

П.С. ПОПОВ

# ИСТОРИЯ ЛОГИКИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО  
МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА  
1960

*Печатается по постановлению  
Редакционно-издательского совета  
Московского университета*

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие ...	3
<i>Глава I.</i> Бэкон и его учение об индукции ...	5
<i>Глава II.</i> Декарт и картезианская логика ...	19
<i>Глава III.</i> Логические учения Т. Гоббса и Д. Локка ...	36
<i>Глава IV.</i> Лейбниц ...	52
Ленин о Лейбнице ...	52
Декарт и Лейбниц о врожденных идеях и критерии истинности ...	54
«Размышления о познании, истине и идеях» ...	60
<i>Глава V.</i> Лейбниц ...	66
Истолкование Лейбница в духе логицизма ...	66
Значение конкретного знания, не позволяющее свести систему Лейбница к дедуктивной теории ...	70
Познание индивидуальной субстанции по Лейбницу ...	72
Истины факта и исчисление бесконечно малых ...	74
Интерпретация Кутнора логической системы Лейбница и основной порок этой интерпретации ...	76
<i>Глава VI.</i> Лейбниц ...	82
Закон противоречия и закон основания ...	82
Вопросы логики в «Монадологии» ...	86
Вопросы логики в «Новых опытах» ...	89
<i>Глава VII.</i> Лейбниц и его последователи ...	99
Критический обзор логической системы Лейбница ...	99
Эпоха просвещения. Вольф ...	101
<i>Глава VIII.</i> Логика Кондильяка и Дидро ...	110
Логические взгляды Кондильяка ...	110
Основные принципы философии и гносеологии Дидро ...	117
Статьи Дидро по логике в «Энциклопедии» ...	120
Дидро как диалектик ...	129
<i>Глава IX.</i> Кант ...	133
Жизнь и научная деятельность Канта ...	133
Кант как преподаватель логики ...	137
Замысел «Критики чистого разума» ...	138
Новое издание фрагментов Канта по вопросам логики (1924) ...	144
Задача трансцендентальной логики. Вопрос о форме и содержании ...	146
Сущность формальной (общей) логики ...	151
<i>Глава X.</i> Кант ...	155
Кант о законах мышления и понятии ...	155
Учение Канта о суждении и категориях ...	158
Учение Канта об умозаключении ...	162
Трансцендентальная диалектика ...	164
Критический анализ учения Канта ...	167
<i>Глава XI.</i> Гегель ...	170
Общественно-политические взгляды Гегеля ...	170
Гегель о формальной логике ...	176
<i>Глава XII.</i> Гегель ...	180
Основные диалектические категории Гегеля. Понятие ...	180
Учение Гегеля о суждении ...	184
Классификация умозаключений Гегеля ...	188
<i>Глава XIII.</i> Д. С. Милль и его система логики ...	194
<i>Глава XIV.</i> Логика XIX в. ...	209
Английские логики XIX в. (Гершель, Гамильтон, Буль, Девонс, де-Морган, Спенсер, Лэдд Франклин) ...	209
<i>Глава XV.</i> Логика XIX в. ...	226
Источник идей гуссерлианства и феноменологической науки в германской логике XIX в. ...	226
Логическое учение Лотце. Фреге ...	231
<i>Глава XVI.</i> Логика XIX в. ...	241
Концинисты ...	241
Шуппе ...	249
Основные установки Марбургской школы ...	252
Именной указатель ...	265

## ПРЕДИСЛОВИЕ

История логики нового времени охватывает в настоящем издании период от Бэкона до конца XIX в.

Что касается развития марксистской диалектической логики в XIX в., то это образует особый цикл, выходящий за пределы книги.

Настоящая работа является итогом, сводкой лекций по истории логики, которые читались за последние годы на философском факультете МГУ для студентов, специализирующихся по логике. Для настоящего издания весь текст вновь пересмотрен, несколько расширен и заново проредактирован.

Особенностью данной работы является то, что автор не ставил себе целью обязательно охватить весь материал. Читатель без сомнения найдет пробелы.

С другой стороны, автор расширял свое изложение в отношении логических взглядов тех философов, которые по разным причинам в настоящее время заслуживают особого внимания среди других представителей логики. Так, в работе подробно анализируются взгляды Г. В. Лейбница, поскольку для современной логики система Лейбница сыграла особую роль: как известно, такие представители математической логики XX в., как Л. Кутюра и Б. Рассел, истолковывают учение Лейбница как первый и основоположный образец логики. Поскольку с таким истолкованием автор по существу не согласен, ему пришлось излагать не только взгляды самого Лейбница и собственное понимание его системы, но и ознакомить читателей с интерпретацией учения Лейбница со стороны Кутюра и других комментаторов с целью их критики.

Автору также пришлось подробно останавливаться на И. Канте, используя последнее издание его рукописного наследия (1924 г.). В этом издании воспроизведены все черновые записи и наброски Канта по формальной логике, пролежавшие под спудом свыше ста лет и до сих пор не обсуждавшиеся в печати.

Затерявшаяся, как анонимная, статья Д. Дидро «Логика», опубликованная в «Энциклопедии», подробно разбирается в работе в связи с тем, что историки философии и логики о ней обычно даже не упоминают.

Поскольку некоторые логические школы конца XIX в. оказали решающее влияние на широко распространенное в настоящее время в США направление феноменологической философии, в работе подробно рассматриваются зачатки этого направления в XIX в. В частности, подробно анализируются забытые в наши дни логические воззрения Г. Лотце, подготовившие почву для разработки установок самого авторитетного в первые десятилетия XX в. философа и логика идеалиста Э. Гуссерля.

Наоборот, общеизвестное автор не излагает, отсылая к таким пособиям, где уже с давних лет соответствующие обзоры давались со всеми подробностями (например, изложение учения Милля об индукции).

Рассматриваемый в публикуемой работе материал в существующих пособиях по истории логики до сих пор не являлся предметом специального анализа (в противоположность истории античной логики), — за исключением зарубежных работ Шольца (H. Scholz. «Geschichte der Logik», 1931) и Энриквеса (F. Enriques. «Per la storia della Logica», 1922), а также новой книги Бохеньского «Formale Logik» и лекций по истории логики Т. Котарбинского.

Но оба названных автора заинтересованы в том, чтобы представить в историческом разрезе развитие математической логики. В настоящем издании логика, наоборот, берется, как общая логика, в теоретико-познавательном аспекте: автор не был специально занят проблемой истории логики как особой математической дисциплины.

Данное издание охватывает материал по истории логики с эпохи Бэкона до начала нынешнего века. Циклы лекций по современным направлениям в логике, а также по истории логики в России читаются на факультете в особых курсах.

## Глава I. БЭКОН И ЕГО УЧЕНИЕ ОБ ИНДУКЦИИ

Логика нового времени, как протест против застоя средневековой мысли, открывается философской деятельностью Френсиса Бэкона (1561 — 1626). В Бэконе воплотились первые достижения ранней буржуазной культуры, пришедшей на смену философским течениям эпохи феодализма. Согласно характеристике Карла Маркса, Бэкон — «родоначальник *английского материализма* и всей *современной экспериментирующей науки*»<sup>1</sup>. Маркс писал: «Естествознание является в его глазах истинной наукой, а *физика*, опирающаяся на чувственный опыт, — важнейшей частью естествознания»<sup>2</sup>. По образному выражению Маркса, у Бэкона «материя улыбается своим поэтически-чувственным блеском всему человеку»<sup>3</sup>.

Как представитель нового времени Бэкон решительно отвергает высшие авторитеты предшествующей философии. Высоко оценивая деятельность материалистов античной эпохи, он в то же время с явным презрением относится к представителям идеализма. Последним он дает следующую характеристику: «Когда Римская империя наводнилась варварами, когда человеческая наука гибла, философия Аристотеля и Платона, как менее плотные и более легкие щепки, сохранились в потоке времени»<sup>4</sup>. Слова эти весьма показательны для Бэкона и вместе с тем исторически совершенно несправедливы.

Бэкон жил в эпоху, которую Маркс назвал «прологом ан-

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, изд. 2. Госполитиздат, М., 1955, стр. 142.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, стр. 143.

<sup>4</sup> F. Bacon. The Works. Vol. II. L., 1871, „Novum Organon“, ch. I, § 77. Последующие ссылки на это произведение приводятся в тексте и содержат указание на главу и параграф. Все приведенные в тексте настоящей книги цитаты из иностранных источников даются в переводе автора или в авторской редакции.

глийской революции». Революция эта послужила базой для процветания буржуазной культуры. По своему происхождению и официальному положению Бэкон принадлежал к высшим слоям бюрократии. Для Бэкона народ является источником смут и беспокойства. В своем утопическом произведении «Новая Атлантида» Бэкон утверждает, что золотой век достигается путем просвещения, развития торговли и техники.

Литературные замыслы Бэкона отличались исключительной широтой. Им был задуман большой труд «Великое восстановление наук». Написаны были, однако, только две части — «О достоинстве и приращении наук» и «Новый органон» (1620). В последней части нашли свое выражение основные положения Бэкона по вопросам логики. Кроме названных трудов, следует упомянуть его последний трактат «О принципах и началах».

В произведениях Бэкона можно заметить особую склонность к систематизации знания, к различного рода классификациям, перечням и т. п.

В основу классификации наук он кладет познавательные способности человека. Основными способностями Бэкон считает память, фантазий и разум. Памяти соответствует такая наука, как история. Фантазия находит свое воплощение в поэзии. Продуктом разума является философия. Философия в свою очередь распадается на три отдела: учение о боге, о природе, о человеке.

Наличие первого раздела свидетельствует о том, что в силу определенных исторических условий материализм может совмещаться с религией. Будучи убежденным материалистом, Бэкон продолжал оставаться приверженцем религии: в собрании его сочинений видное место занимают богословские труды. Однако философия в собственном смысле, выявление основных научных установок у Бэкона носят печать критического, строго научного подхода.

Второй и третий разделы философии Бэкона, охватывающие науки о природе и человеке, включают астрономию, этику, логику и политику. Показательно, что логику Бэкон относит к наукам о природе.

У Бэкона мы встречаем много мыслей, созвучных нашим материалистическим установкам. Таково прежде всего его учение о практике. Исходной мыслью Бэкона в «Новом органоне» является положение, что «природа побеждается только подчинением ей» (I, 3). Конечной целью всякого знания является применение его к практике: «*Scimus ut operemur*» — «мы познаем, чтобы действовать». Если мы узнали, что природа создает вещи, то мы должны научиться производить их для себя. «Знание — сила» — любимая поговорка Бэкона.

Исторически вполне понятно, почему в своем учении о познании Бэкон стал выдвигать на первый план практику. Первый век деятельности ранней буржуазии — век изобретений. Изобретение пороха, компаса, книгопечатания — все это не сводится к достижениям, для которых достаточным фактором была бы простая наблюдательность человека; тут требовалось большее — активное отношение человека к явлениям окружающей природы, к условиям жизни общества.

Понимание Бэконом практики нельзя втиснуть в узкие рамки чисто утилитарного объяснения ее, как это характерно для современного англо-американского прагматизма. Принципиально противоположную сущность этих взглядов можно показать в связи с учением Бэкона о различии плодоносных и светоносных опытов. Плодоносные опыты соответствуют прагматистскому пониманию опыта, так как значение их заключается лишь в том, что они непосредственно дают практический результат. Здесь есть момент узкоутилитарный. Опыты светоносные, напротив, не доставляют сразу пользы, но имеют большее значение, ибо обнаруживают причинную связь между явлениями. Важно не скороспелое собирание плодов, а такое выращивание их, которое основано на глубоком познании закономерностей. Это будет соответствовать широкому пониманию (не узкоутилитарному) практики, которую нельзя свести к элементарной пользе для отдельных людей.

У Бэкона было острое критическое чутье; его метод исследования — осторожный, он избегал крайностей. Бэкон пытался следовать среднему пути между догматизмом и скептицизмом. Средство очищения своей работы от предрассудков, от некритического использования наследия прошлого он усматривал в предварительных сомнениях. Но Бэкон ни в какой мере не оборачивал свои предварительные сомнения в сторону поддержки агностицизма. По Бэкону, следует идти не путем предварения природы — антиципации ее, как он любил выражаться, а путем ее подлинного истолкования (интерпретации). Человек должен быть верен природе и видеть в ней образец, прообраз собственной деятельности. Тонкость природы превосходит тонкость чувства и ума.

Бэкон стремился быть предвестником новых путей изучения и исследования природы. Чтобы понять новые приемы и метод Бэкона, надо остановиться на критике им старых способов и средств изучения действительности. В плане логики это сводится к вопросу о том, как Бэкон относился к силлогизму и индукции.

Силлогизм он игнорировал, считал его абсолютно бесплодным. Силлогизм в истолковании Бэкона состоит из предложений, предложения — из слов; слова — это закон понятий, сво-



его рода ярлыки (*tesserae notionum*); поэтому главная задача состоит в образовании правильных понятий. Если логическая операция имеет дело с понятиями неотчетливыми и образованными неправильно, то на нее нельзя положиться при обычных силлогистических выводах.

Парадоксально то, что это рассуждение Бэкона, направленное против логической значимости силлогизма, в свою очередь опирается на безупречность силлогистических выводов. Это очень убедительно раскрыто М. И. Каринским в его критическом обзоре логических идей Бэкона. Первая часть рассуждения представляет собой энтимему, в которой опущено заключение, — это вывод о том, что силлогизм оперирует понятиями. Вторая часть рассуждения построена также на использовании силлогистического разделительного умозаключения — через отрицание к утверждению: «если понятия неотчетливы, то нет ничего прочного в том, что на них построено». Здесь Бэкон явно бьет мимо цели, подвергая сомнению значение силлогизма, который он сам использует.

Гораздо убедительнее критика Бэконом несовершенных видов индукции. Вообще индукция, как основная форма умозаключающей деятельности человека, стоит в центре его внимания. Главным объектом его критики является популярная индукция, т. е. индукция через простое перечисление, пока не встретился противоречащий случай (*inductio per enumerationem simplicem, ubi non reperitur instantia contradictoria*).

Для объяснения обычных ошибок поспешных индуктивных выводов Бэкон исходит из следующей предпосылки: «Человеческий разум по своей склонности легко предполагает в вещах больше порядка и единообразия, чем их находит» (I, 44). Чтобы отучиться от неправильных приемов при восхождении от частных случаев к общему выводу, следует учесть, что обычно недисциплинированный ум сразу воспаряет от ощущений к наиболее общим аксиомам, минуя средние аксиомы. Правильный же научно-исследовательский путь заключается в том, что в умозаключениях надо идти непрерывно и постепенно, — от частных фактов следует переходить к средним по своей обобщенности положениям, а уже затем переходить к наиболее общим положениям (таковы генеральные аксиомы — *axiomata generalia*). Нельзя игнорировать факты и положения, которые идут вразрез с общепринятым; нельзя принимать за истину то, что является просто предметом общей веры, или то, что человеку больше нравится. Научные выводы должны быть свободны от всего принятого на веру и недостаточно обследованного. Правильно, по мнению Бэкона, поступил тот человек, который, когда ему показали развешанные в храме изображения людей

спасшихся принесением обетов от опасного кораблекрушения, и при этом добивались ответа, верит ли он теперь в могущество богов, в свою очередь спросил: «А где изображения тех, кто погиб после принесения обета?». Эти случаи, инстанции, противоречащие выводу, нельзя игнорировать. Логика же, которой пользуются в настоящее время, служит, по мнению Бэкона, скорее укреплению и сохранению ошибок, коренящихся в общепринятых понятиях, нежели отысканию истины. «Поэтому она более вредна, чем полезна» (I, 12), — сурово заявляет Бэкон. Вообще же «логика, которая имеется в настоящее время, бесполезна для открытия наук» (I, 11).

Каковы же установки подлинно научной индукции? По мысли Бэкона, необходимо рассечь и разложить тело посредством размышления и истинной индукции с помощью опытов, а также сравнивая его с другими телами и сводя к простым природам и их формам, сходящимся и слагающимся в сложном.

Бэкон дает следующий логический совет: «Пусть люди на время прикажут себе отмежеваться от своих понятий и пусть начнут свыкаться с самими вещами» (I, 36). Для этого нужно перестать фантазировать о вещах, а изучать их. «К мысли следует привязывать не крылья, а гири и тяжести, чтобы сдерживать полет» (I, 104).

Будучи в основном сторонником эмпиризма, Бэкон избирает как бы средний путь. Согласно приводимому им сравнению, нужно подражать не муравью и не пауку, а пчеле. Эмпирики подобны муравью, они только собирают; рационалисты, подобно пауку, из самих себя производят ткань. Средний путь избирает пчела — она извлекает материал из цветов, но размещает и изменяет его собственным умением (I, 95).

Уже у Бэкона есть сравнение ума с чистой доской, которое впоследствии стал проводить Локк. Бэкон настаивает на том, что надо очистить, пригладить и выровнять площадь ума (I, 15). Ум должен быть свободен от предрассудков, чтобы он мог не изменять самому себе.

Есть четыре вида предрассудков, которым Бэкон объявляет войну. Первую группу образуют предрассудки рода. Эти предрассудки (буквально: призраки : *idola*) свойственны всем людям и коренятся в природе человеческого ума. Мы склонны вразрез с действительностью приписывать вещам больший порядок и сходство. Мы увлекаемся аналогиями и параллелями. Мы часто чувственные элементы внедряем в ту нечувственную подкладку, которая обуславливает наши ощущения. Нередко мы извращаем знание склонностью к абстракциям. Человеческий ум можно уподобить неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображенном виде.

Вторая группа ошибок у Бэкона носит образное название предрассудков пещеры. Они специфичны, зависят от тех или иных индивидуальных черт воспринимающего. Одни люди лучше подмечают различия, другие — сходство. Иные склонны к новому; у других ум коснеет в старом. Химики все сводят к химии; у Джильберта все объясняется из свойств магнита.

Третью группу составляют ошибки рынка. Сюда относятся ошибки, связанные с употреблением слов. Слова — это ходячие значки, монеты, на которые разменивается мысль. Но ведь мысль не однозначна слову. Такими вводящими в заблуждение значками являются, например, омонимы. Что значит, например, латинское слово *humiditas*? Это зависит от того, к какому явлению оно относится. Если речь идет о ночи, то данное слово имеет смысл влажной ночи. А применительно к меду то же слово содержит характеристику текучести меда.

Больше всего Бэкон воевал против старых авторитетов. Соответствующую группу предрассудков он называл предрассудками театра. «Вымыслам театра» свойственно то, что бывает и при различных представлениях, когда рассказы, придуманные для сцены, более сложны, красивы и скорее способны удовлетворить желаниям каждого, нежели правдивые рассказы из истории. Поражает восприятие зрителя наиболее эффектное, но эффектное — не значит истинное. К этой категории относятся ошибки философов, которые представляют собой особые предрассудки. К заблуждениям ложной философии относятся софистика, эмпирика и суеверие. К софистике Бэкон незаслуженно относит Аристотеля, «который своей логикой испортил естественную философию, так как построил мир из категорий» (I, 53). Софистику Бэкон отождествляет с рационализмом. Эмпирики, по Бэкону, дают объяснения, отправляясь от немногих наблюдений и опытов; поэтому они вводят в заблуждение. Суеверы примешивают теологию к знанию. Такovy попытки основать натурфилософию на первой главе книги бытия или книге Иова.

Истинное знание есть знание посредством причин. Причину Бэкон отождествляет с формой. Когда он говорит, что для каждой природы (явления природы) надо найти соответствующую форму, то это означает следующее: для того, что является (*apparens*), надо найти то, что существует (*existens*); для того, что дано внешне (*exteriorius*), надо раскрыть внутреннее (*interius*); для существующего в порядке человеческого восприятия (*in ordine ad hominem*) надо обнаружить существующее в порядке вселенной (*in ordine ad universum*).

Для раскрытия подлинной природы, причины того или иного явления нужно методически проделать путь, распадающийся на пять этапов, или ступеней. Классическим примером

для показа всех пяти ступеней Бэкон считает процесс познания явления тепла. Для обнаружения причины тепла надлежит прежде всего составить наиболее исчерпывающую таблицу всех случаев, когда мы можем наблюдать наличие тепла. Различными примерами этого явления могут служить нагревание тела от лучей солнца, сосредоточивание тепла зажигательными стеклами, появление метеоров, сверкание молний и т. д. Нужно взять на учет все эти и возможно большее число других явлений тепла. Так мы составим прежде всего таблицу присутствия (*tabula praesentiae*).

Во-вторых, нужно для обозрения разумом дать такие примеры, когда изучаемое явление отсутствует, ибо в этом случае не может быть и искомой формы, подобно тому как она имеется там, где данное явление присутствует. Но если перечислять все случаи, когда какого-нибудь явления нет, то это ввергло бы нас в бесконечные и бесплодные занятия. По мысли Бэкона, отрицательное должно быть подчинено положительному. А это значит, что на учет должны быть взяты случаи отсутствия изучаемого явления только в тех предметах, которые наиболее родственны предметам, содержащим данное явление. Таким способом составляется таблица отклонения, или отсутствия (*tabula absentiae*). Сюда при изучении тепла можно отнести лучи луны, звезд и комет; мы знаем, что иногда молния блещет, но не жжет; отражение солнечных лучей в областях, близких к полярным кругам, оказывается очень слабым в отношении тепла и т. л.

В-третьих, надо привести для обозрения примеры, когда исследуемое явление присутствует в большей или меньшей степени. Это возможно или через сопоставление увеличения или уменьшения этого свойства в одном и том же предмете или через сравнение его в разных предметах. Соответствующую таблицу можно назвать таблицей сравнения, или степеней (*tabula graduum*). В эту таблицу попадут такие случаи, как перемежающаяся лихорадка, увеличение тепла в организме животных от движения и напряжения, от еды и вина, при половой деятельности, при острой боли и т. д.

Цель всех трех таблиц — доставить разуму примеры. Индукция начинает действовать после того, как примеры уже собраны.

Очень важное значение имеет четвертый этап, называемый Бэконом отбрасыванием (*rejection*). На основании обзора всех собранных примеров следует обнаружить такое явление, которое всегда, в соответствии с данным явлением, и присутствует и отсутствует, возрастает и убывает. Итак, и процессе открытия форм первой заботой подлинной индукции оказывается исключение отдельных случаев, которые не встре-

чаются в каком-нибудь примере, где отсутствует данное явление, или встречаются растущими, усиливающимися в примере, где данное явление растет. В результате отбрасывания и исключения, если их провести надлежащим образом, во вторую очередь, как бы на дне, остается положительная форма, истинная и хорошо определенная.

Если перевести это объяснение на более свойственный нам язык, то процедура на четвертом этапе исследования сведется к отбрасыванию свойств, которых нет, когда налицо данное внешнее качество, и которые встречаются там, где нет этого качества. В результате останутся те свойства, по которым можно найти подлинную причину, подлинную форму явления.

На пятом этапе мы уже получаем положительный вывод. На своем образном языке Бэкон называет соответствующую операцию «первым сбором плодов от формы тепла». Правило таково: необходимо обратить внимание на общее во всех случаях, указанных в таблицах, и преимущественно на те факты, которые могут освещать нам природу исследуемого качества. Базируется это правило на том, что форма вещи присуща всем и каждому из примеров, в которых пребывает сама вещь (т. е. что вещь налицо).

Своим учением о пяти этапах Бэкон предвосхитил так называемые методы индуктивного исследования, которые сложились в определенную систему в XIX в. Обычно вклад Бэкона в учение об индукции истолковывается, как прямое соответствие таблицы присутствия — методу сходства, таблицы отсутствия — методу разницы и таблицы степеней — методу сопутствующих изменений. Такое элементарное истолкование вызывает возражения хотя бы потому, что в первых трех этапах сам Бэкон усматривает лишь подготовку материала. Об индукции же он говорит только на четвертом и пятом этапах.

Автор обширного труда по истории логики, остающегося ненапечатанным, киевский философ В. А. Беляев иначе расценивает этапы, о которых говорит Бэкон. Он проводит аналогию между исключением отрицательных инстанций (четвертый этап) и методом разницы, а также между сбором плодов (пятый этап) и методом сходства. Из всех таблиц только таблицу степеней Беляев приравнивает методу сопутствующих изменений. Можно согласиться, хотя и небезоговорочно, с его уподоблением исключения отрицательных инстанций и сбора плодов первым двум методам индуктивного исследования (методам разницы и сходства). Но в полном несоответствии с данной аналогией Беляев говорит о третьей таблице, как параллельной методу сопутствующих изменений, а ведь она ничем не отличается от первых двух по своей познавательной роли.

Чтобы правильно решить вопрос о том, в каком отношении находится учение Бэкона к методам индуктивного исследования XIX в., надо учесть то, что анализ Бэкона ведется иначе по сравнению с тем, как обычно выявляются методы индуктивного исследования. В последнем случае структура каждого метода обрисовывается сразу во всех свойственных ему чертах. Бэкон же сначала говорит о своих приемах лишь в плане подготовки материала, а затем уже заводит речь о том, какие дополнительные операции надо произвести, чтобы разработать и использовать собранный материал для надлежащих выводов. Каждый метод, таким образом, как бы раздваивается — сначала речь идет о материале, затем о соответствующей операции. Поэтому для выявления того или иного метода надо брать один момент из трех первых этапов, рассматриваемых Бэконом, а далее переходить к структурным моментам, выявляемым двумя последними этапами. Аналогии методу остатков мы в учении Бэкона не находим вовсе. Операция исключения, хотя и является весьма важным моментом для приложения метода разницы, имеет отношение не только к этому методу; без приема исключения нельзя построить вывода и по первому методу сходства. Поэтому в дальнейшем Милль прием исключения (*elimination*) истолковывает как операцию, которую мы используем в отношении ко всем четырем методам.

Но нельзя отрицать того, что Бэкон подготовил своими наблюдениями возможность точного фиксирования особенностей всех методов индуктивного исследования, строго следуя тем материалистическим установкам, которые им были приняты с самого начала. Истолкование индукции Миллем, соответствующее предпосылкам субъективного идеализма, является шагом назад по сравнению с Бэконом.

Теория индукции Бэкона находится в зависимости от понимания им формы в качестве причины вещей или явлений. Определение формы Бэконом носит чисто философский характер и связано с вопросом о сущности и цели человеческого познания. Бэкон пишет: «Дело и цель человеческого знания в том, чтобы открывать форму данной природы или истинное отличие, или производящую природу (*naturam naturantem*), или истинное происхождение (*fontem emanationis*)» (11,1). В следующем параграфе Бэкон сопоставляет свое определение формы с учением Аристотеля о четырех причинах.

У Бэкона вместо однозначного определения формы можно вскрыть по меньшей мере три тенденции в ее истолковании.

1) Прежде всего обращает на себя внимание понимание формы, как истинного отличия (*differentiam*) одной природы от другой. В этом определении Бэкон отдает дань учению Аристотеля, к которому он так отрицательно относится в дру-

гих местах своей книги. Здесь понятие формы совпадает с так называемой формальной причиной Аристотеля. В этом случае мы имеем дело с определением вещи или явления; сама же форма носит чисто умозрительный характер. По замечанию Н. Натге, автора специальной работы «Учение Френсиса Бэкона о форме» («Über Fr. Bacon's Formenlehre», 1891), форма в таком аспекте сводится к сущностно-понятийному ее постижению.

2) Другой тенденцией в определении формы, которую мы находим у Бэкона, является отождествление ее с законом. Понятие закона оказалось утраченным в философии еще со времен Гераклита. В новую эпоху философы заговорили о законе именно в связи с учением Бэкона. Согласно Бэкону, хотя в природе и не существует ничего действительного помимо обособленных тел, осуществляющих сообразно с законом отдельные чистые действия, однако в науках этот же закон и его разыскание, открытие и объяснение служат основанием как знанию, так и деятельности. Заключает этот отдел Бэкон так: «Этот же самый закон и его разделы мы разумеем под названием форм» (III, 2). В другом месте по этому поводу сказано еще более отчетливо: «Когда мы говорим о формах, то мы понимаем под этим не что иное, как те законы и определения чистого действия, которые создают какую-либо простую природу, как, например, теплоту, свет, вес во всевозможных материях и воспринимающих их предметах» (II, 17).

Эта тенденция весьма знаменательна и поучительна в плане материалистического понимания. В самом деле все сущее есть не что иное, как совокупность материальных субстанций, непрестанно движущихся и подчиняющихся в своем движении известным закономерностям. Определяющим при этом движении оказываются формы материи в виде законов.

3) Ко второму толкованию примыкает третья тенденция Бэкона, которая приводит его к идеям своеобразной модификации атомизма. Здесь понятие закона наполняется более конкретным содержанием в духе механического истолкования процессов природы. По Бэкону, в движениях всякого рода надо обнаружить скрытый процесс, скрытое развитие (*latens processus*), а затем выявить скрытый схематизм (*latens schematismus*), которым характеризуются все тела, пребывающие в состоянии покоя. В связи с этим Кирхман, один из авторов, писавших о Бэконе, усматривает специфику его философии в таком истолковании действительности, которое наряду с учением Декарта допускает в качестве единственного сущего только материю, величину, фигуру и движение. Последнее очень существенно. Скрытый процесс — это сумма молекулярных движений в конкретном теле. Схематизм сво-

дится к внутреннему строению вещи, которое представляет собой расположение молекул в их отношениях друг к другу. С этой точки зрения форма теплоты есть не что иное, как род. движения.

Своеобразие толкования формы Бэконом заключается в том, что раскрытые выше интерпретации ее несводимы друг к другу, в особенности если первой тенденции противопоставить две остальные. Все три тенденции неизменно переплетаются на страницах «Нового органона». Наиболее ценна попытка Бэкона материалистически истолковать понятие закона в качестве подлинной формы вещей.

Кроме основных методов индукции, «Новый органон» содержит свод описаний вспомогательных средств для ума, способствующих получению безупречных индуктивных выводов. Эти средства Бэкон называет прерогативными, т. е. преимущественными, инстанциями, облегчающими путь индуктивного восхождения. Таких инстанций — 27. Они даны у Бэкона в порядке простого перечисления; тщетно мы стали бы искать при раскрытии их особенностей какой-либо классификационный стержень. В перечне много случайного, приемы не сравниваются и не сближаются по степени родства, поэтому они нередко дублируют или подразумевают друг друга.

Остановимся лишь на пяти наиболее ценных вспомогательных приемах.

1) Единичные примеры (*solitariae*). Они представляют собой факты, которые раскрывают известные качества в предметах, не имеющих между собой никакого сходства. По определению самого Бэкона, мы здесь имеем дело с предметами и явлениями, во всем отличными от других, кроме присутствия исследуемого качества, или же во всем сходными с другими, за исключением того, что они не обладают данным свойством. Так, например, кристаллические камни, призмы и роса не имеют ничего общего; единственное, что им; всем свойственно, — это способность преломления лучей. Такие единичные инстанции весьма эффективны в логическом отношении для выводов по методу сходства. Тут особенно выделяется та черта, которая побудила логиков, желавших реформировать методологию Милля, сделать попытку определить первый метод Милля, как метод единственного сходства. Единичные примеры, на значении которых так настаивал Бэкон, наталкивают на то, чтобы метод сходства мог быть понят как метод единственного сходства.

2) Блуждающие, или мигрирующие, примеры (*migrantes*). Благоприятными случаями являются такие явления, когда форма исследуемого качества вдруг внезапно возникает или уничтожается, увеличивается или уменьшается.



Предположим, мы исследуем форму или причину белизны. Перед нами целое стекло — белизны нет; раздробили стекло, перетерли частицы в порошок — белизна возникает. Вода прозрачна, но белизны нет, однако достаточно вспенить воду, и мы получаем новое качество белизны. Целое стекло и спокойная вода — прозрачны, но не белы, толченое же стекло и пенящаяся вода — белы, но не прозрачны. Таким образом, важно исследовать, что происходит от этого перехода в стекле или в воде. Итак, для индуктивного обобщения выгодно уловить исследуемое качество в момент его появления, возникновения из другого качества.

3) Указующие случаи (*ostensivae*). Чаще всего каждое тело принимает формы многих природ, — таким образом обычно какая-нибудь форма притупляет, подавляет, разбивает и связывает другую. В результате отдельные формы затемняются. Но бывают случаи, когда препятствий нет или же данное свойство достигает большой напряженности, так что может взять верх над всеми влияниями других форм. Эти случаи особенно благоприятны. Так, например, зависимость тяжести от веса, а не от твердости, легче всего показать на примере ртути, ибо ртуть по своему весу, несмотря на жидкое состояние, намного превосходит все металлы, за исключением золота.

4) Примеры креста (*crucis*), или решающие случаи. Большое значение имеют случаи, которые предостерегают против какого-нибудь из нескольких возможных путей решения вопроса — в таком случае остается другой путь, который мы и избираем. В силу чего происходят приливы и отливы? Одно из двух: или они объясняются тем же, что бывает с водой, когда ее переливают в тазе с одного конца на другой и она поднимается то у одного края таза, то у противоположного, или же приливы и отливы могут происходить потому, что вода то вздымается из глубины, то ниспадает, наподобие того, как она вскипает или охлаждается. В последнем случае приливы и отливы в пределах какой-нибудь массы воды могут происходить одновременно. При первом объяснении одновременность исключается. Однако мы знаем (случай креста), что у побережья Флориды и у противоположных ему побережий Испании и Африки приливы совершаются в одно и то же время. В таком случае первое объяснение отпадает, остается второе. Случай креста благоприятствует нахождению подлинной формы — причины.

5) Примеры дверей, или ворот (*januae*). Имеются в виду примеры, которые помогают непосредственным действиям чувства. Сюда относятся, например, микроскоп, телескоп. Бэкон говорит, что помощь, оказываемая способом «две-

рей», может быть тройкой: или чтобы зрение воспринимало то, что ему недоступно (микроскоп), или воспринимало на большом расстоянии (телескоп), или, наконец, воспринимало точнее и яснее (астролябия).

По приведенным пяти примерам можно судить об остальных. Некоторые наблюдения относительно преимущественных инстанций сделаны Бэконом метко, но свод их представляет весьма пестрое целое. В отношении многих инстанций встает вопрос: какое отношение имеют они к индукции? Так, «опыты креста» хотя и имеют отношение к логике, но индукция тут ни при чем. Позднейшее развитие логики показало, что «опыты креста» нашли свое место в отделе гипотезы, где они играют роль приема, при помощи которого гипотеза может оказаться законом.

Бэкон стремился к «полным перечням», к систематизации. Как раз эти попытки — наиболее слабая сторона в учении Бэкона. У него много искусственного, надуманного. Энтузиаст в области эксперимента, Бэкон в конечном счете дал мало в деле его систематического использования. Бэкон выдвигал с утомительными и навязчивыми подробностями различные стороны и приемы исследования теплоты — это его наиболее разработанный пример. Но практика научного исследования показывает, что физические опыты пошли по пути, вовсе не предусмотренному Бэконом. Как это ни странно, в советах и детальных указаниях Бэкона много схоластического. В установках Бэкона просвечивают черты чисто кабинетного, нежизненного подхода. Это дало повод к тому, что некоторые историки философии и логики (тот же Беляев) отрицательно отзываются о научных исследованиях Бэкона. Беляев пишет: «Можно с уверенностью сказать, что, следуя рецептам Бэкона, никакого научного открытия сделать нельзя, да такое никогда таким путем ;и не делалось».

При всем том в развитии философских и логических идей пропаганда Бэконом научной индукции сыграла безусловно прогрессивную роль. Этап логических исследований, который был возглавлен Бэконом, при всей его ограниченности, был необходим с точки зрения развития научной методологии.

Исчерпывающе охарактеризовал методологию Бэкона Энгельс в связи с определением сущности метафизического метода исследования. Он писал: «Разложение природы на ее отдельные части, разделение различных процессов природы и природных вещей на определенные классы, исследование внутреннего строения органических тел по их многообразным анатомическим формам — все это было основным условием тех исполинских успехов, которыми ознаменовалось развитие естествознания за последние четыре столетия. Но тот же спо-

соб изучения оставил нам привычку рассматривать вещи и процессы природы в их обособленности, вне их великой общей связи, и в силу этого — не в движении, а в неподвижном состоянии, не как изменяющиеся существенным образом, а как вечно неизменные, не живыми, а мертвыми. Перенесенный Бэконом и Локком из естествознания в философию, этот способ понимания создал специфическую ограниченность последних столетий — метафизический способ мышления»<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. Госполитиздат, М., 1957, стр. 21.

## **Глава II. ДЕКАРТ И КАРТЕЗИАНСКАЯ ЛОГИКА**

Во взглядах Декарта на познание, на познавательные средства есть нечто общее с учением Бэкона. Оба философа единодушны в одном — в отрицательном отношении к схоластической науке. С их точки зрения, нужно реформировать самый метод познания, начиная с исходных принципов знания.

Наряду с этой общей направленностью следует учесть особенности, специфику их реформаторской деятельности. Если Бэкон прежде всего выступал против бесплодности схоластической науки, то Декарту главным образом претила в ней зависимость от авторитетов. Бэкон реформировал индуктивный процесс, Декарт стремился усовершенствовать дедукцию, поскольку его также не удовлетворял традиционный силлогизм. В этом отношении он не менее рьяный противник силлогистической логики, чем Бэкон.

Рене Декарт (1596 — 1650) жил в реакционную эпоху Людовика XIII и Ришелье, в период, когда со стороны церкви прогрессивная научная мысль подвергалась жесточайшим преследованиям. В 1633 г. усилиями инквизиции в Риме был осужден Галилей. Еще до этого Декарт из Франции переселился в Голландию, где надеялся получить более уединенное и спокойное убежище. В 1641 г. Декарт издает свои «Метафизические размышления», а три года спустя выходит его капитальное произведение «Начала философии», в котором взгляды Декарта изложены в виде цельной системы. В 1633 г., в связи с осуждением Галилея, Декарт писал о том, что если учение Галилея ложно, то ложны и все основания его философии, так как они взаимно опираются друг на друга.

Декарту не суждено было прожить спокойно жизнь. В Голландии он приостановил свою работу и даже предполагал сжечь рукопись, которую писал в то время. Голландские протестантские богословы оказались не менее ревностными про-

тивниками новых идей, чем католики. Декарта стали обвинять в безбожии. В 1643 г. университетской коллегией в Утрехте преподавание философии Декарта было запрещено. В 1647 г. философские взгляды Декарта были осуждены в другом городе Голландии — в Лейдене. В 1649 г. Декарт переезжает в Стокгольм. В Швеции Декарт прожил очень недолго — в 1650 г. он скончался.

В 1663 г. все произведения Декарта были осуждены Ватиканом, а в 1671 г. Людовик XIV своим указом запретил преподавание картезианства в учебных заведениях Франции.

В своих писаниях Декарт любит апеллировать к здравому смыслу простых людей. РевOLUTIONНОЙ стороной учения Декарта в теории познания и логике является радикальный отказ от всего предвзятого; высшим критерием он признает только естественный свет разума (*lumen naturale*). Разуму он доверяет, как верховной инстанции всякого знания. В своем произведении «Рассуждение о методе» Декарт писал: «Я счел необходимым отвергнуть как совершенно ложное все то, что могло подлежать хоть малейшему сомнению, чтобы усмотреть потом, не останется ли в моих представлениях где-нибудь безусловно несомненное. Так, чувства нас порою обманывают: я решился предположить, что нет ничего, соответствующего их показаниям. Есть люди, которые ошибаются, рассуждая о самых простых вопросах геометрии, и делают неправильные заключения; предполагая, что я могу ошибиться, как и всякий другой, я отверг как ложные все доводы, которые прежде принимал за доказательства. Наконец, наблюдая, что те же самые мысли, которые приходят нам в голову наяву, могут у нас возникнуть и во сне, причем у них уже не будет содержаться никакой истины, — я решился представить себе, что все мысли, когда-либо появившиеся в моем уме, содержат не более достоверности, чем грезы моих сновидений»<sup>1</sup>.

Таков путь методического сомнения, который принял Декарт. При этом следует подчеркнуть, что этот подход еще совсем не свидетельствует о каких-либо агностических тенденциях Декарта. Его сомнения имеют целью расчистить познание, а отнюдь не подорвать его значимость и силу. Скептицизм Декарта — предварительный и объясняется установками гносеологического исследования. Гносеологические же выводы Декарта имеют конструктивный, позитивный характер.

Наиболее интересен для нас в области логики трактат Декарта «Рассуждение о методе», опубликованный в 1637 г. Все-

<sup>1</sup> R. Descartes. Oeuvres, nouvelle édition, par J. Simon. P. “Discours de la methode”, pp. 21 — 22. Последующие ссылки на это произведение приводятся в тексте и содержат указание на страницу данного издания.

го поучительнее для логики содержание второй его части «Главные правила метода», написанной в 1629 г. перед переездом в Голландию. Декарт выдвигает четыре основных правила (*regulae*), характеризующие научный метод познания.

**Первое правило.** «Принимать за истинное только то, что с очевидностью признается мною таковым, т. е. заботливо избегать поспешности и предубеждения и включать в суждение лишь ясное и отчетливое для нашего ума, что никаким образом не может быть подвергнуто сомнению» (р. 12).

В незавершенных «Правилах для руководства ума», вышедших уже посмертным изданием, Декарт в параллель четырем правилам, раскрытым в «Рассуждении о методе», выдвигает 21 правило.

Первому правилу из «Рассуждений о методе» в посмертном трактате Декарта соответствует третье. Оно гласит «Что касается предметов изучения, то надлежит искать не мнений других людей и не собственных предположений, а того, что усматривается с очевидностью и выводится с достоверностью: научное знание иначе не приобретается»<sup>2</sup>.

Раскрывая это третье правило, Декарт указывает, что мы обладаем двумя актами разума, которые не могут нас ввести в заблуждение: ясное представление, или интуиция, и дедукция, или вывод одной вещи из другой.

Интуиция у таких рационалистов, как Декарт, не имеет ничего общего с интуицией Бергсона или любых других интуитивистов XX в. В природе интуиции Декарта нет ничего алогичного, мистического, метафизически созерцательного, эмоционального или связанного с деятельностью фантазии.

Поясняя свое понимание интуиции, Декарт подчеркивает, что он понимает под ней не обманчивое суждение воображения, а непосредственное воззрение ума, т. е. твердое и отчетливое представление, рождающееся в здоровом и внимательном уме; будучи проще дедукции, она благодаря этому вернее ее. Любой человек посредством интуиции может установить, что он существует, что он думает, что треугольник ограничен тремя линиями, что шар имеет единую поверхность и другие подобные истины.

Декарт — первый философ, выдвинувший признак ясности и отчетливости (раздельности) в качестве критерия истинности. По Декарту, субъективное свойство мышления должна обеспечить объективную истину. Ясным Декарт называет та-

<sup>2</sup>R. Descartes. Oeuvres, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, t. X. „Regulae ad directionem ingēniū“. Последующие ссылки на это произведение приводятся в тексте и содержат указание на порядковый номер правила.

кое представление или идею, которые наличны и открыты для внимательного ума, подобно тому как ясно видны предметы, имеющиеся налицо и действующие с достаточной силой, чтобы наши глаза могли их видеть. Отчетливым же, по Декарту, является такое представление, которое настолько ясно и четко (*praecisa*) отделено от всех других представлений (*ab omnibus aliis sejuncta est*), что не содержит в себе ничего, кроме того, что в нем ясно (*ut nihil plane aliud, quern quod clarum est, in se contineat*). Представление может быть ясным, не будучи отчетливым, но не наоборот, — если представление отчетливо, то тем самым оно не может не быть ясным. Декарт иллюстрирует свою мысль представлением о боли. Это представление может быть ясным, но обычно мы смешиваем с ним ложные суждения о причине боли. Ясно воспринимается только само чувство. Смутная мысль также может быть ясно воспринята по своему началу. Однако к этому часто присоединяется нечто выходящее за пределы самого ясного представления или мысли, и подобный комплекс уже нельзя смешивать с чувством в том его виде, как оно ясно нами воспринимается и переживается.

Хотя Декарт и стремится к отчетливости и определенности, однако критерия, четкого разграничения между тем, что только ясно, и что, кроме того, отчетливо, он не дает. Само сознание в отрыве от отражаемого предмета не может быть таким критерием. Оно не выявляет грани, разделяющей те случаи, когда мы думаем, что нечто нам дано безусловно отчетливо, без всякого прибавления с нашей стороны, и когда, наоборот, мы выходим за пределы данного и смешиваем его с дополнительными суждениями. Одному субъекту может представляться отчетливым то, что другому отнюдь не будет казаться таковым, — без объективного критерия не обойтись. Без такого критерия право гражданства получает идеалистический тезис, согласно которому объективно существует все то, что мыслится с надлежащей отчетливостью. Уточнением признаков ясности и отчетливости занимался позднее Лейбниц.

Критерий истинности по Декарту в его гносеологическом аспекте пытался выявить один из первых историков логики — Ф. Гармс, сформулировав мысли Декарта следующим образом. Истинно то, что я познаю так же ясно и отчетливо, как собственное существование и бытие. Ясное и отчетливое мышление вселяет уверенность в истинности того, что мыслится. Вещь представляется объективной, поскольку в ее понятии нечто мыслится ясно и отчетливо. Познание отнюдь не покрывается тем, что мы видим и воспринимаем. Я вижу не людей, идущих по улицам, а только одежду и шляпы, под которыми могли бы скрываться и куклы. Что это люди, об

этом я высказываю суждение. Таким образом, то, что я не вижу глазами, усваивается силой суждения моего духа. Как раз, по Декарту, ясность и отчетливость не свойственны чувственным восприятиям. Мы не знаем, что нужно себе представлять, когда мы ощущаем тепло и холод, твердость и мягкость, тишину и шум, свет и темноту. Чувственные качества, по Декарту, свойственны не вещам, а находятся в связи с нашими чувствами.

К этой характеристике следует добавить, что, по Декарту, мы все познаем через идеи. Геометрические фигуры являются телесными, но идеи, посредством которых мы их познаем, не являются таковыми. В нашем мышлении нет фигур, а только идеи фигур. Таким образом, свойства геометрических фигур мы познаем не через сами эти свойства, а благодаря находящимся в нас идеям этих фигур.

Тем самым определяется понимание Декартом сущности предметов чистой математики как идеала знания. Математические объекты познаются ясно и отчетливо — вне зависимости от каких бы то ни было чувственных восприятий. Математические идеи обладают им присущими, неизменными и вечными свойствами; они врождены нашему духу. Например, идею тысячеугольника ни в коем случае нельзя считать смутной; она дана нам безусловно в ясном и отчетливом виде, в отношении ее можно многое доказать самым достоверным образом, что было бы невозможно, если бы эта идея была смутной. Это происходит потому, что мы ясно усматриваем эту идею как целое, хотя ее не можем вместе с тем наглядно представить. Ясное и отчетливое усмотрение геометрических фигур зависит от нашего мышления, а вовсе не от чувственного воззрения.

Таким образом, по Декарту, надо строго отличать умственное усмотрение, или интуицию, от чисто чувственного, наглядного созерцания. Предметом умственных усмотрений, или интуиции, являются аксиомы. Они не доказываются, а осознаются естественным светом ума. Декарт отличает аксиомы предметные и формальные. К первым относятся такие аксиомы, как «сомнение есть акт мышления»; «квадрат имеет четыре стороны»; «в круге имеется одна поверхность». Примерами формальных аксиом, или аксиом познания, являются аксиомы: «не может одна и та же вещь быть и не быть»; «всякая вещь должна иметь свою причину»; «не может быть модуса или атрибута без субстанции»; «душа мыслит постоянно, непрерывно».

Декарт так обобщает свое понимание интуиции: «Под интуицией я разумею не веру в шаткое свидетельство чувства, не обманчивое суждение беспорядочного воображения, но поня-



тие ясного и внимательного ума, понятие настолько простое и отчетливое, что оно не оставляет никакого сомнения в том, что мы мыслим, или прочное понятие ясного и внимательного ума, порожаемое лишь естественным светом разума и благодаря своей простоте более достоверное, чем сама дедукция, хотя дедукция и не может быть плохо построена человеком» («Правила для руководства ума», правило 3).

Наряду с интуицией мы пользуемся также дедукцией. Под дедукцией Декарт понимает такое действие ума, посредством которого мы понимаем все вещи, необходимо вытекающие из уже познанной вещи. Дедукция необходима потому, что вывод не всегда представляется очевидным и получается лишь через постепенное движение мысли при ясном представлении каждого ее шага. Декарт говорит: «Мы знаем, например, что последнее кольцо длинной цепи соединено с первым, но обозреть разумом все соединяющие звенья мы не можем и должны пробегать их постепенно, сохраняя в памяти, что каждое связано с предыдущим и последующим. Так отличаем мы интуицию от дедукции» (там же).

В дедукции усматриваются движение и определенная последовательность, чего нет в интуиции. Кроме того, дедукция не нуждается в наличной очевидности, а получает свою достоверность от памяти. Поэтому предложения, являющиеся непосредственным следствием какого-либо первого начала, могут познаваться через интуицию или через дедукцию, в зависимости от того, с какой точки зрения на них смотреть. Начало познается лишь с помощью интуиции, а отдельные следствия лишь с помощью дедукции.

Дедукция, по мнению Декарта, была известна еще древним и применялась в тройкой форме. Практически ею пользовались геометрия и алгебра. Теоретическое учение о дедукции было раскрыто логикой, истолковавшей дедукцию в виде системы силлогизмов. В философии нельзя применять формы дедукции ни так, как они использовались в математике, ни так, как они разъясняются в логике.

1) Геометрические выводы точны, но мысль исследователя связана с конкретными, частными представлениями, с теми или иными фигурами, от которых мысль не отрешается. Если применить геометрический метод к таким предметам, которые не допускают подобной образности и схематизма, то его пришлось бы существенно изменить.

2) В алгебре нет этого недостатка — схематизма, но мысль здесь связана со знаками и формулами.

3) В логике силлогистические процессы не ведут к открытию новых истин, они приспособлены лишь к словесному

оформлению уже известной истины, и в этом обнаруживается познавательная бесплодность силлогизмов.

В «Рассуждении о методе» читаем: «В логике ее силлогизмы и большая часть других ее наставлений скорее помогают объяснять другим то, что не было известно или... бестолково рассуждать о том, чего не знаешь, вместо того, чтобы изучать это. И хотя логика действительно содержит очень много правильных и хороших предписаний, к ним, однако, примешано столько других, либо вредных, либо ненужных предписаний, что отделить их почти так же трудно, как разгадать Диану или Минерву в неопределенной глыбе мрамора» (р. 12). Главный упрек Декарта в адрес силлогизма заключается в том, что последний не дает нам нового знания. Тринадцатое правило для руководства ума выразительно гласит: «Для научного познания действительности важен не силлогизм со средним термином, а определение неизвестного».

Учитывая одновременно недостатки взятых в отдельности трех методов, применяемых в геометрии, алгебре и логике, Декарт приходит к мысли, что нужно реформировать каждый из них, соединить их достоинства в одном методе. Объединение алгебраического метода с геометрическим ведет к открытию аналитической геометрии, основоположником которой и является Декарт. Но этот метод должен быть выведен из области самой геометрии. Есть и другие науки, в которых фигурируют число, пространство и т. п. Мы можем все это применить и к звуку, движению небесных тел и т. д.

Итак, надо расширить тесную область математического знака, надо отнести к математическим наукам и такие, которые доселе так не назывались. Ведь и астрономия, и оптика, и музыкальная акустика относятся к области математики. По мысли Декарта, математика есть не только наука о величинах, а всеобъемлющая наука, охватывающая все, что подлежит порядку и мере, независимо от того, будут ли это числа, фигуры, звезды, звуки или что-нибудь другое. При таком понимании математический метод может быть применен и в области философии.

В связи с данным рядом мыслей Декарт выдвигает идею всеобщей математики (*mathematica universalis*), которую впоследствии разовьет Лейбниц, мечтавший о создании универсального языка по типу математических символов. Эту идею естественно сопоставить с тезисом современных логистов (Рассела и др.), согласно которому математически построенная логика в сущности предвосхищает математику в традиционном смысле; поэтому математика есть часть логики. Декарт истолковывает сущность дедукции в новом оригинальном для своего времени свете.

Что тут дело не в силлогизме, школьно понимаемом, лучше всего определяется тем спором, который возник вокруг основного исходного положения Декарта «мыслю, следовательно существую» (*cogito, ergo sum*). Острее других поставил вопрос сам Декарт, разбирая возражения Мерсенна, одного из критиков Декарта, который в высказывании «мыслю, следовательно существую» пытался усмотреть самую обыкновенную энтимему. В полной форме силлогизм будет таков: «Все мыслящие существа существуют, я — мыслящее существо; следовательно, я — существую». Но прежде всего надо осознать, что никто не может думать, не существую. Для Декарта достоверность заключения не выводится силлогистическим путем, а явствует непосредственно. В утверждении «мыслю, следовательно существую» бытие не выводится из мышления с помощью силлогизма, а воспринимается как нечто непосредственно известное в процессе самосозерцания духа.

На это недавно вновь обратил внимание Кацов (Kattsoff) в своей статье «*Cogito, ergo sum*». Кацов рассуждает так: *Ergo* — это не силлогизм, еще менее — непосредственный вывод. Нет ни большей, ни меньшей посылки; нет ни большего, ни меньшего, ни среднего термина. Значит, нет силлогизма. Можно произвести насилие над данным выражением и деформировать его: «Я — мыслящее существо, все мыслящие существа суть существующие существа, следовательно, я — существующее существо».

Этот неприемлемый силлогизм выходит за пределы того, что мыслил Декарт, независимо от предвосхищения основания в большей посылке. Ответ Декарта на критику Гассенди непосредственно относится к этому вопросу: «Это первичный акт познания, который не извлекается ни из какого силлогистического рассуждения». Согласно современной терминологии, Декарт открыл синтетическую истину *a priori*, не являющуюся простой субъективной истиной. «Я» и его активность даны для Декарта оба вместе<sup>3</sup>.

Последняя мысль — подлинно декартовская, но предшествующее уподобление синтетической априорной истине, которое выдвигает Кацов, должно быть отвергнуто. Последующее же истолкование Кацова, когда он схематизирует мысль Декарта, правильно. Однако необходимо внести известное уточнение. Предположим, что *p* символизирует *cogito*, *q* символизирует «есмь». Согласно принятому ныне анализу, *cogito, ergo sum* превращается в  $p \rightarrow q$ . Это значит, что или ложно *p*, или истинно *q*, или я не мыслю, или я существую, т. е. если я мыслю —

<sup>3</sup> „Revue de métaphysique et de morale“, 1958, № 2 — 3, p. 251.

значит существую, и не может быть так, что я мыслю, тем не менее — не существую<sup>4</sup>.

Итак, перед нами интуиция. Суть дедуктивного умозаключения вовсе не в том, что верное о роде распространяется на все виды; подобная операция нового знания не дает. Для Декарта главное в умозаключении — переход от известного к ранее неизвестному. Центр тяжести дедукции заключается в возможности опосредствованного знания.

Мысль Декарта можно иллюстрировать схемой, взятой из логики отношений. Если  $A$  непосредственно связано с  $B$ , то мы чисто интуитивно постигаем эту связь:  $ARB$ . Но возьмем целый ряд:  $A, B, C, D, E, F, G$ . Связи между  $A$  и  $G$  непосредственно усмотреть нельзя, надо пробежать мыслью по всем промежуточным звеньям, фиксируя отношение от звена к звену. Последовательным освоением средних звеньев мы дедуктивно, опосредствованно (не интуитивно) свяжем  $A$  и  $G$ .

Такова природа дедукции по Декарту. Для его понимания дедукции является несущественным различие между крайними и средним терминами силлогизма, из чего исходили представители формальной логики. Основным признаком дедукции является то, что с помощью ее мы неизвестное делаем известным. В процессе дедукции можно вскрыть три этапа.

1) Во всяком вопросе должно содержаться некоторое неизвестное.

2) Это неизвестное должно быть чем-то отмечено, что направило бы к исследованию данной вещи, а не какой-нибудь другой.

3) Вопрос должен быть отмечен чем-либо известным. Всякое определение неизвестного заключается в том, что неизвестное определяется через ранее познанное и известное.

Роль метода и сводится к указанию того, как следует строить дедукцию. Декарт писал: «Под методом я разумею точные и простые правила, строгое соблюдение которых всегда препятствует принятию ложного за истинное, и без лишней траты умственных сил, но постепенно и непрерывно увеличивая знание, способствует тому, что ум достигает, наконец, истинного познания всего, что ему доступно. Метод правильно показывает, как нужно пользоваться разумом, чтобы не впасть в заблуждение, противное истине. Метод выясняет, как должны быть построены дедукции для достижения позна-

<sup>4</sup> „Revue de metaphysique et de morale“, 1958, № 2 — 3, p. 256.

ния всего, что доступно человеческому исследованию» («Правила для руководства ума», правило 4).

**Второе правило.** «Дробить каждую из трудностей (проблем), какие буду разбирать, на столько частей (parcelles), на сколько это возможно» (р. 12).

В «Правилах» соответствующее положение формулируется следующим образом: «Когда мы вполне понимаем вопрос, следует отвлечься от всякого излишнего рассмотрения, свести вопрос к простейшим элементам и подразделить его на возможное число частей с помощью их перечисления» (правило 13). Это правило является предпосылкой для понимания процессов анализа и синтеза. В понятие анализа Декарт вкладывает специфический смысл, по существу расходящийся с пониманием анализа в пределах традиционной логики. Традиционная логика интерпретирует операции анализа в соответствии с делением понятий по объему. Во всяком случае это есть исходное толкование для традиционной логики. Так, анализом будет деление всех треугольников на остроугольные, тупоугольные и прямоугольные. Наоборот, если начать с отдельных видов треугольников и достигнуть общего понятия треугольника, то это будет путем синтетическим.

Для Декарта понимание анализа и синтеза идет вразрез с объемным истолкованием. Его путь — оперирование содержанием понятий. Если исходить из общего понятия треугольника и затем переходить к прямоугольнику, то это означает присоединение к первому Исходному признаку второго, т. е. синтез двух признаков. Таким образом, если мысленно идти от понятия фигуры к понятию треугольника, а затем к понятию равнобедренного треугольника, то это путь синтетический, или дедуктивный. Таков путь систематического изложения предмета, а не отыскания, не открытия его. Ход мысли, соответствующий пути открытия новых истин, будет путем аналитического приобретения знания. Здесь мы оперируем индуктивно. В геометрии дается равнобедренный треугольник, у него можно раскрыть признак фигурности, треугольности, равнобедренности — это путь анализа, или индуктивный путь. Декарт пытается четко разграничить эти два различные пути соответственно задачам изложения.

