваемой «системе трансформаций» *какой-нибудь* «инвариант».

На данный момент мы пришли к следующему: *любой ряд событий, который вы можете точно описать, экзemplифицирует закон последовательности, остающийся инвариантным, по крайней мере, на протяжении этого ряда*. Это всего лишь следствие условий описания. Ведь я не определяю какой-либо ряд событий как связный, пока не нахожу все члены ряда *между* выбранным началом и выбранным концом этого ряда и пока не могу, тем самым, разглядеть точный порядок следования событий *между* ними. Но тогда найти факты — значит найти некоторые связи, устойчивые на протяжении всего ряда. Ведь от такой устойчивости зависит опознание серийного по-

рядка. Устойчивые связи, как мы ранее увидели, — это связи, включенные в само определение «*между*». Ибо весь процесс открытия этих связей есть нахождение Единого во Многом.

Более того, если я мысленно представляю ряд (как в Мире Описания его представляют) как, по сути своей, либо совершенно непрерывный, либо, по крайней мере, состоящий из стадий между стадиями, которые я открываю, бесконечно продолжая интерполяцию, то тем больше мое представление о непрерывном или, во всяком случае, «компактном» целом этого ряда дает мне основания, позволяющие определить этот ряд как обладающий на всем своем протяжении «инвариантными» свойствами. Следовательно, на данный момент везде, где есть точно описанный ряд природных событий, есть *закон этого ряда*.

Но дальше этого утверждение о существовании каузальных связей, по существу, не идет. Если кто-то говорит: «*Везде, где повторяются некоторые данные antecedentes, вслед за ними проявляются некоторые консеквенты*», — то он заявляет, что *в разные времена или в различных частях мироздания*, которые сами по себе, возможно, друг с другом *не* связаны, есть или могут быть обнаружены ряды природных феноменов, следующих *одним и тем же* описуемым законам, или *обладающих одними и теми же «инвариантами»*. Но тем самым он фактически выходит за рамки простого наблюдения, что каждый описуемый ряд неизбежно иллюстрирует *в своих пределах* свой собственный закон. Он выходит далеко за пределы данного индивидуального ряда и утверждает, что если представить его перенесенным в другие регионы пространства или времени, то он все еще будет сохранять те же «инварианты». Как часто отмечалось, это утверждение сводится просто к тому, что *истинные законы природы не зависят от конкретных мест и времен*.

Независимость, о которой здесь идет речь, не является, конечно, той независимостью, которую Реализм приписывал своим Независимым Бытиям; это только относительная независимость «инвариантного». Ведь здесь мы имеем дело с тем, что можно было бы назвать «инвариантным» свойством второй степени. Утверждается, что в любом ряду естественных событий вы можете обнаружить не просто нечто «инвариантное» в этом индивидуальном ряду, но и *какое-нибудь* такое свойство, что если перейти в другие места и времена, то это свойство останется неизменным для рядов, которые будут там обнаружены. Наш принцип, так истолкованный и применимый к разным частям мира в пространстве, относится, прежде всего, к *темпоральной инвариантности* естественного закона, и мы можем ограничить внимание этим аспектом.

Итак, существуют, как утверждает, законы природы, или «инварианты» любого данного ряда изменений в природных явлениях, которые не меняются во времени. И это не только «инварианты» изначально рассмотренного ряда явлений. Это еще и «инварианты» *любого* такого помысленного ряда замен или трансформаций, которые позволяют нам мысленно перенести исходный ряд в какую-нибудь другую *часть времени* и изучать его поведение там. Таков смысл принципа, который мы сейчас рассматриваем. Этот принцип согласуется, как все знают, с широчайшей изменчивостью в данном аспекте природы и довольно плохо определен как принцип простого «единообразия» природы. Ведь, насколько мы понимаем, если бы солнце столкнулось с другим крупным небесным телом, то эта сторона природы, насколько она была бы доступна теперь нашим чувствам, в одно мгновение изменилась бы до неузнаваемости; и тем не менее мысленно постигнутые «инварианты» термодинамики

были бы, как мы предполагаем, применимы к трансформированной системе после столкновения так же, как и раньше.