Декарт следовал этим указаниям, когда излагал свою философскую систему. Задаче последовательного ее раскрытия соответствует аналитический метод, с помощью которого Декарт построил свои «Метафизические размышления». Овладев системой в целом, можно изложить ее синтетически — синтез: действительно ясно доказывает содержимое в выводе и пользуется длинным рядом определений, требований, аксиом, теорем и проблем. Таков был замысел Декарта, когда он писал

свои «Начала философии». Построение этого произведения — дедуктивное.

**Третье правило.** «Всекие мысли по порядку начинать с предметов простейших и легчайших и восходить мало-помалу, как по ступеням (*par degrés*), до дознания более сложных предметов, допуская, что есть порядок даже между такими, которые естественно не предшествуют одни другим» (р. 13).

В «Правилах для руководства ума» этому приему соответствуют правила 5 и 6. «Метод состоит в порядке расположения вещей, к которым необходимо направить ум для открытия истины. Мы следуем ему, если приводим постепенно неясные и спутанные положения к простейшим и если, исходя из ясного представления простейших вещей, стараемся теми же ступенями подняться к познанию прочих». «Чтобы различать простейшие вещи от сложных и делать это в порядке, надлежит в каждой серии предметов или истин, которые мы прямо вывели из других истин, усматривать, какая вещь есть простейшая и насколько другие более или менее от нее удалены».

**Четвертое правило.** «Делать перечни и обзоры столь полные и общие, чтобы быть уверенным, что ничего не упущено» (р. 13).

Соответствующее положение в «Правилах»: «Для пополнения знания надлежит непрерывным движением мысли пройти все предметы, относящиеся к нашей цели, порознь рассмотреть их и подвергнуть их полному перечислению (энумерации)» (правило 7). Под таким переименованием Декарт подразумевает индукцию, которую он понимал иначе, чем Бэкон. Индукция, опирающаяся на опыт, дает в каждой области полный перечень входящих в нее вещей. В пояснении седьмого правила Декарт говорит: «Перечисление (энумерация), или индукция, есть изыскание всего, что относится к данному вопросу. Изыскание это должно быть настолько тщательно и точно, чтобы можно было с достоверностью заключить, что мы не допустили ошибки и ничего не пропустили. Таким образом, если бы, несмотря на такое перечисление, искомая вещь от нас ускользнула, мы приобрели бы по крайней мере то убеждение, что нельзя прийти к ее отысканию ни одним из известных нам путей» (там же).

Далее Декарт замечает, что индукция с большей достоверностью, чем какой-либо другой способ доказательства, ведет к открытию истины. Исключение составляет лишь интуиция. Если нельзя какое-нибудь знание привести к очевидности воззрения, подразумеваемого под словом «индукция», то «надлежит отбросить узость силлогизма и довериться только интуи-

ции, как единственно остающемуся средству» (там же). Совершенно очевидно, что здесь Декарт, в противоположность Бэкону, имеет в виду математическую индукцию. Декарт первый раскрыл функцию, которая легла в основу правила, формулируемого в современной математической логике как разбор случаев индукции. Такая индукция определяет логическую операцию введения и исключения логических символов, например, введение импликации или исключение дизъюнкции. Формула правила исключения дизъюнкции такова:

$$\begin{array}{c}
 \Gamma, A \vee B, [A], [B] \\
 \vdots \\
 \vdots \\
 \vdots \\
 C \quad C \\
 \hline
 \vdash C
 \end{array}$$

Правило опирается на декартовское понимание индукции (доказательство по случаям).

Согласно Декарту, не всегда нужна полная эnumерация.. Допустима и раздельная эnumерация. Если, например, надо доказать, что площадь круга больше площади любой вписанной фигуры, то нет необходимости доказывать это на всех фигурах, а достаточно доказать лишь на некоторых.

Итак, пути отыскания истины сводятся к интуиции, дедукции и индукции. Декарт касается еще двух приемов — сравнения и аналогии. Об аналогии мы находим лишь беглое упоминание в набросках, озаглавленных Лейбницем «Личные размышления Декарта»: «Человек познает естественные предметы с помощью аналогии (через уподобление их) с чувственными предметами. Лучший и глубочайший философ — тот, кто наиболее находчиво умеет уподоблять искомые вещи чувственно познанным»<sup>5</sup>.

О сравнении довольно подробно говорится в «Правилах для руководства ума» (правило 14). Это — операция ума, с помощью которой мы утверждаем, что искомый предмет, в том или другом отношении, подобен, тождествен или равен данной вещи. В каждом рассуждении мы познаем истину только путем сравнения. Так, например, в рассуждении «всякое  $A$  есть  $B$ ; всякое  $B$  есть  $C$ ; следовательно, всякое  $A$  есть  $C$ » мы сравниваем искомую вещь с данною, т. е.  $A$  и  $C$  в том отношении, в каком  $A$  и  $C$  суть  $B$ . Так как форма силлогизма ни в чем не помогает усмотрению истины, то нужно отбросить ее, убедившись, что всякое знание, не приобретаемое через про-

<sup>5</sup> Это упоминание наряду с другими набросками Лейбница приведено, в латинском подлиннике в книге: Р. Декарт. Рассуждение о методе, пер. Любимова. СПб., 1885, стр. 51.

стую интуицию отдельного предмета, выводится благодаря сравнению двух или нескольких предметов между собой. Почти вся работа человеческого ума заключается в подготовке этой операции. Когда она ясна и проста, то нет необходимости в помощи какого-либо искусственного приема для усмотрения истины, ею открываемой. Истина эта непосредственно раскрывается с помощью естественного света разума. Сравнение просто и ясно, когда искомая и данная вещь одинаково присущи той же природе. И главная часть умственной работы человека заключается в том, чтобы привести пропорции к отчетливо усматриваемому равенству между искомым и известным.

Сравнение нельзя ставить рядом с дедукцией и индукцией. Сравнение — универсальный прием, или операция; применение и дедукции и индукции в конце концов основывается на сравнении. Характеризуя акт сравнения, Декарт высказывает фундаментальную мысль о том, что всякая дедукция опирается на отождествление в том или ином отношении сравниваемых в умозаключении объектов: «Главная роль человеческого искусства заключается не в чем ином, как в сведении всех этих соотношений к тому, чтобы *равенство между искомым и тем, что известно* (курсив мой. — П. П.), сделалось совершенно-очевидным» (правило 14).

Если истина, с точки зрения Декарта, непосредственно открыта разуму, то почему мы так часто заблуждаемся? Откуда проистекают ошибки, чем они объясняются, если разуму принципиально не свойственны эти ошибки? При решении данного вопроса надо учитывать, что Декарт, будучи рационалистом, вместе с тем был и волюнтаристом. Для него утверждение и отрицание — это акты воли. Все заблуждения, в которые впадают люди, никогда не проистекают из плохо построенного вывода, но всегда имеют причиной то, что люди исходят из плохо понятых фактов или из поспешных или необоснованных суждений. Заблуждения рождаются только из того, что «воля, будучи более обширной, чем ум (*entendement*), не удерживается мной в границах, но распространяется также на вещи, которые я постигаю» (р. 101). Воля, относясь сама по себе к вещам безразлично, легко впадает в заблуждение и выбирает ложь вместо истины и зло вместо добра.

Чтобы не впасть в заблуждение, надо неизменно иметь в виду источник истины — человеческий ум. Декарт низко расценивает чувственное знание. Чувственные качества вещей не принадлежат самим вещам, как они существуют в себе, они зависят от воспринимающей способности человека, от случайных условий. В плоскости чувственного познания свойства, например, воска постоянно меняются: то это нечто твердое, то



жидкое, то желтое, то белое — здесь нет ничего устойчивого, что определяло бы собственную Природу воска, между тем то, что воск есть нечто протяженное, а потому материальное, познается умом, и тут не может быть ошибки. В этом отношении величина, фигура и прочее познаются совсем иначе, чем цвет, боль и т. п.

Декарт интересен нам прежде всего как гносеолог и как автор, выдвинувший ряд новых общих положений в области исследования мышления, таких, как новый критерий истинности, деление всех идей на ясные и отчетливые. Декарт не оставил системы логики в виде раскрытия логических положений по всем ее разделам. Это сделали его ученики и последователи. Философия Декарта нашла свое распространение в клерикальных кругах, среди богословов либерального направления, янсенистов — приверженцев религиозного течения, вдохновителем которого был епископ Янсений. Янсенистский кружок сделал центром своей деятельности закрытый женский монастырь Пор-Рояль. В него входили Блэз Паскаль, Арно, Николь и др. Арно и Николь явились творцами получившего широкое распространение пособия — «Логика, или искусство мыслить» (*La logique ou l'art de penser*). Написана была эта «Логика», по-видимому, еще при жизни Декарта и стала распространяться с 1644 г. в рукописных списках. Вышла книга анонимно, но в настоящее время с достоверностью установлено, что авторами ее были Арно и Николь. В печатном виде она впервые была выпущена в 1662 г.

Это пособие, будучи школьным руководством, вобрало в себя все, что было достоянием средневековой логики, хотя громоздкое учение о силлогизме вошло в него в облегченном виде, без сложного, чисто схоластического аппарата, который был так характерен для всех предшествующих учебников эпохи феодализма. Нет особых оснований останавливаться на этих стандартных сведениях, включенных в учебник. Самый учебник содержит короткое предисловие, два вводных рассуждения и четыре основных части. В первом вводном рассуждении указывается на то, что в книге использованы мысли «одного знаменитого философа этого века» (имеется в виду Декарт), также неизданный трактат покойного Паскаля «О геометрическом языке» и популярные учебники логики. Значительно позднее было написано второе вводное рассуждение, возможно специально для печатного издания книги, которое дает ответы и объяснения по поводу критических замечаний, сделанных: в период распространения пособия в рукописных списках.

Главный интерес его для истории логики составляют новые веяния и новый подход к делу, заключенные в этой книге.

Из новых понятий, введенных в логику, обращает на себя внимание термин ком претензия (*comprehension*). Хотя закон обратного отношения объема и содержания восходит еще ко времени Порфирия, самый термин «содержание понятия» в смысле совокупности признаков оставался незафиксированным в точной формулировке. Впервые это понятие было раскрыто в пор-рояльской логике в следующих словах: «Содержанием (компрегензией) идеи я называю атрибуты, которые в ней заключены и которых нельзя отнять у этой идеи, ее не разрушив. Так содержание идеи треугольника включает протяженность, фигуру, три стороны, три угла и равенство трех углов двум прямым»<sup>6</sup>

Другой особенностью пор-рояльской логики является истолкование суждений. Ученые Пор-Рояля написали не только «Логику», но и «Грамматику». Обращает на себя внимание самое заглавие руководства, выделяющее отдел суждений: «Логика, или искусство мыслить, содержащая, помимо общих правил, много новых наблюдений об образовании суждений».

Отдел суждений написан на основе тезиса о связи суждения и предложения, единства языка и мышления.

Авторы новой логики принимают и развивают классификацию суждений, беря за основу деление суждений на простые и сложные; это деление устанавливается средствами синтаксическими. Логика Пор-Рояля углубляет и дифференцирует группу сложных суждений. Они отличают прежде всего составные суждения от сложных в собственном смысле. В составных суждениях подлежащее или сказуемое носит составной характер. Например, составное суждение первого типа: «Всякий человек, который ничего не боится, это — царь». Второй тип суждения с составным сказуемым: «Благочестие — это благо, которое делает человека счастливым в самых больших бедствиях». Сложные суждения могут быть ясно выраженными, когда совершенно очевидно наличие нескольких субъектов или нескольких предикатов, или же это скрытые сложные суждения (*exponibilia* — требующие выяснения).

Логика Пор-Рояля выделяет шесть видов сложных суждений. Примеры в ней в основном заимствованы из церковной и религиозной практики того времени.

1) Суждения копулятивные. «Вера и хорошая жизнь — необходимы для спасения» (копулятивный характер носит субъект суждения).

2) Суждения разделительные. «Всякая линия — прямая или кривая» (строгая разделительность).

<sup>6</sup> Arnauld et Nicole. *La logique ou l'art de penser*. P., 1662. pp. 61 — 62.

3) Условные. «Если человек — обезьяна, она разумна».

4) Причинные, «Он был наказан, ибо он учинил преступление».

Авторы отделяют причинные суждения от условных, что очень важно с точки зрения современной логики. Мы отличаем строгую импликацию от материальной, условное суждение от импликации, но должны также отличать причинное суждение от условного.

5) Относительные суждения. «Где скрыто сокровище, там мое сердце».

6) Ограничительные суждения. «Не всякий, кто мне говорит «господи, господи», войдет в царство небесное, но кто, творит волю моего отца».

Мы умеем в логике оперировать союзом «и». При помощи этого союза формируются сложные конъюнктивные суждения; но при наличии противоположности союзы «но», «а» имеют также конъюнктивный характер. Сюда относятся следующие союзы из латинского и французского языков: *sed, tamen, non* (например: *non omnis*), *mais, neanmoins* (русское «тем не менее»).

Далее логика Пор-Рояля перечисляет следующие виды скрытых сложных суждений.

1) Исключающие, или выделяющие (эксклюзивные), суждения. «Он обладает только достойной уважения добродетелью» (союз *ne que*).

2) Эксцептивные суждения. «Все люди несчастны, кроме тех, кто предан богу».

3) Сравнительные (компаративные) суждения. «Нечестие — наибольшее из всех безрассудств».

4) Начинательные суждения. «Кто обращается к богу, начинает чувствовать тяжесть греха».

5) Дезитивные (решающие) суждения. «Кто оправдан, уже не находится под властью греха».

6) Удваивающие суждения. «Человек, будучи лишь животным, напоминает зверей».

Разумеется, приведенный свод видов суждения — далеко не полный; в нем много случайного, еще не обобщенного. Смешано деление суждений, взятых по форме, с суждениями, которые отличаются друг от друга по содержанию (суждения начинательные и дезитивные или сравнительные. Последнее название неудачно, ибо при применении его имелось в виду только слово «наибольшее»). При всем том перечисленные виды суждений широко выходят за пределы общепринятой классификации суждений, учитывающей в весьма урезанном виде их разнообразие.

Необходимо также выделить четвертую часть книги, кото-

рая посвящена вопросам метода и более, чем какая-нибудь другая, отражает картезианские идеи. Методом авторы называют такой способ расположения мыслей, который позволяет открыть еще неизвестную нам мысль или доказать другим уже известную нам истину. Аналитический метод, вслед за Декартом, авторы называют методом изобретения, синтетический — методом науки. Анализ отличается от синтеза тем, что он пользуется общими положениями для исследования частных вещей и позволяет нам восходить к более общим положениям, при синтезе же мы от более общего переходим к менее общему. Новый принцип Декарта здесь раскрыт с необходимой четкостью.

### Глава III. ЛОГИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ Т. ГОББСА И Д. ЛОККА

Философия Томаса Гоббса тесно связана с учением Ф. Бэкона. Маркс, отмечая единство их взглядов, как материалистов, вместе с тем указывал на существенное различие их философских теорий. По отзыву Маркса, в материализме Гоббса, в отличие от бэконовского материализма, «чувственность теряет свои яркие краски и превращается в чувственность *геометра*»<sup>1</sup>. Маркс называет Гоббса «*систематиком бэконовского материализма*»<sup>2</sup>.

Т. Гоббс (1588 — 1679) жил в эпоху социальных переворотов в Англии. Он был свидетелем постепенной победы капиталистического строя над феодальным. При нем был казнен Карл I, при нем же вернувшиеся к власти Стюарты учинили расправу над участниками революции.

В начале своей научной деятельности Гоббс был роялистом, создателем теории государственного деспотизма. Люди, чтобы выйти из своего первобытного состояния, должны отказаться от своей воли и стать полными рабами государственной власти. Государю принадлежат и личность и имущество его подданных. Гоббс выступил в защиту власти короля против решающих прав парламента. После победы парламентской партии Гоббс ищет убежища в эмиграции. Однако решающее влияние на него оказывает победа буржуазии над феодальной аристократией. Сочинение Гоббса «Левиафан» (1651) проникнуто убеждением в необходимости примириться с буржуазной революцией. После реставрации духовенство и дворянство начали травить философа, обвиняя его в свободомыслии, атеизме и сочувствии революции и Кромвелю. После смерти Гоб-

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 143.

<sup>2</sup> Там же.

бса «Левифан» был публично сожжен Оксфордским университетом.

Гоббс был широко образованным человеком. Он поддерживал связь с такими видными учеными своего времени, как Гассенди, Декарт, Мерсенн, Галилей.

Главное философское произведение Гоббса «Основы философии» содержит три части. Первая часть «О теле» была издана в 1655 г., через три года вышла вторая часть «О человеке»; третья часть «О гражданине» была написана ранее.

Предметом нашего особого внимания будет первый раздел «О теле», озаглавленный «Логика». В этом разделе всего шесть глав. Они содержат интересные философские взгляды, представляющие собой сочетание материализма с номинализмом.

Гоббс испытывал несомненное влияние рационализма. Он принимал участие в обсуждении книги Декарта «Метафизические размышления». Но рационализм у него оказался тесно связанным с номинализмом. Философия у Гоббса совпадает с рациональным мышлением. Рационализм Гоббса сводится к истолкованию мышления как совокупности своеобразных математических операций. По мнению Гоббса, математические операции производятся не только над числами. Можно складывать и вычитать линии, фигуры, углы, — этим должна заниматься геометрия. «Сложение» и «вычитание» договоров, законов и фактов составляют политику. Исчислением слов, имен и силлогизмов занимается логика.

Утверждение Гоббса о том, что операция прибавления или вычитания означает процесс мышления, напоминает взгляды некоторых крайних представителей современной логики. Гоббс усматривает смысл греческого выражения «логидзестай» (рассуждать) в том, что имеется в виду под понятием «вычислять».

По словам Гоббса, мы складываем и вычитаем величины, тела, движения, времена, качества, поступки, понятия, отношения. Эти операции имеют универсальное применение — ум путем соединения образует свои представления. Исчисления, по мнению Гоббса, производятся не только в плане опосредствованного знания, но и в плане зрительного восприятия. Такое чувственное исчисление происходит без помощи слов. В этом случае исчисление зависит от увеличения или уменьшения расстояния. Например, издали мы в состоянии усмотреть только то, что перед нами тело; если же мы к нему приближаемся и с помощью зрения устанавливаем, что оно движется, то для нас это уже одушевленное тело; наконец, подойдя еще ближе, мы видим, что это — человек. Наоборот, при удалении человек может для нас обратиться в неопределенное тело и даже в

точку. Эти примеры, приводимые Гоббсом, достаточно ясно иллюстрируют сущность операции исчисления, которую ум производит без слов.

Исходной главой в отделе «Логика» у Гоббса является глава «Об именах». Имена представляют собой весьма важный и единственный материал, из которого составляются предложения и силлогизмы. Вместе с тем имя и есть для Гоббса понятие.

Гоббс отличает простые и сложные имена. Последние не сводятся к количеству заключенных в них слов, а определяются количеством представлений. Простое имя не есть обязательно индивидуальное имя. Чаще всего, наоборот, простое имя по объему — наиболее широкое имя. Гоббс пишет: «Простым я называю такое имя, которое внутри определенного рода является наиболее общим и которое имеет наибольший объем; сложным я называю такое имя, которое благодаря сочетанию с другим именем ограничено в своей всеобщности и этим указывает на наличие нескольких представлений в уме говорящего, в связи с чем говорящий и прибавил второе слово»<sup>3</sup>. Слово «тело» — это простое имя; «одушевленное тело» — сложное имя.

Именам, по мнению Гоббса, в природе ничего не соответствует. Простые имена — это универсальные имена, а в природе мы имеем лишь единичные материальные тела. Поэтому между именем универсального характера и явлениями материального мира не может быть никакого соответствия. В связи с таким пониманием Гоббс резко критикует средневековых реалистов. Он иронизирует над ними, когда они серьезно уверяют, будто сверх Петра, Ивана и сверх других людей, действительно существующих, существовавших и могущих существовать в будущем, есть и нечто другое, что мы называем «человек» или «человек вообще». Для Гоббса, стоявшего на позициях номинализма, подобные взгляды — полная бессмыслица.

Итак, кроме имен, мы ничего не имеем в познании. Имя сочетает в себе особенности того, что Гоббс называет метками и знаками. Метка и знак, взятые порознь, это еще не имя. Но если своеобразие метки присвоить знаку, то это уже будет особый знак — имя.

Метки (*notae*) — это знаки, которые понятны только тем, кто их сделал и кто посвящен в смысл метки. Если я увижу, метку, сделанную другим лицом, то для меня может оказаться

<sup>3</sup> T. Hobbes. The moral and political works. L., 1750, „De corpore”, ch. II, § 14. Последующие ссылки на это произведение приводятся в тексте и содержат указание на главу и параграф.

непонятным, что именно имеется в виду. Имена же — это такие знаки, которые понятны многим.

Знаки (signa) со своей стороны есть нечто общепонятное. Тучи для всех являются знаками дождя. Есть и произвольные знаки, которые также общепонятны. Ветка винограда, повешенная на двери, означает, что в соответствующем помещении происходит виноторговля. По камню мы судим о границе поля. Разница между метками и знаками, по Гоббсу, состоит в том, что первые имеют значение для нас самих, последние — для других.

Имена являются простыми метками до тех пор, пока они не применяются в качестве знаков. Когда же они начинают применяться в качестве знаков, то это уже имена, устанавливаемые по договоренности (здесь самая слабая сторона теории Гоббса). Итак, слова — это метки, применяемые в качестве знаков, понятных для всех. Между именами и вещами нет сходства, имена возникают по произволу. Полное определение имени у Гоббса таково: «Имя есть слово, произвольно избранное в качестве метки с целью возбуждения в нашем уме мыслей, сходных с прежними мыслями; такое слово, если оно вставлено в предложение и высказано другим, служит одновременно признаком того, какие мысли были в уме говорящего и каких не было» (II, 4).

Имена могут быть положительные («человек», «философ») и отрицательные («не-человек», «не-философ»). Некоторые имена общи многим вещам. Это и есть то, что обычно называют понятием, например «дерево». Другие имена единичны, например «автор „Илиады“», «Гомер», «этот». Кроме того, Гоббс различает конкретные и абстрактные имена. Гоббс пытается истолковать это различие по-своему. Конкретным называется имя всякой вещи, которую мы предполагаем сущей. Это — субъект (гюпокейменон). Абстрактное имя указывает на то, что в субъекте содержится причина какого-нибудь конкретного имени: «быть телом», «быть способным к движению». В конечном счете обнаруживается совпадение с общепринятым толкованием абстракции: «телесность», «подвижность» и «движение» — это абстрактные имена.

Как мы уже видели, слово «универсальный» не обозначает существующей в природе вещи; не обозначает это слово также никакого всплывающего в уме представления или образа, это лишь — имя имени. Гоббс различает имена первичного порядка, или имена вещей («человек», «камень»), и имена вторичного порядка, или имена имен и предложений («род», «вид», «умозаключение»).

Глава «Об именах» кончается у Гоббса замечаниями о предикабиях (категориях). Он выделяет четыре категорий:



1) тело (вместо субстанции), 2) количество, 3) качество и 4) отношение. С позиции формальной логики признание этих категорий высшими родами, конечной ступенью, которой завершается лестница обобщений, представляется вполне правильным.

Третья глава посвящена вопросу о предложениях (имеются в виду суждения). Согласно Гоббсу, сочетание и соединение имен образуют виды речи. Необычно у Гоббса определение предложения: «Предложение есть словесное выражение, состоящее из двух имен, связанных между собой связкой, посредством чего говорящий хочет выразить, что он и второе имя понимает как имя той же самой вещи, которая обозначается и первым именем, или (что то же самое) — что первое имя содержится во втором» (III, 2).

«Человек есть живое существо» — это предложение, ибо при этом говорящий считает как слово «человек», так и слова «живое существо» именами одной и той же вещи.

В каждом предложении следует обращать внимание на оба имени, образующие субъект и предикат, и на их соединение при помощи связки. Первое имя обыкновенно называется субъектом, предшествующим или объемлемым именем (термин Гоббса), последнее имя называется предикатом, последующим или объемлющим именем (тоже специфический термин). Звеном связи служит слово «есть» или какой-нибудь падеж («человек гуляет», «человек есть живое существо»). Различие «объемлемого» имени (субъекта) и «объемлющего» (предиката) показывает, что Гоббс придерживался объемного понимания при истолковании предложений (суждений).

Вопрос об определении Гоббс также решает с позиций номинализма. Определение, согласно Гоббсу, есть предложение, предикат которого расчленяет предмет, когда это возможно, и разъясняет его, когда расчленение невозможно. В соответствии со своей номиналистической точкой зрения Гоббс дает следующие правила определения: определение не может состоять из одного слова, имя не должно повторяться в определении.

По истолкованию Гоббса слова «истинно», «истина», «истинное предложение» означают одно и то же. Лишь высказывания, а не сами вещи, могут быть истинными. Истину и ложь мы можем найти только у существ, обладающих способностью говорить. Пусть существа, неспособные к речи, получают одно и то же впечатление при виде отражения человека в зеркале и при виде самого человека, все же зеркальное отражение они воспринимают не как истинное или ложное, а только как сходное, и в этом они не ошибаются.

Своеобразие понимания Гоббсом силлогизма заключается

в том же, что обнаруживается в его истолковании предложения. Но есть и отличие: если субъект и предикат суждения Гоббс толкует объемно, то о силлогизме он учит с позиции логики содержания, хотя и истолковывает последнюю в номиналистическом духе.

Силлогизмом Гоббс называет рассуждение, состоящее из трех предложений, в котором последнее предложение вытекает из двух первых. Лишь в первой фигуре усматривает Гоббс естественный ход мысли, поэтому он называет ее прямым силлогизмом. Остальные (непрямые) фигуры образуются посредством частичного или полного «перевертывания» первой фигуры. При этом на первом месте у Гоббса обычно стоит меньшая посылка, что соответствует, по его мнению, естественному ходу мысли. Поясним это на самом элементарном примере: «Человек есть живое существо, живое существо есть тело; следовательно, человек есть тело». Меньшим членом является понятие «человек», средним членом — «живое существо», а большим — «тело».

Внутренние душевные процессы, соответствующие прямому силлогизму, совершаются, по Гоббсу, следующим образом: прежде всего возникает в душе образ вещи с тем качеством, в силу которого эта вещь обозначается в меньшей посылке именем субъекта («человек»); вслед за этим воображению рисуется та же самая вещь с тем же качеством, в силу чего эта вещь в том же предложении получает имя предиката («живое существо»); наконец, мышление возвращается к тому же предмету и замечает в нем качество, в силу которого эта вещь заслуживает имя предиката большей посылки («тело»). После этого мы вспоминаем, что все это — качества одной и той же вещи. Таков механизм правильного силлогизма<sup>1</sup>, который сводится, по Гоббсу, к связыванию первого и третьего имен.

Согласно классификации Гоббса, можно говорить лишь о трех фигурах силлогизма. Основанием деления является место, занимаемое в силлогизме средним членом. В первой фигуре средний член занимает среднее место (*SMP*), во второй фигуре он занимает последнее место (*SPM*), а в третьей — первое (*MSP*).

Если же мы сгруппируем фигуры просто по различному положению их членов, то мы будем иметь четыре фигуры, ибо первая фигура при таких условиях получает возможность облечься в две различных формы — прямую и перевернутую (*MP — SM — SP*, а также *PM — MS — PS*). Отсюда ясно, что спор логиков о четвертой фигуре сводится к спору о словах, так как порядок, в котором следуют друг за другом предложения, определяют собою четыре типа силлогизма, которые можно назвать фигурами или каким-нибудь другим именем.

По мнению Гоббса, категорические и гипотетические суждения, а также силлогизмы равнозначны, их различие не является принципиальным. Рассуждение в форме категорического силлогизма таково: «Всякий человек есть живое существо; всякое живое существо есть тело; следовательно, всякий человек есть тело». Гипотетический силлогизм меняет лишь форму. Ход мысли остается прежним: «Если что-либо (нечто) есть человек, то оно должно быть живым существом; если что-либо есть живое существо, оно должно быть телом, следовательно, если что-либо человек, то оно должно быть телом».

Ошибки силлогистического умозаключения, по Гоббсу, коренятся в ложности посылок или выведения заключения, В первом случае мы называем силлогизм ошибочным в отношении материи, во втором — в отношении его формы (V, 2).

Доказательство, по Гоббсу, не есть особая форма мысли по сравнению с силлогизмом. Разница в том, что доказательство есть цепь выводов, силлогизм — его отдельные звенья. Соответствующее определение Гоббса таково: доказательство есть силлогизм или ряд силлогизмов, построенных на определении имен и доведенных до последнего заключения.

Такова система логики Гоббса. При всей краткости изложения, которое мы находим у Гоббса, есть основание говорить о системе, ибо номиналистический «знаковый» подход к толкованию процессов мысли последовательно проведен Гоббсом по всем отделам логики. Обсуждение приемлемости знаковой интерпретации процессов мысли мы отложим до знакомства с логическим учением Лейбница, которое также в одном своем русле являлось знаковой теорией, но уже на идеалистической основе. Логикист наших дней И. Бохеньский в общем весьма низко расценивает Гоббса как логика. Но и он, приведя цитированное выше определение умозаключения у Гоббса, заявляет: «Этот текст значителен не только исторически, так как он оказал известное влияние на Лейбница, но и характерен для тех математических установок, которые до Джэвонса в широком масштабе определяли новую форму логики<sup>4</sup>.

Дальнейшим развитием линии Бэкона — Гоббса является материалистический сенсуализм Локка. Джон Локк (1632 — 1704) как по своим общественно-политическим, так и философским взглядам живо отражал тот перелом в жизни Англии XVII в., который характеризует эпоху наступления и окончательной победы английской буржуазии в ее борьбе с силами феодально-аристократического режима.

По характеристике Маркса, Локк являлся «представите-

<sup>4</sup> I. Boheński. Formale Logik. Freiburg — München, S. 322.

лем новой буржуазии во всех ее формах... и даже доказывал в специальном сочинении, что буржуазный рассудок есть нормальный человеческий рассудок...»<sup>5</sup>.

Позиция, занятая Локком, с одной стороны, была подготовлена его происхождением и средой, в которой он получил воспитание; с другой стороны, она тесно связана с его карьерой. Воспитанник Оксфордского университета, Локк был хорошо знаком с лидером оппозиции лордом Эшли. Локк становится его секретарем с момента назначения Эшли лордом-канцлером Англии и разделяет его судьбу (бегство в Голландию в связи с преследованием со стороны реакции, возвращение в Англию после событий 1688 г. и т. п.).

В 1690 г. выходит основной философский труд Локка «Опыт о человеческом уме». Долгое время это произведение оценивали как своеобразный компромисс между эмпиризмом и рационализмом. Основная тенденция, выдвигавшаяся буржуазными историками (видным представителем этого направления был русский историк философии проф. Серебренников), заключалась в том, что центром изложения собственных идей Локка следует считать четвертую книгу «Опыта», где в духе картезианской философии доказывалось существование врожденных идей. Что же касается первой книги, написанной в боевых тонах эмпиризма и материализма, то это якобы позднейший привесок к труду, которому не следует придавать решающего значения. Недавно опубликованные в Англии новые материалы из архива Локка полностью опровергают данную гипотезу. Черновики, извлеченные Аароном, показывают, что в основе всего труда лежит критика врожденного знания. Поэтому следует при интерпретации философии Локка в целом исходить из его эмпирических установок, разумеется с учетом позднейших наслоений, отдающих дань картезианским идеям. Это дает возможность правильно оценить его труд, создавший эпоху в развитии философских идей как в Англии, так и далеко за ее пределами.

В «Святом семействе» содержится следующая характеристика Локка: «Гоббс систематизировал Бэкона, но не дал более детального обоснования его основному принципу — происхождению знаний и идей из мира чувств. Локк обосновывает принцип Бэкона и Гоббса в своем сочинении о происхождении человеческого разума»<sup>6</sup>.

Основные установки Локка как философа мы находим в

<sup>5</sup> К. Маркс. К критике политической экономии. Госполитиздат, 1952, стр. 68.

<sup>6</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 143 — 144.

первых двух книгах его «Опыта»: «Критика врожденных идей» и «Происхождение знаний из опыта».

Согласно концепции Локка, ум представляет собой «белую бумагу без всяких черт и идей». По Локку, «нет ничего в уме, чего бы ранее не было в чувстве». Весь материал рассуждений и знания исчерпывается из опыта.

Опыт у человека — двойкий: ощущение и рефлексия. Из этих двух источников мы черпаем простые идеи. Соответствующее им знание пассивно. Рефлексия доставляет знание таких деятельностей, как мышление, рассуждение, сомнение, вера.

Восприятия в большинстве случаев не дают точной картины реальных вещей, они также мало сходны с предметами, их вызвавшими в нашей душе, как названия и слова не похожи на идеи, которые они обозначают.

Исключения составляют первичные качества, которые действительно принадлежат вещам и верно воспроизводятся нашими восприятиями. Сюда относятся непроницаемость, величина, фигура, движение, вообще геометрические и физические свойства тел. Цвета, звуки, запахи — это только чисто субъективные восприятия.

Большое место Локк уделяет анализу различных деятельностей души. Сюда относятся такие умственные операции, как различение, сравнение, соединение, обособление. При рассмотрении этих операций Локк выходит за пределы гносеологии и начинает заниматься общими логическими вопросами. Главными здесь являются вопрос о сравнении как основном акте опосредствованного познания и, особенно, вопрос об абстракции. Абстракция, в понимании Локка, предопределила развитие логических идей на многие десятилетия и даже века. За пределы локковой абстракции до сих пор не вышли многие логики наиболее модных течений современности — неопозитивизма, семантики и др.

Сравнению, как правильно учит Локк, соответствуют отношения. Благодаря операции обособления мы получаем общие идеи, овладеваем абстракциями. Соединения составляют сложные идеи. Здесь ум активен по сравнению с пассивным состоянием психики, когда воспринимаются простые идеи. Сложные идеи Локк называет модусами; сюда относятся пространство, длительность, число, бесконечность и др. Что же касается сложных идей о субстанциях, то в них ничего не входит, кроме предположения о неизвестной основе для качеств; никакого положительного знания понятие субстанции не дает.

Экскурс о субстанциях в книге Локка очень показателен. Здесь сказался агностицизм Локка, но вместе с тем (это положительная сторона дела) сказалось и его отрицательное отношение к догматизму, неприемлемость для него основных ра-

ционалистических выкладок Декарта в учении о врожденных идеях.

Иногда все учение Локка о деятельности души объявляется данью идеализму. К. подобному толкованию склоняются наши учебники по истории философии. Обращается внимание на то, что Локк признает два источника знания — ощущение и рефлексию. Первый соответствует правильному пониманию опыта, второй — идеалистически истолковываемому самонаблюдению, интроспекции. Такое понимание системы Локка, как совмещения материалистических и субъективно-идеалистических идей, представляется грубым и весьма примитивным. Считать, что признание рефлексии означает дань идеализму, значит закрыть себе доступ к пониманию абстрактного мышления (значение которого так подчеркивает Ленин), так как формирование последнего зависит от того, насколько мы владеем рефлексией. В действительности уклон к идеализму у Локка стоит в связи с его концептуалистическим учением об истине как простом восприятии связей, соответствия или несоответствия идей между собой, без учета того, что самые идеи являются отображением действительности.

В истории логики можно встретиться с различными способами объяснения наличия в человеческом уме общего знания, общих идей. Одним из таких способов является концептуалистическая теория Локка. Согласно этой теории, общее, хотя и имеет значимость для человеческого ума, ничего не отражает в самой действительности, является всего лишь простой комбинацией материала знания, который доставляется нам органами чувств, продуктом своеобразных выжимок и сокращений чувственного знания. Всякий концептуализм неизбежно приводит к номинализму, т. е. к тому взгляду, что общего нет и в самом уме, что оно является лишь иллюзией ума, который может мыслить только образами. Понятия же, концепты, — это условные и в сущности мнимые продукты нашей интеллектуальной деятельности. Действительно, общее знание могло бы обладать значимостью для нашего ума лишь в том случае, если бы оно объективно отражало нечто реально существующее. Раз Локк такого понимания не разделяет, раз он признает, что общее является только продуктом ума в результате комбинации данных чувственного знания, то такая концептуалистическая позиция является лишь первым шагом к чистому номинализму.

Общее и универсальное, по мысли Локка, не принадлежит объективному бытию, но изобретено и создано разумом для собственного употребления и касается только знаков, слов и идей. Слова бывают общими, когда употребляются в качест-

ве знаков общих идей и поэтому могут прилагаться безразлично ко многим единичным вещам; идеи бывают общими, когда представляют много единичных вещей (надо учитывать, что английское слово «идея» для Локка однозначно со словом «понятие», которое он отождествляет с представлением). Всеобщность не может принадлежать самим вещам, ибо последние по своему бытию единичны. Если мы отбрасываем частности, то остающиеся общности оказываются лишь нашими собственными созданиями, так как их подлинная природа — не что иное, как вложенная в них разумом способность представлять многие частности.

Первыми, по Локку, воспринимаются и различаются единичные идеи; за ними следуют более общие или видовые идеи; отвлеченные идеи не так очевидны для неопытного еще сознания. Общие идеи — фикции и выдумки, которые заключают в себе трудности и представляются не так легко, как обычно думают. Для того чтобы образовать, например, общую идею треугольника, необходимы усилия и напряжение ума. Она не должна быть ни косоугольной, ни прямоугольной, ни равноугольной, ни равнобедренной, ни разносторонней; она должна быть всем и ничем одновременно. На деле она есть нечто несовершенное, неспособное существовать, идея, в которой сопоставлены части различных несовместимых идей.

В сущности уже сам Локк дал все необходимое для дальнейшей критики общих идей. В субъективно-идеалистическом плане эту линию продолжил Д. Беркли (1684 — 1753), писавший в своем «Трактате о принципах человеческого знания» следующее: «Можно ли образовать идею человека, который был бы ни велик, ни мал, ни бел, ни черен, ни прям, ни горбат, возможно ли представить себе движение, которое было бы ни медленно, ни скоро, ни прямолинейно, ни криволинейно, и при этом отвлекаясь от движущегося тела, возможно ли, наконец, обладать идеей протяжения вообще, которое не есть ни линия, ни плоскость, ни тело, которое не обладает какой-либо фигурой, величиной и твердостью»<sup>7</sup>. И ниже: «Идея треугольника, который ни равноуголен, ни разносторонен, ни прямо-, и косоуголен, и который в одно и то же время совмещает в себе все эти признаки, такой идеи я в своем уме не нахожу»<sup>8</sup>.

Беркли делает лишь такую оговорку: «Я не абсолютно от-

<sup>7</sup> G. Berkeley. Works, including many of his writings hitherto unpublished, ed. by, A. Fraser. Vol. 1. Oxford, 1871. „Treatise concerning the Principles of Human Knowledge”, Introduction, sect. 12.

<sup>8</sup> Ibid.

рицаю, что существуют общие идеи, но я отрицаю только, что существуют какие-либо абстрактные общие идеи»<sup>9</sup>.

Продолжая линию Локка — Беркли по вопросу об абстрактных идеях, скептик Давид Юм (1711 — 1776) пишет в своем «Трактате о человеческой природе» (1739 — 1740): «Частная идея делается общей благодаря тому, что она привязывается к общему термину, т. е. такому, который обыкновенно употребляется в отношении многих других частных идей и легко вызывает последние в нашем воображении»<sup>10</sup>.

К полному агностицизму в смысле отрицания познавательного значения опосредствованного мышления скатывается Юм в своем позднейшем труде «Исследование человеческого разума». В этой работе он пишет: «Мне кажется, возможно избежать указанных нелепостей и противоречий, если допустить, что нет так называемых общих идей, но что все общие идеи суть в действительности только частные идеи, привязанные к общему термину, который при случае вызывает другие частные идеи, похожие, в известных отношениях, на идею, которая в данный момент находится в нашей душе»<sup>11</sup>.

Итак, в философском труде Локка с самого начала были заложены агностические установки в отношении природы общего знания, которые в дальнейшем были односторонне развиты его последователями. Из всех философов, которые после него разделяли номиналистическую точку зрения, он был наиболее оригинален в своем понимании абстракции. Когда Беркли вступил с ним в спор, Локка уже не было в живых, но он с полным правом мог бы заявить: «В чем новизна вашей номиналистической точки зрения? Я первый обратил внимание на то, что понятие треугольника не может существовать в действительности, что в нем сопоставлены части различных, несовместимых идей, таких, как остроугольность и тупоугольность, равносторонность и неравносторонность. Почему же вы считаете, что опровергли меня?».

В данном вопросе концептуализм неизбежно приводит в тупик, о чем лучше всего свидетельствует ошибочность понимания Локком абстракций, которые якобы основываются только на материале чувственного знания и не выходят за его пределы.

<sup>9</sup> G. Berkeley. Works, including many of his writings hitherto unpublished, ed. by A. Fraser. Vol. 1. Oxford, 1871. „Treatise concerning the Principles of Human Knowledge”, Introduction, sect. 12.

<sup>10</sup> D. Hume. A treatise on Human nature, ed. by Green and Grose. Vol. I, 1889, p. 390.

<sup>11</sup> D. Hume. Enquiry concerning Human understanding. Essays ed. by Green and Grose. Vol. II, L., 1889, p. 129.



Концептуалистическая тенденция Локка наложила яркую печать на гносеологическое его учение. У Локка в основном его тезисе есть неизбежное противоречие. С одной стороны, ни одна простая идея не существует сама по себе — она есть лишь непосредственное воспроизведение самого явления; без внешнего агента нет места идеям в человеческой душе. Даже в отношении вторичных качеств Локк подчеркивает, что во всяком случае реальны те силы (powers), которые эти идеи вызывает; если нет сходства, то все же есть соответствие. С другой стороны, Локк утверждает, что, так как у души во всех ее мыслях и рассуждениях нет непосредственного объекта, кроме ее собственных идей, которые она созерцает, то наше познание, очевидно, относится только к ним<sup>12</sup>. Это явный релятивизм. Итак, с одной стороны, «протяжение нашего познания не достигает не только реальности вещей, но и протяжения (полноты) наших собственных идей» (IV, 3, § 6). Мы не можем познавателью освоить все наши идеи, тем более вещи, которые не входят в круг наших идей. В связи с такой релятивистской установкой становится понятным основное определение знания, по Локку: «Познание есть восприятие соответствия или несоответствия двух идей» (IV, 1, § 2) То, что выходит за пределы наших идей, того мы не знаем и знать не можем — таков тезис субъективного идеализма. Локк пишет: «На мой взгляд, истина в собственном смысле слова обозначает лишь соединение и разделение знаков...» (IV, 5, § 1). И ниже: «Так что, собственно говоря, истина принадлежит только предложениям» (IV, 5, § 2).

С другой стороны, Локк тут же прибавляет: «...сообразно взаимному соответствию или несоответствию вещей...». Эта реалистическая, материалистическая тенденция получает свое раскрытие на других страницах «Опыта». Возражая против тезиса скептицизма, согласно которому познание, ограниченное идеями, сводится к созерцанию образов, Локк утверждает, что этого не бывает там, где идеи соответствуют вещам. Есть два рода идей, которые соответствуют вещам: во-первых, простые идеи; сама душа никак не может образовать их; во-вторых, сложные идеи, кроме идей субстанций. По Локку, даже вторичные идеи «близны и горечи, точно соответствуя в душе той силе некоторых вещей, которая производит в нас эту идею, обладают вполне реальной сообразностью внешним вещам» (IV, 4, § 2).

Лишь действительное получение идей извне знакомит нас

<sup>12</sup> См. J. Locke. An essay concerning Human understanding. L., book IV, ch. I, § 1. Последующие ссылки на это произведение приводятся в тексте и содержат указание на книгу, главу и параграф.

с существованием других вещей и открывает нам, что в данное время вне нас существует нечто, производящее в нас данную идею. Заканчивает Локк следующими словами: «И это есть самая большая достоверность, какая только возможна для человеческой природы по отношению к бытию всех вещей» (IV, 2, § 2).

Учение Локка не только послужило источником субъективного идеализма Беркли, но и предвосхитило теорию познания французского материализма, которая основывается на противоположной тенденции признания достоверности чувственного знания.

Локк дает перечисление видов знания, своего рода классификацию суждений. Если всякое знание, по Локку, коренится в соответствии идей, то такое соответствие может быть четверояким: 1) тождеством или различием (*identity or diversity*); 2) отношением (*relation*); 3) сосуществованием или необходимой связью (*coexistence or necessary connexion*); 4) реальным существованием (*real existence*). Говоря, что синее не желто, мы устанавливаем различие. Мы имеем отношения, когда утверждаем равенство площади треугольников, находящихся между двумя параллельными линиями и притом с равными основаниями. В утверждении «магнит действует на железо» есть необходимая связь. «Бог существует» — суждение существования.

Сам Локк, впрочем, признает, что данную классификацию можно свести к двучленной, потому что тождество и существование также являются отношениями и выделяются лишь условно в отдельные группы. С этой точки зрения вторую группу деления составляет лишь специальный вид абстрактных отношений; остается лишь деление суждений на суждения об отношениях и суждения о существовании. По Локку, в сущности любой вид познания основывается на отношениях. Действительно, если согласно основной формуле, познание есть восприятие соответствия или несоответствия идей, то выявление этого соответствия или несоответствия как раз и предполагает установку отношений. Фрэзер, издатель и комментатор Локка, считает, что классификация последнего нестройна и вряд ли логична. Согласие и несогласие во всех случаях оказываются отношением, которое между тем само есть второй член деления. Значит, познание предполагает отношение и осуществляется на основе этого отношения.

Виды познания, установленные Локком, предвосхищают деление суждений в логике отношений. Отсюда можно заключить, что в IV книге «Опыта» Локк является предшественником логики отношений — направления, которое оформилось ко второй половине XIX в.

Наконец, в 17-й главе IV книги «О разуме» раскрывается логическое учение Локка в узком, специальном смысле.

Разум, по Локку, заключается в пронизательности и способности умозаключения. С помощью первой способности он открывает посредствующие идеи, с помощью второй он размещает их так, чтобы в каждом звене цепи открыть связь, которая стягивает воедино крайние члены, и вывести тем самым искомую истину. Это и называется умозаключением, или выводом. Умозаключение состоит лишь в восприятии связи между идеями на каждой ступени дедукции. В этом пункте зависимость Локка от Декарта представляется совершенно несомненной.

Высшая цель деятельности ума — открытие и проведение доказательств. Исследователь, интересующийся только отысканием истины, ее нуждается в формах силлогизма, чтобы прийти к признанию вывода, истинность и основательность которого лучше видны при размещении идей в простом и ясном порядке.

Связь идей друг с другом столь же ясно бывает видна до образования самого силлогизма, как и после этого. Силлогизм помогает нам не увеличивать наши знания, а сражаться в спорах с противником. Поэтому нужно заключить, что силлогизм возникает позже познания. Этот в сущности отрицательный взгляд на силлогизм как орудие познания и позволил Локку озаглавить § 4 разбираемой главы так: «Силлогизм не есть великое орудие ума». Вся глава полна пафоса борьбы со схоластикой, которая определяет и негативное отношение Локка к силлогизму.

Локк считает, что, поскольку средний термин, как звено, должен соединять крайние идеи, чтобы показать их соответствие или несоответствие, то положение среднего термина будет более естественным и лучше и яснее раскроет это соответствие или несоответствие, если его поместить посередине. Истинное расположение посылок будет в таком случае иное: «всякий человек — животное, всякое животное — живое существо; следовательно, всякий человек — живое существо». В связи с этим русский логик М. Каринский замечает: «Полемика против силлогизма была простым недоразумением со стороны Локка»<sup>13</sup>. По мысли Каринского, структура силлогизма осталась той же, разница лишь в том, что переместились посылки: большая посылка заняла второе место. Каринский неправ: дело вовсе не в том, что Локк лишь переместил посылки, а в том, что им был намечен иной ход мысли, гораздо более естественный, чем первая фигура силлогизма. Локк

<sup>13</sup> М. И. Каринский. Классификация выводов. Пб., 1880, стр. 36.

вслед за Гоббсом нащупал структуру интенсивного силлогизма (вместо экстенсивного), который был раскрыт во всей своей гносеологической значимости гораздо позднее. Хотя Локк только наметил эту реформу, тем не менее его теория явилась подлинным преобразованием логического учения о силлогизме.

## **Глава IV. ЛЕЙБНИЦ**

Г. В. Лейбниц (1646 — 1716) — крупнейший немецкий ученый конца XVII — начала XVIII в. Его теория познания примыкает к гносеологическим взглядам Декарта, предшественника Лейбница по школе рационализма.

Из других философов, идеями которых интересовался Лейбниц, следует специально выделить его современника Д. Локка. Реакцией на основной труд Локка является одно из наиболее крупных произведений Лейбница — «Новые опыты о человеческом разуме» (1700 — 1705).

Лейбниц является одним из выдающихся представителей объективного идеализма. Несмотря на открытый идеалистический характер философии Лейбница, он был высоко оценен классиками марксизма-ленинизма. В одном из писем к Энгельсу Маркс пишет о своем «преклонении перед Лейбницем»<sup>1</sup>. Энгельс в ответном письме отметил, что он разделяет мнение Маркса.

На эти строки обратил внимание Ленин, когда в 1913 г. изучал впервые вышедшую переписку Маркса и Энгельса. В своем недавно опубликованном конспекте переписки Маркса и Энгельса Ленин выписал выражение Маркса. Когда в следующем году Ленин приступил к изучению Фейербаха, он выделил среди его трудов малоизвестную монографию о Лейбнице, составив подробный конспект этой книги, который входит в «Философские тетради».

### **Ленин о Лейбнице**

В своем конспекте книги Фейербаха «Изложение, анализ и критика философии Лейбница» Ленин останавливается прежде всего на отличии Лейбница от Спинозы, другого по-

<sup>1</sup> К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., т. XXIV. Соцэкгиз, М., 1931, стр. 337.

следователя рационализма Декарта. Отличительной чертой философии Лейбница является то, что он к понятию субстанции присоединил понятие силы, истолкованной в смысле самодеятельности.

Как мы увидим впоследствии, этот принцип самодеятельности связан в логике Лейбница с мыслью, что познание есть не что иное, как основанное на анализе развертывание заложенных в сознании в нерасчлененном, сомкнутой виде идей. Это положение можно подтвердить следующими словами самого Лейбница: «Все, что бывает с нами, и все наши будущие мысли и представления суть только следствие наших прошлых мыслей и представлений, так что, если бы я был в состоянии отчетливо рассмотреть все, что происходит со мной или представляется мне в настоящую минуту, я мог бы увидеть в этом все, что произойдет со мною или будет мне представляться во всякое другое время, и это будущее не преминуло бы произойти со мною, даже если бы все вне меня было уничтожено; лишь бы остались только я и бог»<sup>2</sup>.

Для Лейбница телесная субстанция не просто протяженная мертвая масса, извне приводимая в движение, а масса, заключающая в себе деятельную силу, не знающий покоя принцип деятельности. По поводу этого выражения Ленин отметил у себя в конспекте: «За это, верно, и ценил Марх Лейбница, несмотря на его, Лейбница... примирительные стремления в политике и религии»<sup>3</sup>.

Принципом философии Лейбница служит монада. Это — индивидуальность, центр движения, душа особого рода. Лейбниц берет не мертвые атомы, а монады, живые, подвижные, отражающие в себе весь мир, обладающие в той или иной степени способностью представления.

Если Спиноза смотрел на мир как бы через телескоп, то Лейбниц улавливал его бесконечное разнообразие и богатство красок как бы через микроскоп, который дает возможность удостовериться в том, что все полно множеством живых существ, недоступных глазу, и что существует больше душ, чем песчинок и атомов.

Свойствами монады являются: представление (*Vorstellung*) и воспроизведение (*Representation*).

Ленин далее выделяет следующие отдельные формулировки, характеризующие взгляды Лейбница: «Каждая монада

<sup>2</sup> G. W. Leibniz. Die philosophischen Schriften. Htsg. von E. J. Gerhardt. B., Bd. IV, S. 40. (*Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, II, sect. 14). Последующие ссылки на это издание приводятся в тексте и содержат указание на издателя, том, страницу или параграф соответствующего произведения.

<sup>3</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 378.

«мир для себя, каждая является самодовлеющим единством». «Смесь смутных представлений — вот что представляют собой чувства, вот что такое материя». «Поэтому материя есть связь монад»<sup>4</sup>. К этому Ленин добавляет от себя: «Моя вольная передача: Монады = души своего рода. Лейбниц = идеалист. А материя нечто вроде инобытия души или киселя, связующего их мирской, плотской связью»<sup>5</sup>.

Ниже Ленин выделил: «Материальным принципом разнообразия материи является движение»<sup>6</sup>. «Индивидуальность содержит в себе как бы в зародыше бесконечное»<sup>7</sup>. Из этого Ленин делает следующий вывод: «Тут своего рода диалектика и очень глубокая, *несмотря* на идеализм и поповщину»<sup>8</sup>.

Диалектический материализм не может поэтому не интересоваться философией Лейбница.

Но Лейбницем интересуются также представители противоположного, враждебного нам идеалистического лагеря. Два самых крупных авторитета в логистике — Б. Рассел и Л. Кутюра — свои первые работы посвятили Лейбницу, открыв ими цикл своих исследований по математической логике. Рассел в 1900 г. выпустил свое первое крупное произведение — «Философию Лейбница», а в следующем, 1901 г., независимо от Рассела, крупнейший представитель алгебраической логики Кутюра издал свой наиболее фундаментальный труд «Логика Лейбница». Выпуск этой книги Кутюра сопровождал опубликованием ряда неизданных трудов Лейбница — «Небольшие трактаты и неизданные отрывки Лейбница».

Рассел и Кутюра солидарны в своем отношении к Лейбницу. В 1908 г. Рассел переиздает свой труд на французском языке и в предисловии к этому изданию подчеркивает, что после опубликования книги Кутюра не может быть никаких сомнений в неопровержимости истолкования Лейбница в духе логистики. Оба они видели в Лейбнице родоначальника логистики, математической логики.

### **Декарт и Лейбниц о врожденных идеях и критерии истинности**

Учение о врожденных началах знания Лейбниц развивал в полемике против Локка. Признание врожденности идей является вообще характерной чертой рационализма в противоположность эмпиризму.

<sup>4</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 379

<sup>5</sup> Там же,

<sup>6</sup> Там же, стр. 380,

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же, стр.381.

В своей полемике Лейбниц стремился к согласованию, казалось бы, непримиримых взглядов. В письме к Томасу Бернетту Лейбниц писал о себе: «Большая часть моих воззрений установилась наконец после двадцатилетнего размышления; ибо я начал размышлять еще в очень ранней юности; мне еще не было 15 лет, когда я гулял по целым дням в одной роще, чтобы сделать выбор между Аристотелем и Демокритом. Однако я неоднократно менял мои воззрения, по мере новых сведений; и лишь около 12 лет тому назад я почувствовал себя удовлетворенным» (Gerhardt, III, S. 205). Писалось это в 1697 г.; следовательно, взгляды Лейбница окончательно сложились к 1685 г. В другом автобиографическом письме Лейбниц сообщал о себе: «Когда я окончил низшую школу, я принялся за новых философов и в 15 лет пытался разобраться в вопросе, нужно ли мне сохранить субстанциальные формы. В конце концов взял верх механицизм и привел меня к математике. Но когда я стал искать последние основания механизма и законов движения, я вернулся к метафизике и к гипотезе энтелехии, перешел от материального к формальному, и, наконец, я постиг, что монады, или простые субстанции, являются единственными действительными субстанциями и что материальные вещи суть только явления (феномены), но явления прочно обоснованные и между собой связанные» (ibid., S. 606). В приведенном отрывке Лейбницем сделана попытка сочетать Аристотеля с Демокритом, а также истолковать материальные вещи как явления, хотя совсем в ином аспекте, чем у Канта.

Для Канта явления не есть нечто прочное, они отличаются чисто субъективным характером, и сами по себе взятые, без привнесения категорий ума, представляют собой неоформленные наглядные созерцания, не имеющие никакой познавательной цены. Для Лейбница эти явления, скажем явления материального мира, не являются первичными. Первичными для него являются монады. Но феномены как явления связаны между собой с такой необходимостью, что представляют нечто стройное и определенное, не сводящееся к субъективным образам.

Примирительные тенденции Лейбница ярко сказались и в разборе труда Локка «Опыт о человеческом разуме». Казалось бы, перед нами два непримиримых гносеологических направления — ярко выраженный эмпиризм, с одной стороны, и решительный рационализм, с другой. И все же Лейбниц по ряду вопросов находит общий язык и готов согласиться с теми исходными положениями, которые составляют водораздел между эмпиризмом и рационализмом.

Однако в вопросе о врожденных идеях Лейбниц сразу вы-



являет свою специфическую точку зрения. Свое понимание он раскрывает словами вымышленного собеседника Теофила. Устами Теофила Лейбниц говорит своему противнику: «Вы знаете, Филалет, что я с давних пор придерживаюсь другого взгляда, что я всегда был и остаюсь теперь сторонником... врожденных идей, которых мы не могли получить от чувств. Теперь под влиянием новой системы (Локка. — П. П.) я иду еще дальше и думаю даже, что все мысли и действия нашей души вытекают из ее собственной сущности и не могут быть ей сообщены чувствами»<sup>9</sup>.

Но Лейбниц не был слепым приверженцем учения о врожденности идей. Прежде всего он оговаривается, что не основывает достоверности врожденных принципов на всеобщем согласии, которое в качестве критерия было уже сильно поколеблено Локком. Последний утверждал, что всеобщего согласия совсем не существует, что его даже нет по вопросу о двух знаменитых умозрительных началах: «все, что есть — есть» и «невозможно, чтобы одна и та же вещь одновременно была и не была». Большой части человеческого рода эти положения вообще неизвестны.

Еще более убедительно говорит Локк по поводу принципов, законов и правил морали. На довольно разнообразном материале он показывает, что у разных народностей в разные времена были совершенно различные и часто исключаящие друг друга моральные правила. А если что-нибудь врождено, так оно должно быть врождено в единообразном порядке, в единообразном смысле и значении. Исходя из этого, Локк приходил к выводу о невозможности существования врожденных идей. Но точку зрения Лейбница эти выкладки не колеблют.

Лейбниц отвергал также грубое мифологическое истолкование Платоном данного вопроса. В «Новых опытах» он писал: «Платоники полагали, что все наши знания представляют собой воспоминания и что, таким образом, те истины, которые принесла душа при рождении человека и которые называются врожденными, должны быть остатками некоторого прежнего четкого знания. Но это мнение ни на чем не основано, и легко показать, что душа должна была уже обладать врожденными знаниями в предыдущем состоянии (если имело место предсуществование), сколь бы отдаленным оно ни было, точно так же как и в теперешнем состоянии» (стр. 73 — 74).