После этих дополнительных определений нашего принципа вопрос сводится к следующему: почему мы должны мысленно представлять, что *истечение времени или перенесение в другую часть времени, безразлично для того, что мы называем «истинными» законами природы?* Ответить на этот вопрос нам помогает совершенно очевидное соображение, что в Мире Оценивания, в жизни Я, в царстве, где то, что делается в любое время, основывается на том, что было сделано раньше, короче говоря, в любом Хорошо Упорядоченном Ряду событий, только что установленный тезис далеко не аксиома и просто вообще не обладает универсальной истинностью. Бесчисленные аспекты Хорошо Упорядоченного Ряда волевых актов, обусловленного некоторым Я, *могут*, а во всех достаточно сложных и важных случаях такого рода даже и *должны* оставаться «инвариантными» *либо* на протяжении всей жизни этого Я, *либо* от какой-то точки и далее; но эти «инварианты» никогда не бывают *всеми* «истинными» законами данного ряда; ибо самая суть Хорошо Упорядоченного Ряда (такого, как числовой ряд или любой более конкретный случай саморепрезентативного процесса) состоит в том, что именно в силу повторений (т.е. повторного применения неизменных принципов к новым случаям) постоянно производятся *новые* события, *новые* объекты; а эти новые объекты в каких-то отношениях таковы, что экзemplифицируют новые законы. В силу самой повторяемости своих деятельностей Я всегда переходит к новым задачам. Ведь, даже осуществляя «тот же самый план», оно непрерывно применяет этот «тот же самый план» новыми способами, поскольку его новые порождения основываются на его прежних деяниях, и принимает то, что происходило раньше, чтобы придать ему новую значимость.

Но тут мы вспоминаем, что наша социальная жизнь принадлежит к Миру Оценивания и что в силу этого ее бесконечные новшества в жизни и деятельности *могут быть организованы определенными способами лишь при условии, что множество людей согласно сотрудничать путем принятия одних и тех же планов.* Если они принимают эти одинаковые планы и упорно их придерживаются, то этим закладывается основа обычаев или социальных привычек. А эти привычки, применяемые повторяющимися способами в жизнях рациональных существ, будут приносить постоянно новые результаты, как раз потому, что в сознательной жизни социальных существ каждый новый акт будет основываться на результатах предыдущих актов, и каждый новый социальный агент будет присоединять свой акт к тому, что сделано другими.

Так, привычки каменщика при укладке каждого кирпича и при использовании раствора относительно неизменны. Именно благодаря этому, ввиду того, что он кладет каждый кирпич на предыдущий, каждый из его поступков имеет индивидуальную ценность, и он постоянно переходит к новым этапам в строительстве. И даже так, для того чтобы любой Хорошо Упорядоченный Ряд социально спланированных поступков заключал в себе на каждой стадии значимые элементы новизны и при этом все же сохранял определенные связи с тем, что было сделано до этого, непременно должны быть неизменные *аспекты*, принадлежащие всем социальным обычаям, приводящим к таким рационально запланированным результатам. Этими неизменными аспектами являются сравнительно постоянные законы, обычаи, привычки социального порядка.

Но если приглядеться повнимательнее, то вы увидите, что такие ясно очерченные социальные привычки, или планы действия, которые могут быть *коммунициро-*

ваны одним человеком другому или переданы, на манер промышленных искусств древних народов, *от поколения к поколению*, зависят от открытия и фиксации нашим вниманием *таких единообразий естественного закона, которые позволяют людям мысленно схватывать и описывать друг другу определенные планы действия.*

Поэтому в истории человечества открытие по видимости неизменных законов Природы было *условием для организации определенных обычаев.* И именно в силу того, что Природа была помыслена как социально значимое орудие, *этот аспект Природы, предполагающий такие неизменные законы, стал рассматриваться как самый характерный из аспектов объективного физического мира.*

Иррегулярности в нашем переживании Природы либо не представляют интереса для социального порядка и остаются пренебрегаемыми, либо, как и иррегулярности погоды или нашего телесного здоровья, настолько важны в практическом отношении, что закрепляют в наших умах мысль, что только посредством открытия — через дальнейший опыт — законов, которые *будут* оставаться инвариантными на протяжении последующих периодов времени, мы можем надеяться определенным образом организовать наше поведение в ответ на эти явления. Мы делаем попытку найти такие регулярности нашим идеалом. Мы мыслим его как цель, которой наш общий человеческий опыт, возможно, способен достичь. Но, заметьте, где бы мы ни достигали этой цели, везде один человек *далее* может описать данное единообразие своему собрату или может давать точные предсказания (подобно тому, как астроном предсказывает затмения), а многие люди сообща могут такие предсказания верифицировать.

В подобных случаях, стало быть, социальная проверка того, что конституирует внешне реальный физический факт, может применяться с особенно впечатляющей точностью, а природное единообразие может быть верифицировано как принадлежащее нашим общим объектам. С другой стороны, там, где естественные феномены остаются озадачивающими и иррегулярными, наши описания рядов событий остаются либо менее определенными, либо менее широко верифицируемыми путем социальной проверки. Соответственно, мы способны в таких случаях допустить, что либо наше индивидуальное невежество, либо наша субъективная предвзятость, либо отсутствие социально проверяемого определения фактов удерживает нас до сих пор от выяснения того, каков реально природный порядок.

Отсюда мы формируем общую концепцию, что в той мере, в какой законы, остающиеся «инвариантными» во времени, еще не обнаружены, за результат *может быть* ответственно наше субъективное неведение, а *в той мере, в какой определенные законы, не меняющиеся со временем, были открыты, точно описаны и всякий раз подтвержались, мы имеем дело с объективной конституцией Природы.* Резоном для принятия нами этого взгляда служит просто тот принцип, что чем больше мы знаем неизменных естественных законов, тем шире могут быть применены наши социальные проверки и тем лучше физические феномены выдерживают проверку, зависящую от мысли, что они должны быть одними и теми же для всех нас.

Поэтому так называемая аксиома неизменности законов природы — это не самоочевидная истина и даже не однажды эмпирически установленное и универсальное обобщение; она обладает своим нынешним авторитетом благодаря акценту, который наши социальные интересы придают открытию единообразных законов там, где мы можем их открыть (см. прим. 3). То, что мы открываем и верифицируем их в очень широком масштабе нашего опыта Природы, — несомненный факт; каждая

Философия природы должна принять его во внимание. Но очень важно знать, что это открытие не обусловлено какой-либо врожденной идеей или каким-либо первоначалом рассудка, а это эмпирическое, хотя никоим образом и не универсальное обобщение, которое наши социальные мотивы побудили нас *подчеркивать и, насколько только возможно, расширять* – побуждая, тем самым, мыслить так, как если бы это было универсальной характеристикой Объективной Природы.

В истории человеческого мышления о Природе легко проследить влияние затронутых здесь социальных мотивов. У дикаря определено не было никакой врожденной идеи абсолютно единообразных естественных законов. Тремя ранними источниками интереса к единообразиям природных явлений были промышленное искусство, коммерция и социальный обычай. Искусствам нужны были для работы единообразные и устойчиво пластичные материалы: глина, камень, металлы. В противном случае сами эти искусства невозможно было бы однозначно преподавать и передавать по традиции, а на использовании продуктов этих искусств нельзя было бы построить никакой достаточно определенной социальной деятельности.

Люди искали – сначала неосознанно, потом намеренно – *материалы, поведение которых, будучи пластичным для целей их искусств, все-таки оставалось бы неизменным во времени*. Люди находили такие материалы, хотя успех в этом никогда не был совершенным. Ведь глиняная утварь и камни ломались и изнашивались, а у орудий труда или оружия стирались края, или они со временем разрушались. Но открытие таких относительно неизменных, социально общих объектов и законов впервые сделало единообразие природы *сознательно признанным в качестве объективного факта* – факта для всех. Торговля в свою очередь породила споры, предотвратить или разрешить которые могли процессы взвешивания и измерения. Человеческая изобретательность, таким образом, была подведена к наблюдению неизменных законов *измеримых* объектов; и из поиска такой социальной общности поведения, к достижению которой коммерция делала людей чувствительными, выросла новая идея о Природе. Тем самым были заложены основания всей Количественной Науки.

Более того, различные социальные обычаи сложного социального типа, связанные с повторяющимися религиозными церемониями или со временем сева и сбора урожая, заставляли людей искать общие природные явления, посредством которых можно было бы организовать такие деятельности и зафиксировать их времена; и от таких мотивов люди пришли к признанию естественного закона на небесах. Потом из промышленных и коммерческих искусств, как и из ранних философских спекуляций, выросли специальные науки. Понятие неизменности законов Природы, освободившееся, в конце концов, от своих практических мотивов, стало универсальным и вошло в более современную мысль как догма. Происхождение его, между тем, было социальным.

VII.