Говоря другими словами, нельзя думать, чтобы какое-

<sup>9</sup> Г. В. Лейбниц. Новые опыты о человеческом разуме. Соцэкгиз, М. — Л., 1936, стр. 69. Последующие ссылки на это произведение приводятся в тексте и содержат указание на страницу данного издания.

нибудь знание, будучи врожденным, представляло собой воспроизведение того, что раньше было заключено в душу, потому что в этом случае нельзя найти источник всех врожденных, готовых идей. Платон приводил такое сравнение. Если из голубятни мне нужно взять какого-нибудь голубя, то я его отыскиваю там и вынимаю. Этот голубь соответствует тому, что я думаю, представляю в настоящий момент. Если я перехожу к другому представлению, то это будет равносильно извлечению следующего голубя. Но как же эти голуби попали в голубятню? Что же, они изначально все там содержались? В таком виде, конечно, теория врожденности знания концы с концами не сводит. Лейбниц явно высказывается против понимания врожденности по Платону.

В решении этого вопроса Лейбниц расходился и со своим ближайшим предшественником — Декартом. В старых пособиях по истории философии можно найти ни на чем не основанное утверждение, будто Декарт, как и Платон, признавал существование врожденных идей сразу в готовом виде, а Лейбниц против этого возражал. Однако дело совсем не в этом. Само собой разумеется, Лейбниц ни в коей мере не думал, что врожденные идеи существуют в готовом виде. Он писал: «...не следует думать, будто эти вечные законы разума можно прочесть прямо, без всякого труда, подобно тому как читается эдикт претора на его таблице...» (стр. 47). Однако эти и подобные им высказывания вовсе не направлены против Декарта, который также был далек от мысли, будто идеи в готовом виде пребывают в душе человека, и разделял мнение о потенциальной врожденности идей.

Отличие Лейбница от Декарта касается другого пункта. Лейбниц прежде всего указывает на недостаточность критерия истинности познания Декарта. Декарт считал, что таким критерием является ясность и отчетливость идей. На это Лейбниц возражал в том смысле, что необходимо указать объективный признак, который общезначимым порядком отличал бы действительно ясные и отчетливые идеи от идей, кажущихся таковыми. В противном случае критерий ясности является чем-то совершенно субъективным и произвольным. В связи с этим Лейбниц писал: «Не менее, как мне кажется, злоупотребляют известным принципом: что ясно и отчетливо познано о предмете, то и истинно, или может быть ему приписано» (Gerhardt, IV, S. 425). И далее: «В самом деле, часто людям, отважно судящим, кажется ясным и отчетливым то, что темно и слитно. Следовательно, эта аксиома бесполезна, если при этом не приведены признаки ясности и отчетливости» (ibid.). В истории философии существовало также мнение о том,

что теоретико-познавательные взгляды Лейбница не имеют ничего общего с учением о врожденности, поскольку гносеология касается вопроса достоверности знания, а вопрос о врожденности ставит проблему в плоскости возникновения или источника познания.

Этого взгляда придерживался Владимир Каринский, автор книги «Умозрительное знание в философской системе Лейбница» (1912). Не только он, но и многие гносеологи конца XIX — начала XX в. считали, что вопрос о происхождении знания не имеет отношения к вопросу о достоверности знания.

С марксистской точки зрения это неправильно. Между этими вопросами не может быть радикального разграничения. Если не проводить полной дискриминации между психологией и логикой, то психологическое учение может быть расценено как подготовка к гносеолого-логическому решению вопроса. Столь характерное для Лейбница понятие потенциального знания, заложенного во внутреннем мире монад (человеческих душ), есть понятие как логического, так и психологического порядка.

Вопрос о врожденности знания Лейбниц трактует следующим образом: чувства недостаточны для того, чтобы раскрыть необходимость бесспорных истин; следовательно, только дух обладает предрасположением (как активным, так и пассивным), способностью извлекать их из своих собственных недр, хотя чувства и нужны для того, чтобы давать духу повод и обращать его внимание.

Однако подлинное доказательство необходимых истин опирается только на разум, другие же истины получаются из опыта или чувственных наблюдений. Наш дух способен познать и те и другие, но он является источником первых, и как бы многочисленны ни были частные опыты, говорящие в пользу какой-нибудь всеобщей истины, в ней нельзя навсегда убедиться при помощи индукции, не познав ее необходимости при помощи разума (стр. 75).

С этой точки зрения вся арифметика и геометрия врождены и заключаются в нас потенциально. Поэтому можно найти соответствующие положения, внимательно рассматривая и упорядочивая то, что уже имеется в духе.

В отношении математических знаний нельзя не признать известной правоты Лейбница. В самом деле, критерием правильных выводов в математике вовсе не является непосредственное отображение математикой истинных свойств или сторон действительности. Например, для доказательства того, что геометрический треугольник имеет три угла, равные двум прямым, бессмысленно было бы прибегать к эмпирическому вычислению величины треугольника. Эмпирический подход

не дает подлинного доказательства. Доказательство геометрических истин может быть только умозрительным. Это является правильным и с точки зрения марксизма.

Лейбниц добавляет: «Насколько далеко может зайти дух без всякой помощи, пользуясь чисто природной логикой и арифметикой, показывает пример того шведского мальчика, который, опираясь на свою природную логику, производил моментально в голове сложные выкладки, не зная обычного способа счета и не умея даже читать и писать» (стр. 73). Лейбниц считает, что душа может обладать знаниями в то время, как мы этого не сознаем.

Филалет далее ставит вопрос Теофилу (т. е. Лейбницу): если существуют врожденные истины, то не следует ли отсюда, что существуют врожденные мысли? Теофил отвечает: «Нисколько, так как мысли — это действия (т. е. отдельные акты), а знания или истины, поскольку они находятся в нас, даже когда мы не думаем о них, это — склонности или предрасположения, и мы знаем множество вещей, о которых вовсе не думаем» (стр. 81).

Таким образом, Лейбниц далек от того представления, будто отдельные мысли врождены. Отдельные мысли или отдельные акты не порождаются душой, но ум, сознание функционирует потенциально, опираясь на такие принципы, которые являются предпосылкой для того, чтобы, осознавая те или иные отдельные акты, т. е. отдельные положения, отдельные высказывания, признавать их за истинные. Лейбниц отличает отдельные высказывания и мысли от принципов, которые он называет склонностями или предрасположением. Среди параграфов и отделов книги «Новые опыты о человеческом уме» особое значение имеет 1-я глава II книги «Об идеях», где содержится известное место о чистой доске. Как известно, Локк учил, что доска или лист неисписанной бумаги представляет прообраз души. Теофил по этому поводу замечает: «Эта чистая доска, о которой столько говорят, представляет, по-моему, лишь фикцию, не существующую вовсе в природе и имеющую своим источником несовершенное понятие философов, подобно понятиям пустоты, атомов и покоя... Однородные и лишенные всякого разнообразия вещи, как например время, пространство и другие объекты чистой математики, представляют собой всегда лишь абстракции... Мыслители, говорящие так много об этой чистой доске, не могут сказать, что же от нее остается после того, как ее лишили идей». «Мне, — кончает Теофил (Лейбниц), — укажут на принятую среди философов аксиому, что нет ничего в душе, чего не было раньше в чувствах. Однако отсюда нужно исключить самоё душу и ее свойства» (стр. 100). Та-

кова известная формула Лейбница: «Ничего нет в уме, чего бы раньше не было в чувстве, за исключением самого разума» (стр. 100 — 101). В этой формуле суть рационализма Лейбница.

В порядке последовательности идей рассмотрим сначала трактат «Размышления о познании, истине и идеях». Этот трактат написан в 1684 г., за год до того момента, когда окончательно сложились философские взгляды Лейбница. Затем проанализируем его «Рассуждения о метафизике» (1685), а после «Монадологию» (4714). Наконец, вернемся к наиболее интересным главам «Нового опыта», главным образом IV книги. Этот хронологический порядок вместе с тем согласуется с систематическим планом изложения логики Лейбница.

### **«Размышления о познаний, истине и идеях»**

В трактате «Размышления о познании, истине и идеях» Лейбниц дает классификацию идей, имеющих гносеологическое и логическое значение. Принципом этой классификации является переход от идей менее совершенных к идеям, которые заключают в себе подлинный признак истины.

Идея прежде всего делится на темные и ясные. Ясные идеи в свою очередь подразделяются на смутные и отчетливые. Отчетливые идеи могут быть неадекватными (или несоответственными) и адекватными. Адекватные идеи распадаются, наконец, на символические и интуитивные.

Природу всех этих идей Лейбниц поясняет на целом ряде примеров.

В чем отличие темной идеи от ясной? Сознание может воспринимать окружающее смутно и неопределенно. Это состояние сознания наблюдается в момент головокружения или в состоянии она. В этом случае восприятие окружающего носит смутный, нерасчлененный характер.

Далее Лейбниц приводит пример из области чувственного познания: знание о цветке будет темной идеей, если не отличать его от смежного цветка.

В качестве примера темной идеи в философии Лейбниц берет категорию «энтелехии». Энтелехией называется или форма, или действительность, или цель. Но если понятие энтелехии одновременно относится к первому, второму и третьему, то это значит, что мы имеем темное понятие этой идеи. Если же предмет отличают от другого предмета того же ряда или класса, то это свидетельствует о наличии ясной идеи.

По Лейбницу, ясная идея в то же время может быть смутной, нерасчлененной. Я могу выделить цвет или запах, но я

не могу объяснить слепому, что такое красный цвет. Я только отличу данный цвет от другого, но не вскрыю его природы. Словом, если я не могу в отдельности перечислить все признаки, которые достаточны для различения этого предмета от другого, значит я имею ясную идею, но одновременно она и смутная.

Наоборот, если имеется отчетливая идея, то это значит, что ей можно дать номинальное определение.

Номинальное определение, по Лейбницу, и заключается в перечислении всех достаточных признаков. В этом случае вскрывается структура идеи, о которой можно говорить, что она ясная и одновременно отчетливая.

Например, пробиреры имеют о золоте не только ясную, но и отчетливую идею, потому что они благодаря признакам и пробам изучили природу золота. Тут мы доходим до того первичного, что является признаком самого себя.

Если все, что входит в отчетливое понятие, в свою очередь познано отчетливо или если анализ понятия доведен до конца, то в этом случае мы вправе говорить об адекватной идее.

Предположим, мы имеем идею  $A$ . Идея  $A$  в свою очередь включает  $A_1, A_2, A_3, A_4$ . Если элементы  $A_1, A_2$  являются первичными, включают признаки самого себя, то мы соответствующую идею называем адекватной.

Я могу иметь отчетливую идею тяжести, цвета, кислоты, но тут не будет соответственного знания, так как то, что входит в эти идеи, познано не отчетливо и не является признаком самого себя.

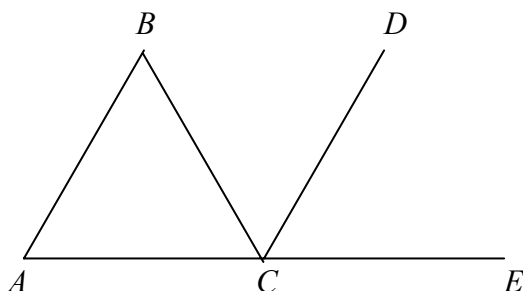
Если же взять число, разложить его на единицы, то каждая единица — это есть то, из чего складывается число, есть нечто первичное. Такое знание мы можем назвать знанием соответственным.

Соответственное знание может быть символическим или интуитивным. Если я возьму тысячеугольник, то я себе не представлю каждый угол, каждую сторону этого угла. Я не усматриваю всех элементов тысячеугольника, а только обозначаю их, отличаю при помощи значков первый угол от второго, третьего и т. д. Тут я действую при помощи символов, вместо представления подставляю значки.

А если я дойду до таких первичных отчетливых понятий, которые я познаю интуитивно, тогда уже речь будет не о простом значке, а об интуитивном познании этих исходных элементов.

К сожалению, Лейбниц не дает примера интуитивных идей. Попробуем привести простой пример, с которым неоднократно приходится оперировать.

Возьмем идею треугольника как равного двум прямым. Это я могу постигнуть интуитивно при помощи геометрической конструкции. Если я имею треугольник  $ABC$  и мыслю углы этого треугольника как равные двум прямым, то достаточно построить такую конструкцию:



Мне будет совершенно ясно, что угол  $BCD$ , как внутренний накрест лежащий, равен углу  $ABC$ , угол  $DCE$  соответствует углу  $BAC$ , а угол  $BCA$  соответствует самому себе.

Тут мы наглядно благодаря геометрической конструкции усматриваем ингредиенты этой сложной идеи — суммы углов треугольника, равных двум прямым, усматриваем интуитивно — в математическом смысле слова. Надо иметь в виду, что под интуицией здесь не разумеется ничего мистического. Интуиция у Лейбница связана с его рационализмом, но не имеет ничего общего с интуицией, скажем, Бергсона. К Лейбницу приложимо все, что было ранее сказано об интуиции у Декарта.

Мы проследили, как Лейбниц, исходя из одной категории идей, совершенствуя их, приходит к таким идеям, которые являются совершенными в смысле близости, адекватности подлинному знанию.

Как мы уже знаем, значение номинальных определений и заключается в том, что они содержат лишь признаки для отличия предмета от других.

В отличие от просто номинального определения Лейбниц понимает под реальным определением такое определение, из которого видна возможность бытия самого предмета.

Доказательство возможности — это очень существенная операция, по Лейбницу. Прежде всего для этого нужно выявить, что сама идея не содержит в себе противоречий. Только в этом случае мы получим реальное определение. По мнению Лейбница, о понятии нельзя строить доказательство, если мы не знаем, что оно возможно, ибо относительно не-

возможных или заключающих противоречие понятий могут быть доказаны даже противоположные положения. В этом заключено априорное основание, почему для реального определения требуется возможность. Если определение включает скрытое противоречие, то может статься, что из него будет выведена какая-нибудь нелепость или ложь. Ясно, что надо строго отличать понимание Лейбницем различия между номинативным и реальным определением и обычное истолкование этого различия. Реальное определение, по Лейбницу, вносит лишь дополнительный признак к определению номинативному.

Что же такое противоречащие понятия? Лейбниц приводит пример из математики. Нельзя дать реального определения и нельзя доказать возможность понятия «самое большое число». Это понятие приведет к нелепости или лжи, потому что всякое число таково, что к нему может быть прибавлена единица. Поэтому, если мы дошли до какого-то числа, большего, чем предшествующее число, то всегда в порядке логической необходимости мыслимо другое число, которое больше этого числа. Не может быть такой реальности, как самое большое число. То же самое — самая большая фигура. Каждая фигура может быть по размерам увеличена. Поэтому самая большая фигура — это есть нечто иррациональное. Наконец, самая большая скорость — это тоже недопустимое физико-математическое понятие.

Мы подходим к вопросу о сущности доказательства по Лейбницу.

С точки зрения теории анализа, которой придерживается Лейбниц, доказательство того или иного положения сводится к обнаружению скрывающегося в них тождества предиката с субъектом. Все вторичные аксиомы доказываются через сведение их к первоначальным, непосредственным, не подлежащим доказательству тождественным предложениям.

Анализ есть разложение понятия, которое является субъектом необходимого суждения. Каждая ступень такого разложения основана на аксиоме тождества. Всегда в истинных суждениях весь субъект (или часть его) может быть сведен к предикату. Сведение аксиом к положению тождества делается на основании выводов и определений.

Мы эти выводы производим путем подстановки определений. Итак, для того чтобы начать доказательство, мы должны иметь определение и должны уметь произвести соответствующую подстановку определения, регулируемую аксиомой тождества. Доказательство есть умение оперировать определениями. Оперирование будет заключаться в подстановке, в замене равного равным.



Математики очень озабочены тем, чтобы суметь обосновать первоначальные арифметические действия. Сложное мы потом получим, а самое простое должно быть доказано.

Как доказать, что  $2+2=4$ , исходя из определения того, что собой представляет то или иное число, и пользуясь различными приемами подстановки? Чтобы убедительно показать, что  $2+2=4$ , мы должны иметь три определения: что такое 2, что такое 3, что такое 4. Причем мы владеем только возможностью прибавлять единицу к данному числу и таким образом получать следующее число.

$$\begin{aligned}2 &= 1+1 \\3 &= 2+1 \\4 &= 3+1\end{aligned}$$

Таким образом мы исходим из определений этих трех чисел:

2, 3 и 4.

Теперь раскроем самое доказательство. Оно тоже будет состоять из трех этапов.

По определению первому:  $2+2=2+1+1$ .

По определению второму:  $2+1+1=3+1$ .

По определению третьему:  $3+1=4$ .

Таким образом я доказал, что  $2+2=4$ .

Можно это изобразить при помощи схемы:

$$\begin{aligned}2+2 \\2+1 + 1 \\3+1 \\4\end{aligned}$$

$2+2$  это то же самое, что  $2+1 + 1$ , но  $2+1$  это 3, а  $3+1$  это и есть 4. Таким образом,  $2+2=4$ , что и требовалось доказать.

Если мы что-нибудь доказываем, то должны оперировать какими-то терминами, которые можно определить. Мы начинаем комбинировать эти термины, заменять в них равные части равными до тех пор, пока мы не получим искомого тезиса.

Вывод сводится к постепенному разложению содержания субъекта, причем полученные через разложение элементы распадаются на новые элементы до того момента, пока разложение не дойдет до предиката.

Обозначим теперь этот ход мысли через изображение субъекта и предиката.

Если я имею суждение:  $A$  равно  $A$ , то тут — два тождественных понятия. Первое  $A$  — субъект, второе  $A$  — предикат. Но предикат может быть шире субъекта, окажем  $A = B + x$ , причем  $B$  извлекается из субъекта. В таком случае я должен разложить  $A$ . Предположим, я разложил:  $A_1 + A_2 = B + x$ .

Но я еще не установил тождества между  $B$  и той частью  $A$ , которая совпадает с  $B$ .

Произведем дальнейшее разложение. Разбиваем  $A_1$  на  $A_3 + A_4$ , а  $A_2$  разбиваем на  $A_5$  и  $A_6$ . И вот когда мы разложили, выявив  $A_6$ , может оказаться, что  $A_6$  совпадает с  $B$ . Тогда будет ясно, что  $B$  я извлек из  $A$ .

При этом возникает основная проблема: а правильно ли будет во всех суждениях видеть такое взаимоотношение субъекта и предиката, что всегда можно будет предикат извлечь из субъекта, содержащего часть, равную предикату? Не будет ли это парадоксом по отношению к суждениям факта, поскольку суждение факта присоединяет нечто новое, а тут принципиально нового не может быть?

## **Глава V. ЛЕЙБНИЦ**

В предыдущей главе был поставлен вопрос, который является решающим для выяснения логических взглядов Лейбница и, заранее говоря, двойственности этих взглядов. Можно ли, следуя за Лейбницем, признать, что носителем истины является лишь аналитическое суждение? Применимо ли ко всем объектам действительности такое познание их, при котором в любом суждении предикат сводится в конечном счете к субъекту?

### **Истолкование Лейбница в духе логицизма**

Если мы все процессы мысли сведем к аналитическому расчленению, то примкнем только к одной, односторонней линии философского истолкования Лейбница. Так пытается препарировать Лейбница Кутюра в своей монографии «Логика Лейбница». Такое же истолкование дается и Расселом.

Кутюра очень фундаментально обосновал свой взгляд. Он извлек из архивов много ненапечатанных набросков Лейбница и издал их. Среди них есть один, который полностью соответствует истолкованию Кутюра теории познания и логики Лейбница. На этой небольшой работе Кутюра базирует свое понимание философии Лейбница.

В предисловии к своей монографии Кутюра настаивает на том, что логика составляет центр и связующую нить всех метафизических спекуляций Лейбница.

Рассел в предисловии к переводу своей работы на французский язык признает, что документы, опубликованные Кутюра, «бесспорно доказывают, что именно логические сочинения Лейбница определили его метафизику (а никак не наоборот) и, в частности, что именно в результате рассмотрения от-

ношения субъекта к предикату он пришел к своим монадам без окон»<sup>1</sup>.

В связи с вновь опубликованными текстами трудно возразить против того, что, по Лейбницу, во всяком истинном предложении предикат содержится в субъекте и что поэтому случайность, как будет выяснено ниже, следует определять как бесконечную сложность. Это как раз подчеркивает Рассел. Согласно этой концепции, все будущее знание, все возможные предикаты как бы извечно заключены в исходном положении, в конечном счете — в сознании. Их только нужно уметь извлечь. С этой точки зрения предикат никогда не выходит и не может выйти за пределы субъекта.

Как раз обратное высказал в своем известном положении Энгельс, который говорит, что во всяком диалектическом акте мысли или предикат выходит за пределы субъекта, или субъект выходит за пределы предиката<sup>2</sup>.

Действительно, среди текстов вновь открытой Кутюра рукописи Лейбница читаем: «Неизменно предикат или последующее содержится в субъекте или antecedente (предшествующем), и в этом заключается природа истины вообще. Это верно в отношении всякой истины — утвердительной, всеобщей или частной, необходимой или случайной» (*Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti, et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum... Hoc autem verum est in omni veritate affirmativa, universalis aut singulari, necessaria aut contingente*)<sup>3</sup>.

Нельзя отрицать в связи с интерпретацией Кутюра и Рассела, что подобная тенденция у Лейбница есть, но неправильно думать, будто она поглощает все другие стороны многогранной системы философии Лейбница. Кутюра и Рассел склонны извлекать из логики Лейбница то, что соответствует их установкам, а если судить более широко, — что соответствует основам логики в идеалистическом смысле этого слова.

С этой точки зрения Кутюра и Рассел оспаривают обычное понимание философии Лейбница, указывая на то, что не его философские взгляды служили основанием его логической концепции, а, наоборот, его логическая концепция послужила основанием для построения его метафизики — монадологии. В этом отношении оба автора очень подозрительно и неодоб-

<sup>1</sup> B. Russell. *La philosophie de Leibniz*. Trad. de l'angl. par I. Ray. Avec un avant-propos par L. Lévy-Bruhl P., 1908, p. IV.

<sup>2</sup> См. Ф. Энгельс. *Диалектика природы*. Госполитиздат, М., 1955, стр. 169.

<sup>3</sup> „Opuscles et fragments inédits de Leibniz”. *Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, par. L. Couturat. P., 1903, pp. 518 — 519.

нительно относятся к трактату Лейбница «Монадология». Между тем многие важные труды Лейбница следуют тому ходу мыслей, который изложен в «Монадологии».

В этой работе Лейбниц исходит из того, что весь предметный мир распадается на различные сложные образования, скажем — материальные. Но сложное существует постольку, поскольку существуют те единицы, из которых оно складывается; «сложная субстанция, есть не что иное, как собрание или агрегат простых субстанций» (Gerhardt, VI, §2). Если же нет частей, то нет протяжения, нет фигуры и невозможно дробление. Следовательно, простые субстанции не протяженны. Они и являются монадами, истинными атомами природы.

Монада развивается не в силу пространственного перемещения. Она не может претерпевать изменения в своем внутреннем существе от какого-либо другого творения, от другой монады, поскольку в ней нельзя ничего переместить, нельзя обнаружить внутреннее движение, которое могло бы быть вызвано извне. В отличие от сложных субстанций, где происходят изменения в отношениях между частями, увеличение или уменьшение внутри монады невозможно. Это значит, что монады не имеют «окон», через которые могли бы проходить какие-то воздействия извне. Отсюда следует, что естественное изменение монад происходит и может происходить только из внутреннего начала, которое есть многообразие, многое в едином или простом. На это диалектическое положение и обратил внимание Ленин.

Так как естественные изменения совершаются постепенно, то кое-что при этом меняется, а кое-что остается в прежнем состоянии и, следовательно, в простой субстанции, хотя она и не имеет частей, необходимо должно существовать множество состояний и отношений. Такие состояния могут быть только внутренними состояниями. Те из них, которые представляют собой многое в едином, есть не что иное, как восприятие. Но восприятие переходит в другое восприятие, представление в другое представление. Следовательно, другим свойством этого внутреннего начала является его деятельность (или стремление), которая производит изменения, непрерывный переход от одного восприятия к другому.

Одно восприятие предполагает предшествующее, одна мысль имеет ту или иную предшествующую мысль, а эта в свою очередь свой antecedent. Эта последовательность регулируется законом основания.

Таковы взгляды Лейбница, если их излагать по «Монадологии».

Кутюра и Рассел оспаривают их и утверждают, что своим

изложением Лейбниц портит все дело. Ни монада, ни предустановленная гармония не могут быть исходными положениями. Исходное положение может быть только чисто логическим и связано со структурой суждения.

Если соотносить субъект с предикатом, то в конце концов можно сказать, что в основе всякого знания лежит развертывание чего-то уже заранее заложенного. В этом случае мы имеем дело с каким-то замкнутым рядом, не соприкасающимся ни с чем другим, не испытывающим влияния извне. Следовательно, перед нами нечто предустановленное, нечто заданное, потенциально данное. Именно поэтому можно говорить о замкнутых монадах, которые существуют в силу закономерности и предустановленной гармонии.

Если признать, что линия логических рассуждений, которая так приглянулась Кутюра, определяет собой все мирозерцание Лейбница, то именно его можно назвать отцом логики в крайних семантических формах проявления этого идеалистического учения. Поэтому понятно, почему неопозитивисты, семантики, почему тот же Рассел как бы скрываются за авторитетом Лейбница.

Лейбниц действительно любил говорить, что наука в будущем будет развиваться совсем иначе, чем до сих пор. Не будет нужды в эмпирических исследованиях. Ученые, по образному выражению Лейбница, будут исчислять с карандашом в руках. Широкая практика современных счетных машин подтверждает теоретические взгляды Лейбница. В данном случае различие между карандашом и вычислительной машиной не имеет принципиального значения.

Лейбниц был вдохновлен идеей необходимости изобретения символического универсального языка (*characteristica universalis*). До сих пор это выражение переводится как «универсальная характеристика». На самом деле французское слово «*caractère*» означает не только характер, но и букву. А «*les caractères*» значит не что иное, как типографский шрифт. Значит, можно сказать — «знаковый язык». Выражение «*characteristica universalis*» нужно переводить как «всеобщий язык» или «универсальный язык».

Науку нахождения истин надлежит свести к искусству комбинирования предложений (*ars combinatoria*). Получение нового знания будет результатом правильного применения логического исчисления (*calculus logicus*). С помощью символического алфавита мыслей мы рационализируем всякую эмпирическую науку, без остатка вливая ее в рамки логического исчисления.

Если поставить во главу угла данный круг мыслей Лейбница, то возникает идея логизирования всей его системы.

Так и поступают Рассел и Кутюра. Для них трактат Лейбница «Монадология» не вводит в учение Лейбница, а извращает ход его мыслей. Кутюра писал: «В действительности монадология берет исходной точкой то самое понятие монады которое здесь (в новооткрытых трактатах) является результатом длинной дедукции; она известным образом разрушает логическую конструкцию системы и заставляет пирамиду покоиться на ее точке (вершине). Чтобы удостовериться, что она действительно соответствует обратному порядку по сравнению с порядком одновременно логическим и генетическим, достаточно обратить внимание на то, что совсем неясно, как принцип основания мог бы вытекать из определения монады, в то время как можно прекрасно понять, как понятие монады следует из закона основания»<sup>4</sup>.

### **Значение конкретного знания, не позволяющее свести систему Лейбница к дедуктивной теории**

Кутюра, как истый идеалист, старался доказать, что занятия динамикой и вообще физикой не имели значения в развитии философских идей Лейбница, что его система чисто дедуктивная. На самом деле именно развитие наук стимулирует развитие и прогресс философской мысли.

В творческой биографии Лейбница имеется серьезное подтверждение тому, какое значение для развития и завершения философской системы имели занятия Лейбница конкретными науками.

К эпохе зрелости Лейбница относится глубокое изучение наукой законов толчка. Этой проблеме посвящены были работы Вренна, Валлиса, Мариотта, Бойля и в особенности Гюйгенса.

Больше всего Лейбница интересуют физика и математика. Знакомство с Гюйгенсом сыграло особую роль. Он признает за ним приоритет в открытии новых законов динамики. Он писал: «Г. Гюйгенс первый заметил их (т. е. законы динамики. — *Авт.*), хотя несовершенно» (Gerhardt, III, S. 607).

В письме к Ремонду Лейбниц засвидетельствовал: «Правда, что я вошел в самую глубь математики только после того, как я начал беседовать с г-ном Гюйгенсом в Париже» (ibid., S. 606).

С 1673 г. Лейбниц начинает усиленно работать в области динамики. По поводу трактата Мариотта о столкновении тел Лейбниц писал Ольденбургу 26 апреля 1673 г.: «Может быть,

<sup>4</sup> L. Couturat. Sur la métaphysique. „Revue de métaphysique et de morale“, 1902, t. X, № 9, p. 10.

ты будешь доволен узнать, что скоро выйдет трактат Мариотта о столкновении тел, в котором наилучшим образом рядом изящных опытов подтверждается мнение, им недавно выработанное, превосходно раскрытое Валлисом в трактате о движении, из которого, думаю, будет достаточно очевидно, что явления Гюйгенса — Вренна не могут быть объяснены из абстрактных принципов движения»<sup>5</sup>. В философском отношении очень важно высказанное здесь положение о том, что явления не могут быть объяснены только абстрактными принципами движения.

В другом месте Лейбниц писал: «Простым воображением нельзя понять, как от столкновения тел изменяются направление и скорость движения»<sup>6</sup>.

В связи с этими работами Лейбниц и выдвинул закон сохранения силы, положенный им в основу всех законов динамики.

Такое же значение имел и закон непрерывности, который, согласно Лейбницу, не является законом геометрической необходимости, когда он требует, например, чтобы не совершалось изменение скачком.

Весь круг этих мыслей нашел свое выражение в трактате «Свидетельство природы против атеистов» (*Confessio naturae contra atheistos*), вышедшем несколькими годами раньше (1669). В этом трактате Лейбниц писал: «Из термина «пространство» вытекают в теле величина и фигура. Ибо тело всегда имеет ту же величину и фигуру, как пространство, которое оно наполняет. Но здесь остается неясным, почему оно наполняет именно такое-то по величине и такое-то пространство, а именно, — почему, например, оно имеет три фута, а не два, почему оно имеет квадратную форму, а не круглую. Из природы тел это объяснено быть не может, так как та же материя безразлична к какой угодно фигуре, все равно — круглой или квадратной.

Итак, если мы не желаем прибегать к невещественной причине, на данный вопрос может быть дано только два ответа: либо данное тело извечно было квадратным, либо оно стало квадратным вследствие столкновения с другим телом. Если мы скажем, что оно извечно было квадратным, то этим не дадим никакого объяснения, — в самом деле, почему бы оно не могло быть извечно сферическим? Ведь нельзя себе представить, чтобы вечность могла быть причиной какой бы то ни было вещи. Если же мы скажем, что оно сделалось квадратным в связи с движением другого тела, то остается

<sup>5</sup> G. W. Leibniz. Die mathematischen Schriften. Hrsg. v. C. I. Gerhardt. Bd. I, Halle, 1879, S. 44.

<sup>6</sup> „Opuscules et fragments inedits de Leibniz“, p. 38.



вопрос, почему до этого движения оно имело именно такую-то, а же иную фигуру. Если в свою очередь объяснять это движение другого тела — и так до бесконечности, — то все эти ответы через всю бесконечность будут за собой влечь все новые и новые вопросы, и окажется, что никогда не истощится почва, чтобы искать оснований, и, следовательно, никогда нельзя будет дать полное объяснение. Итак, очевидно, что из природы тел нельзя объяснить определенность величины или фигуры» (Gerhardt, IV, SS. 106 — 107),

Сцепление по Лейбницу, вовсе не может быть объяснено из противодействия и вообще движения.

Итак, признака внутренней непротиворечивости недостаточно, чтобы объяснить весь жизненный ряд явлений. Многие явления выпадают, не будучи обусловлены необходимым образом. Мы обедним знание, если ограничимся только такими всеобщими суждениями, которые не заключают в себе противоречия. Поэтому Лейбниц, в противоположность истолкованию этого вопроса Кутюра, отличает два вида связей. В трактате «Размышления о познании, истинности и идеях» Лейбниц устанавливает понятие возможности и говорит, что возможность может быть двоякой; мы можем познавать предмет в его возможности априори (таковы математические выкладки, математическое доказательство). С познанием возможности априори мы уже знакомы — оно имеет место при разложении понятия на его определяющие условия или на другие понятия, возможность которых известна, и при установлении того, что в них нет ничего несовместимого. Это бывает в тех случаях, когда доступен способ воспроизведения предмета. Особое значение при этом: имеют определения через причину.

Но возможности предмета могут познаваться и апостериорным путем, когда в результате опыта устанавливается, что предмет действительно существует, — ведь то, что фактически существует или существовало, то во всяком случае возможно.

### **Познание индивидуальной субстанции по Лейбницу**

Апостериорным путем познаются, по Лейбницу, индивидуальные субстанции.

Если в процессе познания общего мы, приписывая предикат субъекту, вместе с тем допускаем, что этот субъект в свою очередь может быть приписан тому или иному предмету или группе предметов, то при познании индивидуальностей субъект не приписывается и не может быть приписан никакому другому. Но что значит быть приписываемым в качестве

свойства субъекта? Всякое высказывание имеет основание в природе вещей. Если предикат не заключается прямо в субъекте, то он должен быть заключен в нем виртуально.

Итак, природа индивидуальной субстанции состоит в том, чтобы имелось полное и законченное понятие, которое позволило бы вывести, извлечь все предикаты данного субъекта. А вот акциденция (случайность) есть такое бытие, понятие которого не включает всего, что можно приписать субъекту, которому присваивается это понятие.

Так, например, качество царя, принадлежавшее Александру Македонскому, если его взять отдельно от субъекта, не содержит понятия данного монарха. Из акциденции «царь» мы не извлекли бы знания того, что Александр в своих походах победил Дария и Пирра, не решили бы вопроса, естественной ли смертью он умер, и т. д. Это можно было бы узнать только опытным путем, только из истории. Лишь высшее существо могло бы познать эти свойства априори.

Последняя мысль — это уже религиозная концепция. Как бы в борьбе с этой концепцией Лейбниц, несмотря на то что считает себя правоверным христианином, ставит вопрос следующим образом.

Можно ли сказать, что свойства индивидуальной субстанции заранее заключены в ее понятии, так что при рассмотрении этого понятия мы обнаружили бы все, что можно приписать данной субстанции, подобно тому как в природе круга мы можем усмотреть все присущие ей свойства?

Лейбниц различает достоверность и необходимость. Если бы даже бог смог предвидеть все будущие случайные события, как они произойдут, то это еще вовсе не значило бы того, что они необходимы.

Тут очень тонкая логическая мысль. Связь может быть двух родов: одна абсолютно необходимая — противоположное ей заключает противоречие. Такова связь в вечных истинах, например геометрических. Связь второго рода необходима лишь по предположению, косвенно (*per accidens*), в себе самой она случайна, противоположное ей не заключает противоречия.

Цезарь должен был совершать такие-то действия не в силу понятия или идеи. В силу понятия Цезаря нельзя никак предвидеть, что фактически произойдет с Цезарем в результате его деятельности как крупнейшего военачальника. Даже если можно предвидеть будущее человека, допуская сверхъестественную возможность учета его последующих поступков, то тем не менее, когда человек будет совершать эти поступки, он будет действовать от себя, а не как заведенный кем-то механизм.

Событие, совершающееся согласно каким-то предшествующим явлениям, еще не является необходимым; если бы произошло что-либо противоположное, то само по себе это не было бы невозможным.

Значит, истина может быть достоверной, хотя вместе с тем она является случайной.

Таким образом и аналитичность оказывается двойкой. Существуют такие аналитические суждения, которые сводятся к тождеству, и такие, которые не сводятся. Последние суждения относятся к случайным явлениям.

Как будто бы это идет вразрез с тем, что говорилось о Лейбнице выше, в начале изложения его системы. Здесь есть несомненное противоречие.

С одной стороны, все сводится к анализу, к аналитическому раскрытию, а с другой — имеется мысль о различии абсолютной необходимости и необходимости, связанной с признаком достоверности, вполне совместимой со случайностью.

Поэтому и в чисто логическом плане надо отличать индивидуальные понятия от понятий родовых и видовых. В индивидуальных понятиях соединяемое в понятии многообразное содержание само по себе не стоит ни в какой необходимой взаимной связи, а отражает лишь фактическую действительность.

### **Истины факта и исчисление бесконечно малых**

При разрешении этой запутанной и противоречивой проблемы Лейбниц использовал достижения, к которым он пришел в результате своих математических исследований. Для различения двух видов анализа Лейбниц в ряде своих произведений опирается на выдвинутый им в математике метод исчисления бесконечно малых.

Как при исчислении бесконечно малых, так и при совмещении несоизмеримых величин Лейбниц открыл новый метод для истолкования тех противоречий, на которые он натолкнулся в результате своего анализа.

Переходим к методу исчисления бесконечно малых, который интересует нас не с математической точки зрения, а с точки зрения его приложимости к решению выдвинутой сложной логико-гносеологической проблемы.

Согласно Лейбницу, нет такой индивидуальной субстанции, которая не испытывала бы на себе действия всех других и со своей стороны не действовала бы на них. Представление о мире и о любом явлении мира не может быть сведено к тому, что одно явление обусловлено предшествующим явлением. Место, развитие, состав и действие любого отдель-

ного явления зависят от всей совокупности явлений в целом.

Нельзя, по Лейбницу, дойти до конца анализа, если мы будем искать двигатель каждого движущегося тела и в свою очередь двигатель этого первого. Поэтому во все предложения, куда входит существование и время, вместе с тем входит весь ряд предметов. Это очень глубокая мысль, из которой следует, что все случайные истины в противоположность необходимым включают в свой анализ бесконечный ряд условий. Анализ тем самым не поддается завершению; в таких суждениях нельзя установить тождество субъекта и предиката, которое составляет цель всякого анализа.

Лейбниц объясняет это тем, что различие между необходимыми и случайными истинами точно такое же, что и между соизмеримыми и несоизмеримыми числами. Подобно тому как в соизмеримых числах разложение может доходить до общей меры, так и в необходимых истинах применимо доказательство и приложимо сведение к тождественным истинам.

Но как можно установить тождество, если субъект и предикат несоизмеримы? Это будет уже не тождество, а нечто иное.

Подобно тому как в Несоизмеримых отношениях разложение уходит в бесконечность, правда, приближаясь к общей мере при наличии известного ряда, но не достигая предела, точно так же случайная истина в том же самом процессе требует бесконечного анализа.

В другом месте Лейбниц говорит о том, что необходимые истины могут быть разложены на тождественные, как соизмеримые количества на общую меру, но в истинах случайных разложение идет в бесконечность и предела не достигает.

Итак, есть принципиальное различие между истинами необходимыми и истинами факта.

Мы исходим из того, что  $S$  есть  $P$ . В пределах необходимых истин и их анализа мы можем иметь два случая: простое тождество — это идеал логики, которая базируется на аналитическом тождестве субъекта и предиката, — и сложное тождество. Может быть так, что  $S$  не есть просто  $A$ , а  $A+X$ , и тем не менее субъект всегда может быть разложен, и предикат будет приравниваться не просто  $A$ , а  $A$  с учетом  $X$ .

Но если мы возьмем случайные истины или истины факта, то тут  $S$  и  $P$  оказываются несоизмеримыми. Раньше мы находили общую меру  $A$  в результате разложения, а здесь ее нет. Субъект и предикат окажутся несоизмеримыми, хотя в бесконечном ряде они будут стремиться к тому, чтобы оказаться как-то соотносенными друг с другом.  $S$  и  $P$  могут оказаться несопоставимыми —  $P$  не извлечь из  $S$ .

Если отождествить и сказать, что аналитичность — это есть

соизмеримость, а соизмеримость — это аналитичность, то при раскрытии истин факта этой соизмеримости не оказывается.

Необходимо отмежеваться от одной мысли Лейбница для того, чтобы не отдать рациональное зерно в его учении в жертву богословию. Лейбниц с целью уравновесить оба ряда истин хочет подправить дело привлечением идеи бога. Эту поправку мы и должны отвергнуть.

Лейбниц первый сознательно ввел наряду с законом противоречия (который у него объединяет законы тождества, противоречия и исключенного третьего) закон достаточного основания, который у него сливается с законом причинности. Этот закон Лейбниц вводит для объяснения истин факта, которые не могут быть всецело объяснены лишь законом противоречия, решающим в отношении умозрительных истин. Поскольку приходится рассуждать, отправляясь от закона причинности и закона основания, мы имеем дело с реальной действительностью, которую нельзя смешивать с действительностью математических объектов. Наоборот, логистика отмахивается от закона достаточного основания, желая все свести к непротиворечивости. Закон основания, по мнению логистов, не может быть формализован, поэтому он неприемлем для подлинной логики.

Есть эта тенденция и у Лейбница, который, введя закон достаточного основания, сам же готов порою умалить его значение, усматривая по сравнению с законом противоречия различие лишь в том, что последний имеет дело с явным тождеством, а закон основания — с тождеством скрытым, или виртуальным.

К этому склоняется и Кутюра, который стремится втиснуть Лейбница в прокрустово ложе логистики.

То, что изложено мною от себя, я теперь воспроизведу согласно основным разделам книги Кутюра.

### **Интерпретация Кутюра логической системы Лейбница и основной порок этой интерпретации**

Кутюра начинает изложение основных частей логики и теории познания Лейбница с раскрытия того, что такое доказательство.

Принципом всякого доказательства являются не только определения, но и тождественные аксиомы. Сюда также относятся принципы всех необходимых суждений, которые познаются априори, или, как говорил Лейбниц, элементы вечной истины. Таким образом, все необходимые истины тождественны, одни в явном виде — таковы первые истины, или аксиомы, другие в скрытом виде, или виртуально; это — до-

казуемые теоремы. Доказательство последних заключается в сведении их к тождественным истинам путем анализа, т. е. путем определения их терминов. Всякое доказательство заключается в подстановке определения, т. е. в замене сложного термина группой терминов более простых, эквивалентных первому. Таким образом, существенной основой дедукции является принцип подстановки эквивалентностей<sup>7</sup>. Данный ряд мыслей уже был изложен выше от лица самого Лейбница.

Всякое нетождественное суждение должно доказываться через анализ терминов и подстановку эквивалентностей, чтобы сделать очевидным полное или частичное тождество двух терминов (р. 206).

Мы говорим главным образом о рациональных и необходимых истинах; но такое оперирование с помощью подстановок эквивалентностей приложимо ко всем видам истины (Лейбниц это отчетливо декларирует, хотя и не всегда на этом безоговорочно настаивает; иногда он склоняется к тому, что не ко всем истинам это приложимо), так как, согласно общему определению истины, во всяком истинном суждении предикат содержится в субъекте. Поскольку суждение истинно, оно должно иметь реальную и постижимую связь между субъектом и предикатом; другими словами, — отношение логического включения, подлежащее доказательству посредством простого анализа терминов (р. 208).

По мнению Кутюра, для Лейбница это верно и по отношению к единичным суждениям, объектом которых является нечто индивидуальное, — таковы исторические истины и факты. Лейбниц приходит к мысли, что «индивидуальное понятие всякого лица включает раз навсегда все, что с ним произойдет», так что «имеются доказательства априори или основание истинности всякого обстоятельства» (р. 209). По мысли Кутюра, это коренной тезис Лейбница. Основанием является то, что всякая истина определяется логической природой терминов, как бы заранее вписана в них, и поэтому достаточно проанализировать последние, чтобы найти в них истину (но это опять-таки только одна линия учения Лейбница).

В самом деле, рассуждает Кутюра, поскольку верно, что такой-то индивид в настоящее или в прошедшее время был связан с некоторым происшествием и что понятие данного происшествия присуще понятию этого индивида, постольку верно, что понятие этого индивида всегда предполагает понятие всех происшествий, еще относящихся к будущему, с

<sup>7</sup> См. L. Couturat. *La logique de Leibniz*. P., 1901, p. 250. Последующие ссылки на это произведение приводятся в тексте и содержат указание на страницу данного издания.

которыми он должен быть связан и которые обязательно произойдут.

Далее Кутюра цитирует из письма Лейбница к Арно: «Всякая индивидуальная субстанция выражает по-своему и в известном отношении мир в целом, выражает, так сказать, в соответствии с той точки зрения, откуда оно его созерцает: его последующее состояние есть следствие его предшествующего состояния, как если бы в мире существовал только бог и она (субстанция)» (Gerhardt, II, S. 136). Таким образом, всякая индивидуальная субстанция есть как бы особый мир, независимо от всякой другой вещи, кроме бога

В результате всякая истина формально или виртуально тождественна, или, как окажет Кант, аналитична, потому что она обладает возможностью быть раскрытой априори посредством определений и принципа тождества. Здесь обнаруживается желание Кутюра кантианизировать Лейбница (p. 210).

Но этот вывод, замечает Кутюра, противоречит здравому смыслу: имеются истины, которые не подлежат доказательству, их привыкли рассматривать как случайные. Лейбниц держится различия истин разума и истин факта, истин необходимых и истин случайных; он их все рассматривает как одинаково аналитические истины. Но тут же он возражает самому себе: не превращаются ли таким образом в необходимые истины и все истины факта и не ликвидируется ли тем самым человеческая свобода и всякого рода случайность? Решение этой трудности, по его собственному признанию, было ему подсказано математикой.

В самом деле, что мешает тому, чтобы истины факта доказывались? Это то обстоятельство, что их доказательство потребовало бы бесконечного анализа, ибо понятие всякой конкретной вещи, всякой индивидуальности заключает бесконечность элементов или условий.

Для реальных вещей у нас существуют только несовершенные, или неадекватные, идеи, т. е. идеи неполностью проанализированные, которые мы не в состоянии разложить полностью на простые составные части. Поэтому эти вещи и их свойства мы знаем лишь опытным путем. Только божественный разум может осуществить этот бесконечный анализ и тем самым получить адекватную идею индивидуальных существ, интуитивное познание истин факта. Только бог знает априори эти истины и усматривает их основание, которое непременно является включением предиката в субъект (p. 211).

Подчеркивание Кутюра этой мысли Лейбница вряд ли может соответствовать единственно правильному подходу к классикам философии — раскрывать в их учениях рацио-

нальное зерно. Задача заключалась бы в данном случае в том, чтобы лучше понять логику Лейбница, оставляя в стороне абсурдную мысль, которая привлекается Лейбницем на скорую руку с целью замаскировать идеей бога образовавшуюся в системе брешь.

Продолжая изложение идей Лейбница, Кутюра пишет о том, что Лейбниц использует арифметическую аналогию, навеянную ему системой логического исчисления. Включение предиката в субъект он истолковывает по образу делимости чисел. Истина уподобляется отношению (или пропорции), в котором antecedent (субъект) больше консеквента (предиката) и поэтому содержит его.

Вместе с тем имеются соизмеримые и несоизмеримые отношения, которые также фиксируются Кутюра. В первом случае общая мера обоих терминов определяется средствами алгоритма Эвклида. Во втором случае алгоритм Эвклида осуществляется путем бесконечного анализа и допускает бесконечную непрерывную дробь, последовательные выражения которой дают все более приближающиеся значения несоизмеримого отношения (р. 242).

Легко усмотреть, в какой мере эта математическая аналогия точна и определена: истины факта могли бы быть доказаны лишь бесконечным анализом, подобно тому как несоизмеримые отношения могут быть выражены лишь бесконечным рядом. Лейбниц сравнивает случайные истины с асимптотами, т. е. прямыми касательными к бесконечной кривой.

Но математические аналогии, по мнению Кутюра, тотчас вызывают возражение, которое создатель исчисления бесконечно малых должен был бы выдвинуть против себя в первую очередь: мы умеем вычислять асимптоты, суммировать бесконечные ряды и давать синтез бесконечного числа элементов; почему бы мы не могли исчерпать бесконечную совокупность условий истины факта и доказать ее своего рода логическим интегрированием? Лейбниц, с точки зрения Кутюра, отвечает на этот вопрос несколько неясно. Он считает, что здесь имеет место неполная аналогия. В истине факта могут встречаться известные элементы, которые не поддаются никакому анализу и которые единственно удостоверяют эту истину.

Это совершенно верно, что тут неполная аналогия. Нельзя все растворять в математике, как того хочет Кутюра.

Можно оправдать суждение с наибольшим приближением, поскольку анализ не прекращается; но мы, таким образом, обладаем лишь непрерывно возрастающей уверенностью, но не достоверностью, которая одна только может дать



полный, исчерпывающий анализ элементов. В результате невозможно получить полное доказательство случайной истины, поскольку нельзя достигнуть точки соприкосновения асимптоты или полностью пробежать бесконечный ряд. Но можно достигнуть достоверности истины все более приближенным способом, и этот процесс непрерывного приближения знаменует доказательство.

Значит ли это, что истины факта только вероятны и никогда не могут уподобиться достоверности «вечных» истин? Как раз наоборот, объясняет Кутюра, они вероятны только для нас, потому что мы о них обладаем лишь неполным и только приближенным знанием. Мы не можем рассматривать их структуру. Но для себя они абсолютно достоверны в той же мере и с той же степенью, как истины разума, ибо они, как таковые, аналитичны или потенциально тождественны: для себя они очевидны априори, во всяком случае — для бесконечного разума, который может охватить все составные условия (опять здесь апелляция к божественному все понимающему и все созерцающему разуму). К атому, собственно, и сводится закон основания, ибо он ничего не означает, по мнению Кутюра, сверх того, что только сказано, а именно, что должна быть дана возможность «отдавать себе отчет» во всякой истине, даже случайной, т. е. доказать ее простым анализом терминов.

Таков, согласно Кутюра, точный логический смысл знаменитого закона, обычная формулировка которого «ничего не бывает или не происходит без основания» является лишь ходовой формулой, заимствованной от здравого смысла. Этот принцип в сущности лишь следствие самого определения истины. Закон основания не является, как могло бы показаться с первого взгляда, следствием принципа тождества или противоречия: он восполняет последний, он является его дополнением и даже логическим антиподом, ибо закон тождества утверждает, что *всякое тождественное суждение истинно, между тем как закон основания, наоборот, утверждает, что всякое истинное суждение аналитично* (р. 215).

Итак, можно двояко истолковать закон основания. Или закон основания — самостоятельный закон, без которого мы не можем разобраться в обусловленности фактов, и тогда он получает свое оправдание именно в руках материалистов, или же этот закон подводится под аналитическую непротиворечивость и рассматривается в плане закона противоречия. А закон противоречия, конечно, умозрительный закон в том смысле, что наличие противоречия в каком-либо понятии может быть обнаружено имманентным раскрытием содержания самого понятия. Для этого не надо прибегать к опыту.

Тут Кутюра допускает незаконную подмену. По его формулировке, закон тождества утверждает, что всякое тождественное суждение истинно, а закон основания фиксирует, что всякое истинное суждение аналитично. При таком истолковании закон основания требует от нас не удовлетворяться тем, что фактически истинно. Раз истинное суждение аналитично, то, постепенно раскрывая его, сводя к более элементарным положениям, мы в конце концов вскрываем это тождество. При таком подходе закон основания имеет приложение только к математическому знанию, а не ко всей остальной области знания, которое является отражением материальной действительности.

Кутюра приводит высказывание самого Лейбница, произвольно изменяя его в пользу своего истолкования. Подлинный текст Лейбница таков: «Во всяком общеутвердительном суждении предикат содержится в субъекте, выражая в первоначальных истинах или тождественных суждениях то, что, будучи взято по себе, самоочевидно; во всем же другом предикат находится в субъекте в скрытом виде, что раскрывается анализом терминов с помощью подстановок результатов (того, что определено) и определений» (Gerhardt, VII, S. 309). Это его обычная мысль, с которой нам уже неоднократно приходилось иметь дело. «Таким образом, — продолжает Лейбниц, — имеются два начала всех рассуждений: начало противоречия, гласящее, что всякое тождественное суждение истинно и ему противоречащее — ложно, и принцип нахождения основания, гласящий, что всякое верное суждение, само по себе неочевидное, подлежит доказательству априори или что *можно раскрыть основание всякой истины* — словом, как обычно говорят, что *ничего не происходит беспричинно*» (*ibid.*).

Сопоставление с текстом Кутюра показывает, что Кутюра произвел подмену, подставив совсем другой предикат по сравнению с тем, который высказан Лейбницем<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Сопоставим самые тексты. У Лейбница сформулировано так: «Основание всякой истины можно всегда отыскать, другими словами, как обычно говорят, ничего не происходит без причины» (*omnis veritatis reddi ratio potest, vel, ut vulgo aiunt, quod nihil fit sine causa*). У Кутюры: «Всякое истинное суждение — аналитично» (*toute proposition vraie est analytique*). С Кутюра полностью солидаризируется Б. Рассел, для которого «закон достаточного основания гласит, что все истинные предложения являются аналитическими» (Б. Рассел. История западной философии. М., 1959, стр. 611).

## *Глава VI. ЛЕЙБНИЦ*

Мы уже говорили о том, что изучение логики Лейбница вдохновило Кутюра и Рассела на создание своих систем логики. Нас здесь интересует вопрос, каким образом Лейбниц оказался источником современной математической логики?

### **Закон противоречия и закон основания**

В конечном счете Кутюра вынужден признать, что для него различие между законом противоречия и законом основания восходит к различию человеческого и божественного разума. Принцип основания должен послужить оправданием случайных истин, которые мы не можем доказать непосредственным образом. Для людей это результат того бесконечного анализа, который может быть осуществлен только богом.

Впрочем, у этого принципа есть общее применение. Он значим в отношении всякого рода истин и в конечном счете обозначает только то, что во всяком истинном суждении понятие предиката подразумевает понятие субъекта. Принцип основания позволяет также и людям познать истины факта априори, подобно тому как их априори познает абсолют, или бог. Присоединенный к принципу противоречия, принцип основания оказывается достаточным для доказательства всех истин, к какому бы разряду они ни принадлежали (pp. 215 — 216).

Тем самым легко вскрыть основной замысел Кутюра: он хочет нивелировать различие между законом противоречия и законом достаточного основания, рассматривая закон достаточного основания как вторую половину формулировки закона противоречия. Кутюра не закрывает глаза на то, что

здесь имеется трудность. При определении этой трудности он пользуется указаниями своего учителя Бутру — известного буржуазного философа конца XIX в., предшественника Бергсона, автора книги «Наука и религия». Кутюра, в сущности говоря, развивает те замечания, которые делает Бутру в издании «Монадологии» на французском языке.

Противоречие, которое Бутру и Кутюра подметили у Лейбница, сводится к тому, что, с одной стороны, принцип основания приложим ко всем истинам, как необходимым, так и случайным, а с другой — принцип противоречия всецело господствует над логическими и математическими истинами и лишь истины физики, механики и морали входят в компетенцию принципа основания.

В трактате «Идеал изобретателей» (*Specimen inventorum*) Лейбниц писал: «В этом принципе (отыскании основания — *reddendae rationis*. — *Авт.*) не нуждаются (*non indiget*) арифметика и геометрия, но нуждаются физика и механика» (*Gerhardt*, III, S. 27). Для большей ясности приведем следующую схему:

Первое толкование		Второе толкование	
Принцип основания		Принцип противоречия	Принцип основания
Необходимые истины	Случайные истины	Логические и математические истины	Физика, механика и мораль

Первое толкование в духе Кутюра.

Для его подтверждения наиболее обосновывающим документом является «Монадология» (см. стр. 88).

По наблюдениям Кутюра, оба тезиса выставляются попеременно в работах Лейбница, причем эти работы относятся приблизительно к одному и тому же периоду времени. Поэтому данную противоположность нельзя, согласно Кутюра, объяснять изменением точки зрения Лейбница. С другой стороны, маловероятно, чтобы Лейбниц в конце жизни оставался в неуверенности или в сомнении относительно такого существенного пункта своей философии.

Согласно предшествующим объяснениям Кутюра, хотя начало основания распространяется на все истины, однако есть целый разряд истин, для доказательства которых не нужно на него ссылаться. Таковы положения абстрактных наук, прилагаемые к возможным сущностям. Между тем это

начало совершенно необходимо для доказательства положений естественных наук, касающихся реальных сущностей. Отсюда понятно, что все истины зависят от начала противоречия; истины разума — специальное поприще этого закона. Равным образом, хотя все истины зависят от начала основания, на него смотрят как на закон, приложимый специально к истинам факта, которые без него не могут быть оправданы.

Заканчивает Кутюра так: «В действительности же эти два начала нерасторжимы и приложимы ко всем истинам, ибо в известном смысле можно сказать, что эти два начала заключены в определении истинности и лжи» (р. 217).

В противоположность Кутюра, мы выдвинем свое истолкование взаимодействия обоих законов. Разумеется, верно, что закон достаточного основания действует повсюду, в том числе в математике и вообще в умозрительном знании. Особенным же, специфическим образом он проявляется в реальных науках. В этих науках его действие шире и самостоятельней. Ведь в умозрении закон достаточного основания действует в тесной связи с законом противоречия и выражается лишь в последовательности мыслей. Поэтому Лейбниц в трактате «Идеал изобретателей» мог написать о том, что арифметика и геометрия не нуждаются в принципе основания, так как эти науки базируются на положениях, критерием которых является отсутствие противоречия. Соответствующий закон является краеугольным камнем этих наук. В реальных же науках с помощью закона противоречия нельзя получить нового знания. Здесь главная опора — закон достаточного основания.

По мнению Кутюра, истины факта не менее достоверны, чем истины разума. Они обладают той же очевидностью в глазах бога, который их знает априори, как и вечные истины, поскольку они равным образом аналитичны. Они «непоколебимы», как об этом непрестанно заявляет Лейбниц. Кутюра это истолковывает в том смысле, что они обязательно должны подтвердиться.

Но тогда, казалось бы, они столь же необходимы, как вечные истины, и поэтому между необходимыми и случайными истинами нет различия. Рационалистическая философская система Спинозы базировалась на таком понимании. Из истории философии известно, что происходил спор по этому вопросу между Лейбницем и Спинозой. Лейбниц энергично отстаивал это различие, отчасти из соображений моральных и богословских, которые, по мнению Кутюра, нет необходимости исследовать. Лейбниц говорит, что рассмотрение возможностей, которые не существуют и никогда не будут существовать, отвратило его от фатализма Спинозы, от уче-

ния об универсальной необходимости. Спиноза же открыто заявлял, что все возможное существует и что все, что не существует, не является возможным. В самом деле, для Спинозы все, что возможно логически, что мыслимо, то и существует. Таков его единственный критерий. А Лейбниц в противоположность этому отмечает, что невозможность противоречия является абсолютным критерием только для умозрительных истин. Но не все истины, в которых не содержится противоречие, существуют. Возможностей, где нет противоречия, очень много, но иные возможности реализуются, а другие нет. Значит, по Лейбницу, не все, что возможно, то существует. Для существования должно быть достаточное основание. Это исходное положение представляет интерес при истолковании специфики двух крупнейших философских систем того времени — рационализма Спинозы и рационализма Лейбница.