Ценность этой догмы, как и всех понятий Мира Описания, относительна. Она не открывает никакой абсолютной истины. С нашей точки зрения, не может быть даже сомнений в том, что наш опыт объектов Природы *не* доказывает нам, что в мироздании существует обширное царство фактов, *отличное от того*, что человеческие умы осознанно обнаруживают в их собственных кругах индивидуального, или частного схватывания. И, стало быть, для нас Природа есть действительно часть Реаль-

ности, и социальные проверки действительно доказывают, что это истинно. Но когда мы задаем вопрос, *какой* реальностью обладает Природа, мы должны остерегаться того, как бы наши социальные интересы и общие мотивы, которые позволяют нам мыслить Мир Описания, не сделали нас слепыми к подлинным принципам, на которых должно основываться толкование опыта. Резкий контраст между Материей и Разумом, резкий дуализм Мира Описания и Мира Оценивания – мы видели, из каких мотивов в нашей жизни возникают все такие контрасты. Мы больше не будем воспринимать этот дуализм слишком уж всерьез. Мы увидели его относительную оправданность и его ограниченность.

Как бы там ни было, рассматривая Природу как царство закона, мы должны проводить различие между тем, что наш общий опыт позволяет нам верифицировать в русле наших концептуальных реконструкций Природы, и тем, что наш опыт Природы позволяет нам уверенно утверждать как истину в отношении царства, внешнего для человеческого сознания. С нашими более современными науками в этом отношении дело обстоит так же, как и с ранними промышленными искусствами. Если промышленное искусство достигает успеха, то это потому, что Природа действительно снабжает нас эмпирическими материалами, пластичными для целей этого искусства.

У нас нет, однако, права утверждать, исходя из этого, что все природные явления, рассматриваемые сами по себе и отдельно от человека, уже должны быть устроены *a priori* так, чтобы быть адаптируемыми к целям человеческого искусства. Примитивные художники, изготовившие глиняную утварь наших американских индейцев пуэбло, были искусны в выискивании правильного сорта глины для своих изделий. Но если бы они сформировали теорию, что Природа по самой своей сути есть хранилище хорошей гончарной глины, то они создавали бы обобщения так же плохо, как и примитивный Анимизм, когда он мыслит всю Природу живой в том же смысле, в каком живы наши капризные воли, подчиняющиеся нашим настроениям и нашим чувствам.

Итак, как я уже сказал, наша наука – это своего рода теоретическое расширение нашего промышленного искусства. То, что искусства делают своими орудиями, ученый делает своими концепциями. Т.е. он одерживает верх над явлениями нашего опыта, ставя их на службу нашим человеческим целям. Он делает это посредством процессов отбора, конструирования и бесконечного процесса проб и ошибок. Концепция, используемая любой эмпирической наукой, – это идеальное орудие, или своего рода механическое приспособление. Используя ее, мы работаем над данными нашего общего опыта до тех пор, пока эти данные не будут подчинены нашим целям предсказания и описания. Обладая в уме успешной концепцией, мы можем переходить от факта к факту, от предсказания к исполнению, от ожидания к наблюдению с легкостью, точностью и социально верифицируемым успехом.

Но точно так же с помощью хорошего материального орудия или любого другого механического приспособления мы можем приспособлять наши материальные объекты к нашим общим целям. Как железная дорога может перенести меня из переживания Лондона в ваше присутствие в Абердине, так и хорошая научная концепция позволяет труженику любой науки переходить от переживания одного множества фактов – через определенные процессы предсказания, эксперимента и наблюдения – в присутствие некоторых других фактов, которые он просчитывает заранее, до их нахождения, точь-в-точь как путешественник заранее покупает железнодорожный билет до определенного места назначения.

Таким образом, не только концептуальные построения науки походят на приспособления промышленного искусства, но и процессы, заключенные в одном случае, действительно непрерывны с теми, которые используются в другом. Среди приспособлений любого промышленного искусства ни одни не бывают успешными, если они не направляются умами, идеи которых приспособляются к их орудиям. Что касается построений эмпирической науки, то в их случае внутренние процессы научной теории неотделимы от диаграмм, лабораторий и других приспособлений, в которых выражаются научные планы действия. Всякое промышленное искусство в мысленном его аспекте предполагает научные концепции некоторых объектов материальной природы. Всякая наука, поскольку она интересуется природными объектами, выражает свои концепции в форме тех или иных процессов классификации, описания, эксперимента и предсказания, которые так же материальны в своем воплощении, как и произведения промышленного искусства. Хотя наука работает с природными фактами гораздо универсальнее, чем любое промышленное искусство, ее цели не менее человечны, чем цели ее компаньона. Они одинаково сотрудничают в целях установления *господства человека над Природой*. Они одинаково движутся вперед путем отбора из массы предлагаемых материалов, переупорядочения того, что они находят, и мастерства в приспособлении.