Кутюра использует и этот факт. Он пишет, что, по Лейбницу, истины факта совершенно несомненны, но они от этого не становятся необходимыми, ибо «не может быть необходимым то, обратное чему возможно. В самом деле известно, что для Лейбница не существует никакой другой необходимости, помимо необходимости логической, и нет другой невозможности, кроме той, которая обусловлена противоречивостью. Только то необходимо, обратное чему вызывает противоречие; возможно все, что само по себе непротиворечиво. Но все возможное не может быть реализовано сразу, ибо возможные вещи не являются совозможными, т. е. не могут быть взаимно совмещены. Поэтому выбор между возможностями не зависит от божественного разума, т. е. логические законы не зависят от вечной истины, но зависят от его воли и благости провидения. Ему доступно все (что непротиворечиво), но он хочет лучшего (из одинаково возможных миров)» (pp. 217 — 219). Известно положение Лейбница, что этот существующий мир — лучший из миров.

В заключение следует привести следующее высказывание Кутюра: «...только необходимые истины опираются на закон противоречия; случайные истины базируются на законе основания или лучшего» (на том, что абсолют избрал по выбору как наилучшее). Они имеют свои причины, чтобы скорее быть такими, чем другими, в том смысле, что «у них есть априорные доводы их истины, которые их делают достоверными и которые показывают, что связь субъекта и предиката обоснована природой того и другого; но у них нет доказательства необходимости, ибо эти основания опираются лишь на принцип случайности, т. е. опираются на то, что кажется наилучшим между вещами, одинаково возможными»

(pp. 220 — 221). Или, во всяком случае, — если они необходимы, поскольку они все же аналитические истины, то это лишь гипотетически или случайно. Перед нами уже не логическая необходимость, а своего рода моральная необходимость.

В конечном счете бог является «первым» или «последним основанием вещей». Таким образом принцип основания, чисто логический по происхождению, облекается в метафизические и теологические одеяния.

Итак, вопреки заверениям Кутюра, все его истолкование концепции Лейбница кульминирует в идее морального выбора и божественного разума, хотя он и указывал, что нет основания в логике анализировать богословские принципы Лейбница. На самом деле, если ликвидировать идею бога, то остается коренное различие истин необходимых и истин факта; последние не сводимы к первым. Как раз в этом рациональное зерно логического учения Лейбница.

Основной порок подхода Кутюра к Лейбницу заключается в желании сделать из него одностороннего логициста. К этому вопросу еще придется вернуться в связи с критикой взглядов Лейбница с материалистической точки зрения.

Поскольку рассмотренный выше материал был труден для усвоения, обратимся к его более простому изложению у Лейбница.

### **Вопросы логики в «Монадологии»**

Кратким сводом важнейших философских и логических положений Лейбница является его «Монадология»<sup>1</sup>.

Уже говорилось о том, что Лейбниц отрицал в монадах какое-либо механическое движение. Простые сущности, какими являются монады, не имеют частей, не допускают изменений, которые происходят в силу толчка или влияния чего-нибудь извне, а развиваются спонтанно. Принцип этого спонтанного развития заключается в двух силах: перцепции, или восприятии, и стремлении (petition).

Мысли, представления, идеи развиваются спонтанно, а переход от одной идеи к другой совершается благодаря стремлению. На разных иерархических ступенях бытия их жизнь протекает различно. Лейбниц вскрывает три такие ступени, выдвигая соответственно с ними классификацию монад.

<sup>1</sup> См. G. W. Leibniz. Die philosophischen Schriften. Hasg, v. E. J. Gerhardt, Bd. VI. Есть русское издание: Г. В. Лейбниц. Избранные философские сочинения. М., 1908, стр. 339 — 364. Последующие ссылки на «Монадологию» приводятся в тексте и содержат указание на параграф.

Есть простые, или голые, монады, о которых Декарт сказал бы, что у них нет никакой внутренней жизни.

Но Лейбниц доказывает, что, кроме восприятий (*perceptions*), наблюдаются еще незаметные восприятия (*petites perceptions*). Нужно, чтобы эти малые восприятия, которые в отдельности не воспринимаются, составили некоторое целое; необходимо достижение известного уровня, чтобы из «малых перцепций» могли образоваться ясные восприятия. Всплеск каждой отдельной волны не слышен для уха, колебание отдельной ветки не воспринимается, но, если мы возьмем движения ветвей целого леса или движения волн всего моря, то такие движения уже улавливаются ухом.

Однако нельзя игнорировать эти первоначальные, едва заметные или совсем незаметные восприятия, ибо без них не было бы и восприятий, которые действительно учитываются. Поэтому следует признать, что оголенные монады наделены только бессознательными внутренними перцепциями. Лейбниц любит приводить в пример состояние головокружения.

Далее идут души животных. У них восприятия уже более отчетливы и сопровождаются памятью. Именно на второй ступени сознания (у животных) мы имеем такое движение мыслей или представлений, которое выявляет связь только по последовательности.

В «Монадологии» Лейбниц говорит об этом следующее: «Память дает душе род *связи по последовательности*, которая походит на рассудок, но которую нужно отличать от него. Именно, как мы видим, животные, при восприятии чего-нибудь их поражающего, от чего они имели до этого подобное же восприятие, — при помощи памяти ожидают того, что было соединено в этом предшествовавшем восприятии, и в них возбуждаются чувства, подобные тем, какие они тогда имели. Например, когда собакам показывают палку, они припоминают о боли, которую она им причиняла, и воют или убегают» (§ 26).

Наконец, люди (третья ступень) уже могут себя проявлять как разумные души, хотя и не всегда. Люди тоже часто бывают эмпириками. «Люди, поскольку последовательность их восприятий определяется только по началу памяти, действуют как животные, уподобляясь врачам-эмпирикам, которые обладают только практическими сведениями, без теоретических; и в трех четвертях наших поступков мы бываем только эмпириками; например, мы поступаем чисто эмпирически, когда ожидаем, что завтра наступит день, потому что до сих пор так происходило всегда. И только астроном судит в этом случае при помощи разума» (§ 28).

Врачи действуют на основании приобретенного опыта. Они



могут оказаться просто искусными эмпириками. «Но познание необходимых и вечных истин отличает нас от простых животных и доставляет нам обладание *разумом* и науками, возвышая нас до познания нас самих и бога. И вот это называется в нас разумной душой, или *духом*» (§ 29). «Равным образом через познание необходимых истин и через их отвлечения мы возвышаемся до *рефлексивных* актов, которые дают нам мысль о том, что называется „я“, и позволяют усматривать *в себе* существование того или другого; а мысля о себе, мы мыслим также и о бытии, о субстанции, о простом и сложном, о невещественном и самом боге, постигая, что то, что в нас ограничено, в нем беспредельно. И эти-то рефлексивные акты доставляют нам главные предметы для наших рассуждений» (§ 30). Подобного самосознания животное иметь не может. И ниже Лейбниц дает самое простое изложение того, о чем уже была речь. «Наши рассуждения основываются на двух великих началах: *начале противоречия*, в силу которого мы считаем *ложным* то, что скрывает в себе противоречие, и *истинным то*, что противоположно, или противоречит ложному» (§ 31). Далее Лейбниц пишет, что наши рассуждения основываются «и на *начале достаточного основания*, в силу которого мы усматриваем, что ни одно явление не может оказаться истинным или действительным, ни одно утверждение справедливым, — без достаточного основания, почему именно дело обстоит так, а не иначе, — хотя эти основания в большинстве случаев вовсе не могут быть нам известны» (§32).

В результате Лейбниц выдвигает положение, рассмотренное нами выше в связи с концепцией Кутюра: «Есть также два рода *истин*: *истины разума* и *истины факта*. Истины разума необходимы, и противоположное им невозможно; истины факта — случайны, и противоположное им возможно. Основание для необходимой истины можно найти путем анализа, разделяя ее на идеи и истины более простые, пока не дойдем до первичных» (§ 33). «Точно так же и у математиков умозрительные *теоремы* и практические *правила* сведены путем анализа к *определениям, аксиомам и постулатам*» (§ 34). «Но *достаточное основание* должно быть также и в *истинах случайных*, или *истинах факта...*» (§ 36).

Приведенные слова ясно указывают, что Лейбниц признает достаточное основание действующим законом и при раскрытии необходимых истин.

В данном случае большое значение у Лейбница имеет следующий параграф: «И так как все это *многообразие* скрывает в себе только другие случайности, предшествующие или еще более сложные и многообразные, из которых каждая,

чтобы найти основание для нее, требует такого же анализа, то мы не подвинемся в этом отношении дальше, а следовательно достаточное или последнее основание должно стоять вне цепи или *ряда* этого многообразия случайных вещей, как бы ни -был ряд бесконечен» (§ 37).

При таком истолковании чувствуется богословский привкус, но не это определяет значение всех ранее изложенных положений Лейбница. Если взять систему Лейбница без этих теологических прибавлений, то у него имеется ряд очень интересных логических наблюдений, благодаря которым его учение оказалось новым словом по сравнению с предшествующими этапами в развитии логики.

### **Вопросы логики в «Новых опытах»**

Замысел произведения «Новые опыты о человеческом разуме» заключается в том, что Лейбниц уточняет свои мысли в полемике с Локком. Мы должны последовательно изучить ряд глав четвертой книги этого произведения.

В содержание первой главы легко вникнуть, если помнить, в чем заключалось основное определение знания по Локку. Лейбницем это определение Локка формулируется следующим образом: «Познание есть не что иное, как восприятие связи и соответствия или противоречия и несоответствия между двумя нашими идеями...» (стр. 313). Локк, являясь концептуалистом, разделял точку зрения относительности знания, согласно которой мы познаем не природу, а только соответствие или несоответствие идей между собой.

В «Новых опытах» эту мысль формулирует Филалет, который является выразителем взглядов Локка.

Этому положению и противопоставляется точка зрения Лейбница, выраженная в словах Теофила: «Познание можно понимать еще более широким образом, находя его также в идеях или терминах, прежде чем перейти к предложениям или истинам» (там же). Мы рассматриваем, например, рисунок животного, который является пособием в школах, или чертежи машин. При этом мы также получаем прирост знаний, хотя здесь нет явно выраженных предложений. «Но если брать слово «познание» в более узком смысле, понимая под ним познание истины... то, хотя верно, что истина основывается всегда на соответствии или несоответствии идей, но не всегда верно, что наше познание истины есть восприятие этого соответствия или несоответствия» (стр. 314). То есть даже при наличии истины она может остаться невоспринятой. «В самом деле, когда мы знаем истину только эмпирически, на основании опыта, не зная связи вещей и основания того,

что мы наблюдаем в опыте, то мы не имеем восприятия этого соответствия или несоответствия, если только не понимать под этим, что мы смутно чувствуем его, не сознавая отчетливо» (стр. 314 — 315). Другими словами, всегда есть соответствие субъекта и предиката, но не всегда оно воспринимается, а может быть дано и в скрытом виде.

Заканчивает Лейбниц эту главу следующими словами: «Будем довольствоваться тем, чтобы искать истину в соответствии между находящимися в духе предложениями и вещами, о которых идет речь. Правда, я приписываю истину также идеям, говоря, что идеи бывают истинными или ложными: но в этом случае я имею в виду в действительности истину предложений, утверждающих возможность объекта идей» (стр. 350).

В приведенном следует выделить два очень ценных момента. У нас, советских логиков, был спор о том, что, если по Аристотелю истину можно определять только как истину суждения, то верно ли это для нас, признающих истинность понятий? Ведь если не допускать приложимости истинности к понятиям, то произойдет конфликт с теорией отражения. Лейбниц дает возможность выйти из этой альтернативы, поскольку, с его точки зрения, в определенном смысле и идеи и понятия тоже могут быть истинными. Таким образом, мы не делаем здесь уступки релятивизму Локка.

Наряду с этим Лейбницем выдвигается замечательная мысль, что понятия истинны постольку, поскольку они могут быть раскрыты в суждении. Из общего курса логики известно, что понятия существуют не открыто, а в свернутом виде. Если их раскрыть, то понятия будут определены, иначе говоря, понятия раскрываются как раз в суждениях и тесно с ними связаны.

Далее Лейбниц переходит к разбору классификации суждений Локка, с которой мы уже знакомы. Локк определяет познание как восприятие связи, соответствия или несоответствия идей, которое может быть выявлено четырьмя способами. В результате им выдвигаются четыре группы соответствия или несоответствия идей. Понятия (идеи) сравниваются между собой, и мы получаем суждения. Идеи, по Локку, могут сравниваться при установлении или 1) тождества и различия идей, или 2) отношения их, или 3) сосуществования, или, наконец, 4) реального существования.

Сразу бросается в глаза, что в этом делении суждений на четыре группы, помимо несомненной логической неувязки (Локк всякое суждение считает отношением, а, с другой стороны, отношения составляют вторую группу), есть элемент релятивизма.

Всякое знание есть знание на основе сопоставления идей, а о соответствии идей реальной объективной действительности здесь нет и речи.

К сожалению, Лейбниц очень кратко отмечает свое несогласие с локковской классификацией, но из того, что сказано им по этому поводу, можно сделать некоторые выводы. Он замечает, что тождество, различие и отношение лучше определять как сравнение, а существование и реальное существование как связь.

Связь, согласно Лейбницу, содержит в себе то, что называется сосуществованием. Когда говорят, что какая-нибудь вещь существует, то само это существование есть предикат, т. е. понятие существования связано с идеей, о которой идет речь, и эти понятия соединены друг с другом. Можно также понять существование как связь этого предмета с «я».

Здесь у Лейбница имеется некоторая Неясность. В других местах у него можно встретить мысль, согласно которой в умозрительном знании мы производим сравнения или сопоставления, как бы от нас зависящие. Но когда в действительности совпадают два явления, то это устанавливается не сопоставлением, а тем, что этот факт стечением обстоятельств принудителен для нас. Подобная принудительность факта позволяет говорить о том, что факты сильнее всякого рассуждения, и с ними нужно считаться. Эту реальную сторону Лейбниц учитывал и из нее исходил в своем ответе Локку.

Очень существенной является глава вторая «О степенях нашего познания», в которой заключены специальные его рассуждения и критика, связанная с проблемой силлогизма,

В этой главе можно обнаружить влияние на Лейбница французского философа Петра Рамуса (1515 — 1572). Это влияние сказалось на Лейбнице через его учителя Якова Томазиуса, который воспринял у рамистов так называемый регрессивный метод, или, согласно нашей терминологии, метод «доведения до абсурда». Смысл этого метода заключается в том, что для построения нового силлогизма следует в качестве одной из посылок взять посылку из исходного силлогизма, а в виде второй посылки отрицать заключение и вывести отсюда отрицание другой посылки. Лейбниц предпочитает этот метод классическому методу редукции с помощью конверсии, поскольку первый опирается на закон противоречия и не нуждается в других дополнительных средствах.

Систему силлогизма Лейбниц хочет построить на основании первоначальных принципов логического рассуждения. С самого начала ставится вопрос о силлогизме и его четырех фигурах, о самостоятельности последних и об аксиомах, оп-

ределяющих силлогизм. Лейбниц считает, что фигуры силлогизма не самостоятельны и что модусы второй и третьей, а тем более четвертой фигур сводимы к модусам первой фигуры. Но выводить эти фигуры при помощи конверсии, обращений и превращений нельзя, так как сначала нужно обосновать право оперирования превращением и обращением.

Лейбниц считает поэтому, что вначале нельзя применять ни обращения, ни превращения, а можно оперировать только при помощи одного закона противоречия, который имеет всеобщее приложение. Положив в основу первую фигуру, возможно получить модусы второй и третьей фигур.

Первая фигура определяется аксиомой: «Все, что верно по отношению к группе предметов, то верно по отношению к каждому предмету или подгруппе, входящей в эту группу».

Всякое  $M$  есть  $P$ , всякое  $S$  есть  $M$ ; следовательно, всякое  $S$  есть  $P$ . Мы впадем в противоречие, если скажем, что некое  $S$  не есть  $P$ . Если заключение ложно, то одна из посылок тоже должна быть ложной. Сохранив меньшую посылку «всякое  $S$  есть  $M$ » и при новой посылке «некоторое  $S$  не есть  $P$ », можно получить вывод: «некое  $M$  не  $P$ ».

Некоторое  $S$  не есть  $P$   
 $S$  есть  $M$

Некоторое  $M$  не есть  $P$ .

Можно иначе использовать противоречие, сохраняя большую посылку «всякое  $M$  есть  $P$ ». Противоречие выводному суждению остается тем же: «некое  $S$  не есть  $P$ ». Получаем — «некоторое  $S$  не  $M$ ».

Всякое  $M$  есть  $P$   
Некоторое  $S$  не есть  $P$   
Некоторое  $S$  не есть  $M$ .

Таковы каркасы второй и третьей фигур силлогизма в виде модусов «Бокардо» и «Барокко».

Таким образом, и вторая и третья фигуры выводятся непосредственно из модуса «Барбара» при помощи закона противоречия.

Однако только вторая и третья фигуры, которые Лейбниц называет прямыми, могут быть доказаны с помощью лишь одного принципа противоречия. Четвертая фигура не может быть выведена из первой без обращения.

Лейбниц развивает мысль Петра Рамуса о доказуемости обращения при помощи этих фигур. По-видимому, здесь у Лейбница в рукописи имеется ошибка, которая всегда так и воспроизводится. Выведя третью фигуру, он говорит, что

данный силлогизм составлен по модусу «Дисамис». Но *IAI* — это утвердительный модус. У Лейбница, вероятно, просто описка. Хотя по типу модусы «Дисамис» и «Бокардо» одинаковы, но по качеству различны. Кутюра по этому поводу замечает, что Лейбниц допускает ошибку, называя найденный модус «Дисамис». В действительности это — «Бокардо».

Отдельные наблюдения Кутюра не вызывают никаких сомнений. Так, например, он считает, что большая отдаленность четвертой фигуры от первой, по сравнению со второй и третьей, не очень-то согласуется с мнением Лейбница о законности четвертой фигуры наряду с другими.

Далее Лейбниц ставит своей задачей доказать правомерность обращения. В этом случае он поступает совершенно последовательно, и на его доказательство нужно обратить внимание.

Имеется три вида обращений, правомерность которых следует доказать.

1) Из обращения, что «ни одно *A* не есть *B*», следует, что «ни одно *B* не есть *A*».

2) «Некоторые *A* суть *B*» влечет за собой «некоторые *B* суть *A*».

3) Из того, что «все *A* суть *B*», следует, что «некоторые *B* суть *A*»,

Но каким образом можно доказать правомерность этих обращений при наличии лишь таких исходных данных, как фигуры силлогизма и закон противоречия? Лейбниц доказывает это при помощи закона тождества. В результате получаются следующие три доказательства.

1) «Ни одно *A* не есть *B*». Но мы всегда можем присоединить другую посылку, представляющую собой тождество равнозначных понятий: «все *B* суть *B*».

В этом случае схема второй фигуры будет такова:

Ни одно *A* не есть *B*

Все *B* суть *B*

Ни одно *B* не есть *A*.

Средний термин стоит на втором месте. Остаются *A* и *B* как субъекты большей и меньшей посылок, что дает возможность заключить: «ни одно *B* не есть *A*». Доказательство проведено при помощи модуса «Цесаре».

2) Нужно доказать необходимую правомерность чистого обращения по отношению к частному суждению: «некоторые *A* суть *B*». Пусть это будет одной из посылок — меньшей. Большей посылкой будет тождественное суждение «все *A* суть *A*». По схеме третьей фигуры с помощью модуса «*Datisi*» полу-

чаем отсюда с необходимостью вывод «некоторые  $B$  суть  $A$ ».

Все  $A$  суть  $A$   
Некоторые  $A$  суть  $B$   
Некоторые  $B$  суть  $A$ .

Таким образом доказана правомерность чистого обращения по отношению к частноутвердительным суждениям.

3) «Все  $A$  суть  $B$ ». Подставив большую посылку «все  $A$  суть  $A$ » по третьей фигуре, имеем модус «Дарапти» с частным выводом: «некоторые  $B$  суть  $A$ ».

Все  $A$  суть  $A$   
Все  $A$  суть  $B$   
Некоторые  $B$  суть  $A$ .

Таким образом, три вида обращения доказываются правомерностью первой фигуры силлогизма и положения о тождестве. Лейбниц добавляет еще одно интересное соображение. В качестве примера того, при каких условиях допустимо обращение частноотрицательного суждения, приводится вывод «некоторые люди — не ученые», но это равносильно суждению «некоторые люди — неученые», что дает обращение «некоторые неученые — люди».

Лейбниц, однако, с глубоким основанием считает, что вообще неприемлемо оперировать с так называемыми бесконечными суждениями, которые опираются на отрицательные термины. Механическое применение превращения опрокидывает все правила, нивелирует различие утвердительных и отрицательных суждений.

Основной главой о силлогизме в «Новых опытах» является глава XVII (4-я книга) «О разуме». Согласно критическим замечаниям Локка, главным в силлогизме является установление связи между посредствующей и крайними идеями. Но эту связь не может показать ни один силлогизм. На самом деле мы рассуждаем не так, что животное есть живое существо, человек — животное, следовательно, человек есть живое существо.

Локк часто пользовался схемой в виде простой последовательности терминов; например, человек — животное — живое существо. Если человек — животное, а необходимым признаком животного является то, что это живое существо, то человек также есть живое существо.

Вместо силлогизма достаточно, по мнению Локка, отделить идеи, от которых зависит вывод, от излишних идей и разместить их в естественном порядке. Поэтому такое рассуждение берет верх над всяким силлогизмом, который познава-

тельного значения не имеет. На это Лейбниц возражает: «...я думаю, что изобретение силлогистической формы есть одно из прекраснейших и даже важнейших открытий человеческого духа. Это своего рода универсальная математика, все значение которой еще недостаточно понято» (стр. 423).

По поводу слов Локка о естественном порядке идей Лейбниц замечает: «Но логическая форма не заставляет нас применять тот порядок предложений, которым обыкновенно пользуются, и я согласен с вами, что иной способ расположения их лучше: все  $A$  суть  $B$ , все  $B$  суть  $C$ , следовательно все  $A$  суть  $C$ ...» (стр. 424 — 425).

Логика содержания более соответствует естественному ходу мысли. В таком случае меньшая посылка ставится на первое место.

Лейбниц соглашается с Локком. Но затем он добавляет: «Я не понимаю вашего утверждения, будто силлогизм годится лишь для того, чтобы заметить связь доводов только в одном примере. Неверно, будто дух всегда легко замечает вывод, так как иногда встречаются такие выводы, в которых мы сначала сомневаемся, пока не увидим их доказательств» (стр. 426).

Лейбниц берет у Локка рациональное зерно и развивает более стройную систему силлогизма, показывая (и совершенно основательно), что если развернуть все виды выводов, то в каждой из фигур мы получим шесть модусов. Вместе с тем он убежден в том, что силлогизм дает новое знание и что поэтому нельзя на него смотреть только как на какую-то схему, которая пригодна лишь для проверки и не движет вперед самого познания.

Лейбниц стремится выявить наибольшее количество модусов, предусматривая различные виды суждения. Он не довольствуется различием общих и частных суждений, а принимает также во внимание неопределенные частные суждения.

В первой фигуре возможен не только модус «Барбара», но и «Барбари». Если имеются две посылки для модуса «Барбара»: «все  $M$  суть  $P$ » и «все  $S$  суть  $M$ », то можно получить не только правомерный вывод «все  $S$  суть  $P$ », но и «некоторые  $S$ , а может быть и все, суть  $P$ ». У Лейбница более сложные названия: *Gabali* (= *Barbari*) и *Legano* (= *Celaro*).

Таким образом, Лейбниц к модусу «Барбара» (*Barbara*) добавляет модус «Барбари» (*Barbari*); к модусу «Целарент» (*Celarent*) — модус «Целаро» (*Celaro*).

Согласно Лейбницу, существуют 24 модуса, которые равномерно распределяются по четырем фигурам: в каждой фигуре по шесть модусов. Он создает стройную и ясную, логически продуманную классификацию. Для этого он применяет следующие правила: «из двух частных суждений ничего не



следует» и «вывод не может превосходить ни одной посылки по количеству». Оба правила нам известны.

С тем же мерилom он остроумно подходит к другим правилам: 1) Из двух отрицательных суждений ничего не следует; 2) Если же одна посылка утвердительная, а другая отрицательная, то вывод следует слабой стороне в отношении качества. Сторона называется более слабой в смысле познавательной ценности. Таким образом, если мы имеем два суждения, различные по качеству, то вывод следует слабой стороне. Слабая сторона — это отрицательное суждение. Можно говорить о слабой стороне, имея в виду и количество суждения.

На основании этих принципов можно прийти к выводу: в каждой из четырех фигур оказывается по шесть модусов.

Кутюра на это замечает, что Лейбницу нравится эта симметрия, она ему представляется признаком истинности, соответствует закономерному числу сторон кристалла в природе. По обычной схеме первой фигуры мы имеем четыре модуса. Но если общее суждение всегда предполагает частное, то нам следует добавить еще два модуса.

Если имеется суждение общеутвердительное, и оно истинно, то значимо и частноутвердительное, так как из большего следует меньшее.

Таким же образом и во второй фигуре следует добавить два модуса. Нужно исходить из наличия модусов, дающих общие выводы. Это — «Цесаре» (Cesare) и «Каместрес» (Camestres). Но если верно «Е», то верно и «О». Мы получаем «Цесаро» (Cesaro) и «Каместрос» (Camestros). Так как по второй фигуре столько же общих выводов, как и по первой, то можно в свою очередь раздвоить и эти два модуса. Тем самым верно не только «Цесаре», но верен частноотрицательный вывод, т. е. «Цесаро»; соответственно наряду с «Каместрес» будем иметь «Каместрос».

Все выводы по третьей фигуре — частные. Обилие модусов по первой и второй фигурам получается оттого, что мы можем общее заменить частным. А в данной фигуре мы заменить ничем не можем, потому что у нас во всех случаях частные выводы. Следовательно, остается шесть модусов. В результате образуется параллелизм: в первой фигуре шесть модусов, во второй фигуре — шесть модусов, в третьей фигуре — шесть модусов. Кроме того, есть общий вывод по четвертой фигуре «Каменес». Следовательно, «Е» можно заменить «О». Тогда мы получим дополнительный модус «Каменос». Таким образом и четвертая фигура дает 6 модусов. Система модусов приобретает стройный характер. Такова новая классификация модусов Лейбница.

Лейбниц указывает, что он имеет в виду «не только тот схоластический способ аргументации, которым пользуются в школах...» (там же). «Все эти обращения, сложения и разделения доводов, которыми он (Эвклид. — *Авт.*) пользуется, представляют только особенные, свойственные математике и ее предмету разновидности форм аргументации, и математика доказывает эти формы с помощью всеобщих форм логики» (там же).

Далее Лейбниц указывает на асиллогистические выводы, которые нельзя доказать при помощи каких бы то ни было силлогизмов, не изменяя несколько их терминов. Здесь же Лейбниц называет еще один вывод: от прямого к косвенному (*a recto ad obliquum*). Он приводит пример: «Иисус Христос — бог; мать Иисуса Христа — мать божья». Наряду с этим имеется другой вид асиллогистического вывода: «Давид — отец Соломона, следовательно Соломон — сын Давида». (В данном случае Лейбниц был на правильном пути.

Это — обращенное отношение, которое вместе с тем не есть силлогизм. Итак, среди форм принудительных мыслей имеются и так называемые асиллогистические выводы.

Остановимся еще на некоторых пунктах логики Лейбница, заслуживающих внимания. При изучении системы Декарта был поставлен вопрос: является ли исходное положение системы рационализма в докантовскую эпоху «я мыслю, следовательно существую» умозаключением? Если это умозаключение, то оно не может быть выставлено в качестве исходного факта. Если же это исходный факт, то что означает слово «следовательно»?

Декарт не усматривал в своем исходном положении умозаключения. По этому поводу Лейбниц замечает, что предложение «я существую» очевидно, так как оно не может быть доказано никакими другими предложениями; это есть непосредственная истина. Сказать — «я мыслю, следовательно существую» — это не значит доказать существование при помощи мышления, так как мыслить и быть мыслящим — это одно и то же; а сказать «я есмь мыслящий» — все равно, что сказать «я есмь, я существую». Здесь Лейбниц опять применяет принцип тождества и вслед за Декартом говорит, что нет основания искать в этом исходном положении силлогизма.

Принцип тождества Лейбниц рассматривает в XXVII главе второй книги «Новых опытов». Он возражает против того, чтобы различать вещи по их положению в пространстве и времени, так как ничем определяющим пространство и время быть не могут. Наоборот, «скорее вещи должны служить нам для различения одного места или времени от другого, так как

сами по себе последние совершенно одинаковы...» (стр. 202). Современная математическая логика считает, что наилучшим образом тождество определено у Лейбница. По Лейбницу, тождественными называются два явления или предмета, удовлетворяющие следующему условию: если мы усматриваем какой-нибудь признак у  $A$ , то этот же признак оказывается у  $A_1$ .

$$\begin{array}{ll}
 Aa & A_1a \\
 Ab & A_1b \\
 Ac & A_1c \\
 \hline
 A \text{ тождественно } A_1
 \end{array}$$

Следовательно, тождество определяется тем, что любой предикат, взятый по отношению к первому объекту, оказывается предикатом и в отношении второго объекта. Если все предикаты совпадают, значит совпадают самые предметы.

Наконец, нужно учесть последнее из частных замечаний Лейбница, имеющее отношение к терминологии современной математической логики. По Локку, суждение называют согласием или несогласием, оно имеет место, когда нечто допускают в качестве презумпции, т. е. признают его истинным до того, как оно доказано. Лейбниц не склонен здесь уступать английскому словоупотреблению, согласно которому proposition (предложение) можно противопоставить judgment (суждению). Английская терминология и объясняет то, почему математическая логика базируется на термине proposition, отличая предложение как логическую структуру от суждения в психологическом смысле. Математики не любят термина «суждение» потому, что, по их мнению, в суждении много смысловых оттенков, которые не позволяют однозначно использовать этот термин.

Лейбниц с этим не согласен. Он говорит: «Другие называют суждением высказывание, произносимое на основании некоторого знания дела, а иные даже отличают суждение от мнения, считая первое не столь недостоверным. Но я не желаю ни с кем спорить о словах, и вы вправе рассматривать суждение как вероятный взгляд» (стр. 403).

## **Глава VII. ЛЕЙБНИЦ И ЕГО ПОСЛЕДОВАТЕЛИ**

### **Критический обзор логической системы Лейбница**

В целом учение Лейбница есть несомненно идеалистическая система. Но вместе с тем это — идеалистическая система нового типа, не являющаяся простым повторением того, что накопилось в результате развития аристотелевской логики в эпоху феодализма и умственных течений эпохи Возрождения. У Лейбница была новая научная база. Он уже не мог удовлетвориться дедуктивным методом Декарта. Открытия, которые он сделал в области дифференциального и интегрального исчисления, анализ бесконечно малых, проблема несоизмеримости таких величин, как диагональ и сторона квадрата, привели к тому, что логические процессы оказалось невозможным уложить в логику соизмеримых терминов и величин.

Необходимо было переосмыслить самый процесс анализа, выходящего за пределы критерия недопустимости противоречия. Достоверно не только то положение, обратное чему оказывается явным противоречием. Пришлось принять во внимание и ту возможность, которая познается апостериорным путем. Картезианская априорность не удовлетворяла, так же как не удовлетворяла теория врожденных идей.

Вместе с тем Лейбниц далек от того, чтобы решать вопрос в плане кантовской трактовки взаимоотношения априорного и апостериорного знания. Неокантианец Кассирер стремился истолковать учение Лейбница о конструкции понятий в духе Канта. Лейбниц учил, что характеризующие порождение предмета причинные определения являются реальными определениями. Идеи же предметов мыслятся, поскольку-

ку мы усматриваем их возможность. Из этого Кассирер делает вывод, что, по Лейбницу, все адекватные определения содержат первоначальные истины ума и вместе с тем интуитивное познание.

Но для Лейбница опыт вовсе не был логической конструкцией, и сам он вовсе не учил, будто истинные факты можно растворить в истинах необходимых; он признавал самостоятельное значение данных опыта. Он реконструировал и обогатил логику, опираясь на свое учение о тождестве, определении, подстановке и бесконечности рядов фактов от обусловленного к обусловливающему, на достижения из области математики и динамики. Он отказался от узкого, формально-логического понимания силлогизма и, выдвинув критерий необходимости, включил в область дедукции так называемые несиллогистические выводы. Сводимость модусов он базировал на закономерности вывода от отрицания следствия к отрицанию основания, выдвинув на первый план в учении о силлогизмах процесс доведения до абсурда, созвучный современному учению об антилогизмах. Поэтому не госпожа Франклин является автором учения об антилогизмах, как об этом любят говорить английские и американские пособия по логике, а Лейбниц, знавший в свою очередь рассуждения Аристотеля по этому вопросу.

Лейбниц отбросил мысль о том, что все можно объяснить такими приемами, как различные виды обращения и превращения суждения. Он настойчиво проводил мысль о необходимости выделения исходных положений и аксиом, считая, что аксиомы, не нуждающиеся в доказательствах, должны быть сведены к минимуму.

Современные логики стремятся односторонне использовать логику Лейбница путем укоренения идеи всеобщей дедуктивной науки. Однако противоречивость ряда положений Лейбница говорит о том, что жизненная сторона его логических исследований не дает права рассматривать его систему монадологии как результат чисто спекулятивных рассуждений о природе субъекта и предиката суждения, связанных между собой тождеством.

Лейбниц был против одностороннего дедуцирования разных положений и выводов из чисто умозрительных начал. Другое дело, что он идею развивающегося ряда событий связал с мыслью о выборе между исходными принципами со стороны бога. Подобные мысли у Лейбница носят характер даже не теологического привеска, как у Спинозы, а теологических предпосылок, без которых он не мог бы выдвинуть свою богословскую теорию предустановленной гармонии.

При всем том остается в силе указание Энгельса на

значение Лейбница как основателя математики бесконечных величин и слова Ленина о таких важнейших идеях Лейбница, как бесконечность развития, связь индивидуального и бесконечного, в которых, Несмотря на идеализм я поповщину, содержится глубокая диалектика. Поэтому логическое учение Лейбница представляет собой положительное явление в истории развития логических идей.

Дело Лейбница продолжил в материалистическом плане М. В. Ломоносов, который тоже исходил из того, что через приложение закона достаточного основания раскрываются неотъемлемые свойства вещей. Для Ломоносова границей приложения закона достаточного основания является тот пункт, когда дальнейшие объяснения становятся невозможными, и свойства, далее неразложимые, надлежит признать исконными. Всякий, кто знает различие между необходимо нужным свойством и переменными качествами, легко увидит, что нельзя для всего искать причины; то, что необходимо присуще вещи, не подлежит раскрытию посредством вне ее находящейся причины. Нельзя спрашивать, по Ломоносову, почему у треугольника три стороны; нельзя также спрашивать, почему тела протяженны. Здесь закон достаточного основания неприложим. Ломоносов пишет: «Философское *основание*, называемое *довольной* (достаточной. — *Авт.*) *причиной*, не простирается до необходимых свойств телесных»<sup>1</sup> Они не подлежат дедуцированию. В этом главная поправка Ломоносова к Лейбницу.

Лейбниц признает, что все материальные качества подлежат объяснению, поскольку в конечном счете единой основой является бог. По Ломоносову же, продолжающему другую тенденцию во взглядах Лейбница, материальные свойства дедуцировать нельзя, вообще нельзя дедуцировать предмет знания. Ломоносов выявляет ту линию Лейбница, которая подлежала развитию и дополнению, и отрицает все мысли о предустановленной гармонии, о воле бога, определяющей существование в мире одного причинного ряда, а не другого.

### Эпоха просвещения. Вольф

Лейбницем открывается эпоха просвещения в Германии. Самый термин «просвещение» — термин буржуазной историографии. Соответствующая эпоха тесно связана с движением прогрессивной буржуазии Западной Европы. Критика феодального строя была актуальным лозунгом в деятельности

<sup>1</sup> М. В. Ломоносов. Избранные философские произведения. Госполитиздат, 1950, стр. 342.

просветителей. «Царством разума» просветители хотели рассеять мрак феодальной эпохи. Энгельс по этому поводу писал: «Это царство разума было не чем иным, как идеализированным царством буржуазии...»<sup>2</sup>. Наиболее показательна в этом отношении фигура голландского философа Уриэля Акоста, выступавшего с рационалистической критикой авторитета священных книг; такова же деятельность юриста Гуго Гроция. К тому же кругу просветительства принадлежит деятельность немецкого философа Христиана Вольфа (1679 — 1754), продолжателя дела Лейбница.

За Вольфом следует признать немаловажные заслуги перед русскими. Вольф является учителем Ломоносова. Украинский философ Сковорода некоторое время слушал лекции Вольфа в Галле, где тот долгие годы был преподавателем. Распространением логических идей Московский университет, открывшийся в середине XVIII в., обязан последователю Вольфа Баумейстеру, курс логики которого издавался трижды в Москве (дважды в XVIII в. и однажды в начале XIX в.). Эта книга была первым русским печатным учебником, послужившим образцом и для трудов Я. П. Козельского и профессора Московского университета Д. С. Аничкова.

Вольф был богословом, идеалистом, разделявшим учение Лейбница о целенаправленности мирового процесса и предопределенности его волею божества. В «Диалектике природы» Энгельс высмеял «плоскую вольфовскую теологию, согласно которой, кошки были созданы для того, чтобы пожирать мышей, а мыши, чтобы быть пожираемыми кошками, а вся природа, чтобы доказывать мудрость творца»<sup>3</sup>.

Но и идея предустановленной гармонии в силу исторических условий сыграла прогрессивную роль. Более того, Вольф оказался политической жертвой своего рационализма. По сравнению с протестантскими теологами, Вольф, как представитель рационализма, мог показаться свободомыслящим. Его выдающийся по тому времени талант сделал его мишенью злостных нападок под руководством фанатика Ланге. Противники Вольфа сумели повлиять и на короля Фридриха-Вильгельма, который получил донос, предупреждавший, что, согласно отрицанию Вольфом свободы воли, солдат-дезертиров нельзя признать виновными, поскольку их дезертирство заранее предопределено богом. Вольфу под угрозой виселицы велели покинуть Пруссию. Он покинул королевские земли и переехал в Кассель, где его немедленно пригласили профессором Марбургского университета. В Марбурге, слушая Вольфа, жил и учился Ломоносов.

<sup>2</sup> Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. Госполитиздат, 1957, стр. 17.

<sup>3</sup> Ф. Энгельс. Диалектика природы, 1953, стр. 9.

Фридрих II, наиболее видный представитель просвещенного абсолютизма, вступив на престол в 1740 г., предложил Вольфу занять должность вице-президента Академии наук в Берлине. Вольф отклонил предложение и вернулся к своей прежней преподавательской деятельности в Галле.

Вольф также отклонял приглашения в Петербург, боясь, что условия научной работы там окажутся еще менее благоприятными, чем в Берлине. Но он заботился о посылке в Россию ученых с Запада и, между прочим, рекомендовал крупного ученого Даниила Бернулли. Ломоносов перевел «Вольфианскую экспериментальную физику», снабдив перевод рядом собственных статей по физике и математике.

По интересной оценке Гегеля, Вольф выделился своими бесспорными заслугами в деле общего интеллектуального развития немцев; его следует прежде всего назвать учителем немцев. Вольф впервые привил в Германии философствование.

Сам Вольф был несомненным фидеистом. Некоторые считают его лишенным творческих способностей последователем Лейбница, искажившим многие оригинальные идеи последнего. На самом деле Вольф отрицал предполагаемую духовность монад. Он соглашался с Лейбницем в том, что последние элементы вещей — это неделимые сущности, но считал их атомами в пространстве, которые отличаются друг от друга не величиной или фигурой, а лишь своими качествами. Это своего рода «качественные атомы». Тем самым радикально менялось представление о пространстве. Согласно Вольфу, пространство в противоположность Лейбницу, скорее обладает реальным, объективным бытием. Материальные монады, будучи непротяженными центрами сил, в соединении образуют протяженные тела. Пространство и время поэтому не являются данностями второго порядка, а представляют собой нечто принадлежащее объективному миру, объективной реальности, как таковой. С точки зрения историка-идеалиста это — искажение взглядов Лейбница.

Другие историки ставят не без основания в заслугу Вольфу, что он разрушил предвзятое мнение, будто всякий рационализм допускает «выведение» всего знания из отвлеченных положений рассудка.

Основной вопрос, который подводит нас к трактовке проблем и задач логики, по Вольфу, является вопрос о разуме. Разум есть способность узрения (*intuendi*) или усмотрения (*percipiendi*) связи общих истин<sup>4</sup>. Наше познание может быть получено апостериорным или априорным путем. Апостериор-

<sup>4</sup> См. Chr. Wolfius. *Psychologia empirica*. Frkf. et Lips., 1732, § 483.



ное знание — опытное знание. Разумное знание приобретается путем умозаключений из разумного основания. Разум, таким образом, раскрывает основание, по которому интеллект строит свои выводы. Но это дает иное знание, чем самый процесс умозаключения, для которого разум подготавливает почву. В другом своем произведении Вольф усматривает в разуме способность отчетливо представлять то, что возможно. Умозаключение можно делать лишь из заранее познанных определений и положений. Такое знание Вольф называет априорным. Как мы увидим впоследствии, кантовское определение априорного знания по сравнению с определением Вольфа, говорит не в пользу Канта.

По мнению Вольфа, логике можно отвести первое место лишь в силу дидактических соображений, но не по существу. В этом его отличие от Аристотеля, для которого логика является пропедевтикой.

Первое место в философии, по Вольфу, занимает онтология, как наука о вещах вообще. Поскольку же логика хочет быть доказательной, она должна опираться на психологию и онтологию. Философское познание — разумное познание, раскрывающее разумное основание, заключенное в общих положениях. Таким образом, усматриваемая нами связь общих истин и есть не что иное, как разум в качестве разумного основания. Философия, по Вольфу, есть наука о возможностях, поскольку они могут существовать. Логика же составляет ту часть философии, которая обучает употреблению познавательной способности при познании истины и для избежания ошибок.

Логику Вольф делит на теоретическую (отдел о понятии, суждении, умозаключении) и практическую (употребление логики при обсуждении и исследовании истины, при занятиях и усвоении книг, при сообщении о познанном, при оценках индивидуальных познавательных сил и, наконец, в практике жизни).

Вольф дает сначала номинальное определение истины, а потом реальное. Если вдуматься в эти два определения, то, казалось бы, реальное определение нужно назвать номинальным, а номинальное — реальным.

Номинально Вольф определяет истину как соответствие нашего суждения с объектом или представленной вещью (*est veritas consensus iudicii nostri cum objecto seu re repraesentata*). «Истина, — согласно реальному определению, — есть определяемость предиката через понятие субъекта»<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Chr. Wolfius. *Philosophia rationalis sive Logica*. Frkf. et Lips., 1728, § 513. Последующие ссылки на это произведение приводятся в тексте и содержат указание на параграф.

Здесь Вольф повторяет мысль Лейбница о том, что истинному утвердительному суждению соответствует возможное понятие (§ 520), возможность же коренится в отсутствии противоречия (§ 518).

Существуют, по Вольфу, три интеллектуальные операции, которые обычно называют действиями ума: понятие (*notio*) с простым восприятием (*апрегензией*), суждение (*judicium*) и рассуждение (*discursus*) (§ 52). Третья умственная операция, называемая также умозаключением (*ratiocinatio*), есть образование суждений из других, предшествующих. Так определяется умозаключение в «Эмпирической психологии» Вольфа. В «Логике» дано более развернутое определение: «Итак, умозаключение — это умственная операция, при помощи которой из двух предложений при наличии общего термина образуется третье предложение через комбинацию терминов, в отношении которых оба суждения отличны» (§ 50).

$$\begin{array}{l} M — P \\ S — M \\ \hline S — P \end{array}$$

Согласно этому определению, всякое умозаключение, всякая умственная операция оказывается силлогизмом. Только при таком понимании можно говорить о том, что заключительное суждение объединяет термины, которыми посылки отличаются друг от друга.

В индуктивном выводе заключение повторяет термины посылок. Все посылки в обобщенном виде входят в выводное индуктивное умозаключение. В соответствии с этим у Вольфа, собственно, нет отдела об индукции, которая сводится у него к категорическому силлогизму.

«Индукция, — по определению Вольфа, — это способ доказательства, посредством которого заключается универсальным образом о высшем то, что утверждается или отрицается об отдельном нижестоящем. Если учитываются все нижестоящие понятия, то мы имеем полную индукцию, если не все, то неполную» (§ 478).

В результате всякую индукцию Вольф сводит к категорическому силлогизму в форме энтимемы: «Все, что годится (*competit*) или не годится в отношении отдельных нижестоящих понятий, то годится или не годится в отношении всякого высшего понятия, которому подчинены низшие. Но это годится в отношении низших, следовательно годится и в отношении высшего» (§ 479).

Аксиому силлогизма Вольф определяет, как она впоследствии определялась во всех учебных пособиях формальной ло-

гики XIX — начала XX в.: «Все, что можно утверждать (или отрицать) относительно рода или вида, то утверждается (или отрицается) о всем содержащемся под этим родом или видом» (§347).

Вольф имеет все основания считать такое понимание аксиомы «охватывающим» все фигуры силлогизма, поскольку для него определяющее значение имеет первая фигура. Согласно Вольфу, без второй и третьей фигур можно было бы обойтись, так как все нужные силлогистические выводы можно получать по первой фигуре. О четвертой фигуре Вольф вовсе не упоминает.

Энтимены Вольф называет скрытыми силлогизмами (*sylogismi cryptici*). Допускается возможность опущения одной из посылок во всех трех фигурах силлогизма, а равно в гипотетических и разделительных силлогизмах.

В отделе, посвященном суждению и понятию, Вольф отличает два термина: «*judicium*» — «суждение» и «*enunciatio*» — «суждение в терминах», точнее «высказывание», которое Вольф отождествляет с «предложением» (пропозицией).

Вольф дает два определения суждения. Согласно первому, чисто логическому определению, всякое суждение состоит из двух понятий. Первое понятие — понятие вещи, которой нечто приписывается (или отрицается), и второе — понятие того, что ей приписывается.

Другое, синтаксическое определение касается высказывания (*enunciatio*). По этому определению высказывание состоит из двух терминов, один из которых обозначает вещь, а другой — то, что приписывается или отрицается по отношению к ней.

В предложении (высказывании) Вольф кроме субъекта и предиката отличает связку. Связка либо выявляется в виде глагола, либо остается в скрытом виде.

Интересна у Вольфа классификация суждений. Он отличает суждения утвердительные, отрицательные и бесконечные, категорические и условные, общие, частные и единичные и суждения различной модальности.

Вольф проводит различие между суждениями простыми и сложными и дает определение, которое отличается широтой охвата. Впоследствии Кант устранил деление суждений на простые и сложные и стремился все суждения втиснуть в рамки простых суждений.

Профессор Ленинградского университета А. И. Введенский определял простые суждения как такие, которые имеют один субъект и один предикат; в сложных суждениях мы имеем несколько субъектов и несколько предикатов.

Согласно точке зрения Д. П. Горского, выраженной в его

учебнике, сложное суждение состоит из нескольких простых суждений. Это не очень удачное определение. О суждении «если  $A$  есть  $B$ , то  $C$  есть  $D$ »; можно сказать, что тут есть сочетание двух простых суждений. Но если взять конъюнктивное и дизъюнктивное суждения « $A$  есть и  $B$  и  $C$ » и « $A$  или  $B$  является предикатом  $C$ », то тут имеются не развернутые отдельные простые суждения, а только их элементы.

Вольф пытается совместить оба толкования. Он проводит различие между (простыми суждениями, когда имеется лишь один субъект и предикат, и сложными, образованными из нескольких простых таким путем, что или субъект у них один, а предикаты различны, или предикат один при разных субъектах (§ 314). Следовало бы прибавить третью возможность, когда имеются и разные субъекты и разные предикаты (условные суждения).

Вольф отличает копулятивные (конъюнктивные) суждения и суждения дизъюнктивные. Сложные суждения являются копулятивными в том случае, когда каждому из нескольких субъектов приписывается тот же предикат, или когда тому же субъекту приписываются разные предикаты. Вольф приводит следующие примеры: «человек, как и животное, обладает органами чувств» или «бог — свободнейшее и мудрейшее существо».

В определении дизъюнктивного суждения Вольф пытается объединить как строгую, так и ослабленную дизъюнкцию. Дизъюнктивное суждение утверждает, что из многих предикатов один должен быть приписан субъекту, хотя при этом не определяется, какой именно из них должен быть приписан. Если добавить «во всяком случае один», тогда была бы ослабленная дизъюнкция. Но Вольф этого не добавляет, поэтому его определение можно считать достаточно широким.

Условное суждение, по непонятной причине, Вольф причисляет к простым, определяя его как такое суждение, в котором предикат приписывается субъекту под известным условием. Дальше этого он не идет.

«Если  $A$  есть  $B$ , то  $C$  есть  $D$ ». Правильность того, что « $C$  есть  $D$ », обусловлена наличием условия « $A$  есть  $B$ », которое есть также суждение. Непонятно, каким образом условное суждение можно считать простым, если автор признает наличие сложных суждений. Другое дело, когда считают, что всякое суждение можно истолковать как простое.

По существу для Вольфа логика не является независимой наукой; она носит на себе печать исходных онтологических понятий. Из трех основных отделов (понятие, суждение, умозаключение) в наибольшей мере онтологизм проявляется в отделе понятий.

Вольф различает у вещей постоянные свойства, которые неизменно присущи вещам. Так, твердость остается в камне, пока камень есть камень, т. е. не изменяет своего вида. Наряду с этим есть свойства изменяемые. То, что постоянно пребывает в вещи, есть его абсолютный предикат. Существенными признаками и являются постоянно пребывающие атрибуты. От них Вольф отличает модусы; соответствующие изменчивые признаки высказываются о вещах лишь под известным условием.

Основные законы мышления, согласно Вольфу, всецело входят в онтологию, а вовсе не являются предметом только логики. Законы мышления — это прежде всего законы бытия. При этом бытие понимается именно в тех метафизических чертах, о которых говорит Энгельс, критикуя метафизически истолкованный закон тождества:  $A=A$ . Определения Вольфа таковы: «Всякое существо есть то самое, какое есть»<sup>6</sup>. Ученик Вольфа Баумгартен придал этому закону название начала тождества (*principium positionis seu identitatis*).

Такую же чисто онтологическую формулировку дает Вольф закону противоречия: «Невозможно, чтобы то же было и вместе не было» (*Fieri non potest, ut idem simul sit et non sit*)<sup>7</sup>.

В формулировку закона исключенного третьего Вольфом уже вводится термин предложения: «Одно из противоречащих предложений необходимо истинно, другое необходимо ложно» (*propositionum contradictoriarum altera necessario vera, altera necessario falsa*) (§ 532). Здесь бытийное понимание остается как бы в тени. Есть и другая формулировка: «Между противоречащими суждениями нет среднего» (*inter contradictoria non dare medium*)<sup>8</sup>.

Если взять изолированно закон исключенного третьего, то его определение будет следующим: из двух противоречащих суждений одно во всяком случае истинно, но тогда могут быть истинными и оба суждения. Между тем, согласно закону противоречия, нельзя признать суждение одновременно истинным и ложным. Отсюда вывод, что ничего третьего не может быть.

Особый интерес представляет формулировка закона достаточного основания: «Нет ничего без достаточного основания, почему оно скорее есть, нежели не есть; то есть: если что-либо полагается сущим, также необходимо полагать

<sup>6</sup> Chr. Wolff. Vernunfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in der Erkenntniss der Wahrheit. Halle, 1727, § 270.

<sup>7</sup> Ibid., § 28.

<sup>8</sup> Chr. Wolfius. Philosophia prima sive Ontologia. Frkf. et Lips., 1730, § 53.

нечто, откуда понимается, почему это самое скорее существует, нежели не существует»<sup>9</sup> (*Nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit quam non sit, h. e. si aliquid esse ponitur, ponendum etiam est aliquid, unde intellegitur, cur idem potius sit quam non sit*).

Каково же взаимоотношение между законом основания и законом причинности по Вольфу? У Лейбница эти законы иногда сливаются. Вольф рассуждает так: «Если вещь *A* содержит в себе нечто, из чего можно понять, почему существует *B*, будет ли нечто в *A* или вне *A*, в таком случае то, что можно найти в *A*, называют основанием *B*: само *A* называется причиной, а о *B* говорят, что оно основано на *A*. Именно основание есть то, благодаря чему можно понять, почему нечто есть, а причина есть вещь, которая в себе заключает основание другой вещи»<sup>10</sup>.

В «Логике» Вольфа есть первый отдел, который называется «О логических принципах». Можно было бы думать, что здесь содержатся основные логические законы мышления — тождества, противоречия, достаточного основания. Но это не так. Две главы этого раздела трактуют о следующем: первая раскрывает в общих чертах сущность трех, нам уже известных, операций ума; во второй главе говорится о некоторых общих определениях сущего.

Ближайшими последователями Вольфа были Баумейстер (1709 — 1785) и Мейер (1718 — 1777), автор книги «Учение о разуме». Извлечения из этой работы, вышедшие в Галле, были избраны Кантом в качестве учебника, по которому он вел свои занятия. Последователем Вольфа можно также назвать выдающегося математика, члена Петербургской академии наук Леонарда Эйлера (1707 — 1783). В III томе его сочинений, вышедших в Париже, напечатаны его письма к одной германской принцессе по разным вопросам физики и философии; в ряде писем он касается и вопросов логики. В непринужденной форме Эйлер излагает своей корреспондентке учение о различных фигурах и модусах силлогизмов. Фигуры и модусы получают у него в элементарном изложении особую отчетливость. Он ввел круговые схемы для обозначения терминов.

На этом мы заканчиваем пока изложение фактов из истории логики в Германии с тем, чтобы перейти к логике французских энциклопедистов и материалистов.

<sup>9</sup> Chr. Wolfius. *Philosophia prima sive Ontologia*. Frkf. et Lips., 1730, § 70.

<sup>10</sup> Chr. Wolff. *Vernunfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in der Erkenntniss Wahrheit*, § 29.

## **Глава VIII. ЛОГИКА КОНДИЛЬЯКА И ДИДРО**

Развитие логики во Франции XVII в. совершалось на материалистических основах.

Идеи, которые развивали сначала английские эмпирики, восприняли затем французские материалисты. Если Локк развивал эмпиризм в основном с позиций материализма, хотя и не вполне последовательного, то в дальнейшем английский эмпиризм выродился в субъективный идеализм Беркли и Юма. Но взгляд Локка на происхождение идей, локковское понимание эмпиризма нашло своих приверженцев во Франции и было преобразовано там в духе усиления материалистических тенденций. Французские гносеологи и логики очистили понятие опыта от субъективных привнесений, которые не были чужды и самому Локку.

В этом отношении положительную роль сыграли известные представители французского материализма дореволюционной поры XVIII в., начиная с Кондильяка, Ламетри, Гельвеция и кончая такими крупными фигурами, как Гольбах и Дидро. Особое значение в развитии логики имели Кондильяк, автор книги по логике, и Дидро, интересующий нас не только как автор логических статей и трактатов, но и как ученый, давший в своих сочинениях блестящие образцы диалектики.

### **Логические взгляды Кондильяка**

Развитие идей во Франции характеризовалось острой борьбой между материализмом и идеализмом. В отношении разработки логических идей Кондильяк занимал позицию, резко враждебную по отношению к Лейбницу — самому крупному логико-идеалисту конца XVII — начала XVIII в. Он высказывался о Лейбнице в следующих выражениях: «Этот философ

не дает никакого понятия о силе своих монад; он не дает его также об их перцепциях; по этому вопросу он пользуется только метафорами, а под конец теряется где-то в бесконечном. Таким образом, он не дает знания об элементах вещей, он, собственно говоря, ничего не объясняет»<sup>1</sup>.

Кондильяк указывает на то, что понятие силы, которым оперирует Лейбниц, не дифференцировано и в конце концов может слиться с понятием основания, являющимся также очень важным термином философии и логики Лейбница. В «Трактате о системах» (1749) читаем: «...признание Лейбницем силы в простых существах так же мало подвигает его вперед, как если бы он ограничился утверждением, что в них имеется какое-то основание происходящих с ними изменений, каково бы ни было это основание. Действительно, либо слова «сила» не содержит в себе другой идеи, кроме идеи некоторого основания, либо же, если желают обозначать им нечто большее, то только при явном злоупотреблении терминами, причем не могут объяснить, какие идеи с ними связывают»<sup>2</sup>.

Столь же отрицательная оценка Лейбница дается и в основном труде Кондильяка «Трактат об ощущениях» (1754).

Этьен Бонно де Кондильяк (1715 — 1780) был родным братом утописта-коммуниста Мабли. Общественная среда, которая его окружала, была проникнута, таким образом, революционными настроениями, предшествовавшими Великой французской революции. Но, с другой стороны, Кондильяк в конце своей жизни был долгое время воспитателем внука Людовика XV.

Первоначально Кондильяк в решении гносеологического вопроса всецело примыкал к Локку. Так, в своем первом произведении «История человеческого ума» он признает два источника знания — ощущение и рефлексия, что при желании можно истолковать дуалистически. Затем он отходит от дуализма, свидетельством чего является его «Трактат об ощущениях». В нем он твердо держится материалистического тезиса, согласно которому помимо ощущений нет другого источника познания в виде какой-либо рефлексии.

Большинство представителей французского материализма XVIII в. были механицистами и рассматривали все достижения ума как результат развития элементарных ощущений. В результате комбинаций этих ощущений возникают сложные формы и закономерности, которые можно назвать формами и закономерностями мысли.

Если признать наличие внешних ощущений, то легко по-

<sup>1</sup> Э. Б. Кондильяк. Трактат о системах. Соцэкгиз, М., 1938, стр. 85.

<sup>2</sup> Там же, стр. 79



нять весь механизм душевной жизни и познавательных процессов, свойственных человеку. В качестве примера Кондильяк берет фиктивный образ, при помощи которого он строит всю свою систему. Представим себе статую, устроенную наподобие человека. Пусть она будет пробуждаться на наших глазах. Если статуе и присуща душа, то эта душа имеет чисто страдательный характер по отношению к телу. Это — внешняя восприимчивость и ничего больше. Кондильяк хочет очистить познание от всех метафизических привнесений. В «Трактате об ощущениях» Кондильяк набрасывает картину того, как организуется весь строй сознания на базе внешних ощущений.