И, следовательно, они дают нам во многом одно и то же, по сути, право рассуждать о внутренней конституции Природы. Они заключают в себе один и тот же род относительно узкой ясности в отношении нашего человеческого места в туманах конечного опыта. Они показывают нам истину, в каком-то смысле достоверную за пределами нас самих. Им свойствен, по сути, один и тот же род ограниченности, когда мы пытаемся увидеть в них откровения того, что есть эта истина сама по себе и что она подразумевает.

Но мы уже давно отказались считать, что сам по себе успех нашего промышленного искусства служит сколько-нибудь достаточным раскрытием сокровенной природы вещей. Теперь нам не приходит в голову говорить, что Природа существует отдельно от человека, как простая кладовая материалов для приспособлений нашего промышленного искусства: например, как некий фонд запасов хорошей глины для гончарных изделий или (если взять пример, приводимый у Гегеля) как склад хороших пробок для наших бутылок. Иная простодушная телеология и в самом деле часто рассматривала Природу во многом таким тривиальным образом. Угленосные пласты были специально заготовлены для нужд человека. Металлы были заранее предназначены для его кузниц и плавильных печей, для его машин, для его украшений и денег. Животные росли для того, чтобы снабдить его пищей, мехами и пухом. Даже небеса двигались регулярно для того, чтобы оснастить его отмеренными отрезками времени. Мы отбросили такие простые воззрения.

Мы замечаем, что Природа и в самом деле такова, что позволяет человеку не только жить, но и придавать своей жизни постоянно обогащающееся значение с помощью своих искусств. Но в то же время мы знаем, что человек обретает эти свои искусства благодаря своей борьбе и своему мастерству и что почти так же верно говорить о его беспрестанном конфликте с враждебной Природой, как и подчеркивать любезность Природы в обеспечении его инструментами для его успеха в этом конфликте. Не так, однако, обретается или выражается наше более глубокое проникновение в единство человека с Природой.

И все же, несмотря на это наше избавление от тривиальностей простой телеологии, есть те, кто даже сейчас посмеялся бы над трактовкой Природы как предназна-

ченной быть для человека хранилищем глины, угля, пробок, мехов и металлов и кто тем не менее в силу действительного успеха наших эмпирических наук, считает Природу, саму по себе и по ее сокровенной конституции, сокровищницей чисто механических законов — тезаурусом понятий, исчислимых отношений, жестких необходимостей или же царством математических формул.

Любой из этих двух взглядов на природу — древний взгляд тривиальной телеологии и так называемая механическая концепция природы — столь же антропоморфичен, сколь и другой. Постигание известных законов Природы столь же многим обязано борьбе человека с путаницей и иррегулярностями его опыта Природы, сколь его промышленные искусства — конфликту с находимым в Природе хаосом климатов и материалов. Жесткий отбор, долгий поиск и неторопливое переупорядочение фактов, предлагаемых нам сырым опытом, увенчиваются успехом — как в одном случае, так и в другом — не с какой-либо априорной определенностью, а временами, в ограниченной степени и благодаря нашему мастерству и терпению. Природа, какой мы эмпирически ее знаем, похожа, так же по-настоящему сопротивляется нашим попыткам объяснить ее феномены, как и позволяет нам в некоторых областях преуспеть. Когда мы преуспеваем, когда мы объясняем и предсказываем, это, несомненно, происходит потому, что внешняя Природа сама по себе такова, что позволяет нам это сделать. Но эта же Природа позволяет нам находить глину, залежи угля и металлы.

Следовательно, ни нашей эмпирической наукой, ни нашим искусством мы не открываем напрямую ничего, кроме следующего: *наши человеческие Внутренние Значения действительно обладают некоторой референцией к обширному конечному царству за пределами нас самих, внутри которого мы, люди, находим наше место.* Из этого царства в процессах эволюции возникли мы сами. В это царство мы со смертью, по видимому, вернемся. Это царство называется Природой. Оно, несомненно, имеет собственное значение. Это значение, несомненно, само по себе глубоко связано с нашим. И это значение таково, что позволяет нам с изменчивым, но, в целом, все возрастающим успехом *как развивать наши человеческие искусства, так и вырабатывать относительно успешные, но также отличительно человеческие и социальные описания и предсказания нашей науки.* И наше искусство, и наши науки так же во многом обязаны нашему конфликту с фактами, которые наш опыт напрямую нам доставляет, как и сущностной пластичности этих фактов либо для практических целей нашего искусства, либо для идеальных целей нашей науки.