Самое элементарное чувство, по Кондильяку, — обоняние. Затем присоединяются другие ощущения. Возникает одно ощущение, другое, третье и т. д. Они не могут сразу наполнить сознание и конкурируют между собой. Прежде всего они не равны по своему напряжению. Различная степень напряжения, различная степень интенсивности обуславливает то, что одно какое-нибудь ощущение выступает на передний план и заслоняет все остальные. Не может быть безразличного состояния, всегда одно ощущение выделяется за счет другого. Это выделение не происходит вследствие каких-то активных движений души, потому что сама душа, само сознание складывается чисто механически из этих внешних ощущений и их комбинаций. Внимание есть не что иное, как победа одного ощущения над другим.

Точка зрения Кондильяка противостоит обычному пониманию. Если принято считать, что благодаря вниманию одно ощущение выделяется среди других и, таким образом, восприятие не представляет собой чего-либо нейтрального, то, с другой стороны, можно рассуждать наоборот: поскольку ощущения конкурируют и одно из них в силу чисто внешней черты, что оно интенсивнее других, оказывается преобладающим над другими и их вытесняет, то это и вызывает сознательное фиксирование, которое называется вниманием.

Бесследно ощущения не исчезают — более живые удерживаются в сознании и появляются даже тогда, когда уже нет предмета или внешнего импульса.

Следует предупредить, что теории отражения мы у Кондильяка не найдем. Внешний импульс является лишь поводом к возникновению ощущений, но, с точки зрения Кондильяка, ощущения не есть субъективный образ объективного мира.

Удержание более живых представлений без наличия внешнего агента определяются особой способностью — воображением.

Далее Кондильяк переходит к характеристике памяти. Память — это способность возрождения ощущений в нашем соз-

нении. Но нельзя быть одновременно внимательным ко всем представлениям. Быть одновременно внимательным к нескольким представлениям — это значит их сравнивать. Такое сравнение и порождает суждение. Сравнение двух представлений есть суждение. Таким образом, по Кондильяку, из простого чувственного восприятия развиваются суждения. В отношении истолкования суждения точка зрения Кондильяка всецело определяется его сенсуализмом.

В своей попытке извлечь высшие формы сознания из низших Кондильяк был не одинок. Всем представителям французского материализма свойственно такое истолкование. То же мы найдем у Ламетри и Гельвеция. Они представляют себе возникновение человека как целостного организма, состоящего из тела и сознания. По Ламетри, отличие человека от машины лишь в том, что человек — просвещенная машина. Та же идея, согласно которой деятельность разума сводится к ощущениям, пронизывает и произведения Гельвеция. Его основное высказывание, интересное с точки зрения логики, гласит: «Судить — это значит чувствовать» (*juger, c'est sentir*).

Кондильяк пытается связать познавательные процессы с развитием человеческих потребностей. Подобно тому как не было бы знаний без опыта, так не было бы опыта без потребностей, которых в свою очередь не было бы без смены удовольствий и страданий, характерных для человека. Таким образом, единственным мерилom человеческой деятельности является польза.

Кондильяк интересуется нас здесь прежде всего не как автор выдающихся произведений французского материализма, а как логик, развивавший логические идеи на материалистических основах. Многие стороны материалистического учения ярче выступают у других представителей французского материализма. Однако из них только Кондильяк писал по специальным вопросам логики. В 1769 — 1773 гг. он составил своего рода педагогическую энциклопедию, включив в нее цикл дисциплин для образования внука Людовика XV. В эту серию входит книга «Логика, или первоначальное развитие искусства мыслить». В эту же серию включен трактат «Об искусстве рассуждать» (*De l'art de raisonner*). Первая работа — психолого-генетическая. В ней Кондильяк исследует источник и зарождение идей и способностей души. В заглавии второго произведения нет термина «логика», но именно оно является трактатом по логике в собственном смысле.

Русское общество того времени быстро реагировало на этот последний труд Кондильяка. В 1792 г. «Логика» Кондильяка вышла на русском языке в переводе Тройского. Два

десятилетия спустя понадобилось второе издание, и в том же переводе книга была переиздана в 1814 г. Книга Кондильяка на русском языке под названием «Логика» соответствует оригиналу, озаглавленному «Об искусстве рассуждать».

На родине Кондильяка эта книга получила широкое распространение и служила пособием при преподавании логики. Обращает на себя внимание то, что в эпоху самых тяжелых лет екатерининского века, после французской революции, когда правительство опасалось проникновения в Россию революционных идей, книга Кондильяка, являвшегося идеологическим предшественником революции во Франции, получила тем не менее широкое распространение.

После конкретного изучения материала и сопоставления глав содержание работы «Об искусстве рассуждать»<sup>3</sup> несколько разочаровывает. При изложении ее трудно добиться той стройности, того систематического порядка, в котором можно рассматривать, например, логику Вольфа или какого-нибудь другого представителя немецкой науки.

В этой книге Кондильяка чувствуется известный эклектизм. Процессы умозаключения Кондильяк, несмотря на свою основную тенденцию, объясняет не из чувственного опыта, как естественно было бы ожидать от такого крайнего сенсуалиста. Механизм математического знания он истолковывает в плане рационализма, в духе Декарта. Поэтому у Кондильяка наблюдается известное смешение понятий. Отсюда трудность последовательного, логического изложения идей логики Кондильяка.

Прежде всего Кондильяк раскрывает понятие метафизики. Метафизика им понималась в положительном плане, как метафизический способ мышления.

Кондильяк говорит о метафизике как о науке, которая преимущественно охватывает все предметы нашего знания. Она одна составляет науку о чувственных и отвлеченных истинах, т. е. она объемлет весь круг знаний и характеризует то, что обще всему знанию отдельных наук (р. 3).

В качестве критерия истинности Кондильяк пользуется критерием очевидности, который был выдвинут рационалистами. По Кондильяку, очевидность может быть троякой: очевидностью факта, чувственной и интеллектуальной очевидностью (р. 5).

Очевидность факта является результатом собственного наблюдения или свидетельства других людей. Мы не были в Риме, но не сомневаемся в существовании этого города. С помощью чувственной очевидности мы ориентируемся в сфе-

<sup>3</sup> См. E. B. Condillac. Oeuvres complètes, v. VIII. P., 1821. De l'art de raisonner. Последующие ссылки на это произведение приводятся в тексте и содержат указание на страницу данного издания.

ре наших ощущений. В очевидности интеллектуальной мы убеждаемся через тождество. «Два и два — четыре» — это есть истина интеллектуальной очевидности, ибо данное предложение есть не что иное, как высказывание: два и два — это два и два. Различие лишь в способе выражения (р. 6).

Наблюдать отношения подобий между явлениями, которые мы подмечаем, и таким образом удостоверяться в явлениях, которых мы не наблюдаем, значит судить по аналогии.

Таковы средства достижения нового знания: или мы 1) сами наблюдаем факты, или нам их пересказывают, или 2) мы удостоверяемся в них посредством чувства, воспринимая то, что в нас происходит, или 3) мы открываем истину посредством интеллектуальной очевидности, или, наконец, 4) судим об одной вещи по аналогии с другой.

В I главе первой книги «Об искусстве рассуждать» речь идет об интеллектуальной очевидности. Предложение само по себе очевидно или бывает таковым, поскольку оно есть очевидное следствие другого предложения, которое само по себе очевидно. Само по себе очевидное предложение имеется тогда, когда мы, зная смысл терминов, не можем сомневаться в том, что оно означает; например, «целое равно частям его, взятым вместе». Это пример интеллектуальной очевидности, которая не требует вывода, ясна сама по себе. Итак, предложение само по себе очевидно, когда его тождество непосредственно усматривается в словах, его выражающих.

Определение доказательства у Кондильяка более примитивно, чем у Лейбница. Оно таково. Доказательство есть ряд предложений, в которых одинаковые понятия, переходя от одного к другому, отличны друг от друга лишь по выражению. Интеллектуальная же (рациональная) очевидность заключается только в тождестве. Например, «мера всякого треугольника есть произведение его высоты, помноженной на половину его основания» (р. 12).

Доказательство происходит через ряд тождественных предложений, в результате чего обнаруживается тождественность предложения, выставленного выше. Доказывать — значит облекать очевидное предложение в разные формы до тех пор, пока оно не станет предложением, которое мы хотим доказать. Процесс состоит в том, чтобы, заменяя одно определение другим, дойти посредством многих тождественных предложений до заключения, тождественного с тем предложением, из которого это заключение явствует. Нужно, чтобы тождество, которое незаметно, когда мы умственно скользим по ряду опосредствованных предложений, оказалось явным при вдумчивом обозрении высказываний, когда мы от одного предложения непосредственно переходим к другому.

Определение сложного понятия, составленного из многих других понятий, достигается без особой трудности. Следует только раскрыть простые понятия, из которых складывается сложное понятие. Например, когда мы говорим, что треугольник есть поверхность, ограниченная тремя линиями, то это определение отлично от определения прямой линии, т. е. понятия простого. Определение треугольника доставит понятие о нем тому, кто никогда треугольника не видел. Определение же прямой линии не даст ее понятия тому, кто никогда не видел прямых линий (р. 25). Объясняется это тем, что простые понятия приобретаются не определениями, а чувствами.

Выявление соответствующих взглядов Кондильяка мы находим в других главах. Ясность арифметических выкладок сводится к тождеству: если я 6 и 2 назову 8-ю, а 6 без 2 обозначу как 4, то я меняю только выражения для облегчения сравнения и выявления тождества. При алгебраических выкладках мы опираемся на взаимные тождества отдельных выражений.

В IV главе Кондильяк анализирует чувственную очевидность. Мы ежеминутно Получаем впечатления, которых наши чувства не замечают. Например, при виде камня, который угрожает мне падением, я от него убегаю, так как у меня возникает мысль о вреде или смерти. Поэтому же при чтении обращают внимание только на смысл того, что читают, но не подмечают отдельных слов и букв. Следовательно, для того чтобы можно было с точностью знать, что мы чувствуем, необходимо размышление. Когда мы переживаем известную страсть, то нам остаются неизвестными подлинные побудительные причины, влекущие нас к тому или другому. Мы отдаемся воображению, а между воображением и чувством весьма небольшое различие, благодаря чему мы часто полагаем, будто чувствуем то, что лишь воображаем.

Из всех способов, ведущих нас к приобретению знаний, нет ни одного, который бы нас не обманывал. Все ошибки, в которые вводят нас наши чувства, происходят оттого, что мы в другом свете представляем себе чувствуемое нами. Здесь имеется известная двойственность. Кондильяк пишет: «Мне кажется, что очевидность чувства есть очевидность наивернейшая, ибо на чем можно было бы больше увериться, как не на том, что чувствуем. При всем том вы видите, что в этой-то очевидности нам весьма трудно увериться. Мы обо всем судим предположительно. Не зная, каким образом привычка приобретается, мы полагаем, что одна природа нас сделала такими, каковы мы суть».

Здесь Кондильяк рассуждает как сенсуалист, как эмпирик.

Глава VII трактует об очевидности факта. Тела познают-

ся только по действию их на чувства. Чувственная очевидность доказывает нам существование внешних тел; интеллектуальная же ясность обнаруживает существование вещи, как внешней причины.

Предметом очевидности факта не могут быть существенные свойства тел, поскольку очевидность факта не раскрывает нам их природы. Поэтому нужно очевидность факта соединить с очевидностью интеллектуальной. Это Кондильяк выявляет в главе VIII — о содействии интеллектуальной очевидности очевидности факта. Очевидность факта должна всегда сопровождаться очевидностью интеллектуальной. Первая дает нам представление о вещи, в существовании которой нас удостоверило наблюдение. Интеллектуальная же очевидность показывает, по каким законам одни вещи порождают другие.

Этим Кондильяк завершает свой трактат «Об искусстве рассуждать», основной задачей которого было раскрытие умственных операций, как средств познания в области чувственных восприятий. Решение этого вопроса носит у Кондильяка эклектический характер. Сенсуализм оказывается недостаточным, если нет продуманной характеристики перехода от первой сигнальной системы ко второй, если не вскрыты основные ресурсы второй сигнальной системы в виде словесной речи.

Несмотря на отрицательные высказывания Кондильяка о Лейбнице, он тем не менее в вопросах о суждении и доказательстве опирается на рационалистическое понимание тождества как связи представлений между собой, позволяющей одно представление заменить другим и прийти к установлению тождества в отношении доказываемого тезиса. Объяснение математического знания у него также чисто рационалистическое, сближающее его с Лейбницем.

### **Основные принципы философии и гносеологии Дидро**

В гораздо большей степени эмпириком в области логики является Дени Дидро (1713 — 1784).

Если взять произведения Дени Дидро и знаменитую «Систему природы» Гольбаха, современника Дидро, то бросается в глаза различие между их творчеством. Дидро блестящ в отдельных своих очерках и трактатах, им написано много произведений, но нет цельного, большого труда, которое бы содержало единую систему. Гольбах развивает свою аргументацию очень последовательно, с большой систематичностью, но вместе с тем с излишними подробностями. Его «Система природы» часто повторяет на разные лады одни и те же положения.

На примере Дидро Маркс и Энгельс замечательно охарактеризовали особенности французского материализма. В «Святом семействе» они пишут: «Различие *французского* и *английского* материализма соответствует различию между этими нациями. Французы наделили английский материализм остроумием, плотью и кровью, красноречием. Они придали ему недостававшие еще темперамент и грацию. Они *цивилизировали* его»<sup>4</sup>.

Исключительная заслуга Дидро в области культуры и просвещения состоит в том, что он стал во главе такого грандиозного предприятия, как издание «Энциклопедии». Над «Энциклопедией» он работал в продолжение 20 лет (с 1751 по 1772 г.) в содружестве с такими крупными деятелями, французскими философами, как д'Аламбер, Вольтер, Кондильяк, Монтескье, Гельвеции и Гольбах.

В своей деятельности по изданию «Энциклопедии» Дидро вдохновлялся идеями философа-материалиста Бэкона. Дидро считал, что авторы «Энциклопедии» обязаны прежде всего именно Бэкону, который первый набросал план всеобщего словаря наук и искусств в то время, когда еще не было ни наук и ни искусств.

Если читать «Энциклопедию» подряд, она производит меньшее впечатление, чем можно было бы ожидать, зная о ее революционном замысле перестроить все старое мировоззрение. Энциклопедисты стремились быть популярными, — они не хотели порывать с прежними навыками, прежними представлениями, они хотели быть просвещенными популяризаторами уже известного, ранее добытого.

С другой стороны, отсутствие революционного пафоса и наличие расплывчатых мест объясняется иной раз и цензурными условиями, а также тем тяжелым положением, в котором оказался Дени Дидро. Он был связан с установками предпринимателя Лабретона, от которого зависела материальная база для выпуска «Энциклопедии». Лабретон втихомолку правил то, что уже было отредактировано Дидро, смягчал отдельные места, положения, мысли.

В 1749 г. анонимно выходят «Письма о слепых в назидание зрячим». Это первое материалистическое произведение Дидро. Оно обратило на себя усиленное внимание властей. Автор был раскрыт, арестован и посажен в Венсенский замок.

Главные философские произведения Дидро написаны не в форме трактатов, а в форме диалогов. Наиболее интересные из всех диалогов — «Разговор Даламбера и Дидро», «Сон Даламбера» и «Продолжение разговора». В этих произведени-

<sup>4</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 144.

ях Дидро противопоставляет строго продуманный материализм дуалистической позиции, которую занимал его друг Даламбер, являвшийся крупным математиком.

Согласно представлению французских материалистов, материя активна, движение — внутреннее и необходимое качество ее. Это подчеркивает и Дидро, что позволяет некоторым буржуазным историкам философии считать Дидро лейбницианцем. Дидро пишет: *«Тело, по мнению некоторых философов, само по себе бездеятельно и бессильно; это ужасная ошибка, идущая вразрез со всякой здоровой физикой, со всякой здоровой химией: тело преисполнено деятельности и силы и само по себе, и по природе своих основных свойств, — рассматриваем ли мы его в молекулах или в массе»*<sup>5</sup>. Таково классическое определение тела и его основных свойств.

Следует принять во внимание те строки из Дидро, которые приводит Ленин во вступительной части «Вместо введения» к «Материализму и эмпириокритицизму»: «В «Разговоре Даламбера и Дидро» этот последний излагает свои философские взгляды таким образом: «...Предположите, что фортепиано обладает способностью ощущения и памятью, и скажите, разве бы оно не стало тогда само повторять тех арий, которые вы исполняли бы на его клавишах? Мы — инструменты, одаренные способностью ощущать и памятью. Наши чувства — клавиши, по которым ударяет окружающая нас природа и которые часто сами по себе ударяют; вот, по моему мнению, все, что происходит в фортепиано, организованном подобно вам и мне». Даламбер отвечает, что такому фортепиано надо бы обладать способностью добывать себе пищу и производить на свет маленькие фортепиано. — Без сомнения, — возражает Дидро. Но возьмите яйцо. «Вот что ниспровергает все учения теологии и все храмы на земле. Что такое это яйцо? Масса неощущающая, пока в него не введен зародыш, а когда в него введен зародыш, то что это такое? Масса неощущающая, ибо этот зародыш в свою очередь есть лишь инертная и грубая жидкость. Каким образом эта масса переходит к другой организации, к способности ощущать, к жизни? Посредством теплоты. А что производит теплоту? Движение». Вылупившееся из яйца животное обладает всеми вашими эмоциями, проделывает все ваши действия... «...отсюда будет вытекать заключение против вас, именно, что из материи инертной, организованной известным образом, под воздействием другой инертной материи, затем теплоты и движения, получается способность ощущения, жизни, памяти, сознания, эмоций, мышления»... «...А чтобы оценить всю силу моей си-

<sup>5</sup> Д. Дидро. Избранные философские произведения. Госполитиздат, 1941, стр. 132.



стемы, заметьте еще, что перед ней стоит та же непреодолимая трудность, которую выдвинул Беркли против существования тел. Был момент сумасшествия, когда чувствующее фортепиано вообразило, что оно есть единственное существующее на свете фортепиано и что вся гармония вселенной происходит в нем»<sup>6</sup>. Это и есть субъективный идеализм по Дидро. В нашем распоряжении, по мнению Дидро, имеются три главных способа изучения: наблюдение природы, размышление и опыт. Наблюдение собирает факты, размышление комбинирует их, опыт проверяет результаты комбинаций. Не всегда можно установить истину эмпирическим путем. В ряде случаев необходим синтез. Очень важен, подчеркивает Дидро, третий момент познания. Чтобы опыт не был слепым и бессмысленным, нужно соединение его с мыслью. В связи с этим Дидро говорит о необходимости гипотез. Такое понимание процессов мышления в области теории познания мы встречаем в наиболее известных произведениях Дидро.

### Статьи Дидро по логике в «Энциклопедии»

В отношении логических взглядов особенно интересным произведением Дидро является его небольшая статья под заголовком «Логика» (*La logique*), которую он как редактор и автор включил в издание «Энциклопедии». Эта статья до настоящего времени историками логики хотя и учитывается, но не рассматривается как произведение Дидро. Так, например, Циген в своем руководстве по логике, упоминая эту статью, не связывает ее с именем Дидро.

В выпущенное на русском языке собрание сочинений Дидро в 10 томах эта статья вообще не включена. Ее можно извлечь из французского самого обширного издания произведений Дидро — издания Ассеза (1876) в 20 томах<sup>7</sup>.

Остановимся подробнее на этой статье, которая представляет интерес новизны. В ней содержится все то, что вынес Дидро на широкое обсуждение публики по вопросам логики.

Согласно определению Дидро, «логика есть наука правильно мыслить или делать надлежащее употребление наших умственных способностей посредством определений, делений и размышлений. Слово логика произошло от греческого термина «λογος», который в латинском переводе значит «речь»,

<sup>6</sup> Цит. по книге: В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 24 — 26.

<sup>7</sup> См. D. Diderot. Oeuvres complètes, par I. Assézat, v. XV. P., 1876. Статья «Логика» находится также в издании D. Diderot. Oeuvres complètes, v. 17, P., 1821. Последующие ссылки на эту статью приводятся в тексте и содержат указание на страницы издания 1821 г.

а по-французски «discours», что также переводится словом «речь». Ибо мысль есть не что иное, как своего рода «внутренний и мысленный разговор, в котором ум беседует с самим собой» (р. 206). Такое понимание внутренней речи чрезвычайно ценно с материалистической точки зрения и роднит Дидро с установками классиков марксизма-ленинизма, которые, начиная с «Немецкой идеологии», учили о единстве языка и мышления.

Часто логику, продолжает Дидро, называют диалектикой, а иногда даже канон, поскольку в качестве канона или правила она нами руководит в наших размышлениях. Чтобы правильно мыслить, необходимо: 1) хорошо воспринимать, 2) хорошо судить, 3) хорошо рассуждать и 4) методически связывать свои идеи. Из этого следует, что 1) восприятие, или перцепция, 2) суждение, 3) рассуждение (discours) и 4) метод являются основными элементами познания. Анализ этих четырех операций духа и составляет содержание логики (р. 207).

Поскольку Дидро был эмпириком, то естественно, что первый отдел логики, трактующий о понятиях, соответствует у него восприятию, ибо без чувственного восприятия окружающего мира не может быть понятия. Умственная операция «хорошо судить» соответствует второму отделу — «суждение», Операция «хорошо рассуждать» соответствует умозаключению. Методическое связывание идей — последнему отделу формальной логики, в котором сосредоточены вопросы методологии.

Дидро сопоставляет свое деление логики с делением ее у Бэкона. Последний делил логику на четыре части в соответствии с четырьмя целями, которые ставит перед собой человек в процессе познания. Человек размышляет или 1) чтобы найти то, что он ищет, или 2) чтобы обсудить то, что он нашел, или 3) чтобы сохранить обсужденное, или 4) чтобы сообщить то, что он запомнил. Отсюда — четыре способа рассуждения: 1) искусство объяснения, или изобретение, 2) искусство исследования, или суждение, 3) искусство сохранения, или память, 4) искусство способа выражения, или изложение. Злоупотребление логикой подорвало ее значение. Различные философские школы загрузили ее терминами и варварскими разглагольствованиями; они так ее засушили и настолько заполнили пустыми тонкостями, что стало казаться, будто целью логики является скорее упражнение ума в спорах и диспутах, нежели помощь для правильного мышления. Греки, которые создали логику (здесь Дидро дает краткий очерк истории возникновения логики), гордились умением спорить и обосновывать два различных понимания одного и того

же положения. Отсюда возникла диалектика. Логика в то время была только словесным искусством, часто бессмысленным; она покрывала невежество вместо того, чтобы совершенствовать суждение. Дидро резко высказывается против представителей греческой логики — перипатетиков и стоиков, называя основоположником логики Зенона Элейского. Спор о категориях и универсалиях он считает ненужными пустяками.

Это состояние логики охватывает и современное ему положение вещей. Дидро считает, что способ, каким еще в настоящее время трактуется логика в школах, немало содействует усилению презрения многих людей к этой науке. Дидро цитирует ряд нелепых вопросов, которые переполняют тетради студентов, вроде вопроса о том, владел ли Адам обычной философией, одинаково ли количество пороков и добродетелей и т. п.

Настоящим реформатором логики, по мнению Дидро, был Декарт. Принципы и метод Декарта были исключительно ценны, приучив нас к анализу с точным применением слов и идей. Методология Декарта породила логику, названную искусством мыслить. Дидро высоко ценил значение логических трудов Декарта.

Дидро не был односторонним сенсуалистом. С большим уважением он отзывался также и о Лейбнице. Он написал о нем панегирическую статью, помещенную в «Энциклопедии».

Дидро выделяет также Локка и несколько неожиданно Мальбранша, главный труд которого «Разыскание истины» представляет собой истолкование Декарта на спиритуалистической базе.

Локка Дидро ценит за то, что он основу знания видит в реальных явлениях, не доверяя никаким авторитетам. Локк, по мнению Дидро, справедливо считает, что люди не столько отличаются друг от друга в отношении чувственного знания, сколько в зависимости от того, к каким словам питают пристрастие. Дидро характеризует Локка как подлинного искателя истины.

Главное достоинство Мальбранша Дидро видит в его умении извлекать из того или иного мнения все следствия. Высоко оценивает Дидро принципы отыскания истины, сформулированные Мальбраншем в духе Декарта. У Декарта четыре правила, у Мальбранша больше, хотя все они, в конечном счете, восходят к Декарту. Самостоятельно у Мальбранша рассмотрены условия применения этих принципов. Мальбранш пишет: «Нет необходимости во всех вопросах применять все эти правила. В вопросах легких достаточно первого правила; в других вопросах нужны только первое и второе. Словом, эти правила нужно применять, пока не будет открыта искомая

истина, а следовательно, надо прилагать тем больше правил, чем сложнее вопросы»<sup>8</sup>.

Дидро также разбирает нескольких современных ему логиков, в настоящее время совершенно забытых. Из известных логиков Дидро выделяет Вольфа, большую латинскую «Логикку» которого он высоко ценит. О труде Кондильяка «История человеческого ума» Дидро отзывается как о книге, в которой значительно усовершенствована система Локка. Кондильяк сумел ликвидировать все длинноты и повторения, характерные для английского оригинала.

Дидро приходит к выводу, что какие бы формы ни принимала логика у разных авторов, все они считают ее методом для раскрытия истины во избежание ложного знания, поэтому логику можно назвать органом истины, ключом к наукам и руководством для человеческого знания (р. 221).

Умение здраво судить обо всем — это и значит владеть логикой. Суждение поэтому есть главный момент познания. Если бы даже не было никаких правил относительно простых представлений и силлогистических выводов, то логика ничего бы не потеряла.

Конечная цель логики, по Дидро, направлять наши суждения и научить нас тем самым хорошо судить; все остальное должно быть всецело связано с этой целью. Значит, цель логики — суждение. Многие философы, добавляет Дидро, настаивают на том, что целью логики являются все четыре действия ума. Но логика в действительности является совокупностью писаных или неписаных соображений, которые мы называем правилами, нужными, чтобы помогать мышлению, направляя ум к осуществлению своих операций в наиболее совершенной форме.

По Дидро, следует отличать цель самого дела от цели деятелей, цель логики и цель логиков. Цель логики — достигать внутренней истины, т. е. правильной связи идей. Нужно отличать истину внутреннюю от истины внешней; большая часть логиков их смешивала. Целью же логиков является силлогистическая практика — способ составления силлогизмов.

Последний вопрос, который решает Дидро в своей статье «Логика» — это вопрос о том, является ли логика наукой. По мнению Дидро, все зависит от того, какой смысл мы связываем с термином «искусство». Является ли искусство лишь тем, что имеет своим объектом нечто материальное, или под искусством можно разуметь всякую приобретенную способность. В последнем случае логику можно отнести и к искусству. Дело сводится к спору об употреблении слов.

<sup>8</sup> Н. Мальбранш. Разыскание истины, т. II. СПб., 1906, стр. 308.

С этим связан другой вопрос: является ли логика искусственным учением или естественным?

Следует обратить внимание на то, что в самой логике можно отличать логику теоретическую и логику практическую, другими словами, она может быть *docens*, *docente* (учащая) и *utente* (используемая).

Успех и польза логики как искусства зависят от естественной логики; естественная логика может проявляться различным образом, ее степень различна у разных людей. Эта логика более проворная (*agile*) и более сильная, чем искусственная логика (p. 227).

На этом заканчивается небольшая статья Дидро в «Энциклопедии». Она может разочаровать отсутствием принципиально новых идей и изложения собственных взглядов Дидро. Он просто рассказывает о понимании различными авторами задач логики, отдавая всем должное. Это объясняется тем, что задача «Энциклопедии» наряду с созданием нового мировоззрения, соответствующего интересам зарождавшейся буржуазии, заключалась также и в популяризации уже имевшегося знания. Поэтому Дидро не чуждался таких авторов, которые в ином разрезе могли бы оказаться идеологически ему чуждыми. Необходимо исторически объективно оценивать эту статью.

Кроме статьи Дидро «Логика», в «Энциклопедии» содержатся и другие его логические статьи, такие, как «Мысль», «Рассуждение» (что, по терминологии Дидро, означает «умозаключение»), «Индукция», «Идея»<sup>9</sup>.

Наибольшая по размеру статья из только что названных — это статья, посвященная вопросам индукции. Общее определение индукции у Дидро таково: «Это способ рассуждения, посредством которого делается общее заключение, согласно с тем, что доказано относительно всех частных случаев. Он основывается на следующем принципе, принятом в логике: все, что можно утверждать или отрицать относительно каждого индивида одного вида или каждого вида одного рода, можно утверждать или отрицать относительно всего вида или всего рода» (стр. 188).

Тут ценно то, что Дидро говорит об индукции не только как об умозаключении от отдельных явлений и предметов к общему высказыванию о них, но и как о движении мысли от вида к роду.

<sup>9</sup> См. Д. Дидро. Собр. соч., т. VII. ГИХЛ, М. — Л., 1939. Во французском издании сочинений Дидро 1821 г. статья «Индукция» содержится в т. 16, а статья «Рассуждение» — в т. 19. Последующие ссылки на эти произведения приводятся в тексте и содержат указание на страницу русского издания.

Но здесь дано определение лишь полной индукции. Это явствует из того, как Дидро отличает полную и неполную индукцию. Сначала Дидро приводит пример полной индукции: «Я производил опыты над металлами. Я заметил, что золото, серебро, медь, железо, олово, свинец и ртуть имеют вес. Отсюда я делаю вывод, что все металлы имеют вес. Я могу быть уверенным, что построил полную *индукцию*, так как только эти шесть тел носят название металлов» (там же). Дидро здесь исходит из понимания металла, характерного для его времени. Затем он переходит к неполной индукции: «Меня обманули десять раз подряд; вправе ли я делать отсюда вывод, что нет человека, для которого не было бы удовольствием обмануть меня? Это была бы весьма несовершенная *индукция*, а между тем именно такого рода заключения больше всего в ходу» (стр. 189). В этом отношении Дидро прав. Прирост знаний по неполной индукции гораздо более значителен, чем по полной. Многие логики даже отрицают прирост знаний по полной индукции.

При дальнейшем рассуждении Дидро смешивает неполную индукцию с аналогией, хотя и делает попытку их отличить: «В обиходе и нередко даже в логике *индукция* смешивается с аналогией. Но их можно и следует различать на том основании, что *индукция* предполагает полноту» (там же).

Мысль Дидро сводится к тому, что нужно отличать полную индукцию от аналогии. Однако, с другой стороны, неполную индукцию он отождествляет с аналогией. Приведенное выше высказывание Дидро заканчивается следующими словами: «Аналогия же является лишь неполной *индукцией*; она простирает вывод за пределы основоположений и по некоторому числу исследованных образцов заключает относительно целого вида вообще» (там же).

Это отождествление не может нас удовлетворить. Наличие общих черт у индукции и аналогии вовсе не означает, что эти две формы умозаключения можно отождествлять. Индукция и аналогия основываются на сопоставлениях, которые необходимо отличать друг от друга.

Для того чтобы привести конкретные примеры, Дидро предварительно останавливается на делении наук и на способе применения в них индукции. Он различает науки необходимые, куда входят математика, большая часть логики, учение о морали и т. п., науки случайные и, наконец, науки произвольные. К последней группе наук он ошибочно относит грамматику и ту часть логики, которая зависит от слов.

Аналогия, согласно Дидро, имеет значительно более широкое применение в тех науках, предмет которых является случайным. Сюда относятся физика и медицина.

Применение индукции играет еще большую роль в науках, зависящих только от человеческой воли. Так в грамматике, несмотря на все разнообразие языков, необходима аналогия; если обычай противоречит аналогии, то это рассматривается как неправильность.

По поводу этих размышлений могут возразить, что все наши знания являются лишь простой вероятностью, ибо они всецело основываются на аналогии, которая не может дать подлинного доказательства. Высказывая свое мнение на этот счет, Дидро пишет: «Я отвечу, что отсюда нужно исключить, по крайней мере, науки необходимые, в которых *индукция* просто полезна для открытия истин, доказываемых после» (стр. 193).

Итак, науки о случайном, или науки, зависящие от человеческой воли, в которых господствует индукция, дают лишь вероятные выводы. Индукция играет роль и в науках доказательных, но эта роль предварительная, предшествующая строгому доказательству. Вот в чем отличие наук, всецело базирующихся на индукции или (что тождественно, по Дидро) аналогии, от наук необходимых.

Во второй части этой статьи речь идет о злоупотреблениях аналогиями. «Если случается, что аналогия вводит нас иногда в заблуждение, то следует обвинять в этом поспешность наших суждений и пристрастие к аналогии, которое нередко побуждает нас принимать самое незначительное сходство за совершенное подобие» (стр. 196).

«Нам остается рассмотреть достоверность, достижимую путем *индукции* в необходимых науках» (там же), — заявляет в конце своей работы Дидро. «Все исследуемое в предметах необходимых — существенно; случайное не имеет никакой ценности. Объект ума есть отвлеченная идея, сущность которой ум создает по своему усмотрению путем определения и в которой он отыскивает лишь то, что вытекает из этой сущности» (стр. 197).

Здесь Дидро приближается к взглядам Кондильяка, который тоже выделяет сферу математического знания как подчиняющуюся другим принципам, нежели реальные науки. Но в данном пункте нас не может удовлетворить тезис, будто в таких науках объект ума представляет отвлеченную идею, сущность которой ум создает по своему усмотрению. Как раз в математике есть такая принудительность, которая вовсе не подчиняется тем или иным индивидуальным установкам исследующего ума.

Заключает Дидро так: «... никогда не нужно забывать, что *индукция* по существу дает нам лишь простую, более или менее твердую вероятность, а в необходимых науках добивают-

ся больше нежели вероятности, — в них хотят доказательств, и они там возможны» (стр. 198). Здесь Дидро стоит на позиции дуализма, к которому часто приходится прибегать мыслителям, основывающимся в своих взглядах на опыте, понимаемом как нечто противоположное сфере достоверного знания.

Другой, более мелкой по сравнению с «Индукцией», статьей Дидро в «Энциклопедии» является статья «Рассуждение». В этой статье речь идет о дедуктивных формах умозаключения. Так как эти формы мысли Дидро ценил ниже индукции, то он на них подробно не останавливается.

Общее определение рассуждения (умозаключения) у Дидро таково: «*Рассуждение* есть не что иное, как связь суждений, зависимых друг от друга. Соответствие или несоответствие двух идей не всегда бывает заметным при рассмотрении только этих двух идей. Нужно отыскивать для этого еще одну идею или даже больше, если это окажется необходимым, чтобы сравнить их с этими вводными идеями совместно или порознь. Действие, благодаря которому мы считаем такое сравнение проделанным (причем обнаруживается, что та или другая из этих двух идей или обе вместе согласуются или не согласуются с третьей), и называется *суждением*» (стр. 183).

Тут Дидро, несомненно, опирается на Локка. Вспомним определение последним познания, как установления соответствия или несоответствия двух идей, по содержанию далеко отстоящих друг от друга. Для того чтобы их соединить, умозаключение вводит одну или несколько посредствующих идей, в результате чего содержание крайних идей оказывается сопоставимым.

«Есть различные виды *рассуждений*, но самый совершенный из них и наиболее употребительный в школах — это силлогизм, который определяется как *совокупность трех положений, построенных таким образом, что если два первых истинны, то третье не может быть не истинным*» (стр. 184). Это восходит к классическому определению силлогизма со времен Аристотеля.

«Предположив истинность обеих посылок силлогизма, необходимо считать истинным и следствие, ибо оно в равной мере заключено в посылках» (там же). Здесь Дидро примыкает к взгляду, распространенному и в наши дни, согласно которому силлогизм нового знания не дает, а, сопоставляя посылки, извлекает лишь те истины, которые содержатся в них. «Чтобы понять это, — говорит Дидро, — нужно вспомнить, что положение истинно, если идея субъекта содержит в себе идею атрибута. Так как в силлогизме требуется лишь убедить в истинности третьего положения, называемого *следствием*, то



требуется лишь показать, как в этом следствии идея субъекта содержит в себе идею атрибута» (там же).

Эту функцию выполняет средний термин, который определяется Дидро несколько примитивно. Чтобы связать две исходные посылки, берется третья идея, называемая «средним термином». Средний термин есть, по Дидро, некий посредник между субъектом и атрибутом. Средний термин, или эта идея, «содержит в себе атрибут, ибо, если некая первая вещь содержит в себе вторую, а в этой второй содержится третья, то первая необходимо должна содержать в себе третью» (там же). Дается популярный и логически дефектный пример: «Если ликер содержит в себе шоколад, в котором содержится какао, то ясно, что этот ликер содержит в себе также и какао».

«Все, что логики говорили о рассуждении, кажется совершенно излишним и ничего не стоящим, — заключает Дидро, — ибо, как говорит автор *«Искусства мыслить»* (имеется в виду Кондильяк. — *Авт.*), большинство наших заблуждений проистекает гораздо чаще из того, что мы основываем наши *рассуждения* на ложных принципах, нежели из того, что мы в *рассуждениях* не следуем своим принципам» (там же).

Таким образом, Дидро переносит центр тяжести на истинность посылок, считая школьным и схоластическим делом рассмотрение тех правил, при помощи которых они соединяются. В этом положении есть связь с просветительскими идеями Дидро: главное — это факты, исходные положения. Если с самого начала имеются правильные исходные положения, то это гарантирует и правильность процесса умозаключения.

В своей совсем небольшой статье «Мысль» Дидро дает очень эклектическое определение мысли. Дидро не различает форм чувственного знания и форм опосредствованного знания, т. е. не отличает явлений первой и второй сигнальных систем. •«*Мысль, замысел, перцепция, ощущение, сознание, представление, понятие* — все эти термины кажутся синонимами, по крайней мере, для умов поверхностных и ленивых, которые не различают их при своей манере изъясняться. Но так как не существует совершенно тождественных слов, и они являются таковыми лишь по причине сходства, порождаемого общей идеей, выражающейся в них всех, то я хочу точно определить их тонкое различие, то есть каким именно образом каждое из них видоизменяет главную идею побочной идеей, которая придает ему свой собственный, особенный характер» (стр. 182).

Как будто такое начало требует точного различения между этими терминами. Но дальше идет рассуждение, с которым нельзя согласиться: главная идея всех этих терминов — это мысль, остальные же идеи — побочные, различающие идеи между собой в том смысле, что они не являются

вполне равнозначными. «Следовательно, — заключает Дидро, — слово *мысль* можно рассматривать как термин, обозначающий всякую деятельность души. Я могу, например, называть *мыслью* все, что испытывает душа как под влиянием внешних впечатлений, так и в применении, которое она дает своему размышлению» (там же).

Замысел — это мысль. Перцепция — это впечатление, которое производится на нас присутствием объектов. Наконец, термин «понятие» определяется как всякое представление, являющееся нашим собственным сознанием. А представление характеризуется как образная форма знания.

При таком истолковании происходит смешение представления и понятия. Дидро изменяет тому, что им сказано в статье «Логика», где есть намек на необходимость связи мышления с языком. Именно в последнем нужно искать отличие представления как образа от понятия, которое базируется уже не на образе, а на факторах второй сигнальной системы. Таким образом, Дидро не отличает явлений первой и второй сигнальных систем, что вообще характерно для эмпириков.

Еще более суммарна последняя статья под заголовком «Идея». Термин «идея» в понимании Дидро естественнее всего перевести термином «представление», как это и делают русские переводчики VII тома Дидро.

Имеется некоторое сомнение, можно ли приписывать эту статью Дидро. В издании Ассеза данной статьи нет. Слово «идея» в этой статье имеет очень широкий смысл: идеями называются и чувственные образы, и непосредственно возникшие при восприятии внешнего предмета представления о нем, и отвлеченные понятия. Поэтому переводчики в первом случае переводят идею как «образ», во втором — как «представление», в третьем — как «идею». При этом они подчеркивают, что это слово фигурирует главным образом во втором смысле, т. е. как представление. В таком случае оно к логике не имеет отношения.

Напрашивается соображение, что такой характер понимания идей у Дидро соответствует тому, что он говорит о мысли. Но поскольку нет твердого речательства, что эта статья принадлежит Дидро, то не имеет смысла на ней специально останавливаться.

### **Дидро как диалектик**

Наиболее интересная сторона в произведениях Дидро связана с вопросами диалектики в нашем понимании этого слова, хотя сам Дидро употребляет термин «диалектика» в традиционном значении, отождествляя его с логикой.

В этом отношении особую роль в философии сыграло гениальное произведение Дидро — «Племянник Рамо» (1762)<sup>10</sup>, в котором он анализирует противоречия социальной жизни. Произведение это представляет своеобразную исповедь Рамо, ставшего деклассированным проходимцем, за кусок хлеба угодливо прислуживающим верхам аристократии и в то же время презирающим и резко критикующим ее. Характеризуя атмосферу разврата, царящего в высших кругах, Рамо яркими красками описывает пороки этой среды и свое собственное моральное разложение. Отдавая себе полный отчет в той роли скомороха и шута, которую он разыгрывает перед богатыми тунеядцами, племянник Рамо смелой характеристикой всего происходящего дает яркую диалектическую картину тех противоречий, которыми раздиралось общество предреволюционной Франции.

Любопытна история текста этого диалога, не опубликованного самим Дидро. Известно, что Дидро пользовался благоволением Екатерины II, находился с ней в переписке и сам побывал в Петербурге. Екатерина II приобрела библиотеку Дидро, причем оставила ее во временном пользовании философа; она была получена в Петербурге уже после его смерти. Наряду с книгами из библиотеки Дидро в распоряжение России поступили и некоторые его рукописи. Случайно родственнику поэта Шиллера удалось в Петербурге открыть дотоле неизвестную рукопись Дидро. Он снял с нее копию и передал ее Шиллеру. Шиллер ознакомил с рукописью Гёте. На Гёте рукопись произвела очень сильное впечатление, и он перевел ее текст на немецкий язык. Этот перевод представляет выдающееся художественное произведение. Таким образом, произведение Дидро стало известным в Европе прежде всего на немецком языке.

«Племянник Рамо» заинтересовал Гегеля и сыграл особую роль в его философском творчестве; это произведение рядом художественных образов дало интересную параллель тем формам сознания, которые Гегель развернул в «Феноменологии духа», как мир отчужденного от себя духа. Чертами психологии Рамо Гегель характеризует так называемое «разорванное сознание». Когда неравенство осознается человеком, неизбежным результатом этого становится то, что сознание, находящее равенство, заменяется сознанием, находящим неравенство, и это последнее втайне возмущается против своего неравенства. Служба и лесть начинают опираться на личные инте-

<sup>10</sup> См. Д. Дидро. Избр. филос. произв. Госполитиздат, 1941, стр. 207 — 271. Последующие ссылки на это произведение приводятся в тексте и содержат указание на страницу данного издания.

рессы и перестают быть героическими. Служба становится эгоистической, а лесть делается маской, принимает вид лицемерия и лживости. Благородное сознание утрачивает свой характер и начинает опираться на те же основания, как и его противоположность. Гегель пишет: «Так как отношение этого сознания связано с этой абсолютной разорванностью (Zerrissenheit), то в его духе исчезает различий, определявшее его как благородное, в отличие от низменного (niedrträchtige), и оба эти сознания становятся одинаковыми»<sup>11</sup>.

Психология Рамо послужила лучшей иллюстрацией для гегелевской характеристики разорванного сознания, как сознания, раздираемого противоречиями, т. е. диалектического.

Эта диалектическая противоречивость сознания раскрывается Дидро прежде всего как противоречивость природы Рамо, начиная с внешности и кончая его поступками, вытекающими из противоречивости положения, которое занимает Рамо в жизни.

Противоречив его внешний облик: «Иногда он худ и бледен, как больной, в последнем градусе чахотки; сквозь его щеки можно было бы сосчитать его зубы; кажется, что он голодал несколько дней подряд или только что вышел из монастыря Ла-Трапп. На следующий месяц он жирен и толст, словно он все время проводил за столом у богатея или был заключен в Бернардинском монастыре. Сегодня он в грязном белье, в разорванных панталонах, покрыт лохмотьями, почти без сапог, ходит с поникшей головой, избегает встречных; хочется его подзвать и подать милостыню. Завтра он напудрен, обут, выбрит, хорошо одет, расхаживает, высоко подняв голову, хочет обратить на себя внимание, и вы могли бы принять его почти за приличного человека» (стр. 208).

Противоречив внутренний моральный облик Рамо: «Это смесь высокомерия и низости, здравого смысла и безрассудства; по-видимому понятия чести и бесчестия своеобразно перепутались в его голове, так как он без чванства обнаруживает те хорошие качества, которыми его наделила природа, и без стыда то плохое, что от нее он получил» (стр. 207). И далее: «Он производит встряску, он возбуждает, вызывает одобрение или порицание, он заставляет истину высказываться, он позволяет разузнать хороших людей, он изобличает плутов, — тогда-то здравомыслящий человек вслушивается и распознает окружающее» (стр. 208).

Противоречивы и мысли Рамо. Он говорит, что «ничто так не полезно народам, как ложь, и что нет ничего вреднее прав-

<sup>11</sup> G. W. F. Hegel. Werke, Bd. 11. B., 1841, S. 377.

ды... Гениальные люди отвратительны. И... если бы на лбу новорожденного было написано, что он наделен этим опасным даром, то его следовало бы задушить и выбросить собакам» (стр. 210 — 211).

О самом себе Рамо говорит: «А если бы ваш друг Рамо стал оказывать презрение к богатству, к женщинам, к вкусным яствам, к праздности и стал корчить из себя Катона, в кого бы он превратился? В лицемера. Нужно, чтобы Рамо был тем, кем он есть на самом деле, счастливым разбойником среди богатых разбойников, а не фанфароном, добродетелью или даже добродетельным человеком, удовлетворяющимся своей коркой хлеба в одиночестве или среди других бедняков» (стр. 233).

Рамо доходит до яркой характеристики социального зла, социальной лжи, вырастающей из кричащих противоречий жизни: «Говорят, что, когда вор ворует у вора, то черт хохочет... В природе все виды животных пожирают друг друга; в обществе сословия друг друга пожирают» (стр. 228).

Дидро, как собеседник в изображенном им диалоге, так фиксирует свои впечатления: «Я слушал его и... душа моя раздваивалась под влиянием двух противоположных движений, я не знал, смеяться мне или негодовать. Я был смущен такой пронизательностью и такой низостью, мыслями столь верными и одновременно столь ложными, такой полной извращенностью чувств, беспредельной гнусностью и необычайной откровенностью» (стр. 220).

Здесь глубокие диалектические положения выражены в высокохудожественной форме. Мастером этого стиля и был Дидро. Энгельс писал о французах XVIII в.: «Однако — вне пределов философии в собственном смысле слова они смогли нам оставить высокие образцы диалектики; припомним только «Племянника Рамо» Дидро...»<sup>12</sup>.

«Племянник Рамо» — яркая страница в истории диалектики нового времени домарковского периода, и эта сторона в литературной деятельности Дидро едва ли не превышает все его заслуги по исследованию проблем логики.

Этим можно закончить обзор логических учений, являющихся продуктом французского материализма XVIII в.

<sup>12</sup> Ф. Энгельс. Анти-Дюринг, 1957, стр. 20

## **Глава IX. КАНТ**

### **Жизнь и научная деятельность Канта**

После изложения логических воззрений французских материалистов XVIII в. вновь обращаемся к Германии и к развитию логики у немецких философов-идеалистов. На первое место нужно выдвинуть Иммануила Канта, самого крупного из субъективных идеалистов, возглавившего целую логическую школу, которая имеет представителей до наших дней.

Кант родился в 1724 г. в Кенигсберге. В 1745 г. он окончил курс учения и долгие годы (1745 — 1754) был домашним учителем. В 1755 г. он защитил диссертацию и получил звание приват-доцента. В 1770 г. Кант написал диссертацию на латинском языке «О форме и принципах чувственного и умопостижимого мира» и получил кафедру логики и метафизики. Эта диссертация включает элементы, предвосхищающие будущий перелом Канта в сторону его трансцендентальной системы.

Свой первый оригинальный труд, который создал эпоху в развитии идеалистической философии в Германии, — «Критику чистого разума» — Кант написал уже в преклонном возрасте, в 1781 г. Книга эта вызвала многочисленные толки. Канта обвиняли в том, что он возвращается к субъективизму Беркли. Чтобы отвести от себя эти упреки, Кант выпускает небольшое произведение, которое должно было служить комментарием или введением к «Критике чистого разума». Это так называемые «Пролегомены», вышедшие в 1783 г.

В 1788 г. выходит второе крупное произведение Канта — «Критика практического разума». И, наконец, в 1790 г. — «Критика способности суждения». Кроме того, Кант написал еще ряд произведений в 90-х годах, но в позднейшие годы его творческие силы иссякли. Умер Кант в 1804 г.

Чтобы понять социальную обстановку, в которой жил и действовал Кант, нужно учесть неразвитость экономической жизни Германии того времени по сравнению с тем, как складывалась жизнь в соседних странах. Характеристику социального строя Германии того времени мы находим у Маркса и Энгельса в «Немецкой идеологии»: «Бессилие каждой отдельной области жизни (здесь нельзя говорить ни о сословиях, ни о классах, а в крайнем случае лишь о бывших сословиях и неродившихся классах) не позволило ни одной из них завоевать исключительное господство»<sup>1</sup>.

Раздробление социальных сил было причиной того, что абсолютистское государство, развившееся в Германии в своей самой уродливой полупатриархальной форме, приобретает мнимую независимость от социальной основы. Кант был идеологическим представителем особого социального слоя, характерными чертами которого были постепенное изживание аристократических, феодальных традиций и медленный рост еще неоформившейся буржуазии. В этом отношении применение к Канту ходячего выражения, будто его философия есть аристократическая реакция на французскую революцию, совершенно недопустимо; между тем такая неоправданная характеристика тормозила у нас понимание эволюции идеалистической философии в Германии.

После начала Великой французской революции им была написана только «Критика силы суждения»; что же касается «Критики чистого разума» и «Критики практического разума», то они написаны до начала французской революции. Поэтому видеть в них аристократическую реакцию на события, которые еще не произошли, — явный абсурд.

Маркс и Энгельс писали: «Характерную форму, которую принял в Германии основанный на действительных классовых интересах французский либерализм, мы находим опять-таки у Канта. Ни он, ни немецкие бюргеры, приукрашивающим выразителем интересов которых он был, не замечали, что в основе этих теоретических мыслей буржуазии лежали материальные интересы и *воля*, обусловленная и определенная материальными производственными отношениями; поэтому Кант отделил это теоретическое выражение от выражаемых в нем интересов, превратил материально мотивированные определения воли французской буржуазии в *чистые* самоопределения «*свободной воли*»<sup>2</sup>.

Вышедшее в 1793 г. сочинение Канта «Религия в пределах одного только разума» вызвало бурю негодования в цензур-

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 183.

<sup>2</sup> Там же, стр. 184.

ных кругах. В этом произведении религия была истолкована в духе деизма, в духе только морального фактора, при игнорировании богословского элемента. Это было расценено, как дерзкое выступление против официальной церкви.

Отрицательное отношение к Канту усилилось в связи с опасениями правительства последствий французской революции с ее идеями свободомыслия. В 1794 г. Фридрих-Вильгельм подписывает именной указ, в котором Канту было сделано предупреждение, что дальнейшие его выступления по вопросам религии повлекут за собой серьезные репрессии. Кант дал подписку не выступать впредь по религиозным вопросам.

В развитии литературной деятельности Канта можно выделить два периода: с 1746 по 1770 г. и после 1770 г.

Система трансцендентального идеализма есть идеалистическая система. До того, как она сложилась (а сложилась она сравнительно поздно), Кант несколько догматически относился ко многим положениям философии. Перелом в сторону трансцендентального идеализма произошел во второй период его деятельности. Поэтому есть основания утверждать, что первый период, период докритический, — преимущественно материалистический. О материализме второго периода можно говорить лишь в соответствии с высказываниями Ленина, который называл Канта в период его расцвета дуалистом, указывая на то, что Кант является материалистом постольку, поскольку он признавал существование вещи в себе. Но поскольку он настаивал на непознаваемости вещи в себе, то он был агностиком, а агностицизм в данной системе является признаком идеализма.

В докритический период материализм Канта проявлялся главным образом в решении вопросов космологии. Сюда прежде всего относится его выдающееся произведение, в котором он проводил новые идеи о мироздании — «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755). Интересно, что в этом произведении Кант выступает против агностицизма. Он пишет: «Я чувствую всю силу противопоставляемых препятствий и, однако, не унываю... Дайте мне материю, и я построю из нее мир; это значит, дайте мне материю, и я покажу вам, как из нее должен образоваться мир»<sup>3</sup>.

Первым научным опытом Канта, имевшим большое прогрессивное значение, является его теория происхождения и развития мира. Эта теория носит также название канто-лапласовской теории, так как подобные предпосылки были выдвинуты и французским астрономом Лапласом.

<sup>3</sup> I. Kant. Werke, sorgfältig revidierte Gesamtausgabe in zehn Bänden. Bd. VIII. Leipzig, 1838, S. 232.



Классическую характеристику этой стороны деятельности Канта мы находим у Энгельса: «Первая брешь в этом окаменелом воззрении на природу была пробита не естествоиспытателем, а философом. В 1755 году появилась «Всеобщая естественная история и теория неба» Канта. Вопрос о первом толчке был устранен; земля и вся солнечная система предстали как нечто *ставшее* во времени... В открытии Канта заключалась отправная точка всего дальнейшего движения вперед»<sup>4</sup>.

Подобную же характеристику мы находим в «Анти-Дюринге»: «Кантовская теория возникновения всех теперешних небесных тел из вращающихся туманных масс была величайшим завоеванием астрономии со времен Коперника. Впервые было поколеблено представление, что природа не имеет никакой истории во времени»<sup>5</sup>.

Следует упомянуть работу Канта о приливном трении (1754). В этой работе речь идет о задерживающем влиянии морских приливов и отливов на движение Земли около оси. Произведение это написано в материалистическом плане.

Из работ, имеющих отношение к вопросам логики и гносеологии, нужно назвать небольшое произведение Канта «Ложные ухищрения в четырех фигурах силлогизма» (1762), в которой Кант хочет преодолеть схоластицизм, упростить силлогистическое учение. Несмотря на узость темы, высказанные в этом этюде логические взгляды получили свое развитие в трудах Канта второго периода.

Для изучения теоретико-познавательных и логических взглядов Канта имеет также значение его работа «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (1763). В ней Кант исходит из того, что реальное отрицание содержит в себе не только одно исключение, но и утверждение известного положительного признака или определения.

В другом месте этой работы Кант утверждает, что изучение явлений внешнего мира нельзя ставить в зависимость от чисто умозрительных выкладок. Нельзя дедуцировать природу. По этому поводу он пишет: «...реальное основание никогда не может быть логическим основанием, и дождь обуславливается ветром не в силу закона тождества»<sup>6</sup>.

В этой работе в связи с определением реального основания Кант выдвигает приоритет логического понятия над суждением: «...отношение реального основания к чему-либо, что им полагается или уничтожается, совсем не может быть вы-

<sup>4</sup> Ф. Энгельс. Диалектика природы, стр. 8.

<sup>5</sup> Ф. Энгельс. Анти-Дюринг, стр. 54.

<sup>6</sup> И. Кант. Соч., т. II. Соцэкгиз, М., 1940, стр. 170.

ражено посредством суждения, но единственно только посредством понятия, которое путем его разложения можно привести к более простым понятиям о реальных основаниях, однако лишь таким образом, что в конце концов все наши познания об этом отношении сведутся к некоторым простым и дальше уже неразложимым понятиям о реальных основаниях, коих отношение к следствию уже никак не может быть сделано понятным»<sup>7</sup>.

### **Кант как преподаватель логики**

Нашей задачей является специальное изучение логических взглядов Канта. Кант был основателем так называемой трансцендентальной логики, учения, имеющего особое значение в развитии гносеологических взглядов Канта. Этому предшествовало то, что Кант преподавал логику в своем родном университете в Кенигсберге. Кант получил приват-доцентуру в 1756 г. и тогда же, с зимнего семестра, начал читать логику вплоть до летнего семестра 1796 г., в продолжение 41 года.

Кант брал за основу своих лекций ходовые учебники того времени. В течение первых девяти лет он читал логику по Баумейстеру, а с 1765 г. стал читать по Мейеру. У Мейера есть книга по логике, изданная в Галле в 1752 г., — «Vernunftlehre». В том же году Мейер издал «Извлечения» из этой книги в виде краткого пособия.

Кант вначале читал близко к оригиналу Мейера, затем стал все больше и больше отступать от его текста. В личном экземпляре на полях, на вклеенных листах, закладках Кант делал свои замечания. Их накапливалось все больше и больше, и в конце концов маленький учебник Мейера как бы потонул в этих дополнениях Канта.

Влияние Мейера сказалось не только на лекциях Канта по логике, но и на его терминологии, которая характерна уже для собственных сочинений Канта, таких, как «Критика чистого разума».

Например, известно, что Кант различал рассудочное и разумное мышление. Рассудочное знание, по Канту, определяется тем, что категории рассудка могут и должны находиться в соответствии с наглядными представлениями, или интуициями. Это есть плодотворное знание, которое двигает вперед науку и естествознание. Иное дело категории разума, которые, не наполняясь никаким содержанием, в то же время претендуют на то, чтобы служить средством познания по существу непознаваемого. Основные теоретические пробле-

<sup>7</sup> И. Кант. Соч., т. II, стр. 171.

мы о начале мира, о строении мира, о душе Кант считает неразрешимыми в плоскости теоретической науки.

Это различие рассудка и разума намечается уже у Мейера в плане формальной логики. Мейер называл непосредственные умозаключения умозаключениями рассудка, а опосредствованные умозаключения умозаключениями разума. Это перешло и в логику Канта. Он так и назвал два соответствующих раздела: непосредственные умозаключения и опосредствованные умозаключения, как умозаключения рассудка и умозаключения разума.

Другая идея; выдвинутая Кантом в «Критике чистого разума», заключается в том, что вещи в себе мы познать не можем. Это один из важных тезисов его теории познания. Второй отдел краткого руководства Мейера говорит о границах научного познания. Здесь обсуждаются следующие темы: незнание, горизонты, т. е. предел познания, причем Мейер отличает незнание похвальное и незнание, заслуживающее порицания. Похвальное незнание естественно сопоставить с незнанием, которое, по Канту, вызывается тем, что не может быть оправдано познание на базе категорий чистого разума, не наполненных никаким содержанием. Мне кажется, что тут Мейер хотя и косвенно, но все же оказал влияние на Канта.