Природа позволяет нам добывать металлы и строить наши железные дороги. И точно так же Природа позволяет нам формировать наши механические концепции, производить наши расчеты и, от случая к случаю, предсказывать тем самым будущие факты. Природа не могла бы допустить наш успех ни там, ни там, если бы не имела какой-нибудь действительной и внутренней связи с существованием нашей жизни и нашего значения. Но то, какова эта связь, не вычитывается напрямую из простого перечисления этих наших успехов. Ибо мы не только преуспеваем, но и терпим неудачи; иногда Природа настолько же неподатлива для нашего искусства и нашей науки, насколько она в других случаях пластична и уступчива им обоим.

Там, где мы по-настоящему преуспеваем, этим успехом мы обязаны не только сущностной пластичности Природы, но и, по крайней мере, так же во многом нашему мастерству в отборе и мысленном схватывании. Как великая работа промышленного искусства остается памятником скорее мастерству инженера, нежели доброте Природы, так и,

по меткому замечанию Огюста Конта, небеса поют славу Ньютону и Кеплеру всякий раз, когда успешное предсказание показывает, насколько искусными были изобретенные этими мыслителями астрономические инструменты и выстроенные на основе этих концепций теоретические построения. То, что Кеплер продумывал вслед за Господом Его мысли, — разумеется, тоже верно; но божественные мысли, о коих идет речь, были не только божественным планом, явленным во внешней природе, но и, по крайней мере, настолько же мыслями Господа в отношении человеческого мастерства.

Итак, я прихожу к следующему выводу. В особенности благодаря успеху некоторых наших научных концепций мы пришли к механическому видению Природы и к вытекающей отсюда доктрине, что Разум и Материя — совершенно противоположные сущности. Следовательно, сам этот контраст имеет происхождение в нашем человеческом способе видения фактов нашего опыта. Именно наша заинтересованность в социальной организации дала нам как наше промышленное искусство, так и нашу эмпирическую науку. Как промышленное искусство считает свои факты простыми задумками, которые не имеют собственной жизни, но просто выражают намерения человека, их создавшего, так и философия Природы, основанная исключительно на наших специальных науках, склонна трактовать факты Природы (рассматриваемые в свете наших хитро продуманных концепций) как не имеющие внутреннего значения и являющиеся всего лишь воплощениями наших формул.

Обе эти доктрины совершенно оправданны как выражения перспективного видения Природы, которое мы как люди естественным образом принимаем. Ни одно из этих воззрений не в состоянии противостоять более глубоким основаниям, которые могут у нас быть для интерпретации наших переживаний Природы как намек на более обширное царство жизни и значения, в котором мы, люди, составляем всего лишь часть и конечное единство которого заключено в жизни Божией.

Примечания

1. Только с особой, обсуждаемой здесь, точки зрения эта связь особенно характерна для Природы. В ходе дальнейшего нарастания дуализма Природа, в самом общем смысле, теряет этот характер и рассматривается не как находящаяся между двумя умами, а как чужеродная всем умам, как именно — мы далее проследим. Однако в обычных социальных обращениях разных людей с одними и теми же материальными объектами концепция материального объекта обычно включает в себе отмеченную триаду.

2. См. в оригинале книги Р. 89 и далее.

3. См. восхитительную статью м-ра Чарльза Пирса об «учении о необходимости» (Peirce C.S. The doctrine of necessity examined // *Monist*. — 1892. — Vol. II. — P. 321). Учение м-ра Пирса о естественном законе мы здесь не обсуждаем; но я многим обязан его тонкой критике «догмата необходимости».

Пер. с англ. к.с.н. В.Г. Николаева

Поступила в редакцию 21.08.2020 г. (№ 2377)

Николаев Владимир Геннадьевич — кандидат социологических наук, доцент кафедры общей социологии департамента социологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва). Наш постоянный автор и переводчик. E-mail: vnik1968@yandex.ru.