К тому времени, когда Кант уже не мог работать, писать что-либо новое, относится издание «Логики» Канта. Выполнил это ученик Канта — Г. Еше. Кант поручил Еше собрать все материалы его лекций. «Логика» Канта была издана в 1800 г. под редакцией Еше. Сам Кант личного участия в этом издании не принимал. Эта книжка переведена и издана на русском языке в 1915 г. Петроградским философским обществом под редакцией Щербины. К этой книжке нужно относиться осторожно, поскольку текст написан не Кантом, а построен на извлечениях из его рукописи.

Долгое время рукописи Канта по вопросам логики не были разобраны, изучены и сгруппированы. Впервые они были изданы в 1924 г. Весь этот материал напечатан чисто механически. Один из современных исследователей Канта, киевлянин Беляев, характеризует их как сырой материал, непригодный для использования.

По характеру материалов мы можем судить о последовательности фрагментов и замечаний, но в связи с тем, что Кант читал курс логики до 50 раз, хронологию возникновения фрагментов установить невозможно.

### **Замысел «Критики чистого разума»**

В истории логических идей большую роль сыграла работа Канта «Критика чистого разума».

Кант отличает логику формальную и трансцендентальную. Трансцендентальная логика занимает особое место в его «Критике чистого разума», послужив своего рода рубежом в истории буржуазной философии прошлых веков. Буржуазные историки философии подразделяют всю историю философии на два периода: докантовскую и послекантовскую. «Критика чистого разума» была основой, на которой развились идеалистические системы классической философии в Германии.

Основной вопрос «Критики чистого разума» заключается в том, как возможно научное знание, какие имеются для того гносеологические предпосылки.

Кант исходит из тех наук, которые засвидетельствовали свое значение в истории развития человеческого знания. Он выделяет математику и чистое естествознание. Вопрос ставится им следующим образом: если математика и чистое естествознание являются действительными науками, подлинными достижениями знания, то какие познавательные ресурсы обеспечивают достоверность их положений, т. е. их всеобщность и необходимость, или как потом стали говорить, их общезначимость? Каковы те начала, опирающиеся на познавательные способности человека, которые обеспечивают эту общезначимость? Находится ли в таком же положении метафизика, престиж которой сильно покачнулся ко времени Канта? Каким образом на основании приобретенных знаний в области математики и чистого естествознания можно определить, с одной стороны, гносеологические источники этого знания, а с другой стороны, выяснить, что условия, которые обеспечивают общезначимость положений математики и чистого естествознания, способны также обеспечить достоверность в области метафизики?

На последний вопрос Кант отвечает отрицательно, настаивая на том, что метафизика выходит за пределы тех условий знания, которые обеспечивают общезначимость таких наук, как математика и чистое естествознание.

В одной из основоположных частей «Критики чистого разума», в начале отдела, названного «Трансцендентальная логика», Кант говорит, что существуют два основных источника нашего знания: первый источник — способность получать представления, второй источник — способность познавать через эти представления предмет, что зависит от самостоятельности субъекта. Посредством первой способности предмет нам дается, а посредством второй он мыслится в отношении к представлению.

Таким образом, с одной стороны, наглядные представления, с другой стороны, чисто рассудочные понятия (отнюдь не эмпирические) — таковы элементы любого нашего позна-

ния. Ни понятие без соответствующего наглядного представления, ни наглядное представление без понятия не могут дать знания. Но и представления и понятия могут быть чистыми и могут быть эмпирическими.

Кант был противником всякого сенсуализма и всякого эмпиризма; ему представлялось, что эмпирическое понимание знания есть его психологическое истолкование; ни к логике, ни к теории познания эмпирические данные отношения не имеют.

Если в представлениях содержится ощущение; то это эмпирические представления. Чистыми же представления (и тем самым понятия) бывают в том случае, если к ним никакие ощущения не примешиваются. Ощущения можно назвать материалом или содержанием чувственного знания. Таким образом, чистое наглядное представление содержит в себе только форму, под которой что-либо наглядно представляется, а чистое понятие содержит в себе только форму мышления о предмете вообще. И чистые понятия могут и должны быть только априорными. Всякое апостериорное знание, как эмпирическое знание, Кант отвергает.

«Наша природа такова, что *наглядные представления*, могут быть только чувственными, т. е. содержат в себе лишь способ действия на нас предметов. В свою очередь способность *мыслить* предмет чувственного наглядного представления есть *рассудок*. Ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой» (II, S. 75)<sup>8</sup>. Это — отправное, исходное положение Канта, которое никогда не нужно терять из виду, говоря о системе «Критики чистого разума». «Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один предмет не был бы мыслим. Мысли без содержания пусты, а наглядные представления без понятий слепы» (там же).

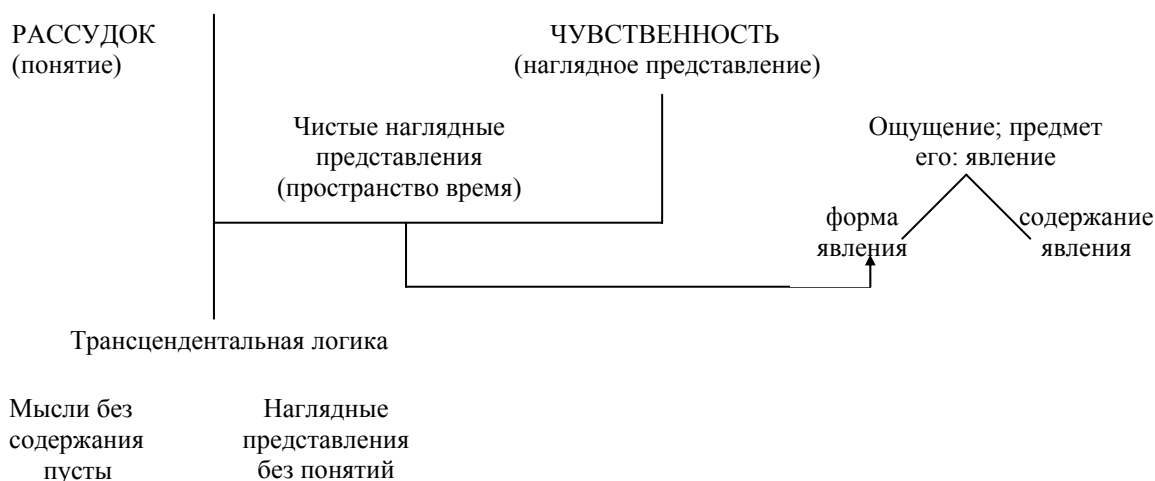
Отсюда понятно, как мог Кант, при всей парадоксальности точки зрения субъективного идеализма, которой он придерживается, отличать субъективное познание от познания объективного. Ведь с точки зрения субъективного идеализма нельзя выйти за пределы субъекта. Согласно Канту, если мы имеем ряд каких-либо представлений, данных нашей душе, то

<sup>8</sup> I. Kant. Werke, sorgfältig revidierte Gesamtausgabe in zehn Banden, Bd. II. Leipzig, 1838. Есть русский перевод: И. Кант. Критика чистого разума. Изд. 2 в пер. Лосского. Пг., 1915. Ссылки на «Критику чистого разума» приводятся в тексте по первому (1781) или второму (1787) изданию данного произведения и содержат указание на эти издания и страницу.

В любом современном издании «Критики» по этим двум первым изданиям дается дополнительная пагинация. В русском переводе Лосского по этой дополнительной пагинации можно легко найти любой цитируемый текст.

этот субъективный ряд растворяется в психике. Но если мы имеем дело с чистыми наглядными представлениями, с одной стороны, а с другой — с системой категорий, причем наглядные представления подводятся нами под категории рассудка, а категории рассудка наполняются наглядным материалом, то тогда выявляется подлинный предмет знания. При таких условиях эти ряды как бы выходят за пределы познающего субъекта и становятся общезначимыми, существуют как «объективный» предмет для всякого сознания. В этом Кант видит выход за пределы субъективизма.

Данная схема соответствует тому, как Кант конструирует свое понимание двух источников познания.



С одной стороны, существует рассудок, с другой — чувственное знание. Чувственное знание — это наглядное представление и ощущение.

Непосредственный предмет ощущений — это явление; в явлении мы можем отличать две стороны — форму и содержание. Содержание явления составляют ощущения, форму явления — чистые наглядные представления.

Ощущения эмпирические не составляют предмета науки, а чистые наглядные представления, если их соединить с рассудочными категориями, дают подлинное знание. В пределах чистых наглядных представлений возможно априорное знание, а одни лишь ощущения дают только апостериорное знание. Априорные чистые наглядные представления — это для Канта пространство и время. Но, чтобы познать явления в пространстве и времени во всей необходимости, нужно их подвести под категории рассудка. Когда мы достигаем соответствия чистых наглядных представлений рассудочным катего-

риям и, в свою очередь, соответствия рассудочных категорий чистым наглядным представлениям, то мы получаем подлинное знание, ибо мысли без содержания пусты, а наглядные представления без понятий слепы. В соответствии одного другому — критерий того, что мы имеем предмет познания; нам важно подлинное, общезначимое постижение этого предмета.

В построении такой искусственной системы Кант проявил много остроумия, доказывая, например, что чистое пространство и время не могут быть результатом простых эмпирических обобщений, а даны априорно. Он хочет показать, что пространство и время вовсе не составляют обобщения из опыта. Самый опыт возможен только в связи с тем, что мы уже владеем формами пространства и времени, т. е. мы эти формы как бы привносим в получаемые нами восприятия и располагаем согласно им хаотическое разнообразие чувств и ощущений.

Кант возражает против мнения, будто первоначально нам даны отдельные отрезки пространства и что при их сопоставлении мы находим в них одинаковое свойство протяженности, благодаря которому получаем якобы общее понятие пространства.

Однако при таком рассуждении, говорит далее Кант, мы вертимся в кругу. Для того чтобы начать рассматривать любой предмет, обладающий качеством протяженности, мы его помещаем вне нас. Но если мы считаем предмет находящимся вне нас, то мы тем самым поместили его уже в пространстве. Не понятие пространства извлекается из наблюдения над явлениями внешнего мира, а сам внешний мир возможен потому, что мы его помещаем в пространство. Следовательно, пространство, как чистое пространство, не выводимо из опыта, а, наоборот, сам опыт возможен только в силу того, что он развертывается в пространстве.

И другой аргумент — доказательство необходимости пространства. То, чем мы обладаем в опыте, не является необходимым. Мы всегда в воображении можем устранить предмет из внешнего мира, из внешнего опыта. Внешний опыт продолжает быть внешним опытом, хотя отдельных явлений, отдельных предметов и не будет. Кант исходит из того, что мы всегда можем мысленно исключить тот или иной отдельный предмет, а вот пространство мы отбросить не можем. Мы не можем представить себе предмет, находящийся вне пространства. Следовательно, форма пространства есть не результат приобретенного посредством опыта знания, не простое обобщение, а нечто предваряющее опыт. Таким образом, пространство и время для Канта являются формами нашего сознания, при этом формами чистых наглядных представлений.

Какое же место занимает в «Критике чистого разума» трансцендентальная логика? Самое важное и центральное в гносеологическом отношении. Трансцендентальная логика учит о том, как категории рассудка должны прилагаться к чистым наглядным представлениям, чтобы составилась подлинный предмет науки, подлинный предмет знания.

В разгаре спора вокруг «Критики чистого разума», когда многие критики настаивали на том, что в сущности это есть тот же самый субъективный идеализм Беркли, вышла небольшая книга современника Канта Иоганна Шульце — «Разъясняющее изложение «Критики чистого разума». Шульце сумел коротко и просто обобщить главные мысли Канта, не извращая их и даже не критикуя. Шульце пишет: «Определив формы чувственности, Кант переходит к формам мышления. Наука об этих формах называется трансцендентальной логикой. Общая логика занимается формой мышления вообще, т. е. теми правилами рассудка, которым должны подчиняться все наши познания без различия. Поэтому она отвлекается от всякого содержания или материалов наших познаний и совершенно не обращает внимания на то, каково их происхождение, эмпирические ли это понятия или чистые, и к каким предметам они могли бы относиться. Напротив, трансцендентальная логика имеет дело как раз с содержанием или материей наших познаний и с их происхождением, потому что она и должна именно исследовать, может ли рассудок создавать исключительно априори синтетические суждения и, если да, то как это возможно; каким образом понятия, создаваемые рассудком и, следовательно, представляющие собой нечто чисто субъективное в нас, тем не менее имеют отношение к предметам и потому могут обладать объективной реальностью; и каков, наконец, тот предел, которым ограничено применение наших познаний априори»<sup>9</sup>.

Здесь сразу разъясняется вторая часть трансцендентальной логики, где анализируются мнимые достижения разума. Категории рассудка оправдываются тогда, когда им соответствуют наглядные представления в виде пространственных и временных данных. Если же категории выходят за пределы наглядных представлений, они оказываются пустыми. Поскольку у нас есть тенденция раздувать категории рассудка, получается так, что мы эти категории выводим за пределы данного содержания и как бы конструируем мнимые объекты познания. Такова метафизика, таково учение о душе, о происхождении мира, об абсолюте.

<sup>9</sup> И. Шульце. Разъясняющее изложение «Критики чистого разума». М., 1910, стр. 16.



«Трансцендентальная диалектика» и посвящается вопросу о том, возможна ли метафизика. С точки зрения Канта она оказывается невозможной. В главных частях «Трансцендентальной диалектики» доказывается, почему метафизика невозможна.

### **Новое издание фрагментов Канта по вопросам логики (1924)**

Как уже было сказано выше, учение о формальной логике излагалось Кантом изустно, и только Еше, ученик Канта, собрал все высказывания Канта в одной книге<sup>10</sup>. В силу этого мы не имели точных текстов, на которые можно было бы опираться, как на подлинные высказывания самого Канта.

Пока не было известно рукописное наследие Канта, эти сводки, сделанные Еше, вызывали ряд недоумений. Особое недоумение вызывало следующее: то Кант утверждает, что логика изучает мысли и по форме и по содержанию, то он говорит, что логика ограничивается изучением только чистых форм. В русском издании «Логики» Канта<sup>11</sup> переводчик Марков и редактор Щербина пытались устранить эту «неувязку» в определениях логики с помощью поправок. Если у Еше сказано «и по форме и по содержанию», то они исправляли на «только по форме» или «только по содержанию». Они не были одиноки. Издатели Канта Гартенштейн и Кинкель тоже вносили подобные поправки.

В 1924 г. появляется поучительный для нас том рукописей Канта<sup>12</sup>. В нем все подлинные рукописи по логике опубликованы полностью. Не только в России, но и за границей по-настоящему этот материал не был проанализирован, и не было сделано сопоставления с текстом Еше. Вопрос о правильности или неправильности поправок Кинкеля и Гартенштейна оставался нерешенным. На самом деле они неправильны. Еще можно упрекнуть в том, что он очень сузил горизонт логики Канта, но извращений у него нет. В этом можно убедиться путем точного сопоставления.

В рукописях Канта, ныне опубликованных, в одних случаях сказано, что логика рассматривает только форму, а в других — и форму и содержание. Не только у Еше, но и в

<sup>10</sup> См. I. Kant. Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen. Hrsg. von G. B. Jäsche, 1800.

<sup>11</sup> См. И. Кант. Логика, под ред. А. М. Щербина. Пг., 1915. Последующие ссылки на русское издание «Логики» приводятся в тексте и содержат указание на страницу.

<sup>12</sup> См. I. Kant. Gesammelte Schriften, Bd. XVI. В., 1924. Последующие ссылки на это издание приводятся в тексте и содержат указание на порядковый номер фрагментов.

пределах рукописного наследия самого Канта как будто есть несогласованность между соответствующими фрагментами.

Решение вопроса в следующем: когда Кант говорит о логике, которая рассматривает и форму и содержание, то он имеет в виду логику трансцендентальную, а когда говорит только о формальной правильности, то имеет в виду общую, или формальную, логику, которая изучает исключительно форму.

Есть фрагменты, в которых раскрывается содержание логики с точки зрения чисто формальной логики. Это — фрагменты 1619, 1627 и 2162. Затем есть противоречащие этим фрагментам фрагменты 1612 и 1629. Предстоит доказать, что первые три фрагмента касаются формальной логики, а два последние — трансцендентальной, и что здесь нет несогласованности, потому что Кант строго отличает формальную логику от трансцендентальной.

Начнем изложение этого материала с фрагмента 1629. В нем сказано: «Наименование. Логика. Наука о разуме. Рациональная наука не только по форме, но и по объекту». Здесь имеется в виду логика, объектом которой является разум. У Еше это записано в виде указания, что логика, — это «наука о разуме как по материи, так и по форме, так как ее правила почерпнуты не из опыта и так как, вместе с тем, своим объектом она имеет разум. Поэтому логика есть самопознание рассудка и разума...»<sup>13</sup>.

Если открыть русский текст, то найдем следующую поправку: «Наука о разуме не по материи, а лишь по форме» (стр. 4). Можно ли было сносить такую поправку? Нельзя.

В приведенном фрагменте 1629 мы находим мысль, полностью соответствующую 4-му пункту I главы «Введения» «Логики» в издании Еше, который только что цитировался: «...наука о разуме как по материи, так и по форме, так как ее правила почерпнуты не из опыта и так как, вместе с тем, своим объектом она имеет разум».

То, что логика своим объектом имеет разум, в плоскости кантовской постановки вопроса надо понимать следующим образом. Кант в силу своей субъективно-идеалистической концепции не может согласиться со взглядом, будто истинность состоит в согласии знания с предметом. Ведь сравнивать предмет со знанием можно только в том случае, если я познаю предмет. Поскольку же объект находится вне меня, а знание — во мне, то можно лишь судить о том, согласно ли мое знание об объекте с моим же знанием об объекте. Получается круг. Кант считает, что, если попытаться ответить на

<sup>13</sup> I. Kant. Logik. Hrsg. von G. B. Jäsche, 1800. Einleitung. I, Punct 4.

это обвинение, то неразрешимость проблемы в таком виде станет очевидной.

В самом деле, попробуем отличить то, что составляет материю нашего знания (относящееся к объекту), от того, что касается одной формы. Если фиксировать эту двойственность знания (при необходимости отличать объективную, материальную сторону и субъективную, формальную), то вместо одного всплывут два вопроса: 1) имеется ли всеобщий материальный критерий истины? и 2) имеется ли всеобщий формальный критерий истины?

Всеобщий материальный критерий истинности невозможен. Это Кант доказывает с большим остроумием. Действительно, общезначимый критерий должен был бы оказаться абстрагированным от всех отличий объектов друг от друга; но если это материальный критерий, то он как раз должен был бы касаться этих отличий, потому что каждый материальный предмет, каждая материальная вещь отличается от другой. Ведь материальная истинность должна была бы состоять именно в этом согласии знания с тем определенным объектом, к которому оно относится. Ясно, что такой общий материальный критерий невозможен, иначе нивелировались бы все вещи. Не может быть всеобщего критерия, объясняющего особенности каждой отдельной вещи, взятой именно в ее конкретном своеобразии.

Если же, таким образом, вопрос сводится к всеобщим формальным критериям истины, то решение легко найти, потому что формальная истинность состоит исключительно в согласии знания с самим собой при полной абстракции от всяких объектов вообще и от всех их отличий. Поэтому-то всеобщий формальный критерий истинности — не что иное, как общие логические признаки согласия знания с самим собой или, что то же, — со всеобщими законами рассудка и разума. Таким образом, всеобщие законы рассудка и разума и являются единственным содержанием логики.

Только в одном месте в «Логике» Канта употребляется термин «трансцендентальная логика», о которой сказано, что в ней «самый предмет представляется как предмет одного рассудка; общая же логика, напротив, занимается всеми предметами вообще» (стр. 6).

### **Задача трансцендентальной логики. Вопрос о форме и содержании**

Прежде всего надо учесть отличие трансцендентного от трансцендентального. Трансцендентное — это то, что находится за пределами сознания.

Если разные авторы не сходятся с Кантом по многим вопросам, то в вопросе об определении трансцендентального у «их нет разногласий.

В советской «Истории философии» о трансцендентальном учении сказано, что это — «термин, означающий у Канта то, что в сознании относится к априорным формам познания»<sup>14</sup>.

В. Кинкель, один из издателей «Логики», пишет: «Логика чистого, но предметного мышления есть трансцендентальная логика. Эта логика имеет дело только с законами рассудка и разума, но просто поскольку они относятся к предметам априори»<sup>15</sup>.

Если законы рассудка и разума берутся как относящиеся к предмету априори, то мы имеем трансцендентальную логику, которая не просто говорит о понятиях и предметах, а говорит о предметном мышлении, не просто говорит о формах и законах мышления, но о таких формах и законах, применением которых достигается предметное мышление.

Столп неокантианства Герман Коген (Cohen) пишет: «Кант называет трансцендентальным то познание, которое не столько занимается предметами, а скорее «нашими априорными понятиями о вещах вообще». Это фундаментальное определение разъясняется следующим образом: «...но занимается нашим способом познания вещей, поскольку он должен быть априорно возможным»<sup>16</sup>.

Наиболее ясное определение того, что такое трансцендентальная форма, трансцендентальное знание по Канту, сводится к следующему: «Трансцендентальным (т. е. исследующим возможность или применение априорного знания), — пишет Кант, — следует называть не всякое априорное знание, а только то, посредством которого мы узнаем, что известные представления (наглядные представления или понятия) применяются и могут существовать исключительно априори, а также знание о том, как это возможно» (II, S. 80).

В «Логике» есть раздел, который носит название «Понятие логики». В этом разделе в пяти пунктах дана характеристика логики. Три первых пункта относятся к логике формальной, 4-й и 5-й пункты относятся к логике трансцендентальной. Мы видим, что фрагмент 1629, который мы разобрали, соответствует тому, что дано с 4-м пункте. Фрагмент 1612 соответствует 5-му пункту.

<sup>14</sup> «История философии», т. III. Госполитиздат, 1943, стр. 84.

<sup>15</sup> I. Kant. Logik. Hrsg. von W. Kinkel, III Ausgabe, 1920, SS. VI — VII.

<sup>16</sup> H. Cohen. Kants Theorie der Erfahrung. 2-te Aufgabe. B., 1885, S. 134.

Фрагмент 1612 очень короткий. Он заключает в себе следующую мысль: «Логика есть наука о разуме как по материи, так и по форме». Тут может возникнуть сомнение, как переводить слово «Vernunftwissenschaft» — «наука о разуме» или «рациональная наука». Если «наука о разуме», то значит предметом науки является разум, если «рациональная наука», — то значит сама наука является разумной.

Кант не оставляет сомнения в том, как его понимать. Он пишет: «Логика называется рациональной наукой не потому, что она достигается путем использования разума, но потому, что разум является ее объектом» (фрагмент 1594). Значит, логика есть наука о разуме как по материи, так и по форме. Этому соответствует и 5-й пункт в «Логике» (изд. Еше), в котором сказано: «Логика есть наука о разуме не только по форме, но и по содержанию, — наука *a priori* о необходимых законах мышления, и не для особых предметов, но для всех предметов вообще; — наука о правильном употреблении рассудка и разума вообще, но не о субъективном употреблении, т. е. не об употреблении по эмпирическим (психологическим) принципам, не о том, как рассудок мыслит, а об объективном употреблении, т. е. об употреблении по принципам *a priori*, о том, как он должен мыслить»<sup>17</sup>.

Что же касается пунктов 1, 2, 3, то в них идет речь об общей логике, которая изучает мышление лишь по форме.

Для того чтобы проанализировать, как этот принцип осуществляется в пределах самой логики, мы должны раскрыть его влияние на построение отделов логики у Канта. Рассмотрим сначала отделы о понятиях и суждениях.

В отделе о понятиях есть два специальных параграфа, касающихся этого вопроса: «Материя и форма понятия» (§ 2) и «Эмпирическое и чистое понятие» (§ 3). Под материей понятия Кант имеет в виду предмет, под формой же — всеобщность. Далее устанавливается следующее различие: «Понятие бывает или эмпирическим или чистым. Чистое понятие то, которое не извлечено из опыта, но и по содержанию происходит из рассудка» (стр. 84): Лишь второе (априорное понятие) может быть отнесено к трансцендентальной логике. В этом отношении общая логика шире: она включает в свою орбиту и априорные и эмпирические понятия. С другой стороны, очень отчетливо сказано, что чистое понятие — это такое поня-

<sup>17</sup> I. Kant. Logik. Hrsg. v. G. 6. Jäsche, 1800, Einleitung I, Punct 5.

тие, которое и по содержанию происходит из рассудка. Этим объясняется формула, что понятие, как предмет трансцендентальной логики, происходит из рассудка и по форме и по содержанию. Тем самым становится ясным, что трансцендентальная логика изучает подобные понятия и по форме и по содержанию, не отрывает формы от содержания.

Отрыв у Канта происходит совсем в другой плоскости. Он отрывает мышление от бытия. Предмет мысли, по Канту, это вовсе не предмет, не объект внешнего мира. В конечном счете, отрыв вещи в себе от сознания — вот в чем суть системы Канта и основной ее порок. То, что вещи в себе превращаются в вещи для нас, — этого Кант, как субъективный идеалист, никогда не мог понять.

И в отделе суждений (§ 18) Кант отличает форму и содержание (материю). В § 19 содержится наиболее знаменательная характеристика особенностей формальной (общей) логики и логики трансцендентальной: «Так как логика отвлекается от всякого реального или объективного различия познания, то заниматься материей суждений она может столь же мало, как и содержанием понятий» (стр. 93). Здесь идет речь об общей, формальной логике. Трансцендентальная же логика занимается и формой и содержанием, ибо, если предметом формальной логики являются только формы мысли, то трансцендентальная логика изучает рассудочную деятельность и по форме и по содержанию. Вот как отражается этот принцип на отделах «Логики» Канта.

Теперь рассмотрим три фрагмента, которые характеризуют формальную логику — 1627, 1619 и 2162.

Фрагмент 1627 гласит: «Общая логика открывает только форму мышления, но не материю. Она абстрагируется от всякого содержания познания».

В фрагменте 1619 сказано: «Рассудок — способность правил. Общая наука о рассудке выдвигает лишь необходимые правила мышления без различения объектов, т. е. материи, являющейся предметом мысли, таким образом, только форму мышления вообще и правила, без которых нельзя мыслить. Необходимые правила рассудка — общие правила, а общие во всех отношениях правила рассудка представляют собой только формальные правила, т. е. не распространяются ни на какой определенный объект. Общие правила — это необходимые правила: либо со специальной установкой для познания определенных объектов, либо с общей целью, так что без них мышление вообще невозможно».

Наконец, третий фрагмент 2162: «Мы можем указать в логике лишь формальные критерии истины, т. е. условия согласования знания как знания без отношения к объектам (мате-

рии); эти критерии отрицательные: правильность формы. Если вообще говорить о познании, то речь может идти не о чем ином, как о форме».

А трансцендентальная логика не абстрагируется от содержания, чем являются категории рассудка и разума в их познавательной функции. Эта функция связана с своеобразием идеализма Канта. В этом сущность его трансцендентализма. Кант — враг эмпиризма. Эмпиризм не может быть базой научного знания. Предмет знания не отыскать в ощущениях и восприятиях.

Как Кант рассуждает? Если взять, например, вино, то его вкус не принадлежит к числу его объективных определений, а зависит от своеобразия чувств того субъекта, который пьет вино. Цвета также не суть свойства тел, в наглядное представление которых они входят, а только модификации чувства зрения. Один может видеть так, другой может видеть иначе. Наоборот, пространство, как условие внешних объектов, необходимым образом принадлежит к явлению или наглядному представлению их.

Вкус и цвета вовсе не суть необходимые условия, благодаря которым предметы могут сделаться для нас объектами чувств. Они связаны с явлением только как случайно присоединяющиеся действия особой организации. Поэтому они также вовсе не суть априорные представления, но основываются на ощущениях, а приятный вкус даже на чувстве (удовольствия или неудовольствия) как результате ощущения. Никто также не может иметь априорное представление о каком-нибудь чувстве; наоборот, пространство относится к одной лишь чистой форме наглядного представления, следовательно, не заключает в себе никакого ощущения (ничего эмпирического).

В предмет познания самые чувства (зрительные, звуковые впечатления) входить не могут, входят лишь такие их качества, как интенсивность (сила звука, сила цвета) или экстенсивность (целое больше части).

Мы всё воспринимаем в пространстве и времени. Таковы две основные, априорные формы чувственного созерцания. Из них нужно исключить случайные ощущения, которые знания не дают: Знание дается суждениями, которые расширяют ранее приобретенное знание. Эти суждения Кант называет синтетическими.

В «Пролегоменах» Кант пишет: «Если разложить все наши синтетические суждения, насколько они объективны, то окажется, что они никогда не состоят из одних созерцаний, связанных, как обыкновенно полагают, в суждение через простое сравнение; они были бы невозможны, если бы к отвлеченным от созерцания понятиям не было присоединено еще

чистое рассудочное понятие, под которое те понятия подводятся и только таким образом связываются в суждение, имеющее объективное значение»<sup>18</sup>.

С помощью трансцендентального метода мы подводим созерцания под категории, конструируя, таким образом, подлинный предмет познания в противоположность Случайным эмпирическим данностям. Это подведение созерцаний под рассудочные категории и есть сфера трансцендентальной логики, которая имеет дело с предметным знанием в кантовском смысле, в противоположность тому, что дает простая общая логика, не имеющая никакого гносеологического значения. Трансцендентальная же логика — логика теоретико-познавательная — дает подлинное знание, т. е. знание и по форме и по содержанию, опять-таки, разумеется, в кантовском смысле.

Здесь суть всей системы Канта. В «Критике чистого разума» он писал, что высшие законы явлений исходят от рассудка априори. «Рассудок не только способность, отвлекающая общие законы через сравнение явлений. Он есть законодатель природы; без него она (природа) не могла бы существовать, как синтетическое единство многообразных явлений» (I, S. 126). Разумеется<sup>1</sup>, синтетическое единство многообразных явлений включает в себе и форму и содержание; с точки зрения трансцендентальной аналитики, это — единственно возможное в плане априоризма решение познавательного вопроса.

Нужно, чтобы априорные формы интуиции — пространство и время — оказались подведенными под рассудочные категории: об этом, как уже было сказано, учит трансцендентальная логика в части трансцендентальной аналитики. Здесь дается синтез формы и содержания, познанный предмет включает и материю и форму. Общая же логика рассматривает только форму, в то время как содержанием ее может быть все: априорное и неаприорное, эмпирическое и неэмпирическое, даже фиктивное.

### **Сущность формальной (общей) логики**

Термин «формальная логика» был введен в науку Гегелем, который противопоставлял диалектической логике логику формальную, видя ее образец в логике Канта. Сам Кант употреблял термин «общая логика», или «элементарная». Термин «формальная логика» Кант использовал только в одном ме-

<sup>18</sup> I. Kant. Werke, Bd. III, § 20. Leipzig, 1838. Есть русское издание: И. Кант. Прологомены, изд. 2. Соцэргиз, М., 1937. Последующие ссылки на это произведение приводятся в тексте и содержат указание на параграф.



сте «Критики чистого разума», где он пишет: «Так как эта чисто формальная логика отвлекается от всякого содержания знания (не рассматривая, есть ли оно чистое или эмпирическое знание) и занимается только формой мышления (дискурсивного знания) вообще, то в своей аналитической части она может заключать также канон разума, форма которого подчиняется особым предписаниям, и эти предписания могут быть изучаемы путем простого разложения деятельности разума на их моменты, без рассмотрения частной природы применяемого при этом знания» (II, S. 170).

С первых же страниц в «Введении» к «Логике», где речь идет об общей, формальной логике, Кант подчеркивает: «...всеобщие и необходимые правила мышления вообще могут касаться только его *формы*, а отнюдь не *материи*. Поэтому наука, которая содержала бы эти всеобщие и необходимые правила, была бы наукой только о форме нашего рассудочного познания или мышления» (стр. 3). Кант заключает так: «Такую науку о необходимых законах рассудка и разума или — что одно и то же — об одной форме мышления вообще, мы называем *логикой*» (там же).

Затем следуют три пункта, характеризующие формальную логику.

Во-первых, это есть основа всех других наук, вместе с тем это есть пропедевтика всякого употребления рассудка. Поэтому она совершенно отвлекается от всяких объектов.

Во-вторых, она не может быть органом наук. Математика — это органон, а логика — канон.

В-третьих, она должна учить нас правильному, т. е. согласному с самим собой, употреблению рассудка.

Что касается второй черты, то как общая, так и трансцендентальная логика являются каноном, а не органом.

В подтверждение приведем выдержку из «Критики чистого разума», где речь идет о трансцендентальной логике: «Так как трансцендентальная аналитика должна быть собственно только каноном оценки эмпирического применения рассудка, то ею злоупотребляют, если считают ее органом всеобщего и неограниченного применения рассудка и отваживаются с помощью одного лишь чистого рассудка синтетически судить о предметах вообще, высказывать утверждения и постановлять решения о них» (II, S. 88).

Если бы трансцендентальную логику стали применять не как канон, а как органон, то получился бы выход за пределы дозволенного знания. Поэтому Кант считает, что он высказывается против психологизма за нормативизм. Он пишет в «Логике»: «Но в логике вопрос не о *случайных*, а о *необходимых*

правилах, не о том, как мы мыслим, а о том, как мы должны мыслить» (стр. 4).

Нельзя, разумеется, закрывать глаза на то, что вопрос о формальной логике Канта и ее особенностях по сравнению с логикой трансцендентальной, включаемой им в свою систему, — сложный вопрос. Формальную логику Кант стал разрабатывать в связи с чтением им университетского курса — задолго до создания трансцендентальной логики. Курс общей логики Кант читал непрерывно, но по его литературному наследию нельзя судить о том, чтобы в определенный момент ясно обозначился разрыв между обеими логиками. Все заметки Канта теперь опубликованы, но пока что мы имеем лишь весьма сырой материал, который нельзя четко хронологизировать. Эти заметки можно в результате тщательного текстологического изучения разместить последовательно, но невозможно установить, какой фрагмент к какому году относится. С какого момента Кант стал больше считаться с трансцендентальной логикой, можно определить только в результате изучения самого текста. Никаких внешних вех мы не имеем.

Мало того, сам Кант нередко смазывал вопрос о том, на чем базировать трансцендентальную логику, в чем ее подлинное, подлежащее точному учету содержание. Кант при всей настоятельной потребности в отчетливом разграничении продолжал говорить просто «логика», не уточняя, идет ли речь об общей или трансцендентальной логике. Особенно обращает на себя внимание следующее место из «Логики» Канта, где после единственного оговариваемого им разграничения формальной и трансцендентальной логики он обобщает: «Соединяя теперь все существенные признаки, принадлежащие полному определению понятия логики, мы должны будем установить ее следующее понятие» (стр. 6). И дальше идет приведенное выше обобщающее определение, которое вызвало сомнение и Гартенштейна, и Кинкеля, и русского переводчика.

Опубликованные в 1924 г. записки самого Канта в настоящее время свидетельствуют о том, что Еще ничего не извратил. Но он был, не в состоянии что-либо уточнить в них. Поэтому и сейчас еще трудно установить в точности, где Кант говорит о трансцендентальной, а где о формальной логике.

Обобщения Канта иногда таковы, что можно думать о попытке такого определения логики у Канта, которое должно было бы охватить особенности и той и другой логики (например, приведенное выше на стр. 148 высказывание из «Логики»).

Есть еще одно место в «Логике», где Кант дифференцирует употребляемое выражение «общая логика». Он пишет: «Так как общая логика отвлекается от всякого содержания позна-

ния посредством понятий или — от всякой материи мышления, то она (общая логика) может оценивать понятие лишь в отношении его формы, т. е. лишь *субъективно*, — не то, как понятие определяет с помощью признака объект, а лишь то, как оно может относиться к многим объектам. Таким образом, общая логика исследует *не источник понятий*, не то, как понятия *возникают в качестве представлений*, но единственно то, *как данные представления становятся в мышлении понятными*, причем эти понятия могут содержать нечто взятое из опыта, или нечто вымышленное, или даже почерпнутое из природы рассудка» (стр. 86).

Этот текст дает следующие уточнения:

1) Именно общая логика (в отличие от трансцендентальной, здесь явно не названной) отвлекается от содержания познания и тем самым от всякой материи мышления.

2) Таким образом, эта общая логика — логика чисто субъективная, она не определяет объект. В обобщающем же определении подчеркнуто, что речь идет не о субъективном употреблении по эмпирическим принципам, а об объективном употреблении по принципам априори.

Итак, общая логика: 1) касается только формы, 2) берет понятия лишь субъективно и 3) притом так, что этими понятиями могут быть и понятия опытные, и вымышленные, и априорные.

Таким образом, специальными априорными понятиями, имеющими гносеологическую ценность, занимается особая (трансцендентальная) логика; общая же логика не обращает внимания на содержание понятий, включает и эмпирические понятия, рассматривая только их форму, т. е. подходит к понятиям субъективно. Трансцендентальная логика по своим задачам уже общей логики. Вместе с тем трансцендентальная логика является гносеологической логикой, в то время как от формальной логики гносеологическая сторона ускользает.

В начале главы было указано, что в научной деятельности Канта можно выделить два периода. Однако по отношению к вопросам логики 1770 год особого рубежа не образует. По имеющимся материалам даже трудно установить, когда у него в курсах логики наметилась необходимость строго отличать формальную логику от трансцендентальной, что связано с установками его главного гносеологического труда. К характеристике перелома его взглядов нужно подходить весьма осторожно: мирозозерцание Канта эволюционировало без явных скачков. Так по новому освещается жизненный путь Канта на основании изучения его литературного наследия по вопросам логики.

## *Глава X. КАНТ*

### **Кант о законах мышления и понятии**

Кант предпринял попытку переосмыслить законы мышления и привести их в систему на основании определенных предпосылок. Основной предпосылкой для него является рассмотрение законов мышления в плане модальностей. Один закон соответствует тому, что является основанием возможного или проблематического знания; другой закон в таком же смысле соответствует суждениям действительности; третий закон связан с вопросом о предпосылках суждений долженствования, суждений необходимости.

Тут есть нарочитость и схематизм, которые вообще свойственны Канту как философу и, в частности, Канту любителю триад, характерных для его учения о категориях и других разделах «Критики чистого разума». Во имя триад Кант произвольно сводит четыре закона мышления к трем.

Кант делает попытку вывести законы мышления как законы формальной логики.

С точки зрения Канта, в формальной логике можно ставить лишь вопрос о соответствии значения с самим собой, а не с предметом.

Прежде всего он выделяет высказывания, в которых отсутствует противоречие. Конечно, о таких высказываниях нельзя сказать, что они относятся к реальному бытию; это только суждения возможности, которые определяются тем, что внутри них нет противоречий. Но этого недостаточно. Кроме того, нужен критерий истинности высказывания, в который наряду с непротиворечивостью входит требование логической обоснованности.

Логическую обоснованность можно достигнуть двумя спо-

собами: первое — это обнаружить основание, второе — избегать ложных следствий.

Что касается предотвращения ложных следствий, то о них можно судить согласно модусу условного силлогизма. На этом строится так называемое апагогическое доказательство, соответствующий вывод из которого всегда достоверен: «если *A*, то *B*». Это значит, что если отрицается *B*, то отрицается *A*.

Что касается положительных высказываний, то в силу связи истинного следствия с основанием должно быть удовлетворено такое требование: если все следствия знания истинны, то истинно и это исходное знание. Но в данном случае необходимо, чтобы были учтены все следствия, ибо и при ложном основании может быть истинное следствие. Само по себе истинное следствие еще не гарантирует истинности основания. Только в том случае, если взяты все следствия и они оказываются истинными, можно говорить об истинности основания.

Кант пишет в «Логике»: «При втором, *положительном* и *прямом* виде заключения имеется та трудность, что нельзя бывает аподиктически познать всех следствий, так что поэтому путем указанного вида заключения приходят лишь к вероятному и *гипотетически*-истинному знанию (гипотезе), в предположении, что там, где истинны многие следствия, могут быть истинны и все остальные» (стр. 45).

Законы мышления Кант располагает в таком порядке:

1) закон тождества и противоречия соответствует первой ступени модальности — возможности;

2) закон достаточного основания соответствует действительности; он оправдывает ассерторические суждения;

3) закон исключенного третьего опирается на долженствование, или необходимость.

Законом тождества и противоречия устанавливается возможность знания в виде проблематического суждения. Поскольку этим законом определяется внутренняя возможность знания, то мы имеем право сказать, что возможно то, в чем нет внутреннего противоречия. Но это еще не значит, что непротиворечивая установка реально существует. Законом достаточного основания определяется действительность знания, обоснованность его в плане ассерторического суждения. Законом исключенного третьего (Кант его характеризует как «принцип исключенного третьего между двумя противоречащими суждениями») определяется необходимость знания в форме апагогического суждения. Несмотря на искусственный характер построения, в нем есть своя продуманность.

Переходим к тому, как трактует Кант природу понятия. На первом плане стоят три вопроса: 1) образование понятий из представлений, 2) закон, касающийся объема и содержа-

ния понятия, 3) выяснение природы понятия как формы чисто абстрактной. Образование понятий, по Канту, опирается на наличие трех операций, соответствующих условиям образования абстрактных продуктов мысли.

Первым исходным актом образования абстрактного понятия является компарация, или сравнение. Затем — рефлексия, т. е. рассмотрение того, как различные представления могут охватываться единым сознанием. И, наконец, третий момент, который обращает на себя внимание уже в плоскости чисто кантовской философии, — это истолкование абстракции как выделения.

Последняя операция требует, специального пояснения. Возможно двойное понимание абстракции. Одно из них заключается в том, что в составе целого ряда признаков *abc* в результате абстракции выделяется какой-нибудь отдельный признак, скажем, *a*, и делается предметом самостоятельного рассмотрения. Так обычно рассуждают, когда объясняют первичную абстракцию; абстракция есть изоляция, отмежевание, извлечение чего-нибудь одного из сложного комплекса. Перед нами, например, каменная стена; она имеет ряд свойств, в том числе желтую окраску. Желтизну я выделяю. Таким образом образуется изолирующая абстракция путем отвлечения одной черты.

Кант не согласен с таким объяснением. По мнению Канта, абстракция происходит не оттого, что *a* изолируется, а все остальное не мыслится, а оттого, что отбрасываются признаки, а один признак остается. Вот положение из «Логики» Канта: «Мы не должны говорить: абстрагировать *нечто*, но: абстрагировать от *чего-либо*» (стр. 87). Таким образом, при абстрагировании мы признаки не берем, а отбрасываем. Я могу оставить в понятии «дерево» ствол, ветви, листья и отвлечься от их конкретной формы, величины и т. д.

Для Канта это различие имеет принципиальное значение, характерное для всего построения его «Критики чистого разума». Исходя из такого понимания он и образует абстракции пространства и времени. Из пространства и времени нужно мысленно исключить все конкретное содержание. Кант поясняет, что при рассмотрении конкретного содержания мира мы можем отвлечься от того, что в этом отрезке пространства находятся такие-то вещи с такими-то признаками. В результате остается исходная абстракция, от которой уже нельзя отвлечься. Это есть чистое пространство и чистое время. Таким образом, учение Канта о пространстве и времени тесно связано с его пониманием процесса абстракции.

Вопрос об объеме и содержании понятий у Канта изложен очень четко. Всякое понятие, по Канту, может нечто содер-

жать в себе (*in sich enthalten*) или нечто содержать под собой (*unter sich enthalten*). К этому и сводится различие объема и содержания. В самом деле, ведь и объем в каком-то смысле есть содержание, поскольку объем мыслится в том или ином понятии. Когда мы говорим, что понятие нечто содержит в себе, это можно назвать содержанием понятия. Поскольку же понятие нечто содержит под собой, это — объем. Таким образом можно вполне четко выявить закон обратного отношения: чем больше содержит понятие в себе, тем меньше оно содержит под собой и наоборот.

Что касается третьего вопроса, то тут интересна правильная мысль Канта о том, что всякое понятие есть абстрактное понятие, потому что даже индивидуальное понятие образуется в результате сопоставления общих черт. Индивидуальное понятие как понятие существует только в связи с общим понятием.

С точки зрения Канта, всякое понятие есть абстрактное понятие, и только в смысле употребления (*Gebrauch*) мы говорим, что берем понятие абстрактно или конкретно.

### Учение Канта о суждении и категориях

Гораздо более органическую часть логики Канта составляет его учение о суждении, которое Кант анализирует не только в плане формальной логики. О суждении он говорит во многих своих произведениях. Предварительное определение он дал еще в первый период формирования своих взглядов в небольшом трактате «О ложных ухищрениях». Это определение гласит: «Высказать суждение значит сравнить что-либо как признак с какой-либо вещью»<sup>1</sup>.

Для Канта суждение обладает функцией единства, оно приводит представления, понятия к единству апперцепции. В «Пролегоменах» дается следующее определение: «Соединение представлений в сознании есть суждение» (§ 22). В «Критике чистого разума» сказано: «...суждение есть не что иное, как способ приводить данные знания к объективному единству апперцепции» (II, S. 141). Это значит, что та или иная рассудочная категория обнимает моменты наглядного созерцания. В этом единстве наглядных представлений и заключается познавательная сущность суждений.

Интересно следующее определение суждения в «Критике чистого разума»: «Таким образом, все суждения суть функции единства среди наших представлений, так как в них для познания предмета вместо непосредственного представления применяется более общее представление, содержащее под со-

<sup>1</sup> И. Кант. Соч., т. II. М., 1940, стр. 21.

бою и непосредственное представление и многие другие, и таким образом многие возможные знания соединяются вместе» (II, S. 94).

Суждение устанавливает единство многообразия представлений или понятий. В этом и заключается подлинная познавательная функция суждения.

Кант отличает свое понимание суждения от обычного понимания в следующих словах: «Я никогда не удовлетворялся объяснением суждения вообще, даваемым теми учеными, которые говорят, что суждение есть представление отношения между двумя понятиями. Не вступая здесь в споры по поводу недостатка этого объяснения... состоящего в том, что оно во всяком случае относится только к категорическим, но не гипотетическим и разделительным суждениям (так как они содержат в себе не отношение понятий, а отношение суждений), я скажу только, что в этом определении не указано, в чем состоит это *отношение*» (II, SS. 140 — 141).

Интересно, что когда Канту пришлось в курсе формальной логики объяснять, что такое суждение, то он счел возможным слить свое толкование суждения со старым определением суждения, которое он взял у Мейера. В формальной логике Кант определяет суждение следующим образом: «Суждение есть представление единства сознания различных представлений или представление их отношения, поскольку они образуются понятиями» (*Vorstellungen der Einheit des Bewußtseins verschiedener Vorstellung*) (стр. 93). Здесь Кант эклектически объединил свое определение, данное в трансцендентальной логике, с определением Мейера. В «Пролегоменах» он особенно подробно говорит о том, что определение суждения в формальной логике шире, чем в трансцендентальной, ибо в последней мы под суждением можем разуметь только акт, имеющий объективную значимость, для первой же суждение может быть и чисто субъективным. Существуют чисто субъективные суждения восприятия, например «комната тепла», «сахар сладок», «попынь горька» и т. д. Объективные суждения восприятия — это уже суждения опыта.

В «Пролегоменах» читаем: «*Эмпирические суждения, насколько они имеют объективное значение, суть суждения опыта; те же, которые имеют только субъективное значение, я называю простыми суждениями восприятия. Последние не нуждаются ни в каком чисто рассудочном понятии, а требуют только логической связи восприятий в мыслящем субъекте. Первые же всегда требуют сверх представлений чувственного созерцания еще особых, первоначально произведенных в рассудке понятий, которые и придают опытному суждению объективное значение*» (§ 18).



Кант дает пример таких суждений, которые никогда не могут сделаться опытными суждениями, т. е. получить общезначимость, а имеют приложение только в сфере непосредственного опыта индивидуальных субъектов. Таковы суждения восприятия «комната тепла», «сахар сладок», «полынь горька».

В отделе суждений должно быть обращено внимание на аналитические и синтетические суждения, которые были использованы Кантом как краеугольный камень в «Критике чистого разума». Деление за эти два вида суждений было известно и Лейбницу, но Кант придал ему особое значение, строго размежевав названные суждения друг от друга. Он ставил своей целью показать, что познавательный смысл суждений можно усмотреть лишь у синтетических суждений, в то время как аналитические суждения познавательного значения не имеют.

Аналитические суждения лишь раскрывают содержание того, что уже подразумевается в субъекте; аналитические суждения Кант иначе называет суждениями поясняющими, — они не прибавляют ничего нового к содержанию познания.

Общий принцип аналитических суждений — закон противоречия; по отношению к аналитическим суждениям, кроме закона противоречия и правильности их построения, ничего дополнительного не нужно, ибо предикат полностью извлекается из субъекта.

По своей природе аналитические суждения априорны, хотя бы их понятия и были эмпирическими. Априорность нужно понимать в том смысле, что, если суждение высказано, то оно предопределяет все, что может быть фиксировано в предикате, ибо в последнем дано только то, что уже содержалось в субъекте. Таково суждение «все тела протяженны». Тело необходимо предполагает протяженность. Непротяженные тела даже помыслить невозможно.

Иное дело синтетические, или расширяющие, суждения, которые увеличивают познание. Например, в суждении «некоторые тела имеют тяжесть» понятие тяжести имманентно не содержится в понятии тела. Синтетические суждения могут быть эмпирическими. В этом случае они являются апостериорными, так как извлекаются из опыта, понимаемого как непрерывный синтез восприятий.

Эмпирические суждения в гносеологическом отношении значения не имеют, гносеологическое значение имеют лишь априорные синтетические или опытные суждения в собственном смысле.

Опытные суждения, так же как и математические суждения, всегда синтетичны. Согласно знаменитому примеру Канта, сколько бы мы ни перебирали такие числа, как 7 и 5, мы

никогда предиката, раскрывающего то, что  $7+5$  дают  $12$ , не получим, если не пересчитаем эти числа, т. е. если не будем иметь соответствующего чистого наглядного представления. Тут уже закона противоречия недостаточно. Кроме него, необходимо выйти за пределы понятия и прибегнуть к помощи созерцания, т. е. сделать конструкцию понятия. Только в таком случае мы получим синтетическое суждение.

Кант образует свою классификационную таблицу видов суждений. Он берет из логики, как она сложилась во времена Вольфа, деление суждений по количеству, качеству и по модальности и упраздняет деление их на простые и сложные, заменяя это деление тремя группами, которые истолковываются им, как результат деления суждений по отношению. С легкой руки Канта вплоть до самых последних учебников логики у нас дается деление суждений по отношению.

Суждения отношения делятся у Канта на категорические, условные и разделительные. В действительности это не деление, а смешение простых и сложных суждений. Канту нужно было выделить эти три группы для того, чтобы из них конструировать свои категории. Основными категориями в плане этого деления суждений являются субстанция, причина и взаимодействие. Категорическое суждение соответствует субстанции, условное суждение — причинности и разделительное — взаимодействию.

Во имя своего трансцендентального учения о категориях Кант априорно ввел нововведение. Он исходил из необходимости классифицировать суждения так, чтобы это деление соответствовало его намерениям по установлению таблицы категорий. В результате деления суждений, проведенного Кантом, появляются 12 категорий.

Суждения делятся

Им соответствуют следующие категории:

- |  |  |
|--|--|
| 1) по количеству — на всеобщие, частные, единичные;  | 1) единство, множество, цельность;               |
| 2) по качеству — на утвердительные, отрицательные, бесконечные;  | 2) реальность, отрицание, ограничение;           |
| 3) по отношению — на категорические, условные, разделительные;   | 3) субстанция, причинность, взаимодействие;      |
| 4) по модальности — на проблематические, ассерторические и суждения необходимости, или аподиктические. | 4) возможность, действительность, необходимость; |

В чем замысел такого выведения категорий? Чтобы открыть принцип образования чистых понятий рассудка, нужно

было найти такое рассудочное действие, которое реализовало бы эти понятия. Это действие рассудка состоит в суждении.

Искомые понятия суть только логические функции. Они нуждаются в чувственном созерцании. Нужно, чтобы получались опытные суждения. Система категорий должна исчерпать все моменты рассудка, под которые должно быть подведено всякое наглядное представление. Поскольку на наше чувственное созерцание накладываются эти категории, материал опыта тем самым преобразуется в знание объективной действительности, которая понимается Кантом субъективно-идеалистически. В результате подведения опытных данных под категории образуются общезначимые суждения.

### Учение Канта об умозаключении

Нужно отличать, по Канту, умозаключения непосредственные и умозаключения опосредствованные. Первую группу умозаключений Кант называет умозаключениями рассудка; вторую — умозаключениями разума.

С точки зрения Канта, во всяком умозаключении разума нужно сначала исследовать истинность посылок и лишь потом правильность вывода.

Кант, формулируя принцип категорических заключений разума, выдвигает аксиому силлогизма не по объему, а по содержанию. Единую аксиому, распространяющуюся на все модусы категорического силлогизма, он определяет следующим образом: что принадлежит признаку вещи, то принадлежит самой вещи, и что противоречит признаку вещи, то противоречит и самой вещи.

Как в своей ранней работе «Ложные ухищрения», так и в «Логике» Кант настаивает на особом приоритете 1-й фигуры силлогизма, которая, по его мнению, включает в себя не только те четыре модуса, которые непосредственно в ней содержатся, но потенциально и все модусы 2-й, 3-й и 4-й фигур.

В «Логике» Кант пишет: «Категорическое заключение разума является чистым, если в него не примешано непосредственное заключение и не изменен закономерный порядок посылок; в противном случае оно называется *нечистым*, или *смешанным*» (стр. 117). Нечистые, или смешанные, заключения — это выводы по 2-й, 3-й и 4-й фигурам.

Кант по-своему решает эту проблему. Если все четыре фигуры — самостоятельны, то нужно так сформулировать аксиому силлогизма, чтобы она могла быть применима ко всем четырем фигурам в отдельности. Возможно другое решение: не считать самостоятельными 2-ю, 3-ю, 4-ю фигуры, исходя из того, что все это — видоизменения модусов 1-й фигуры, и тог-

да допустимо выдвигать такую аксиому силлогизма, которая непосредственно относится только к 1-й фигуре, опосредствованно регулируя также движение мысли по всем модусам других фигур. Последнее решение и принимает Кант, тем самым значительно упрощая задачу своего исследования.

Правила 1-й фигуры Кант распространяет на все фигуры, считая «ложным ухищрением» точку зрения признания самостоятельности 2-й, 3-й и 4-й фигур. В этом проявляется недооценка Кантом всех остальных видов дедукции, кроме первой фигуры. На самом деле, движение мысли по 2-й и 3-й фигурам специфично, и сводить эти фигуры к первой фигуре значит механистически объяснять весь процесс.

Наряду с категорическим силлогизмом Кант говорит также и об условных умозаклчениях. Рациональный момент здесь заключается в том, что Кант правильно осознает роль меньшей посылки наряду с большей посылкой.

Ставя вопрос о том, не является ли в условном умозаклчении «если *A* есть *B*, то *C* есть *D*» меньшая посылка «*A* есть *B*» частью большей посылки, Кант отвечает на него в «Логике» следующим образом: «Меньшая посылка есть превращение проблематического условия в категорическое положение» (стр. 121).

К вопросу об индукции и аналогии Кант подходит с точки зрения своей своеобразной терминологии. Индукция и аналогия, по его определению, это два вида заключений силы суждения. Кант вводит новый термин: «сила суждения». Тем самым в философии Канта наряду с рассудком и разумом рассматривается еще сила суждения. Отсюда три критики у Канта: «Критика чистого разума», «Критика практического разума» и «Критика способности суждения». Сила суждения — это какая-то промежуточная способность между рассудком и разумом.

В «Критике способности суждения» две части — учение о целесообразности и учение об эстетическом критерии, эстетическом чувстве. Сила суждения бывает двоякая — определяющая и рефлектирующая. Первая направляется от общего к частному, вторая — от частного к общему. Последняя имеет лишь субъективную значимость, ибо общее здесь есть лишь эмпирическая общность, лишь аналог логической общности.

Когда мысль движется согласно чисто рассудочному ходу мыслей, мы можем получить необходимый, вывод. Но общая логика учитывает не только объективные, но и субъективные ходы мышления, которые возникают в связи со способностью силы суждения. Здесь мы имеем общность несовершенную, чисто субъективную, и это только аналог логической общности. В связи с этим на индукцию и аналогию Кант смотрит

иначе, чем на силлогизм. Выводы силлогизма, выводы дедуктивные необходимы, а выводы по индукции и по аналогии только вероятны.

В «Логике» Кант следующим образом определяет индукцию: «*Нечто во многом, следовательно во всем — это индукция; в одном есть многое (что есть в других), следовательно в нем есть и остальное — аналогия*». «*Всякое заключение разума должно открывать необходимость. Поэтому индукция и аналогия не суть заключения разума, а лишь логические презумпции или эмпирические заключения...*» (стр. 125-).

### **Трансцендентальная диалектика**

Изучение трансцендентальной логики Канта представляет самостоятельный интерес, поскольку в негативной форме Кант подошел к диалектике основных категорий разума, что составляет ядро диалектической логики Гегеля.

Кант считает, что диалектика имеет только субъективное значение и носит иллюзорный характер. По Канту, диалектика дискредитирует метафизику. В последней части «Критики чистого разума» он подвергает сомнению теоретические положения метафизики о бессмертии души, о структуре мира в целом, об абсолюте, о боге. С точки зрения Канта, все эти проблемы неразрешимы, потому что соответствующим категориям мысли недостает необходимого материала и мысль впадает в антиномии, во взаимные противоречия. Словом «антиномии» Кант называет ту часть критики метафизики, которая трактует о мире в целом.

Кант говорит, что сущность мира в целом непознаваема, что можно познать только последовательность явлений. Размышляя о мире, мы приходим к невольным противоречиям, антиномиям. Наш ум обладает особенностью на все относящиеся к миру вопросы давать ответы, противоречащие друг другу, но одинаково вероятные с логической точки зрения. Поэтому в результате рассуждений о мире в целом получаются противоположные взгляды, которые с успехом друг друга опровергают и все-таки не имеют друг перед другом никакого преимущества. На всякий вопрос о вселенной возможен двоякий ответ, и нет действительного логического основания, чтобы один ответ предпочесть другому.

Кант утверждает, что вопросы о том, каков мир по своим границам, конечен он или бесконечен, что представляет собой структура мира, складывается ли она из простых единиц или представляет собой нечто сложное, господствует ли в природе только необходимость или имеется проявление свободы и, на-

конец, имеет ли природа начало или не имеет, — все они могут быть разрешены противоположным образом.

Два противоположных взгляда по всем этим вопросам являются антиномиями. Их четыре, и они сводятся к тому, что по отношению к каждому из вопросов могут быть выставлены тезис и антитезис, причем правильность тезиса доказывается абсурдностью антитезиса и наоборот. Такая убедительность чисто отрицательная; она опирается только на то, что обратное приводит к абсурду. Ясно, таким образом, что тезис и антитезис несовместимы — они исключают друг друга. Закон противоречия тут действует. Но не действует закон исключенного, третьего. И тезис и антитезис одинаково ложны, по Канту.

Рассмотрим эти тезисы и антитезисы.

Прежде всего о границе мира. Тезис — «мир имеет начало в пространстве и времени». Антитезис — «мир бесконечен в пространстве и времени».

Допустим, что тезис «мир имеет начало» правилен. Тогда мы должны опровергнуть антитезис «мир во времени и пространстве бесконечен». Прежде всего предположим бесконечность времени. Считать, что мир не имеет никакого начала, это значит предполагать, что до настоящего времени протекла целая вечность, но ведь бесконечность ряда в том только и состоит, что он никогда не может быть окончен и нигде не кончается. А в таком случае абсурдно говорить о бесконечности в пространстве и времени. Если бесконечно пространство, то значит, сколько бы ни присоединять новых частей пространства, никогда нельзя достигнуть бесконечного целого. Поэтому мысль о бесконечном целом как будто опровергается убедительно.

Займем обратную позицию: будем отстаивать правильность антитезиса, опровергая тезис. В самом деле, если мир имеет начало в пространстве и времени, значит существует совсем пустое пространство и вечное время, в одно из мгновений которого возник мир. Но ведь если время есть нечто бесконечное, то тогда нет никаких оснований утверждать, что мир возник -именно в этот момент, а не в -какой-нибудь другой.

Таково же взаимоотношение тезиса и антитезиса в вопросе о структуре мира. Предположим, что тезис «мир должен состоять из простых, неделимых единиц» правилен. Для доказательства этого придется опровергнуть антитезис «в мире все сложно». Если есть нечто сложное, значит существует какая-то структура этого сложного, т. е. имеются части, из которых оно состоит. Между тем антитезис говорит о том, что нет ничего простого. Но откуда же тогда взялось сложное? Ведь сложное из чего-то слагается. Поэтому нужно предположить, что есть

что-то простое, пусть относительно простое, из чего складывается это сложное.

Теперь, наоборот, будем доказывать справедливость антитезиса и абсурдность тезиса. Простое, неделимое относится к веществу, к материи. Материя существует только в пространстве и во времени, о внепространственной материи нельзя говорить. Но каждую пространственную величину можно разделить пополам, затем опять пополам и так до бесконечности. Непространственное вдруг в результате сложения становится пространственным. Но это абсурд. Отсюда легко доказать положение, что ничего простого нет. Действительно, если бы было простое, то оно было бы заключено в пространстве и во времени, но так как пространство и время бесконечно делимы, то и предположение существования простого и неделимого логически неприемлемо.

Третий вопрос: существуют ли в мире свободно действующие причины или над всеми существами господствует закон необходимости? С одной стороны, можно доказать, что свободно действующие причины непременно существуют. В мире должно существовать самоопределение, безусловная самодеятельность, потому что иначе все процессы обратится для нас в какой-то ни на что не опирающийся бесконечный ряд причин, каждая из которых будет только вторичной, производной причиной, вызванной предшествующей, и не будет коренной, главной причины, от которой зависела бы реальность всего ряда. Поэтому нельзя предположить полного отсутствия свободы во вселенной. Но, с другой стороны, свобода немыслима, и потому что свободные действия беспричинны (они потому и называются свободными, что у них не предполагается никаких предшествующих побуждений, которые их вызывают). Но причинная связь есть основной закон нашего ума, а через это и всех познаваемых нами вещей. Отказаться от него — значит отказаться от всякой науки и от всякой содержательной мысли. Итак, предположение существования свободных причин и предположение одной только необходимости бессмысленно. И то и другое приводит в тупик. Тезис и антитезис легко разрушаются благодаря аргументации апагогического характера.

В философии Канта мы имеем отрицательную диалектику, антитетику, которая, будучи выявлена сначала Кантом в отрицательном плане, послужила базой для дальнейших рассуждений представителей немецкой философии конца XVIII — начала XIX в.

Такую антитетику признавал Фихте. У него есть диалектика в позитивном смысле, разумеется, субъективно-идеалистическая диалектика.

Антиномии Канта послужили также отправной точкой для

всех идеалистических рассуждений Гегеля, который признавал диалектику самой природы, самого бытия, но с той основной оговоркой, что само бытие для Гегеля было понятием духовным. Он стоял на точке зрения объективного идеализма.

Отрицательно эта проблема была решена еще Кантом, и его толкование надо принять во внимание в интересах последующей истории диалектики со всеми ее идеалистическими вывихами.

### **Критический анализ учения Канта**

Иногда при критическом разборе философии Канта ограничиваются анализом отдельных, частных положений его системы. Однако Канту нельзя отказать в продуманной стройности, логической последовательности его взглядов. Поэтому необходима острая и принципиальная критика основных положений и тезисов учения Канта.

При критическом разборе логики Канта надо исходить прежде всего из основного философского положения о коренной противоположности материализма и идеализма. Кант был субъективным идеалистом. Однако по своему направлению и характеру кантовский субъективный идеализм отличается от субъективного идеализма Беркли. Поэтому неправы те авторы и критики Канта, которые говорят, что новая редакция «Критики чистого разума», где Кант отказывается от своей принадлежности к школе Беркли, есть акт неискренний. Кант является представителем особого субъективного идеализма, а именно — трансцендентального. Его философия исходила из того, что законы природы, как их изучает наука, находятся в полной зависимости от рассудка и всех его закономерностей. Природа как объект науки — ничто, если не соотносить ее с познающим умом. Рассудок не только познает мир, но и творит его постольку, поскольку познает. Без разума природа не могла бы существовать как синтетическое единство многообразных явлений.

Итак, самые явления, их синтез — все это создается, конструируется нашей же познавательной способностью. В связи с таким подходом отношение формы и содержания знания истолковывается Кантом совсем иначе, чем нами. Для него содержание знания не есть нечто объективное; оно, как и форма, создается умом; разум и рассудок составляют вместе с тем и содержание знания. Идеализм оказывается в полном, беспросветном тупике. Ему надо опереться на содержание, которое не существует вне пределов рассудка и разума. Приходится подменять природу фактами сознания.

Задачей Канта являлось выявление категорий в том их



виде, как они применяются при изучении действительности. Но откуда можно эти категории вывести, где их можно обнаружить, если действительности, независимой от сознания, не существует? Как это ни парадоксально, но трансцендентальной логике, которая ищет своего самостоятельного поприща наряду с областью формальной логики, приходится в решении этих вопросов опираться на ту же формальную логику. Образуется заколдованный круг. С одной стороны, надо отыскать критерий отличия логики трансцендентальной от логики формальной, а с другой — приходится благодаря порочным исходным идеалистическим позициям все содержание трансцендентальной логики черпать из логики формальной. Так, например, учение о суждении и его видах в плане трансцендентальной логики совпадает фактически с формально-логическим учением. Для решения теоретико-познавательной задачи Кант из формальных отличий суждений извлекает категории, имеющие содержательное значение в процессе познания.

Категории, разумеется, были хорошо известны Канту из истории философии. Об этих категориях говорили еще и Платон и Аристотель. Однако Кант совершает как бы априорное переосмысливание учения о суждениях, чтобы из них затем извлечь нужные категории. То самостоятельное, что дает Кант в формально-логическом учении о видах суждений, подсказано необходимостью тех понятий, которые неизбежно должны содержаться в учении о категориях.

Кант ликвидировал существовавшее со времен стоиков деление суждений на простые и сложные и решил втиснуть в целях выведения категорий сложные суждения в деление суждений по отношению между субъектом и предикатом.

Категорические суждения легче всего было связать с категорией субстанции. Вместе с тем необходимо было удержать схему трихотомии — деление на три части. Эту трихотомичность Кант положил в основу своей системы и классификации суждений. В частности, желая сохранить триадичность, Кант оставил дизъюнкцию и ликвидировал конъюнкцию.

Извлечение Кантом категорий из отдельных видов суждений поражает своей искусственностью и нелогичностью: единство извлекается из всеобщих суждений, всеобщность, или цельность — из единичных суждений. Кант признает только строгую дизъюнкцию, хотя по существу это ошибочно, если пытаться связать категорию взаимодействия с дизъюнктивностью.

М. И. Каринский по этому поводу писал: «Вывод категории взаимодействия из дизъюнктивного суждения до того изумителен, что Кант счел необходимым особо его мотивировать. Он при разъяснении отношения между видами понятий упо-

требуется то же самое выражение «взаимно определяют друг друга», которое очень подходит к определению отношения между предметами, стоящими во взаимодействии, хотя смысл этого выражения в обоих случаях существенно различен, именно в последнем случае оно выражает реальную зависимость явлений в одном предмете от другого предмета и наоборот, а в первом должно выражать мысль об исключении одним понятием другого понятия... Сближение идей взаимодействия с связью понятий в дизъюнктивном суждении попадает мимо цели, так как трудно придумать такое дизъюнктивное суждение, которое говорило бы о взаимодействии между предметами, а кантово дизъюнктивное суждение, раздробляющее понятие на виды, о реальном взаимодействии между предметами говорить вовсе не может»<sup>2</sup>.

Получается удручающий вывод и, вместе с тем, логический круг. Нужны категории, а их неоткуда взять, кроме как из формальной логики, несколько подправленной. Само собой понятно, что связь в логике между формой и содержанием сводится к тавтологии: формы мысли составляют единство с содержанием, которое опять-таки выводится из форм мысли.

Отсюда полная неясность в разграничении между трансцендентальной и формальной логикой. Не успеет Кант хотя бы одной чертой разграничить обе сферы, как они, в силу принципиальных идеалистических предпосылок, тотчас же смыкаются. Поэтому ни Гартенштейн, ни Еше, ни русский переводчик Марков, ни новые издатели рукописного наследия Канта по логике не виновны в том, что приходится часто гадать, где, собственно, Кант видел компетенцию трансцендентальной логики, а где сферу формальной.

Особое значение в истории диалектики имели антиномии Канта. Положительного решения этих антиномий, даже в плане идеализма, Кант не дает. Он был агностиком в полном смысле этого слова — и с точки зрения материализма и с точки зрения идеализма. Он не говорил об объективной природе, о реальной действительности, но он не говорил о природе и в плане объективного идеализма. В книге Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» дан глубокий анализ этой самой важной стороны гносеологии Канта.

Однако Кант показал, что закон исключенного третьего по отношению к космологическим тезисам неприменим. Отсюда, правда лишь в отрицательном плане, открывались перспективы для диалектической обработки антиномий. Эту задачу взял на себя Гегель, создав диалектическую систему объективного идеализма.

<sup>2</sup> И. Карийский. Об истинах самоочевидных. СПб., 1893, стр. 53.

## *Глава V. ГЕГЕЛЬ*

### **Общественно-политические взгляды Гегеля**

Вопрос об общественно-политических взглядах Гегеля нас особенно интересует в связи с различными оценками, которые давались Гегелю многими философами как у нас, так и за рубежом.

Гегель родился в Штутгарте в 1770 г. Получил философское и богословское образование в Тюбингенском университете. Долгое время находился под влиянием Шеллинга, с которым впоследствии разошелся навсегда. Несколько лет Гегель был домашним учителем. В 1807 г. выходит его первое произведение «Феноменология духа». В 1812 — 1816 гг. Гегель издает свою знаменитую «Науку логики». Перед самой смертью он стал готовить новое издание, но успел пересмотреть только первую часть, куда внес ряд очень важных поправок. Осуществить редактирование 2-го и 3-го отделов он не смог.

Кроме «Науки логики», которая обычно называется «большой» логикой, Гегель издал «Логику» в составе «Энциклопедии». Она более разработана, потому что «Энциклопедия» несколько раз переиздавалась при его жизни.

В 1818 г. Гегель был приглашен в Берлин, где и прожил весь остаток своей жизни. Его лекции получили всемирную известность, а авторитет как философа достигает своего апогея. Скончался Гегель в расцвете своих сил на 61-м году жизни, в 1831 г. в Берлине.

Философия Гегеля со стороны ее общественно-политического значения характеризовалась у нас одно время как аристократическая реакция на французскую революцию. Нам необходимо самостоятельно разобраться в социально-политиче-

ских установках Гегеля, которые наложили свою печать и на его понимание задач логики, как основного ядра философии.

Острота споров по поводу Гегеля не сгладилась до сих пор. С точки зрения некоторых философов Гегель был промозглым реакционером. По мнению этих толкователей, Гегель даже в молодые годы был далек от сочувствия событиям французской революции. Это особенно ярко сказалось в выступлении проф. Светлова на философской дискуссии 1947 г, по книге Г. Ф. Александрова<sup>1</sup>. По мнению других авторов, реакционность Гегеля усиливалась с годами. При этом выделяется то обстоятельство, что в молодости Гегель написал работу, посвященную разбору конституции одного швейцарского кантона (будучи домашним учителем в Берне, он хорошо ознакомился с общественно-политическим положением швейцарских кантонов), а затем другую работу, посвященную критике Вюртембергской конституции. С этой точкой зрения на дискуссии выступил проф. Серебряков. Он говорил: «Случилось, однако, так, что чем старше становился Гегель, тем больше увеличивалась его реакционность»<sup>2</sup>. Но тогда необъяснимым становится тот факт, что Гегель буквально за год до смерти, в своей последней официальной лекции по философии истории, пусть иносказательно, но все же достаточно ясно выразил свой восторг перед революцией 1830 г. Правда, высказался он очень осторожно; иначе он не мог поступить, находясь под контролем антиреволюционно настроенных высших кругов монархической Германии. Июльскую революцию он приветствовал в следующих словах: «Наконец, после сорока лет войн и бесконечной путаницы старое сердце могло порадоваться, видя, что пришел конец этому положению и наступило состояние удовлетворения»<sup>3</sup>. Реставрацию во Франции после свержения Наполеона Гегель считал фарсом, своего рода опереттой. Это означает, что и в конце жизни Гегель проявлял такой же положительный интерес и внимание к идеям революции, как и в юные годы.

Дробление всей деятельности Гегеля на два периода — прогрессивный и реакционный — не есть решение проблемы. «Философию права» он написал в Берлине, там же читал курс философии истории. Весь процесс развития его идей происходил в условиях прусской монархии. И соответствующая этим условиям реакционная идеология Гегеля связывается у него с

<sup>1</sup> См. «Вопросы философии», 1947, № 1, стр. 59.

<sup>2</sup> Там же, стр. 101.

<sup>3</sup> Г. В. Гегель. Соч., т. VIII. Философия истории. Соцэргиз, 1935, стр. 417 — 418. Последующие ссылки на это издание приводятся в тексте и содержат указание на том, страницу или параграф соответствующего произведения.

положительным отношением к французской революции. Как же это понять?

Для Гегеля старый порядок является царством неправды, которая при появившемся сознании своей неправды стала бесстыдной неправдой. В последний год чтения своих лекций по философии истории он высказывался об исторических судьбах Франции второй половины XVIII в. следующим образом: «Новый дух стал действенным: гнет побуждал к исследованию. Выяснилось, что выжатые из народа суммы не расходовались для государственных целей, а самым бессмысленным образом расточались. Вся государственная система казалась несправедливостью. Перемена неизбежно была насильственной, так как преобразование было осуществлено не правительством» (VIII, стр. 413).

«С тех пор, как солнце находится на месте и планеты обращаются вокруг него, — пишет Гегель далее, — не было видано, чтобы человек стал на голову, т. е. опирался на свои мысли и строил действительность соответственно им... Только теперь человек признал, что мысль должна управлять действительностью. Таким образом это был великолепный восход солнца. Все мыслящие существа праздновали эту эпоху, в то время господствовало возвышенное, трогательное чувство, мир был охвачен энтузиазмом, как будто лишь теперь наступило действительное примирение божественного с миром» (VIII, стр. 413 — 414).

Вот как характеризовалась Гегелем Великая французская революция в последние годы его жизни. Нельзя просто заявлять, что он клеймил ее как источник всяческого зла. Вопрос может быть разрешен только тем, что в реакционности Гегеля необходимо усматривать реакционность особого типа. Только таким образом можно объяснить, почему гегелевская философия оказала столь заметное влияние на развитие социально-политических и философских идей в Германии и других странах. Такого влияния не могла оказать реакционная система, которая тянет только назад. Реакционные идеи могут ужиться и оказать влияние лишь в том случае, если они хотя бы неполноценным, даже мнимым образом, но идут вровень с новыми потребностями жизни. Поэтому политически значимая реакция должна уметь ориентироваться и соответствовать реальным потребностям жизни, и только тогда она способна удерживать свои позиции. Если реакция не перестраивается согласно условиям времени, то она никогда не может получить общественного размаха, а гегельянство развилось в широком масштабе и в самых разнообразных ответвлениях. Мы знаем, что при формировании марксистской мысли гегельянство также сыграло положительную роль.

Реакционная система получает силу в той степени, в какой она решает какую-нибудь современную, назревшую проблему и тем самым втягивается в эффективное разрешение этой проблемы.

Философская система Гегеля соответствовала условиям своего времени. Она впитала в себя революционные волны современности, которые бушевали в эпоху Великой французской революции. Неуклюжий, топорный идеализм, неуклюжая, отжившая свой век реакционная система никогда не могла бы иметь успеха. Учение Гегеля отличалось актуальностью и жизненностью. Поэтому прогрессивные элементы миросозерцания Гегеля требуют внимательного изучения.

По окончании Тюбингенского университета Гегель попадает в Швейцарию, в атмосферу, преисполненную идеями французской революции. Он тщательно изучает экономическую и политическую жизнь Швейцарии, остро критикует аристократические учреждения швейцарских кантонов.

Аристократические тенденции Гегеля заставляли его тщательно вскрывать изъяны иных аристократических организаций. Великий совет, деятельность которого наблюдал Гегель в Швейцарии, его возмущал. Он красноречиво писал: «Я не в силах описать всего, что только здесь проделывается, до какой степени все интриги при княжеских дворах с помощью двоюродных братьев и сестриц бледнеют в сравнении с комбинациями, практикующимися здесь... Чтобы иметь понятие об аристократическом правлении, нужно провести здесь одну зиму перед пасхой, когда происходят выборы в совет»<sup>4</sup>.

В связи с дальнейшим ходом политических событий позиция Гегеля невольно приобрела сугубо националистический и расистский уклон. В годы наступавшей внешней политической реакции Гегель писал: «Общая масса германской нации с ее провинциальными государствами, которые не знают ничего, кроме разделения отдельных разветвлений своей расы, и смотрят на их единение, как на нечто странное и чудовищное, должны быть собраны воедино насильем завоевателя; он должен принудить их смотреть на себя, как на принадлежащее единой Германии. Такой Тезей должен иметь достаточно великодушия, чтобы даровать нации, образованной им из рассеянных народов, участие в общем интересе. Он должен иметь достаточно характера, если не на то, чтобы подобно Тезею испытать награду неблагодарности, то для того, чтобы, держа в руках своих бразды правления, быть готовым смело противостоять ненависти, которую навлекли на себя Ришелье и дру-

<sup>4</sup> „Briefe von und an Hegel“. Hrsg. von Karl Hegel. In zwei Teilen. Leipzig, 1887, I, S. 14.

гие великие люди, когда они сокрушили все частные воли и интересы фракций, чтобы обеспечить общее благо»<sup>5</sup>. Таковы слова неоконченного памфлета Гегеля, который был написан в 1801 г., вскоре после подписания Люневильского трактата.

Гегель понимал, что революция, благодаря которой старый строй феодальных привилегий превращается в государство, соответствующее условиям времени, требует особых средств. Совместимо ли это с увлечением идеями французской революции, с требованием ликвидации при помощи их уклада аристократической монархии? Нет, конечно. Гегель хотел сохранить и реформировать аристократический уклад не путем революции, а путем его радикальной перестройки, с тем чтобы силы революции не смогли его стереть и чтобы он был популярен. Гегель стремился к воскрешению греческого аристократического социализма на немецкой почве. 16 декабря 1794 г. Гегель писал Шеллингу: «Что Каррье гильотинирован — это должно быть известно... Этот процесс имеет очень важное значение и обнаруживает всю мерзость приверженцев Робеспьера»<sup>6</sup>.

Такой же характер носят взгляды Гегеля в области философии религии. После тех успехов, которые сделала наука, старому теологическому богу уже нельзя было обеспечить места в системе идей современности. Это понимал еще Кант. К его времени астрофизика и естествознание опрокинули всякое теологическое истолкование явлений природы. Приверженцам религии пришлось искать для идеи бога более скромное пристанище. Исключив божественный принцип из области науки, Кант передвинул его в сферу деятельности практического разума.

Гегель преобразовал теизм в пантеизм, включив в идею бога ход развития всей вселенной и общественно-политической жизни. Весь всемирно-исторический процесс оказался вовлеченным в недра абсолюта. Гегель, развертывая свои религиозные идеи, выдвинул принцип развития, становления, принцип развивающегося бытия. Конечно, идея развивающегося абсолюта чужда библейскому богу. Это новая идеология, которую нельзя растворить в обычном лютеранском богословии. Она считалась с тем фактом, что теизм в ту пору был давно изжит.

Только в таком преобразованном виде религиозная система была приемлема для умов XIX в. Идеологией Вольфа или системой блаженного Августина и Фомы Аквинского уже нельзя было заинтересовать сознание человека нового време-

<sup>5</sup> См. Э. Кэрд. Гегель. Пер. с англ. М., 1898, сто. 96 — 97,

<sup>6</sup> „Briefe von und an Hegel”, I, S. 6.

ни. Без своей прогрессивной одежды реакционные идеи Гегеля не зажили бы такой интенсивной жизнью и не наложили бы своей печати на строй философских мыслей начала XIX в.

В 1807 г. Гегель писал: «Французский народ купелью своей революции был освобожден от множества учреждений, которые человеческий дух оставил за собой, как свою детскую обувь, и которые поэтому отягощали его и еще отягощают других как безжизненные цепи»<sup>7</sup>.

Гегель хотел скинуть эти безжизненные цепи с аристократического строя Германии. Особые надежды при этом он возлагал на науку. Он понимал, что это будет наиболее сильное орудие в его руках. Он писал: «Наука есть единственная теодицея; она одна может помочь нам относиться к событиям без тупого удивления животного и без той близорукости, которая приписывает их временным случайностям или талантам личности и полагает, что судьба государства зависит от того, занят ли солдатами тот или другой холм или нет»<sup>8</sup>.

Испытания французской революции интересны для Гегеля потому, что они дали французам преобладающую силу, которая позволила им восторжествовать над другими нациями. Именно это, по мнению Гегеля, дало французам «превосходство над туманным и неразвитым духом германцев, которые, однако же, будут вынуждены отбросить свою косность, восстанут для действия и, сохраняя в своем соприкосновении с внешними обстоятельствами силу напряжения своей внутренней жизни, может быть, превзойдут своих учителей»<sup>9</sup>. Использовать опыт французской революции, чтобы дать преобладание своей нации, своему государству — такова была установка Гегеля.

Реформы Штейна, Шарнгорста и Гарденберга должны были обновить устои королевства Фридриха Великого и влить в них новые силы. Этому должна была содействовать и идеология Гегеля.

Все это сказалось и в чисто философской деятельности Гегеля. Философию Гегель считал особым призванием германской нации. Гегель пытался преобразовать философию с помощью диалектического метода. Гениально «нащупав», по словам Ленина, новые приемы для оформления своей философской реакционной системы, нащупав диалектический метод, Гегель попытался сделать его основным стержнем своей системы. Здесь и заключено то рациональное зерно, то прогрессивное начало, которое так ценили у Гегеля классики марксиз-

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel. Werke. Bd. XVII. B., 1836, S. 628.

<sup>8</sup> Ibid, S. 627.

<sup>9</sup> Ibid.



ма. Энгельс в 1843 г. писал о системе Гегеля, что в ней «все сведено было к одному принципу»<sup>10</sup>. В этом смысле надо понимать как прогрессивные, так и реакционные стороны философии Гегеля.

### Гегель о формальной логике

Гегель был первым, кто поставил вопрос об отношении формальной логики к логике диалектической.

Известно, что в 20 — 30-х годах у нас нигилистически отбрасывалась формальная логика, как нечто по существу враждебное диалектике. В этом сказалось огромное влияние Гегеля. В формальной логике усматривалось безусловное проявление чисто метафизических установок мысли. Диалектический метод должен был сменить метод метафизический. Представление о мире и развитии мысли с точки зрения диалектики противопоставлялось тому, как понимались рассудочные категории в плане метафизического их использования. Формальная логика всецело отождествлялась с логикой метафизической. А так как диалектическая логика по своему методу противостоит методу метафизическому, то культивируемой метафизикой формальной логике не остается никакого места в системе наук. Мысль об отмене диалектикой рассудочных форм метафизической логики является продолжением традиций гегельянства.

Гегель видел в диалектике опровержение логики здравого смысла. Эта гегелевская установка тесно связана с его толкованием триады, которая является выражением именно идеалистической диалектики в противоположность пониманию борьбы противоречий в учении диалектического материализма.

В параграфах первого тома «Энциклопедии» Гегель пишет: «*Логическое* по своей форме имеет три стороны: а) *абстрактную*, или *рассудочную*, б) *диалектическую*, или *отрицательно-разумную*, и в) *спекулятивную*, или *положительно-разумную*... Мышление, как *рассудок*, не идет дальше неподвижной определенности и отличия последней от других определенностей...» (I, § 79-80).

На первой стадии логическое проявляется как чисто рассудочное. Понятие «рассудочного» употребляется Гегелем в том смысле, в каком мы теперь говорим о метафизическом истолковании категорий. Этот этап преодолевается отрицательно-разумной ступенью, на которой приводятся в движение те или иные связи между категориями. Здесь еще нет положитель-

<sup>10</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 537.

ного выражения этих связей, диалектики категорий в объективно-идеалистическом понимании. Этого мы достигаем, по мнению Гегеля, только на третьей ступени — спекулятивной, или положительно-разумной.

Формальную логику Гегель полностью относит к первой, абстрактно-рассудочной стадии. Мышление на этой стадии негибко, односторонне. Такое мышление схватывает наличные предметы в их определенных различиях. Рассудочное мышление опирается на основной принцип тождества, который Гегель трактует как чисто метафизический принцип.

Отрицательно-рассудочное мышление Гегель клеймит не меньше, чем эмпирическое знание. Как объективный идеалист, он был противником эмпиризма, он считал, что эмпиризм не может дать правильных установок в философии. Но часто недостаточно подчеркивается, что столь же отрицательно Гегель относился и к рассудку, если иметь в виду рассудочные категории в чисто метафизическом истолковании.

Все абстрактно-формальное есть нечто твердое (*fest*), фиксированное (*fixirt*), неподвижное (*unbewegt*), засохшее (*trocken*), холодное (*kalt*), мертвенное (*todt*), оторванное (*getrennt*), разорванное (*zerrissen*), отторгнутое (*geschieden*) и распавшееся (*zerlegt*). Перед нами целая трагедия рассудочных категорий ума.

Логика первой ступени есть сфера рефлектирующего рассудка. Под ним вообще следует понимать «абстрагирующий и, следовательно, разделяющий рассудок, который упорствует в своих разделениях. Обращенный против разума, он ведет себя как *обыкновенный здравый смысл* и выдвигает свой взгляд, согласно которому мысли суть *только мысли...*» (V, стр. 22).

Воплощением формально-логической, рассудочной мысли, по Гегелю, является закон тождества. В известном месте, цитируемом Лениным, Гегель говорит: «Простым основным определением или общим определением формы собрания таких форм служит *тождество*, которое в логике этого собрания форм признается законом как  $A=A$ , как закон противоречия. Здравый смысл в такой мере потерял свое почтительное отношение к школе, которая обладает такими законами истины и в которой их продолжают разрабатывать, что он из-за этих законов насмехается «ад нею и считает невыносимым человеком, который, руководясь такими законами, умеет высказывать такого рода истины: растение есть растение, наука есть наука *и т. д. до бесконечности*» (V, стр. «13 — 14).

В специальном примечании, трактующем о принципе тождества в «Большой логике», Гегель говорит: «Я рассмотрю ближе в этом примечании тождество, как *предложение о тож-*

*дестве*, которое обыкновенно приводится, как *первый закон мышления*. Это предложение в его положительном выражении  $A — A$  есть прежде всего не более, как выражение пустой *тавтологии*. Поэтому было правильно замечено, что этот закон мышления *бессодержателен* и никуда далее не ведет. Такова то пустое тождество, за которое продолжают крепко держаться те, кто принимает его, как таковое, за нечто истинное, и всегда поучительно сообщают: тождество не есть разность, тождество и разность разны» (V, стр. 484 — 485).

В другом месте того же тома Гегель говорит: «Бессодержательность логических форм получается единственно только вследствие способа их рассмотрения и трактовки. Так как они в качестве застывших определений лишены связи друг с другом и не удерживаются вместе в органическом единстве, то они представляют собою мертвые формы...» (V, стр. 25).

Старая, или, как любит выражаться Гегель, обыкновенная или естественная, логика никуда не годится и подлежит отмене при помощи его, гегелевской, диалектической логики. Во втором томе «Науки логики» Гегель писал: «Логические законы сами по себе (если вычесть все то, что не имеет к ним отношения, — прикладную логику и прочий психологический и антропологический материал) сводятся обыкновенно, кроме предложения о противоречии, еще к нескольким скудным предложениям об обращении суждений и о формах умозаключений» (VI, стр. 26).

Внешняя рефлексия, воплощающая в себе черты рассудочно-негативного мышления, сводится по существу к силлогизму. «Эта внешняя рефлексия есть силлогизм» (V, стр. 472).

Итак, первый рассудочный момент, когда отдельное понятие утверждается в своей ограниченности, подлежит радикальной отмене. Обычная формальная логика игнорируется Гегелем до такой степени, что он, поскольку для него все определяется логикой и развитие бытия вытекает из царства мысли, свою собственную диалектическую логику-онтологию называет подлинной формальной логикой. Он пишет: «По сравнению с этими конкретными науками, имеющими и сохраняющими, однако, в себе логическое или понятие в качестве внутреннего стимула, точно так же, как оно (логическое) было их подготовительным началом и прообразом, сама логика есть, конечно, *формальная наука*, но наука об *абсолютной форме*, которая есть внутри себя полнота и содержит в себе *чистую идею самой истины*. Эта абсолютная форма имеет в себе самой свое содержание или свою реальность; так как понятие не есть тривиальное, пустое тождество, то оно имеет различные определения; содержание есть вообще не что иное, как такие определения абсолютной формы, есть положенное са-

мой этой формой и потому адекватное ей содержание. Эта форма имеет поэтому совершенно иную природу, чем обычно приписываемая логической форме» (VI, стр. 23 — 24).

Итак, согласно существу идеалистической диалектики Гегеля, получается обратное тому, что выдвигается диалектическим материализмом. Нельзя увлекаться тем, что Гегель отбросил формальную логику и трактовал о логике, в которой тесно слиты между собой форма и содержание. Его понимание всецело идеалистическое; для него содержание определяется формой; содержание вытекает из формы, а не наоборот, ибо в конечном счете идея (или мысль) творит мир, бытие.

Логику, согласно Гегелю, «следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли»; *«изображение бога, каков он есть в своей вечной сущности»* (V, стр. 28).

### Основные диалектические категории Гегеля. Понятие

Мы уже видели, что для Гегеля объективная логика должна занять место прежней метафизики, которая претендовала на то, чтобы быть научным построением картины мира, осуществляемым только через мысль. По мнению Гегеля, при более глубоком знакомстве с другими науками логика возвышается для субъективного духа до того общего, которое включает в себя богатство частных. Без такой постановки вопроса объективный идеализм того времени не мог обойтись, ибо нужно было извлечь весь конкретный мир из мысли.

В этом отношении логика для Гегеля оказывается также и онтологией. Логика — главная часть, сердцевина и вместе с тем вершина системы объективного идеализма. Действительно, если мышление, идеи определяют бытие, и самый мир есть не что иное, как воплощение идей, то логика и решает основные проблемы философии.

Обе «Логики», по которым мы изучаем логические взгляды Гегеля, — как «большая», так и «энциклопедическая», написанная позднее, в 1817 г., — распадаются на три части: «Учение о бытии», «Учение о сущности» и «Учение о понятии». Последний отдел содержит логику в нашем смысле с характерным для Гегеля заглавием: «Субъективная логика, или учение о понятии»; эта субъективная логика охватывает теорию понятия, как такового, теорию суждения и умозаключения.

Замысел логики Гегеля в целом сводится к тому, чтобы показать, как из самых отвлеченных идей в силу их внутреннего саморазвития постепенно вырастают более конкретные

понятия, как из непосредственных определений возникает опосредствованное знание. Для этого надо отыскать начало логики, начало логического процесса. Это начало должно удовлетворять следующим требованиям: во-первых, оно должно быть безусловным, т. е. не должно быть ничем опосредствовано; во-вторых, оно ничего не должно подразумевать в качестве своего основания, оно само должно быть основой всей науки. Это начало, таким образом, должно быть лишено всякого содержания, ибо при наличии содержания в нем должны иметься различия и отношения между ними, а в таком случае начало уже потеряет свою непосредственность. Такое начало должно свестись чистому бытию. Чистое бытие есть основная исходная категория всей логики Гегеля. Вместе с тем через это бытие просвечивают и моменты субъективной логики.

Идея чистого бытия возникает не в результате отвлечения; если бы оно отвлекалось от чего-нибудь, оно предполагало бы свое начало до себя и, следовательно, не было бы исходным началом. Начало должно быть чистым, беспредметным мышлением, ибо, если бы мышление было предметным, тогда бы оно оперировало этими предметами и не представляло бы собой исходную точку для всего развития.

Это чистое бытие есть абсолютная неопределенность и пустота, ничего под собой не подразумевающая. Бытие есть лишь пустое мышление и ничего больше. Бытие неопределенно, непосредственно, оно не может быть ничем опосредствовано, поэтому оно переходит в ничто.

Но ничто в свою очередь есть нечто, а, стало быть, это отсутствие определений есть то же, что и чистое бытие. Следовательно, ничто есть. Итак, чистое бытие и чистое ничто — это одно и то же. Но истина не в бытии и не в ничто, а в переходе от одного в другое — в становлении. Бытие и ничто уравниваются.

Такова первая гегелевская триада: чистое бытие, ничто, становление, или бывание. Характерно, что каждое из них исчезает в своей противоположности. Таким образом, их истинность сводится к этому движению непосредственного исчезновения одного в другом.

Становление в свою очередь может быть двояким: или ничто переходит в бытие, и в таком случае перед нами возникновение, или бытие переходит в ничто, тогда это — уничтожение. Но опять-таки возникновение и уничтожение, по Гегелю, не существуют изолированно, они взаимодействуют. Эти два движения не упраздняют друг друга. Становление в результате этих нейтрализующих друг друга процессов оседает в спокойном единстве. Становление, будучи неустойчивым беспокойством, переходит в некоторый спокойный результат.

Результат, в котором объединяются возникновение и уничтожение, есть то, что носит название знаменитой гегелевской категории «Dasein». Эту категорию переводили на русский язык различно: переводили как «конечное бытие», В. Соловьев придумал неестественное русское слово «тубытие». По-моему, самый простой перевод: «наличное бытие».

В дальнейшем развитии логическая мысль идет подобными фазами-триадами. Основная триада первой части логики Гегеля: качество (или определенность), количество и мера. Основная триада второй книги: сущность, явление и действительность. Наконец, действительность переходит в понятие.

Диалектический процесс в области бытия происходит в форме переходов — бытие переходит в ничто, ничто в бытие; становление переходит в наличное бытие; качество переходит в количество и т. д. Диалектический процесс в сфере сущности происходит путем рефлексии, взаимного отражения, через отображение одного в другом. Сущность отражается в явлении, явление отражается в сущности; содержание отражается в форме, форма отражается в содержании. Здесь наблюдается парность категорий. Гегель стремится показать, что тезис и антитезис дают в результате синтез. Движение понятия сводится к *развитию*, посредством которого полагается лишь то, что уже имеется в себе. Значит, в первом отделе мы имеем переходы, во втором — рефлексию, а в субъективной логике — развитие (I, § 161).

Для Гегеля понятие не просто категория мысли, а прежде всего — категория бытия, потому что понятие вырастает из бытия. В «Энциклопедической логике» Гегель писал: «Было бы превратно принимать, что сначала предметы образуют содержание наших представлений и что уже затем привходит наша субъективная деятельность, которая посредством операции абстрагирования и соединения того, что обще предметам, образует их понятия. Понятие, наоборот, есть истинно первое, и вещи суть то, что они суть, благодаря деятельности присущего им и открывающегося в них понятия. В нашем религиозном сознании мы это выражаем, говоря, что бог сотворил мир...» (I, § 163). Это высказывание Гегеля — замечательная иллюстрация к положению Ленина о том, что всякий идеализм в конце концов есть религиозное учение. «Этим мы признаем, — продолжает Гегель, — что мысль или, говоря точнее, понятие есть та бесконечная форма, или свободная творческая деятельность, которая для своей реализации не нуждается в находящемся вне ее материале» (там же).

В понятии, по Гегелю, есть три очень важных момента:

1) момент всеобщности, как свободного равенства с самим собой; 2) момент особенности, определенности, в которой всеобщее остается незамутненно равным самому себе; 3) момент единичности, как рефлексии внутрь себя определенностей всеобщности и особенности (там же).

По Гегелю, понятие есть не отражение, а нечто самостоятельно живущее, т. е. субъект в широком смысле этого слова. Это — единство, нечто свободное, безусловное, первоначальное, которое все в себе охватывает. Вместе с тем это — производящая конкретная всеобщность, а не произведенная. Всеобщее, понимаемое в его истинном и полном значении, составляет мысль, о которой можно сказать, что нужны были тысячи лет, чтобы привести ее к сознанию людей. Понятие постепенно осознается, пока не переходит к идее. Идея есть последняя стадия логики.

Между подлинно всеобщим и абстрактно общим — громадная разница. Всеобщее понятие имеет как раз не абстрактный, а конкретный характер. Здесь Гегель нащупал подлинно диалектическую категорию. Если всеобщее имеет конкретный характер, то оно нуждается в особенном. В самом деле, всеобщее понятие различает себя и тем самым определяет себя. Таким образом, всеобщее понятие в своей определенности становится понятием особенным, оказывается определенным родом или видом. Частное есть также всеобщее, и вид есть тоже род; возникновение видов должно простирается до такого момента, который далее не допускает новых видовых отличий. Законченность видовых отличий приводят к индивидуализации. Индивидуальное изолированное понятие — это и есть единичное.

Перед нами образец того, как дедуцирует Гегель. Здесь он получает знаменитую триаду, которая сыграла большую роль в развитии как материализма, так и идеализма. Это — всеобщее, особенное и единичное. Маркс и Энгельс употребляют именно эти термины. Когда Ленин в своем фрагменте «К вопросу о диалектике» говорит об общем и отдельном, то под отдельным подразумевается индивидуальное, или единичное. Не следует смешивать особенное и отдельное.

В «Энциклопедии» Гегель писал: «Всеобщность, особенность и единичность, взятые абстрактно, суть то же самое, что и тождество, различие и основание. Но всеобщее есть тождественное с собою, с *явно выраженной характеристикой*, что в нем, вместе с тем, содержится также и особенное и единичное. Особенное есть различенное, или определенность... Единичное точно так же должно пониматься так, что оно *субъект*, основа, содержащая внутри себя род и вид, есть само субстанциальное» (I, § 164).



## Учение Гегеля о суждении

По Гегелю, понятие не есть нечто в себе замкнутое и неподвижное; понятие есть процесс раскрытия самого себя. Выражаясь гегелевским языком, понятие должно быть положена полагание понятия и есть суждение.

Суждение Гегель называет «ближайшей реализацией понятия, поскольку слово «реальность» вообще обозначает вступление в *наличное бытие*, как в *определенное бытие* (VI, стр. 58). Гегель настойчиво отмечает свойство суждения, заключающееся в коренном делении первоначального единого. Термин «Urtheil» (суждение) обозначает, по Гегелю, буквальный смысл этого слова — «Ur-Teil» (первоначальное деление). Так как всякое суждение объективно, т. е. обозначает согласие понятия и реальности, то оно есть истина (Wahrheit). Но первоначальное суждение не таково; первоначально оно непосредственно [толкование Гегеля (Ur-Teil) этимологически неприемлемо].

В «Энциклопедической логике» Гегель прежде всего выявляет коренной недостаток формальной логики. С его точки зрения, нельзя рассматривать суждение как соединение частей, ибо соединяемое можно мыслить существующим и без этих связей. На самом деле связи, которыми оперирует суждение, имеют вполне предметный смысл. Когда мы говорим «эта роза красная» или «эта картина красивая», то это вовсе не мы делаем розу красной или картину красивой. Эти определения относятся к самим предметам (I, § 166).

Другим недостатком формальной логики, по мнению Гегеля, является то обстоятельство, что суждение в ней понимается как нечто случайное, между тем к суждению имеется определенный переход от понятия. Понятие, по Гегелю, не есть нечто косное, оно, как бесконечная форма, процессуально, деятельно, есть живое средоточие (*punctum saliens*) всяческой жизни и носитель своих отличий в самом себе. Тут и вступает в свои права суждение, как саморазличие понятий; хотя эти различия заключены в самом понятии, но они еще в нем не положены. Это полагание есть превращение понятия в суждение. Так зародыш растения включает в себя свои отличительные части в виде корня, ветвей, листьев и т. п. Но все это выявляется лишь тогда, когда семя произрастает. Это произрастание, это раскрытие можно рассматривать в качестве своего рода «суждения растения». Движение понятия и есть развитие, посредством которого выявляется то, что в себе уже налично. Согласно гипотезе предсуществования зародышей, все части растения реально уже содержались в зерне в миниатюре. Правильное в этой гипотезе то, что понятие в своем про-

цессе остается в самом себе и что этот процесс не вводит в содержание ничего нового, а лишь изменяет форму. Суждение для Гегеля есть саморазвитие этого первоначально данного.

По Гегелю, следует строго отличать суждения от предложений. Уже было указано, что любое понятие в сущности есть некое общее образование, общее понятие. Насилюя природу суждений, Гегель признает в формально-логическом смысле лишь общие суждения или такие суждения, где предикат есть некое общее понятие.

Прежде всего, приказания совсем не являются суждениями. Об этом учил еще Аристотель. Гегель еще более сужает область суждений, отказывая многим высказываниям в праве называться суждениями, хотя они и обладают признаком истинности; суждения, по Гегелю, должны носить общий характер, иначе они не будут проявлениями мысли в точном смысле. Вот соответствующее место из Гегеля: «...хотя *предложение* и имеет субъект и предикат в грамматическом смысле, это еще не значит, что оно обязательно есть суждение. Для суждения требуется, чтобы предикат относился к субъекту по типу отношения определений понятия, следовательно, как некоторое всеобщее к некоторому особенному или единичному. Если то, что высказывается о единичном субъекте, само есть лишь нечто единичное, то это — простое предложение» (VI, стр. 61).

Следовательно, мы можем иметь субъект и предикат и тем не менее суждения может не быть. Например, «этот студент — Петров», «это здание есть здание филологического факультета». Если субъект и предикат не выходят из сферы единичности, то нет понятия, как чего-то общего, следовательно нет и суждения: здесь мы имеем только предложение, но не суждение. Например, «Аристотель умер на 73 году своей жизни в четвертом году 115 Олимпиады» (тут у Гегеля небрежность, Аристотель умер на 63 году жизни. — *П. П.*) — есть простое предложение, а не суждение. В нем было бы нечто от суждения только в том случае, если бы одно из обстоятельств — время ли смерти или возраст этого философа — подвергалось сомнению, но по какому-либо основанию отстаивалась приведенная дата. Ибо в таком случае их брали бы как нечто всеобщее, как существующее и без выявленного определенного содержания — смерти Аристотеля, наполненное другим содержанием, или же как пустое время. Подобным же образом известие «мой друг N умер» есть предложение; оно было бы суждением лишь в том случае, если бы вопрос шел о том, действительно ли он умер или здесь имеется лишь кажущаяся смерть» (VI, стр. 61).

Поясним эту мысль Гегеля. Если я имею суждение « $S$  есть  $P$ », причем  $S$  есть нечто единичное и  $P$  — нечто единичное, то, по Гегелю, здесь имеется предложение, а суждения еще нет. Другое дело, если моя мысль скользит в силу сомнения и недостаточности данных по ряду лет: этот человек родился тогда-то или умер тогда-то, причем эти даты сопоставляются между собой —  $P_1, P_2, P_3$  — и в результате этого сопоставления оказывается, что подлинным предикатом является  $P_2$ , то это значит, что  $P_2$  выделено из других  $P$ , скажем  $P_1, P_3$ ; таким образом, мысль скользнула по всей области  $P$ , т. е. предикат выявился в результате какого-то обобщения.

Это, конечно, такое сужение сферы суждений, с которым нельзя согласиться. Тем не менее подобное соображение, основанное на том, что если суждение есть понятие, то это мысль, а мысль есть нечто обобщенное, конечно, сохраняет свою ценность и силу.

Переходим теперь к знаменитой классификации суждений Гегеля, о которой в «Диалектике природы» Энгельс пишет: «Какой сухостью ни веет здесь от этого и какой произвольной ни кажется на первый взгляд эта классификация суждений в тех или иных пунктах, тем не менее внутренняя истинность и необходимость этой группировки станет ясной всякому, кто проштудирует гениальное развертывание этой темы в «Большой логике» Гегеля»<sup>1</sup>.

Гегель намечает четыре группы суждений: 1) суждения наличного бытия; 2) суждения рефлексии; 3) суждения необходимости; 4) суждения понятия. В этой группировке Гегель идет путем градации от простого к сложному, от поверхностного к более глубокому, от являющегося к сущности.

Самое простое суждение — суждение наличного бытия, или суждение качества. Сюда, по Гегелю, относятся суждения утвердительное, отрицательное и бесконечное.

Пусть это отчасти идеалистическое выведение, но Гегель берет суждение в движении. Он берет типы и формы суждений, противопоставляя их, извлекая одну форму из другой и выделяя переход от одного к другому.

Чтобы выявить, что «роза красна», «стена бела», необходимо минимальное — достаточно восприятия чувственных качеств.

Возьмем утвердительное суждение « $E = B$ » (единичное есть всеобщее) — «роза красна». Это есть утверждение. Но ведь и другие вещи, кроме розы, бывают красные. Чтобы ве-

<sup>1</sup> Ф. Энгельс. Диалектика природы, 1953, стр. 177.

щи не смешивались, субъект подлежит более точному определению. Для этого ряд предикатов должен быть исключен. Это может быть осуществлено только путем отрицательного суждения: единичная вещь не есть тот или иной вид ( $E \neq O$ ). Ведь единичное в конце концов «равно только самому себе, т. е.  $E = E$ ; поэтому должно быть исключено все то, что не есть  $E$  ( $E \neq B$ ), а это уже есть бесконечное суждение. Таким образом, здесь мы имеем утверждение, отрицание и бесконечность.

Вторая ступень — суждение рефлексии. В суждениях наличного бытия предикат сводится к принадлежности субъекта. В суждениях же рефлексии предикат есть род или вид, поэтому он подчиняет себе субъект. Мы имеем здесь суждения единичное, частное и общее. Общее, или всеобщее, завершает данную ступень суждений.

Наиболее интересен переход от суждений рефлексии к суждениям необходимости. Вот как высказывается по этому поводу Гегель: «И это всеобщее есть не только нечто, находящееся вне и наряду с другими абстрактными качествами или лишь рефлексивными определениями, а, наоборот, представляет собою то, что проникает собою и заключает внутри себя все особенное» (I, § 176).

И все же общее на этой ступени является лишь общей связью, охватывающей единичные вещи — вещи продолжают существовать для себя и равнодушны ко всеобщему. Ведь одно дело сказать: «все люди — свободные существа», а другое дело сказать: «человек свободен». Здесь всеобщность переходит в необходимость. Необходимость сильнее всеобщности. Что необходимо, то по существу — всеобщее. На этой, третьей, ступени мы имеем суждения необходимости: категорические, гипотетические разделительные.

Соответственно тому, как Кант разделяет суждения по отношению, разделительные суждения переходят в суждения понятий. Таковы суждения ассерторические, проблематические, аподиктические.

Суждения понятия — это высшие суждения. В них о субъекте уже высказывается, в какой мере он соответствует своему понятию. Энгельс, раскрывая эту группу, выделяет такие примеры из Гегеля: «этот дом плох» — суждение ассерторическое; «если дом устроен так-то и так-то, то он хорош» — суждение проблематическое; «дом, устроенный так-то и так-то, — хорош» — суждение аподиктическое.

Что можно сказать об этой классификации? Гегель, конечно, ошибался, положив в основу такие четыре ступени, которые механически соответствуют делению суждений формальной логики по качеству, количеству, отношению и модально-

сти. Энгельс положил в основу другие признаки. Для него суждение наличного бытия — это суждение единичности не в смысле квантификации, а в смысле существа природы этого суждения. Суждение рефлексии, а также необходимости — для него суждение особенное, а суждение понятия — суждение всеобщее. Получается такая схема: 1) суждения единичности; 2) суждения особенности; 3) суждения всеобщности.

### Классификация умозаключений Гегеля

Когда Гегель перешел к классификации умозаключений, он сам убедился в том, что нет основания образовывать четыре ступени. В его классификации умозаключений только три ступени.

Если классификация суждений Гегеля ценна для нас в связи с теми соображениями, которые высказал Энгельс, то классификация умозаключений, особенно первой ступени — категорического силлогизма, — ценна постольку, поскольку Маркс использовал одну из форм этого силлогизма в своих рассуждениях относительно взаимоотношений товара и денег.

Гегель делит умозаключения на умозаключения наличного бытия, умозаключения рефлексии и умозаключения необходимости. В умозаключениях наличного бытия с внешней стороны происходит отождествление крайних терминов и среднего термина с диалектическими категориями единичного, особого и всеобщего, что позволило, например, М. И. Каринскому в его курсе «История философии» для объяснения гегелевской классификации умозаключений прибегнуть к этим основным понятиям категорического силлогизма.

Разумеется, вполне допустимо меньший термин приравнять к единичному понятию, средний термин — к особому и крайний термин — к всеобщему. Тут нет оснований говорить о том, что диалектики нет. Родо-видовое отношение по существу диалектично. Когда я говорю, лошадь — млекопитающее, то тут имеется диалектика суждения, но сказать обратное, что понятия единичного, особого и всеобщего могут быть полностью сведены к родо-видовым отношениям, нельзя.

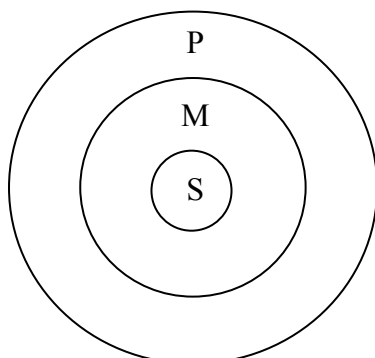
С такой оговоркой мы должны положительно принять попытку Гегеля изобразить фигуры следующим образом.

В первой фигуре  $M$  находится в  $P$ ,  $S$  находится в  $M$ , следовательно  $S$  содержится в  $P$ .  $S$  соответствует единичному,  $M$  — особому, а  $P$  — всеобщему.

Тут важно то, что особое как средний термин занимает среднее место. Крайние термины в этой формуле Гегель толкует различно. В «Большой логике» формулы иные, чем в

«Энциклопедической логике», но так как Маркс основывается на последней, то и мы будем пользоваться обозначениями, содержащимися в ней. Формула первой фигуры:  $E — O — B$ , «Ртуть — металл, металл есть нечто электропроводное, ртуть есть нечто электропроводное».

Схема первой фигуры:



$$E = S$$

$$O = M$$

$$B = P$$

Вторая фигура соответствует, по Гегелю, третьей фигуре традиционной логики: «Ртуть жидкая; ртуть — металл; следовательно, некоторые металлы жидкие». Тут Гегель произвел перестановку. Формула второй фигуры:  $B — E — O$ . Тут самое важное, что  $E$  стоит на втором месте.

В третьей фигуре среднее место занимает  $B$ . Самый большой интерес с точки зрения использования Марксом логических формул Гегеля представляет третья фигура, она же вторая фигура традиционной логики. Здесь средний термин есть всеобщее:  $O — B — E$ . Маркс приравнивает эту формулу к своей формуле:  $T — D — T$ .

Формула Маркса  $T — D — T$  такова, что меновая стоимость (первое  $T$ ) приравнивается к деньгам, а деньги могут быть истрачены на покупаемый товар. Таким образом, мы получаем потребительную стоимость.

Почему  $T$  приравнивается к  $O$  и к  $E$ ? Потому что промышленник или торговец продает не тот товар, который ему нужен, а тот, который имеет меновую стоимость, покупается же какой-то определенный товар, который нужен для покупающего. Первое  $T$  надо приравнять к особому, а второе  $T$  — к единичному.

$T — D$  символизируют продажу. Как результат первого процесса обращения — продажи, появляется исходный пункт второго процесса — деньги. На место товара в его первоначальной форме вступил его золотой эквивалент.

$D — T$  — это покупка. Это есть движение, обратное  $T — D$ ,

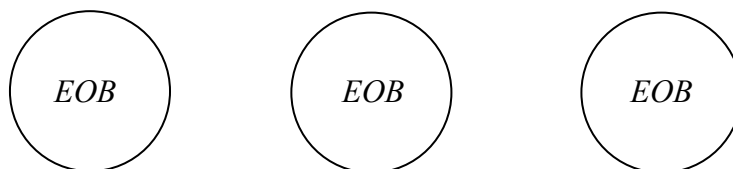
и вместе с тем вторая, или Заключительная, метаморфоза товара.

«Здесь же следует лишь заметить, что в  $T — D — T$  оба крайние члены  $T$  находятся, по своей форме, не в одинаковом отношении к  $D$ . Первый  $T$  относится к деньгам как особенный товар к всеобщему товару, между тем как деньги относятся ко второму  $T$ , как всеобщий товар к единичному товару. Следовательно, абстрактно-логически  $T — D — T$  может быть сведено к форме силлогизма  $O — B — E$ , где особенность образует первый крайний член, всеобщность — связывающий средний член и единичность — последний крайний член»<sup>2</sup>.

Переходим к четвертой фигуре. Оригинальность Гегеля заключается в том, что он заменил старое формально-логическое понимание четвертой фигуры очень глубоким ее истолкованием, предвосхищающим несиллогистические выводы математического умозаключения.

Средний термин, как мы видели, может занимать место или среднего по объему, или одного крайнего, или другого крайнего, т. е. всеобщего. Но возможен и четвертый случай. С абстрактной точки зрения объем может оказаться одинаковым и у среднего термина и у обоих крайних терминов.

Изображение будет таково:



Следовательно, мы от всеобщего через всеобщее переходим к всеобщему же, или от особого к особому, или от единичного к единичному. Степень абстракции остается одинаковой.

Гегель по этому поводу говорит: «Так как каждый момент занимал место середины и крайностей, то их определенное *отличие* друг от друга *снимается* и умозаключение имеет своим соотносящим, связующим звеном — *равенство*. Это — *количественное*, или *математическое*, умозаключение. Если две вещи равны третьей, они *равны* между собой» (I, § 188).

Четвертая фигура Гегеля подводит нас к так называемым несиллогистическим выводам. Это те выводы, которые в математике выражаются аксиомами: «Если к величинам равным приложить равное, то получатся суммы равные» и «если от равных отнять равное, то и остатки будут равные».

Тут нет ни индукции, ни дедукции, нет перехода более ши-

<sup>2</sup> К. Маркс. К критике политической экономии, 1952, стр. 87

рокого понятия к менее широкому или менее широкого к более широкому, а есть переход от равного к равному по объему.

Кроме этой первой ступени, которая представляется наиболее интересной, имеются умозаключения рефлексии и необходимости.

Умозаключения рефлексии будут тройки: 1) умозаключения всякости (или всячества); 2) индуктивные умозаключения; 3) умозаключения аналогии.

Умозаключение всякости, или полноты, соответствует полной индукции. Это есть вывод обо всех случаях или видах. Возьмем силлогизм «все металлы электропроводны, следовательно электропроводка и медь». Чтобы иметь право высказать эту большую посылку, нужно исходить из того, что слово «все» должно обозначать непосредственные единичные вещи; таким образом, большая посылка должна быть положением эмпирическим и тем самым до процесса вывода проконстатированным. В этом предварительном знании мы имеем восполнение того, чего нет в категорическом силлогизме. Но само по себе умозаключение полноты не оперативно, оно отсылает к умозаключению индукции, в котором субъекты образуют, по выражению Гегеля, смыкающую середину.

Единичности в индукции никогда не могут быть исчерпаны. Когда говорят «все растения», то это только означает: все растения, с которыми мы до сих пор ознакомились. Всякая индукция поэтому неполна. Мы, предположим, сделали очень много наблюдений, но мы все же не смогли пронаблюдать все случаи, все отдельные экземпляры. Этот присущий индукции недостаток приводит к аналогии. В умозаключении аналогии мы, исходя из того, что вещи известного рода обладают тем или иным свойством, умозаключаем, что и другие вещи этого рода также обладают этим свойством. Например, до сих пор у всех планет находили данный закон движения, это позволяет по аналогии заключить, что и вновь открытая планета, вероятно, движется по тому же закону.

Данное высказывание Гегеля сочувственно цитируется Лениным в «Философских тетрадах», который так перефразировал соответствующее место из «Большой логики»: «Самая простая истина, самым простым, индуктивным путем полученная, всегда неполна, ибо опыт всегда незакончен. Ergo: связь индукции с аналогией — с догадкой...»<sup>3</sup>.

И ниже Ленин формулирует следующее общее заключение из текста Гегеля, рассмотренного нами выше: «Переход заключения по аналогии (об аналогии) к заключению о необходимости, — заключения по индукции — в заключение по

<sup>3</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 171.



аналогии, — заключения от общего к частному, — заключение «т частного к общему, — изложение *связи и переходов* (связь и есть переходы), — вот *задача* Гегеля. Гегель действительно доказал, что логические формы и законы не пустая оболочка, а *отражение* объективного мира. Вернее, не доказал, а *гениально угадал*»<sup>4</sup>.

Вместе с тем в начале своего конспекта отдела умозаключений по Гегелю Ленин пометил: «Или это *все же* дань старой формальной логике? Да! и еще дань — дань мистицизму = идеализму»<sup>5</sup>.

Эта дань старой логике особенно дает себя чувствовать в. последней триаде выводов необходимости. Здесь мы сначала имеем преобразованное категорическое умозаключение, далее гипотетическое (условное) и разделительное. Отличие категорического умозаключения в этой высшей инстанции от категорического силлогизма в пределах выводов наличного бытия коренится в природе среднего термина. В обычном силлогизме средним термином может быть любое понятие, здесь же средний термин есть уже существенная природа единичного. Значит, если мы имеем некоторое количество средних терминов, мы выбираем тот, который, удовлетворяя формальным признакам, вместе с тем является отражением сущности. Здесь фиксируется «существенное специфическое различие субстанции».

В гипотетическом умозаключении всеобщее, или род, есть основание, которое порождает особенности. Разделительное умозаключение есть высшая форма умозаключения, поскольку в нем понятие получает свое адекватное определение. Гегель писал: «Разные же роды умозаключений представляют ступени наполнения или конкретизации среднего термина... В умозаключении необходимости он определил себя так, что стал столь же развернутым и целостным, сколь и простым единством, и этим форма умозаключения, состоявшего в отличии среднего термина от его крайних терминов, сняла себя. Тем самым понятие вообще реализовалось; выражаясь определеннее, оно приобрело такую реальность, которая есть *объективность*» (VI, стр. 154).

Умозаключениями необходимости завершается весь отдел «субъективной логики», который открывается категорией понятия. К понятию Гегель возвращается в заключительном, третьем, отделе последней части «Науки логики», который озаглавлен «Идея». В «идею» в отличие от «понятия» включается у Гегеля категория жизни. Конспектируя эту часть

<sup>4</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 171.

<sup>5</sup> Там же, стр. 168.

«Логике» Гегеля, Ленин замечает: «Мысль включить *жизнь* в логику понятна — и гениальна — с точки зрения *процесса* отражения в сознании (сначала индивидуальном) человека объективного мира и проверки этого сознания (отражения) практикой»<sup>6</sup>. Практику в этой части логики Гегель оценивает выше теоретического познания, ибо «она имеет не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности»<sup>7</sup>.

Закончим изложение этого последнего отдела характеристикой Гегелем диалектического метода, о которой Ленин писал: «Этот отрывок очень недурно подводит своего рода итог тому, что такое диалектика»<sup>8</sup>.

«...познание движется от содержания к содержанию. Прежде всего это поступательное движение характеризуется тем, что оно начинается от простых определенностей и что следующие за ними становятся все *богаче и конкретнее*. Ибо результат содержит в себе свое начало, и движение последнего обогатило его некоторой новой определенностью. *Всеобщее* составляет основу; поэтому поступательное движение не должно быть принимаемо за некоторое *течение* от некоторого *другого* к некоторому *другому*. Понятие в абсолютном методе *сохраняется* в своем инобытии, всеобщее — в своем обособлении, в суждении и реальности; «а каждой ступени дальнейшего определения всеобщее поднимает выше всю массу его предшествующего содержания и не только ничего не теряет вследствие своего диалектического поступательного движения и не оставляет ничего позади себя, но несет с собой все приобретенное и обогащается и уплотняется внутри себя» (VI, стр. 315).

После всего вышеизложенного нам становятся понятными слова Маркса, который писал Энгельсу в своем письме от 14 января 1858 г.: «В *методе* обработки материала мне очень пригodiлось то, что я вновь перелистал «Логике» Гегеля. Если бы когда-нибудь снова пришло время для подобных работ, я охотно изложил бы на двух или трех печатных листах в доступной обыкновенному человеческому рассудку форме то рациональное, что есть в методе, который Гегель открыл, но в то же время подверг мистификации...»<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 193.

<sup>7</sup> Там же, стр. 205.

<sup>8</sup> Там же, стр. 224.

<sup>9</sup> К. Маркс, Ф. Энгельс. Избранные письма. Госполитиздат, 1953, стр. 95.

### **Глава XIII. Д. С. МИЛЛЬ И ЕГО СИСТЕМА ЛОГИКИ**

В середине XIX в. в буржуазных кругах Западной Европы быстро спавшее увлечение Гегелем сменилось увлечением позитивизмом. Свидетельством этой перемены могут служить книги Гайма «Гегель и его время» (1857) и Ноака «Шеллинг и философия романтики» (1859), в которых дается резкая критика философии Шеллинга и Гегеля с позитивистских позиций.

Представителями позитивизма были Огюст Конт во Франции и Джон Стюарт Милль в Англии. Карл Маркс писал о Милле: «Ему столь же свойственны плоские противоречия, сколь чуждо гегелевское «противоречие», источник всякой диалектики»<sup>1</sup>. В том же «Капитале» Маркс дает Миллю следующую характеристику: «Континентальная революция 1848 — 1849 гг. отразилась и на Англии. Люди, все еще претендовавшие на научное значение и не довольствовавшиеся ролью простых софистов и сикофантов господствующих классов, старались согласовать политическую экономию капиталистов с притязаниями пролетариата, которые уже нельзя было более игнорировать. Отсюда тот плоский синкретизм, лучшим представителем которого является Джон Стюарт Милль. Это — банкротство «буржуазной» политической экономии, как мастерски выяснил уже в своих «Очерках политической экономии по Миллю» великий русский ученый и критик Н. Чернышевский»<sup>2</sup>.

Милль считает, что капитализм можно подправить либеральными реформами. Для Милля право частной собственности — нравственное право; оно неотчуждаемо и священо. Но эпоха либеральных преобразований в Англии, эпоха парла-

<sup>1</sup> К. Маркс. Капитал, т. I. Госполитиздат, 1953, стр. 602.

<sup>2</sup> Там же, стр. 13

ментских реформ, отмена хлебных пошлин, демократизация самоуправления наложили свою печать на социальные и философские взгляды Милля. Он считает, что отрицательные стороны капиталистического строя следует смягчать законодательным порядком. В этом отношении важное значение могут иметь кооперативные союзы и тред-юнионы.

Милль родился в 1806 г., умер в 1873 г. Его отец был тоже выдающимся философом. В конце жизни Джон Стюарт Милль был членом нижней палаты английского парламента. К работам Милля по вопросам теории познания и логики прежде всего относится капитальный труд «Система логики силлогистической и индуктивной» (1843). Это произведение служит отправным началом для всех работ по логике школы индуктивистов XIX в. Другим важным философским произведением Милля, характеризующим его гносеологические взгляды, является «Обзор философии сэра Вильяма Гамильтона» (1865). Кропотливый разбор положений представителя шотландской школы «здорового человеческого рассудка» сопровождается в этой работе выявлением собственной позиции Милля.

Согласно характеристике Ленина, Милль должен быть отнесен к юмистско-беркклеанской группе идеалистов<sup>3</sup>.

Общие принципы миллевского эмпиризма характерны для эмпиризма и индуктивизма вообще. Познание внешнего мира ограничено исключительно кругом явлений, но и последние мы знаем не абсолютно, а весьма относительно. Нельзя познать ни сущности явлений, ни внутренней причины их происхождения. Они нам даны, и только. Все содержание познания сводится к установлению отношений последовательности, сосуществования и сходства между ними. Эти отношения суть законы явлений, которые выявляются в результате обобщений, получаемых людьми при наблюдении частных случаев последовательности и подобия. Индукция и есть умственный процесс, при помощи которого мы от частных случаев переходим к общим положениям. Индукция — последний и единственный источник всякой достоверности, доступной человеку. Любой вид познания, в том числе и математический, приобретает путем индукции. Поэтому достоверности всеобщих научных положений Милль придает лишь относительный характер.

Закон причинности определяется Миллем следующим образом: «Единообразие в последовательности событий, иначе называемое законом связи причины со следствием, должно признавать законом не вселенной, а лишь той части, которая до-

<sup>3</sup> См. В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 96.

ступна нашим средствам наблюдения с обоснованную степенью распространения на смежные случаи. Распространять это единообразие дальше — значит строить предположение уже бездоказательное, и за отсутствием всякого опытного основания для измерения правдоподобия этого предположения мы тщетно пытались бы приписать ему какую-нибудь вероятность»<sup>4</sup>.

Вне мира явлений, по Миллю, мы ничего знать не можем. Поэтому для нас одинаково непостижима как внутренняя сущность духа, так и внутренняя сущность материи. Милль даже думает, что под независимым от нас миром материальных вещей мы просто разумеем сумму возможных опытов, единообразно связанных между собой. Это опытное постижение становится нам доступным в силу тех или иных благоприятных обстоятельств.

Существование комнаты, из которой я вышел, вне зависимости от моего сознания означает только то, что если я вернусь к исходной ситуации, то я вновь увижу, чувственно восприму эту комнату, как я воспринимаю ее сейчас. Ничего большего под реальностью мыслить нельзя. Реальность есть не что иное, как возможность получения соответствующих ощущений и восприятий. Так что об объективном мире, существующем независимо от нас, говорить не приходится.

Никакого априорного или интуитивного знания Милль не признает. В основе всякого знания лежит опыт, понимаемый субъективно-идеалистически. Критерием истины, получаемой опытным путем, для Милля является сам опыт. Согласно выражению Милля, необходимо опыт сделать мерилom опыта, т. е. никоим образом не выходить за пределы опыта (*make experience its own test*).

На данных гносеологических основаниях Милль и строит свою систему логики. Он считает, что логику следует понимать как учение, изолированное от всякой метафизики, от всякой философии. Логика должна быть нейтральной, так сказать, неидеологической наукой. «Логика, — по словам Милля, — представляет собою нейтральную почву, на которой могут встретиться и подать друг другу руку последователи как Гартли, так и Рида, как Локка, так и Канта» (стр. II).

В логике Милля наибольший интерес представляют три раздела: учение о суждении (Милль впервые дал точное по-

<sup>4</sup> J. S. Mill. A system of logic ratiocinative and inductive. People's editon, 1893. Русский перевод: Д. С. Милль. Система логики силлогистической и индуктивной, изд. 2. М., 1914, стр. 462. Последующие ссылки на это произведение приводятся в тексте и содержат указание на страницу русского перевода.

нятие суждения, как суждения атрибутивного), критика силлогизма и учение об индукции.

Классификацию суждений Милль дает в отличие от логики Канта, Вольфа и т. д. Самый же акт суждения сводится к выявлению атрибутов-предикатов у тех или иных вещей.

Предметом критики у Милля является концептуализм — попытка сведения суждений к простой связи идей. Он критикует Гамильтона, считавшего, что составлять суждение — значит усматривать отношения согласия или несогласия между двумя понятиями.

Милль готов признать, что в суждении «золото желто» имеется сопоставление представлений; мы прежде всего должны уметь связать две идеи. Но обратного сказать нельзя. Связи двух идей вовсе недостаточно для того, чтобы определить сущность суждения. Эта связь может иметь место без всякой уверенности в ее истинности. Когда мы, например, воображаем с помощью понятий и представлений золотую гору или говорим, что Магомет считался апостолом божьим, здесь нет никаких объективных суждений. Сопоставление представлений — это еще не суждение. В более элементарном примере «черная доска» связь представлений «цвет» и «доска» налицо, но тут также нет никакого суждения.

Когда говорят, что огонь производит теплоту, то это не значит, будто идея огня производит идею теплоты. Здесь имеется в виду, что одно естественное явление — огонь — производит другое естественное явление — теплоту. Моя уверенность в правильности данной связи, согласно Миллю, относится не к идеям, а к предметам. Итак, суждение есть установление отношений между предметами или явлениями.

Соответственно этим отношениям Милль дает классификацию суждений. Последовательность и сосуществование прежде всего утверждаются относительно явлений. Поэтому суждения сосуществования и суждения последовательности должны быть названы в первую очередь. Вместе с тем имеются суждения относительно скрытых причин явлений. Отсюда третья и четвертая группы суждений с отношениями существования и причинной зависимости. Кроме того, существует еще отношение сходства между явлениями. Таковы пять групп, на которые распадаются все суждения, по Миллю.

Но в чем заключается самый акт суждения, по Миллю? В суждении «все люди смертны» (Милль употребляет термин «предложение» — такова обычная терминология английских индуктивистов) утверждается, что предметы, означаемые подлежащим «люди», обладают свойством, атрибутом, означаемым сказуемым «смертны». В отношении же отдельных

индивидуальностей утверждается, что те или иные признаки присущи всем и каждому из индивидов, обладающих некоторыми другими признаками, что всякий предмет, отмеченный признаками, соозначаемыми подлежащим, имеет также и признаки, соозначаемые сказуемым.

«Соозначением» (трудно переводимый с английского языка термин «connotation») называется связь признаков. Когда тот или иной признак берется по содержанию, этому соответствует термин «соозначение», если же признак берется по объему, это выражается термином «означение» (denotation).

Милль примыкает (с известными оговорками) к тому мнению, что подлежащее суждения мы истолковываем по его объему, а сказуемое — по содержанию. Иначе говоря, сказуемое является признаком, атрибутом.

Милль подчеркивает, что его определение суждения признает обычное различие предмета и атрибута (признака). Согласно этому определению, всякое предложение (суждение) утверждает, что тот или другой предмет обладает или не обладает тем или другим признаком.

У Милля в объяснении им природы суждений есть мысль, которая на первый взгляд кажется материалистической. Милль говорит о том, что простая связь идей «не имеет ничего общего с содержанием предложений (суждений. — *Авт.*), так как предложения... утверждают что бы то ни было не относительно наших идей о вещах, но относительно самих вещей» (стр. 77).

Здесь Милль как будто разумно апеллирует к отношениям между предметами, постоянно повторяя ту мысль, что суждение имеет дело не с сопоставлением идей, а с самими предметами, обладающими теми или иными признаками.

Но вещи, по Миллю, это — простые явления, а явления — это ощущения, состояния нашего духа. И самый атрибут, как свойство явления, есть не что иное, как признак, определяемый воздействием предмета на нас в виде ощущения. Таким образом, все состоит из ощущений, различно относящихся друг к другу. Милль в этом отношении откровенный субъективный идеалист. Очень показательным в связи с этим следующее его утверждение: «Итак, все те признаки внешних предметов, которые мы относим к качествам и количествам, основываются на получаемых нами от этих предметов ощущениях и могут быть определены, как «способности предметов возбуждать эти ощущения» (стр. 63).

По Миллю, то же самое объяснение приложимо и к большинству признаков, обычно включаемых в группу отношений. Все они опираются также на какой-нибудь факт, на какое-нибудь явление, в которое составными частями входят находя-

щиеся между собою в том или другом отношении предметы. Эти факты имеют для нас содержание (существуют для нас) только в виде тех рядов ощущений или других состояний сознания, благодаря которым мы их познаем. Отношения же представляют собой способность того или другого предмета сочетаться с соотнесенными с ним предметами посредством вызова этих рядов ощущений или состояний сознания. Таким образом, теория суждения Милля, несмотря на то что она апеллирует к отношениям между вещами, является по своему существу субъективно-идеалистической теорией.

Милль и его последователи — это классическая школа, наряду с такими школами, как школа Лейбница или школа Канта. В настоящее время эта школа имеет своих скрытых и явных продолжателей среди неопозитивистов. Она и называется неопозитивистской именно потому, что в новых условиях развития науки воспроизводит в основном принципы старого позитивизма Огюста Конта и Джона Стюарта Милля.

В особенности эта связь обнаруживается в отношении к силлогизму, к дедукции. Критика Миллем силлогизма носит нигилистический, можно сказать агностический, характер. Он считает, что всякий силлогизм содержит предвосхищение основания (*petitio principii*), своего рода круг в доказательстве, и не является методом получения нового знания.

Аргументацию Милля в настоящее время повторяет Рассел. Рассел в генерализации не усматривает ничего познавательно ценного. Под генерализацией, без которой не может быть образована большая посылка, кроются всего-навсего простые предложения (единичные суждения). Генерализация — это фикция. Дедукция для Рассела никогда не является средством открытия новых истин; она лишь выявляет то, что содержится в истинах уже открытых. На эту сторону учения Рассела обратил внимание М. Корнфорт<sup>5</sup>.

Наиболее остро это понимание силлогизма было раскрыто Миллем. До Милля такое же отношение к силлогизму было у Секста Эмпирика, который находил в нем «обоюдную», или «двойную», доказуемость.

Согласно рассуждению Милля, предложение «герцог Веллингтон смертен» — несомненно истинно. Однако получено оно не из опыта. В то время, когда Милль писал свою логику, Веллингтон еще здравствовал. Следовательно, приходится признать, что положение «Веллингтон смертен» мы узнали путем умозаключения. Но ведь большая посылка будет иметь значение лишь в том случае, если уже наперед известно, что

<sup>5</sup> См. М. Корнфорт. Наука против идеализма. ИЛ, М., 1948, стр. 170.



Веллингтон смертен; значит нельзя говорить об общей посылке, покуда не исчерпаны все отдельные случаи, в том числе и смерть Веллингтона. Если мы допустим, будто предложение «герцог Веллингтон смертен» непосредственно выводится из предложения «все люди смертны», то откуда же мы получили знание этой общей истины? Ее можно получить лишь из наблюдения. Но наблюдению доступны лишь индивидуальные случаи. Общие истины представляют собой только совокупность частных, сокращенные выражения известного числа индивидуальных фактов. Нельзя быть уверенным в смертности всех людей, пока не установлена смертность каждого отдельного человека. Общее положение не только не может доказывать частного случая, но и само не может быть признано истинным до тех пор, пока не будет рассеяна всякая тень сомнения относительно каждого частного случая данного рода.

Итак, умозаключение от общего к частному ничего не дает, поскольку из общего положения можно вывести только те частности, которые это положение уже предполагает известными.

О выводе в этом случае можно говорить лишь в определенном смысле. Если вывод получен на основании нашего достоверного знания из опыта относительно Джона, Томаса и других людей, что они когда-то жили, а теперь умерли, то без всякой логической несообразности можно также заключить, что и герцог Веллингтон смертен. Смертность Джона, Томаса и других людей представляет собой единственное имеющееся у нас доказательство смертности герцога Веллингтона. Включение общего предложения есть фикция.

Итак, согласно Миллю, «мы не только *можем* умозаключить от частного к частному, не переходя через общее, но и постоянно так умозаключаем. Мы начинаем умозаключать с момента пробуждения в нас умственной деятельности общими терминами. Но проходят целые годы, прежде чем мы научимся пользоваться общими терминами. Ребенок, который, раз обжегши себе пальцы, не решается опять сунуть их в огонь, сделал умозаключение, хотя он, быть может, никогда не думал об общем положении: «огонь жжет»... Он не обобщает: он умозаключает от частного к частному. Таким же образом умозаключают и животные» (стр. 168).

Аргументация Милля типична для чистых эмпириков. Так рассуждали старые позитивисты, так же рассуждают и современные неопозитивисты, сводящие все к перечисленной сумме отдельных атомарных предложений. Действительно, если видеть в генерализации лишь фикцию, то силлогизм заведомо представляет собой круг: из общего положения можно извлечь лишь то, что в нем до этого было заложено.

Реальное значение силлогизма требует совсем иного подхода, иного анализа. Анализ, который производится в положительных науках, вовсе не соответствует этим спекуляциям.

Мы, конечно, убеждены в истинности исходной, большей посылки, например в положении «все люди смертны». Но при каком подходе это положение представляется безусловно истинным? Если к этому вопросу подойдут анатом, физиолог или антрополог, то они в основу общего высказывания положат анализ человеческого организма, а вовсе не перечисление отдельных случаев смертности людей. Все органы, составляющие анатомо-физиологическое целое у человека, обладают изнашиваемостью. Они постоянно обновляются и воссоздаются, но при этом также незаметно разрушаются. Это — научный факт, определяемый законами. В старческом возрасте равновесие обмена веществ начинает нарушаться, и процесс диссимиляции начинает преобладать над ассимиляцией.

Постепенное изнашивание человеческого организма при отсутствии восстановления его деятельности означает, что когда-нибудь жизни человека наступит конец. Следовательно, общее положение антрополога о смертности всякого человека будет базироваться не на том, что до сих пор так обстояло дело с Томасом, Джоном и другими, а на строении и функционировании человеческого организма; для этого достаточно тщательно изучить несколько организмов.

Итак, в большой посылке о смертности всех людей на первый план выступает необходимость, которая определяет общеутвердительный характер суждения необходимости. Данное суждение — всеобщее, и это доказано уже Гегелем.

Суть нашей общей посылки в необходимой связи между строением человеческого организма и его изнашиваемостью, т. е. в конечном счете смертностью, а не в повальном перечислении всех умерших людей. Мысль о смертности какого-нибудь конкретного человека, ныне здравствующего, будет новым выводом из ранее установленного обобщения на основании других данных. Тут вовсе нет круга. Ведь мы наше общее знание об изнашиваемости человеческого организма получили вне зависимости от существования какого-нибудь определенного человека или определенных людей. Но раз мы данный организм причисляем к группе человеческих организмов, то тем самым мы распространяем на этот экземпляр и необходимый признак смертности. Таков подлинный ход мысли в силлогизме типа первой фигуры. Этот процесс распространения общих закономерностей на новые явления, подходящие под данный род, под данную группу, нисколько не упраздняется, и его не затушевывать никакими блужданиями неопозитивистской мысли.

Чтобы оценить положительное значение силлогизма, следует обратить внимание на то, что общие положения могут служить исходным пунктом для дедуктивных выкладок не потому, что они нумерически (перечислительно) включают в себя все частные случаи, а поскольку всеобщность вытекает из необходимости связи двух признаков изучаемого явления по их содержанию. Таковы признаки: «человек» и «смертность».

Эти признаки так связаны, что один признак необходимо влечет за собой другой. Если мы установим необходимую связь между признаками, это и будет подлинным содержанием всякой большой посылки, имеющей познавательное значение. В этом отношении суждение необходимости сильнее суждения всеобщности, особенно если последнее берется в перечислительном смысле. Гегель показал, что это есть новая ступень познания. «Все люди смертны» — это слабее логической необходимости, которую мы имеем в положении «человек смертен». Человек необходимо смертен — уже из этого будет вытекать, что все отдельно взятые люди смертны. Это сильнее, чем обычное всеобщее суждение. Истолкование общего понятия «все люди» как полного перечисления всех индивидов, бывших и ныне живущих на земле, совершенно искусственно и не соответствует практике науки.

Но у Милля есть и иное, более правильное истолкование силлогизма, которое он не доводит до конца. Милль вплотную подошел к тому, чтобы рассматривать большую посылку, как суждение, утверждающее необходимую связь между признаками.

Никто из историков логики не обратил внимания на то, что между второй и третьей главами II книги «Системы логики», посвященной умозаключению, имеется явный разрыв. Если в третьей главе силлогизм истолковывается объемно, то в предшествующей главе Милль как раз протестует против объемного понимания. Во второй главе для Милля большая посылка есть не простое «обобщение», объединение «известного числа наблюдавшихся единичных фактов» (стр. 167), а утверждение о том, что «два ряда признаков сосуществуют друг с другом» (стр. 169), что «рядом с одной из этих двух совокупностей признаков мы всегда найдем и другую» (стр. 159 — 160). В соответствии с этим положением автор предлагает заменить объемное понимание силлогизма: «оказанное обо всем и ни об одном» аксиомой: «признак признака есть признак вещи» или, говоря словами Милля: «все, что служит показателем того или иного признака, доказывает и наличие того, показателем чего служит этот признак» (стр. 162 — 163). В таком случае большая посылка легко истолковывается, как

необходимая связь признаков, а вовсе не как перечислительное общее суждение.

Критика силлогизма, проведенная Миллем в третьей главе, несогласуема с пониманием силлогизма во второй главе, где большая посылка вовсе не сводится к механической совокупности атомарных предложений.

Логики не смогли подметить противоречия во взглядах Милля возможно и потому, что они не обращались к другому труду Милля, в котором он критикует философа Вильяма Гамильтона. В этой книге Милль с большой отчетливостью противопоставляет свою точку зрения точке зрения Гамильтона. Для Гамильтона характерно смешение концептуализма и объемного понимания. Хотя сам Гамильтон считал, что стоит на позициях логики содержания, он часто сбивается в сторону логики объема. Парадоксально то, что критика Миллем Гамильтона основана на положении, которое расходится с точкой зрения, лежащей в основе его собственной критики силлогизма.

Ярче всего понимание большей посылки как связи признаков сказалось в XIX главе книги Милля, направленной против Гамильтона. Последний утверждал, что «умозаключение есть способ установления того, что известное понятие есть часть другого понятия»<sup>6</sup>. Гамильтон рассуждает здесь с чисто концептуалистических и объемных позиций. Если  $M$  есть часть понятия  $P$ , а  $S$  есть часть  $M$ , то  $S$  есть часть понятия  $P$ .

Против такого понимания резко выступает Милль. Он возражает с точки зрения положения «признак признака есть признак вещи», благодаря которому вывод означает, что «две вещи, неизменно сосуществующие с третьей, сосуществуют друг с другом; вещи, о которых здесь идет речь, не концепты, а факты опыта». И далее: «Эта теория умозаключений не может вызвать возражений, под которые подпадает концептуалистическая теория. Мы не можем доказать, что  $A$  есть часть  $C$  тем, что обнаружим ее в качестве части  $B$ , ибо, если это действительно так, то любая из этих истин есть такой же прямо осознаваемый факт, как и другая. Но мы можем доказать, что  $A$  связано с  $C$ , раскрывая то, что оно связано с  $B$ , ибо наше знание связи с  $B$  может быть результатом ряда наблюдений, в которых нельзя было бы прямо обнаружить  $C$ »<sup>7</sup>.

Но если понимать силлогизм так, то рушится миллево возражение, будто большая посылка есть простой набор отдельно взятых фактов, вне всякой их связи.

Все сказанное можно обобщить следующим образом:

<sup>6</sup> J. S. Mill. An examination of S. W. Hamilton's philosophy. L., 1872, p. 438.

<sup>7</sup> Ibid., p. 442.

в III главе 2-й книги, посвященной умозаключению, содержится понимание большей посылки как перечислительного суждения, включающего все отдельные факты и случаи, на которых базируется это общее суждение. Тогда, разумеется, выводить одну из частей из целого значило бы просто извлекать то, что заведомо там находится. Никакого прогрессивного значения силлогизм тем самым иметь не будет. Будет лишь то, что Секст Эмпирик назвал двойной доказуемостью к чем, к сожалению, увлекаются некоторые современные представители математической логики: для них первоочередной задачей дедукции является извлечение всех (и обязательно всех) следствий, которые якобы заранее содержатся в исходных положениях, как будто бы основная цель дедуктивного знания заключается в этом, а не в том, чтобы получить новое знание, которое вовсе не заключено потенциально в посылках, взятых как таковые без сопоставления и взаимной связи.

Наряду с этим Милль, критикуя объемную точку зрения Гамильтона, высказывает другую мысль о том, что связь между посылками имеет не объемный характер, так же как и большая посылка представляет собой раскрытие необходимой связи основных признаков. Если большая посылка есть раскрытие необходимой связи между признаками, то исчезает объемное истолкование и тогда, конечно, нельзя видеть в силлогизме бесплодную игрушку. Но тем не менее критика силлогизма Миллем в III главе сыграла свою роль.

Интересна та часть «Системы логики», согласно которой Милль считается основоположником индуктивизма.

В этой части находят свое выражение сильная и слабая стороны учения Милля. Сильная сторона заключается в том, что теперь метод индукции прочно завоевал свое место в логике, как бы ни старались представители математической логики свести этот метод к простому эпизоду теории вероятности, к применению так называемой модальной логики.

Для Милля индукция является коренным методом получения знания. Он дает ей следующее определение: «...индукция есть такой умственный процесс, при помощи которого мы заключаем, что то, что нам известно за истинное в одном частном случае или в нескольких случаях, будет истинным и во всех случаях, сходных с первым в некоторых определенных отношениях класса...» (стр. 260). И ниже: «Индукция... — это переход от известного к неизвестному» (там же).

Эта точка зрения, согласно которой мы должны в индукции усматривать реальный ход познания, переход от известного к неизвестному, весьма плодотворна. Она находит подтверждение в высказывании Ленина, подчеркивающим правильность истолкования Дицгеном сущности научного позна-

вия. Ленин приводит следующий текст из И. Дицгена: «Объективное научное познание... ищет причин не в вере, не в спекуляции, а в опыте, в индукции, не *a priori*, а *a posteriori*»<sup>8</sup>.

Четыре метода индуктивного исследования, сформулированные Миллем, имеют прочные корни потому, что они являются применением основных законов мышления как методов получения нового знания. Закон тождества лежит в основе метода согласия, закон противоречия — в основе метода различия, закон исключенного третьего — в основе метода остатков, закон достаточного основания — в основе метода сопутствующих изменений.

Метод сходства говорит о том, что если мы имеем ряд предшествующих *ABC* и ряд последующих *авс*, то при известных условиях мы можем получить индуктивный вывод о причине. Если нас интересует, какова причина явления *a*, то мы, согласно методу сходства, должны фиксировать из предшествующих явлений то явление, которое является общим для всех случаев, т. е. найти общее, тождественное. Отыскание тождества происходит согласно первому методу индуктивного доказательства. Этот метод базируется на тождестве.

Если мы оперируем методом разницы, то логическая процедура будет сводиться к тому, что при наличии ряда предшествующих *ABC* и *авс*, с одной стороны, к *BC* и *вс* — с другой, причиной *c* является то обстоятельство из предшествующих, которым различаются первый и второй ряды предшествующих явлений. Первый и второй ряды в корне отличны в отношении явления *a*, причину которого мы ищем. Когда мы эту разницу выявляем, то опираемся на приложение закона противоречия.

Метод остатков применяется в том случае, когда учтены уже известные нам ранее условия, вызвавшие данное явление, которые, однако, оказываются недостаточными для полного объяснения последнего. Поэтому необходимо найти такое условие, которое должно быть дополнительно учтено, чтобы раскрыть все стороны изучаемого явления.

Но если мы уловим это новое условие, то, поскольку должна быть раскрыта остаточная причина, мы исходим из того, что ничего третьего не может быть. Здесь имеет место реализация закона исключенного третьего.

Наконец, закон достаточного основания позволяет нам применять метод сопутствующих изменений:  $ABCD \rightarrow авсd$ ;  $A_1BCD \rightarrow a_1всd$ . Поскольку во втором ряду *a* оказывается в измененном виде и этому соответствует измененное *A*, то значит, всякому изменению соответствует причина, которую мы отыскиваем, опираясь на требование закона доста-

<sup>8</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 144.

точного основания. Должно произойти какое-то изменение *A*, чтобы обнаружить в нем причину изменения *a*. Значение этой таблицы заключается в том, что здесь действительно раскрывается необходимое применение законов мышления к четырем индуктивным методам получения нового знания из опыта.

Однако не Милль был основоположником методов индуктивного исследования. Начиная с Бэкона ученые стали постепенно выявлять основные методы индукции. Мы не можем: найти всех методов у Бэкона, но непосредственный предшественник Милля Гершель исчерпывающе раскрывает операции всех четырех методов индуктивного исследования. В сравнении с Гершелем Милль не дает, по существу, ничего нового.

Коренным, принципиальным дефектом учения Милля является то, что оно воздвигалось на основе субъективно-идеалистических предпосылок.

Но прежде всего рассмотрим несколько подробнее положительную сторону дела. Милль расчищает себе почву, отмечая те заключения, которые не являются подлинной индукцией. Сюда относится суммирование (под суммированием подразумевается полная индукция), индукция на основании сходства рассуждений, описание и т. п.

Милль не удовлетворяется этими видами индукции, потому что они не дают ничего нового. Для создания научной теории индукции Милль предлагает сравнить несколько случаев неправильной индукции с законной. Предложение «все лебеди белы» не может быть правильной индукцией, так как были обнаружены и черные лебеди. Не будет ли такой же ошибкой заключение «у всех людей головы выше плеч и никогда не бывают ниже», несмотря на противоречащее этому положению свидетельство Плиния? Ясно, что имеются такие случаи, когда мы с самой непреложной уверенностью рассчитываем на единообразие в отличие от тех, когда мы совсем не надеемся найти его.

Если ученый заявляет о существовании и свойствах какого-либо вновь открытого вещества, то мы уверены в том, что его выводы будут иметь силу везде, хотя бы полученное им индуктивное умозаключение было основано на единичном примере. Дело здесь не в количестве случаев, а в том, чтобы один; случай был проанализирован со всей полнотой и установлена необходимая связь явлений<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Здесь не дается подробного изложения четырех методов индуктивного исследования Милля, поскольку их содержание общеизвестно и может быть найдено во многих общераспространенных пособиях по логике, — см., например, Г. И. Челпанов. Учебник логики. Госполитиздат, М., 1946, гл. 20 — 21

Характерной для Милля является его теория множественности причин. Миллю кажется неверным, будто всякое единичное следствие должно быть связано только с одной причиной, с одним рядом условий. Часто существует несколько независимых друг от друга способов, при помощи которых можно вызвать одно и то же явление.

С другой стороны, истинная причина какого-либо явления есть вся совокупность предыдущих явлений. Мысль о том, что существует более тесная, непосредственная связь между следствием и одним из предыдущих явлений, есть ложное представление. Милль пишет: «Все условия одинаково необходимы для возникновения последующего и наше понятие о его причинах будет неполно, пока мы в той или другой форме не перечислим их все» (стр. 296).

С позиции диалектического материализма ближе к истине стоит учение о множественности причин, нежели положение об однозначности причины и действия. Однако в том виде, в каком это учение разработано Миллем, оно не может служить образцом для решения данной проблемы. Милль считает, что отдельные факторы можно легко размежевать и изолировать друг от друга. Подобное механистическое понимание вопроса приводит к отрицанию подлинной диалектической связи между явлениями.

Факторы, которыми в действительности определяются те или иные действия, нельзя искусственно обособлять. Поэтому, если какое-нибудь условие среди предшествующих обстоятельств и является единственным общим условием, то это, вовсе не значит, что оно всецело определяет то или иное действие. Вполне законно будет предположить, что это условие вызывает изучаемое явление, функционируя не изолированно, а сочетаясь с другими условиями, без которых общее условие вовсе не является исчерпывающей причиной изучаемого явления. Это усложняет применение индуктивных методов, например метод разницы. Поэтому приходится всесторонне дорабатывать наблюдения и изучение факторов в их взаимодействии, прежде чем окажется возможным применить тот или иной метод индуктивного доказательства.

Метод согласия вообще не может быть применен самостоятельно и должен получить опору лишь в методе разницы, — таково, как известно, сочетание метода согласия с методом разницы.

С другой стороны, между методом согласия и методом разницы есть принципиальное различие, которое не сумел выявить Милль. Дело в том, что исключение предшествующих обстоятельств, которые при применении индукции откидываются для нахождения подлинной причины явлений, совершенно иное в



первом и втором случае, и это различие нельзя затушевывать применением к двум операциям одного термина «элиминации», как это делает Милль.

При применении метода согласия это исключение (элиминация) производится лишь путем умственного анализа рассматриваемых явлений (Милль употребляет английское выражение *subduct*) и их теоретического расчленения, между тем как при методе разницы эта элиминация есть фактическое исключение (в данном случае Милль употребляет выражение *exclusion*), проводимое опытным путем. При чисто умственном анализе ряда предшествующих явлений всегда остается невыясненным, не окажется ли теоретически отбрасываемое нами обстоятельство дополнительным условием возникновения исследуемого явления. Метод разницы посредством эксперимента доказывает, что явление *a* вызывается явлением *A* и без наличия *BCD*. Таким образом, метод согласия и родственный ему метод сопутствующих изменений представляются наиболее шаткими.

Но и в тех случаях, когда метод согласия доставляет лишь предположительное знание, он имеет существенное значение в научном познании. Природа оставалась бы неисследованной, если бы для изучения той или иной группы фактов мы не учитывали различных способов их объяснения. Энгельс говорит: «Если бы захотели ждать, пока материал будет готов *в чистом виде*, то это значило бы приостановить до тех пор мыслящее исследование, и уже по одному этому мы никогда не получили бы закона»<sup>10</sup>.

Итак, главным пороком логического учения Милля является то, что он рассматривает свои методы исходя из позиций гносеологического идеализма. Кроме того, он механистически истолковывает факторы, обуславливающие то или иное явление. Милль не считает с тем, что если по методу сходства мы выявляем причину в виде *A*, то это лишь одностороннее абсолютизирование этого *A*, ибо *a* может в одном случае вызываться *A* с *B*, а в другом случае *A* с *K*, и хотя *K* и *B* различны, но, функционируя совместно с другими факторами, они могут вызывать один и тот же эффект.

Милль оставил след в истории философии и логики своей попыткой дать закономерную систему индуктивной логики. Он — отец всеиндуктивистов XIX в. К нему со всем правом можно отнести критику всеиндуктивистов в «Диалектике природы» Энгельса.

<sup>10</sup> Ф. Энгельс. Диалектика природы, 1953, стр. 191.

## **Глава XIV. ЛОГИКА XIX в.**

### **Английские логики XIX в. (Гершель, Гамильтон, Буль, Девонс, де-Морган, Спенсер, Лэдд Франклин)**

Из современников Милля, работавших в области логики и неоднократно упоминаемых им в «Системе логики», надо выделить Джона Гершеля и Уильяма Гамильтона.

Джон Гершель (1792 — 1871) — крупнейший английский астроном, работал также в области физики и математики. Для логики имеет значение его труд «Введение в изучение естествознания», опубликованный в 1832 г. В 1868 г. этот труд вышел в русском переводе под заглавием «Философия естествознания».

Для теории индукции Милля трактат Гершеля имеет большое значение. Совершенно правильно говорит В. Минто о методах Милля, основанных на эксперименте: «Главное содержание их Милль заимствовал из практики научных лабораторных исследований, в том виде, в каком их обобщил Гершель. В сущности Милль только констатировал еще раз практические приемы и привел их в систематический вид»<sup>1</sup>.

По существу для формулировки четырех методов индуктивного исследования Гершель, будучи натуралистом и тем самым — стихийным материалистом, дал нечто более ценное, чем Милль. Милль же, не имевший никакого отношения к естествознанию, сформулировал лишь то, что было выдвинуто Гершелем. При этом Милль перевел всю трактовку вопроса в план субъективного идеализма.

Гершель исходил из опыта. Он писал: «Мы принимаем опыт за великий, единственный и конечный источник нашего

<sup>1</sup> В. Минто. Дедуктивная и индуктивная логика. Пер. с англ. М., 1896, стр. 368.

знания природы и ее законов. Под опытом мы разумеем опыт не отдельного лица или поколения, но опыт всего человечества, накопившийся во все времена... Опыт можно приобретать двумя способам: во-первых, отмечая факты так, как они случаются, без всякой попытки повлиять на частоту их появления или изменить обстоятельства, при которых они случаются, — это есть наблюдение; во-вторых, приводя в действие причины и орудия, которыми мы располагаем, и изменяя преднамеренно их сочетания с целью заметить происходящие от этого явления; это значит производить эксперименты. На эти два источника мы должны смотреть как на родники всего естествознания»<sup>2</sup>.

Наибольшее значение для истории логики имеет VI глава «Введения». Здесь Гершель выдвинул девять правил получения индуктивных выводов. В этой главе за 15 лет до выхода «Логики» Милля дано все, что охватывается известными четырьмя методами индуктивного доказательства.

Со времени Бэкона в истории логики можно считать известными три метода индуктивных доказательств: согласия, разницы и сопутствующих изменений. В дополнение к ним Гершель подчеркнул значение метода остатков.

Формулируя свое девятое правило, в котором содержится определение метода остатков, Гершель писал: «Сложные явления, в которых различные причины действуют согласно или в противоположных направлениях или, наконец, совершенно независимо одна от другой, но так, что производят сложный результат, могут быть упрощены исключением результата всех известных причин, насколько то позволяет природа случая. Это может быть сделано или путем дедукции или при помощи опыта, и, таким образом, получается остаточное явление, подлежащее объяснению. При помощи этого способа и развивается наука в ее настоящем состоянии. Большая часть явлений, производимых природой, весьма сложна. Если же действия всех известных причин определены с точностью и исключены, то остаточные результаты представляются в виде совершенно новых явлений и сведут к весьма важным заключениям» (§ 158).

Гершель приводит пример из области химии. Так, литий был открыт в связи с тем, что исследователь обратил внимание на избыток веса сернокислой соли, зависевший от того вещества, которое принималось за магнезию в анализируемом минерале. Благодаря тому же принципу удалось выявить, что в незначительных концентрированных остатках от больших операций в технике скрываются неизвестные химические ингредиенты — йод, бром и др.

<sup>2</sup> Д. Гершель. Философия естествознания. Пер. с англ. СПб., 1868, § 67. Последующие ссылки на это произведение приводятся в тексте и содержат указание на параграф.

Естественнонаучная база у Гершеля в положительном смысле отличает его методологический подход по сравнению с Миллем, не владевшим практическими приемами экспериментального исследования. Другое важное преимущество Гершеля, уже чисто теоретическое, заключается в том, что он учитывал взаимодействие факторов. Это есть черта диалектического подхода к изучению действительности — не изолировать, не разобщать явления, а исследовать их в связи.

Согласно Гершелю, одно из предшествующих явлений, фиксируемое по методу сходства как одинаковое во всех случаях, далеко не всегда может быть названо исчерпывающей причиной и в свою очередь может оказаться следствием более первоначального явления, от которого оно зависит.

Свое второе правило, где дана формулировка метода согласия, или сходства, Гершель сформулировал следующим образом: «Всякое обстоятельство, в котором сходны все без исключения факты этой группы, может быть искомой причиной, а если нет, то побочным следствием той же причины. Если окажется только один пункт такого общего сходства, то эта возможность становится достоверностью; с другой же стороны, если таких пунктов будет несколько, то они могут оказаться попутными причинами» (§ 147).

Понятие попутных (или совместно действующих) причин или условий выгодно отличает формулировку Гершеля от формулировки Милля. Последний примитивно истолковывает изолированно взятое сходное условие ряда явлений, абсолютизируя его в качестве исчерпывающей причины.

Тем самым Гершель занимает почетное место среди ученых, исследовавших индукцию. Его нельзя смешивать с поколением всеиндуктивистов. Уже до Милля он исчерпывающе выявил все приемы индуктивного доказательства, ее обнаруживая в то же время недостатка большинства индуктивистов-англичан XIX в. В его взглядах не было субъективно-идеалистических тенденций, свойственных всем позитивистам-индуктивистам вроде Милля или его последователя А. Бэна (1818 — 1903), который также много занимался в области индуктивной логики.

Совсем иного типа по своему философскому складу был другой современник Милля — Уильям Гамильтон (1788 — 1856), которому Милль посвятил целую книгу.

Но, прежде чем излагать логические взгляды Гамильтона, рассмотрим вклад в логику его современника, французского математика и астронома Жергонна (I. D. Gergonne; 1771 — 1859).

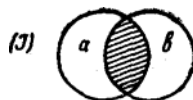
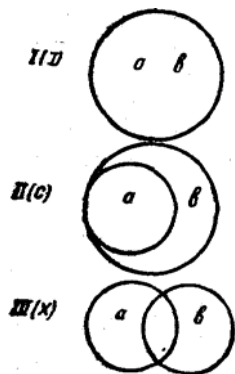
Английские логики Гамильтон и в особенности Буль могут быть названы как авторы, которые с помощью объемной интерпретации логических форм заложили основы будущей ал-

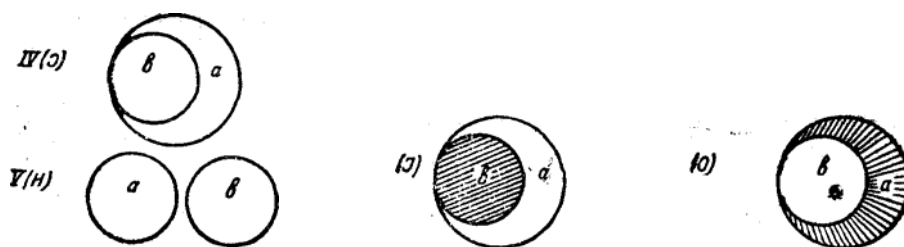
гебры логики. При этом операция включения является ключом для интерпретации объемных отношений в духе алгебры логики. Чрезвычайно отчетливое выявление форм, связанных с включением (или исключением) одного объема из другого, дал Жергонн в своем этюде «Опыт рациональной диалектики» («Essai de dialectique rationnelle»), напечатанной в «Annales de Mathematiques» (1817, № 7) за 44 года до появления основного труда Буля по алгебре логики.

Выдвигая вопрос о понятии включения и соответствующих знаках, Жергонн рассуждает так: чтобы обозначить эти отношения, мы выбрали наиболее подходящие символы для выявления связи между знаком и обозначаемым. Может быть это будет примитивным, но нам представляется это не лишенным значения. Буква Н является начальной для слова «Hors» (вне), она может обозначать систему двух идей, из которых каждая находится за пределами другой, — таковы обе вертикальные линии этой буквы. Обе эти линии можно представить крестообразно, как образующие букву Х, которая обозначит систему двух идей, находящихся в отношении перекрещивания. Наконец, эти линии могут быть изображены как совпадающие, и тогда мы получим букву I, чтобы изобразить систему двух равнозначущих идей; эта буква — начальная для слова Identite (равенство). Три эти буквы (Н, Х, I) таковы, что они, если их перевернуть, не меняют в силу симметричности своей формы. Иначе обстоит дело с буквой С, когда мы ее переворачиваем (э)- Этой буквой можно обозначить отношение, когда обе идеи начинают играть другую роль при обращении. Буква эта является начальной для двух слов: contenantе (содержащее) и contenue (содержимое).

Если обозначить идеи буквами  $a$  и  $b$ , мы получаем следующие пять схем:

III и IV схемы соответствуют и частноутвердительным, и частноотрицательным суждениям?





Общеутвердительное (*A*), общеотрицательное (*E*), частно-утвердительное (*I*) и частноотрицательное (*O*) суждения сведутся в смысле объемного истолкования к следующему использованию пяти вышеприведенных случаев:

$$\begin{aligned}
 A &= I \vee II \\
 E &= V \\
 I &= III \vee IV \\
 O &= III \vee IV
 \end{aligned}$$

Жергонн замечает, что нет такого языка, в котором бы высказывание выражалось со всей точностью и отмежеванностью от других в соответствии с нашими пятью случаями взаимоотношения обоих терминов; такой язык имел бы пять видов высказываний, и диалектика этого языка была бы отличной от того, что дают наши существующие языки.

Бохеньский по поводу приведенного тезиса отмечает, что Жергонн сформулировал мысль, которая имеет значение для логико-математической символики.

После сказанного обратимся к Гамильтону.

Гамильтон был последователем Рида, принадлежавшего к шотландской школе философии здравого смысла. Гамильтон исходил из положений «естественного реализма», которые он формулировал как веру в то, что внешний мир существует, поскольку каждый человек его непосредственно знает, чувствует и воспринимает, как существующий. Тут, конечно, есть верная мысль по сравнению с последователями Юма, которые противопоставляют себя шотландской школе философии здравого смысла. Эти заявления, однако, совмещались у Гамильтона с целым рядом агностических и идеалистических предпосылок, которые сделали из него типичного представителя английской буржуазной философии.

Согласно Гамильтону, в суждении подлежащее подводится под сказуемое или сказуемое является одним из элементов подлежащего. В первом случае мы идем по линии объема, во втором — содержания. Соответственно этому и категорический силлогизм может строиться двояко. Если взаимное отношение

терминов в посылках рассматривается с точки зрения объема, то возникает «экстенсивная» форма силлогизма. Если взаимоотношения терминов рассматривается с точки зрения содержания, то получается «интенсивная» форма силлогизма. Терминология Гамильтона получила развитие в современной логике (ср. главу «Метод экстенционала и интенционала» в книге Р. Карнапа «Meaning and necessity», 1956.)

Гамильтон говорит: «Если силлогизм развертывается в сторону количества, объема (только эта форма и была обследована логиками), то предикат вывода оказывается наиболее общим целым (greatest whole) и, таким образом, большим термином; субъект вывода составляет наименьший элемент (smallest part) и соответствующим образом оказывается меньшим термином. Если силлогизм развертывается в сторону количества содержания, субъект вывода начинает составлять общее целое и соответствующим образом — большой термин»<sup>3</sup>.

Форма экстенсивного силлогизма:

<i>B</i> есть <i>A</i>	Все люди смертны
<i>C</i> есть <i>B</i> .	Кай — человек
<i>C</i> есть <i>A</i>	Кай смертен

Форма интенсивного силлогизма:

<i>C</i> есть <i>B</i>	Кай — человек
<i>B</i> есть <i>A</i>	Все люди смертны
<i>C</i> есть <i>A</i>	Кай смертен

В чистом виде интенсивный силлогизм нельзя обнаружить среди групп классических выводов силлогизма. Последовательность и структура посылок основного интенсивного силлогизма соответствуют модусам четвертой фигуры. Вывод же строится по схеме Barbara (1 фигура). Форма основного интенсивного силлогизма отличается всеми преимуществами естественного хода мысли по сравнению с формами классического силлогизма.

Преимущество толкования суждения с точки зрения содержания и заключается в том, что оно соответствует фактическому развитию познавательной мысли. Когда я утверждаю, что этот поступок справедлив, разве я держу перед своим умственным взором всю сумму справедливых поступков? Не сводится ли здесь ход мысли к тому, что я вскрываю и выявляю одну из характерных черт оцениваемого мною поступка?

<sup>3</sup> W. Hamilton. Lectures on logic, ed. 3, vol. I, p. 295.

Гамильтон иронизирует по поводу классической четвертой фигуры силлогизма: «Это чудовище, не заслуживающее снисхождения, — вместо того, чтобы держаться одной из двух точек зрения — объема или содержания, эта фигура строит умозаключение, перескакивая от одного к другому»<sup>4</sup>. Преимущество интенсивного силлогизма в том, что ход мысли в нем соответствует ходу событий, течению и развитию процессов внешнего материального мира.

В самом деле, ведь естественнее рассуждать: «я — человек, а люди смертны, следовательно и я смертен», а не «все люди смертны, я — человек, следовательно я смертен». Отправной пункт рассуждения — я, мой признак — человечность, человечность в свою очередь подразумевает смертность, следовательно смертность приписывается и мне.

Когда говорят «человек — животное», то разумеют, хотя явно этого не выражают, суждение «всякий человек есть животное». Но под животным имеют в виду не всех, а лишь некоторых животных. Из этого явствует, что суждение есть отождествление, приведение в согласие двух понятий в отношении их объема.

Объемно нам дан субъект любого суждения, которым мы оперируем. Предикат же со стороны объема остается неопределенным до тех пор, пока мы не подвергаем его анализу.

Так как обычная классификация суждений учитывает только объем субъекта, то при учете и предиката мы будем иметь четыре вида в пределах только утвердительных суждений, не считая отрицательных.

В утвердительном суждении субъект и предикат могут совпадать по объему. Это будет соответствовать определению «прямая есть кратчайшее расстояние между двумя точками», или «кратчайшее расстояние между двумя точками — это и есть прямая». Но может быть всеобщее суждение иного типа. Например, в суждении «все параллелограммы — четырехугольники» понятие «четырехугольника» шире понятия «параллелограмм». Затем идут частные суждения, которые могут быть также двух видов в зависимости от объема предиката. Если я говорю: «некоторые змеи имеют ядовитые зубы», то, так как из всех животных только у змеи зубы являются носителями яда, здесь содержится распределенный предикат. А если я скажу «некоторые студенты шахматисты», то объем шахматистов будет шире, чем объем некоторых студентов, которые играют в шахматы, ибо в шахматы играют не одни студенты. По Гамильтону получается не два вида утвердительных суждений, как в традиционной логике, а четыре:

<sup>4</sup> W. Hamilton. Lectures on logic, vol. I, pp. 425 — 428.



I. toto — totale (обще-общее) — здесь и субъект и предикат взяты в полном объеме;

II. toto-partiale (обще-частное) — субъект взят во всем объеме, предикат взят частично;

III. parti-totale (частно-общее);

IV. parti-partiale (частно-частное).

Таким образом квантифицируется не только субъект, но и предикат. Это учение носит наименование «квантификации предиката».

Можно привести следующие примеры четырех видов утвердительных суждений по Гамильтону: «все равносторонние треугольники суть равноугольные»; «все треугольники суть фигуры»; «некоторые фигуры суть треугольники»; «некоторые треугольники суть нечто равностороннее».

Что представляет собой приведенная классификация? Сам Гамильтон открыто заявляет о выдвинутой им теории тождества, как проводимой в отношении основных типов суждений «с точки зрения их объема». Это говорит автор, который в новой логике со всей отчетливостью противопоставил интенсивную форму суждения экстенсивной. Наметив самостоятельное значение интенсивной формы силлогизма, интенсивного понимания суждения, он сворачивает с этого пути и приходит в конце концов опять к объемной логике. Деление утвердительных суждений на четыре группы учитывает только объем.

Есть у Гамильтона рассуждение, которое имеет очень старомодный характер, что характерно для него как представителя религиозной философии.

Положим, рассуждает Гамильтон, нам дано суждение «бог всемолющий». Согласно теории включения объема, оно будет иметь такой смысл: бог есть одно из всемолющих существ, или содержится в числе всемолющих существ. Но бог не может быть одним из всемолющих существ так как невозможно существование целой группы всемолющих существ. Наиболее молющим может быть только одно существо — именно бог. Естественнее истолковать это суждение так: понятие «бог» содержит в себе понятие «молющий». Это соответствует непосредственному смыслу высказывания. Иначе говоря, если по объему подлежащее суждения составляет часть сказуемого, то по содержанию, наоборот, сказуемое составляет часть подлежащего<sup>5</sup>. Смысл суждения в том, что в понятии абсолюта содержится признак «быть всемолющим».

Возьмем более близкий нам пример: суждение «материя протяженна». Искусственным истолкованием этого положения

<sup>5</sup> См. W. Hamilton. Lectures on logic, vol. I, p. 274.

будет суждение «материя есть одна из различных протяженных вещей». На самом деле естественный ход мысли будет здесь заключаться в том, что в понятии материи выделяется один из признаков, один из существенных ингредиентов.

Игнорируя эту сторону дела, которую он сам же так тонко подметил, Гамильтон строит свою теорию квантификации предиката, т. е. математизирования высказываний. Суждение должно сводиться к уравнению. Гамильтон отличает тождество содержания и тождество объема. Если я утверждаю, что «все люди — смертные существа», то точный смысл этого суждения заключается в том, что все люди — часть смертных, именно та часть, которая состоит из людей. Отсюда тождество объема: сколько людей, столько и смертных существ, называемых людьми. Но можно отождествить эти понятия и по содержанию: если у субъекта (людей) будут признаки  $a, b, c, d, e$ , кончая  $n$ , то такое же количество признаков будет и у предиката (части смертных существ, называемых людьми). Здесь тождество содержания будет зависеть от тождества объема и по существу совпадать с ним. В результате теория квантификации предиката будет теорией, базирующейся на основе тождества объемов. С этой точки зрения Гамильтона даже формально нельзя причислять к представителям логики содержания.

У Гамильтона есть классификация силлогизмов, в которой он выявляет новые модусы на основе логической формы уравнения. Вместо 14 модусов трех фигур у него получается 108 модусов. Эта система имеет своих сторонников. Так Бенно Эрдман считает, что в основу развития всех побочных форм силлогизма надо положить теорию квантификации Гамильтона. Сочувственный отзыв по адресу классификации Гамильтона мы находим также у неогегельянца Брэдли.

Однако интенсивный вывод в своем специфическом виде стоит у Гамильтона особняком при разработке им форм умозаключений. Если даже ставить себе целью параллельный учет форм объемной логики и логики содержания, считая при этом, что формы первого и второго видов имеют равноправное значение при разработке классификации вывода в целом, то для второго вида Гамильтон не сделал почти ничего, кроме четкого определения его специфики. Свою теорию суждения он построил так, что принцип этого вида выводов оказался им не учтенным, а классификация суждений осуществлена лишь в сфере логики объема.

Мысль Гамильтона о том, что суждение при квантификации сказуемого есть уравнение подлежащего сказуемому, послужила отправным пунктом для учения Джорджа Буля (1815 — 1864) при создании им системы алгебры логики XIX в. с попыткой обобщить задачу дедуктивных умозаключений во-

обще. Поэтому Буля следует назвать основоположником современной математической и символической логики. Из ряда его работ по алгебре логики можно в первую очередь назвать «An investigation of the laws of thought» (1854) — «Исследование законов мышления».

Один из его современников, работавший также над проблемами математической логики, де-Морган (о нем речь впереди) рассуждал так: если логика до сих пор не сделала ни одного шага вперед и продолжает пользоваться лишь тем ограниченным запасом символов, который был уже известен Аристотелю, то первая задача логики для ее расширения и упрочения добытых результатов будет в том, чтобы ввести в круг исследования систему искусственных символов, которые бы закрепили необходимые логические понятия в их однозначности с исключением всех лишних психологических оттенков.

С этой целью Буль и вводит логическое исчисление, которое является для «его частью алгебраического исчисления или приложением последнего. Алгебраическое исчисление в логике определяется в системе Буля сведением всех количественных значений к двум: 0 и 1. Он заявляет, что фактически мы можем пренебречь логической интерпретацией символов в логическом уравнении, превратив их в количественные знаки, допускающие лишь значения 0 и 1.

В отношении всей области сущего можно сказать: или в ней нечто есть, или его нет, поэтому то, в чем обязательно нечто есть или не есть, это 1, полнота бытия;  $X+X = 1$ . С другой стороны, к ничто можно отнести все, что содержит собственное отрицание. Итак, если где имеется собственное отрицание, значит — это 0. Нулевой класс вмещает в себе все, что не существует;  $X\cdot X = 0$ .

$X$  и  $X$  — это классы, друг друга дополняющие, чтобы образовать универсум. Таким образом, мы получаем возможность логически оперировать классами вещей. Чтобы реализовать подобные операции, надо, по Булю, ввести три группы знаков в логическое исчисление.

1. Сюда относятся прежде всего знаки  $X$ ,  $Y$ ,  $Z$  и т. п. Они обозначают вещи как предметы наших понятий. Таким образом, мы начинаем оперировать всеми мыслимыми понятиями, т. е. классами. Этим символам грамматически соответствуют общие имена и прилагательные.

2. Вторую группу составляют знаки операции; таковыми являются  $(\times)$ ,  $(+)$ ,  $(-)$ . Грамматически эти символы значат  $(\times)$  — союз «и» (конъюнкция),  $(+)$  — «или» (строгая дизъюнкция);  $(-)$  — «кроме» или «за исключением».

3. Наконец, главный символ у Буля — это знак тождества  $(=)$ . Сюда, если учитывать грамматические части речи, отно-

сятся все глаголы, но с целью формализации надо их унифицировать, обработав так, чтобы свести к настоящему времени глагола «быть», а содержание переключить в соответствующие понятия. Например, предложение «эти животные жуют жвачку» получает форму: «эти существа =  $XU$ » (под  $X$  понимаются животные, под  $U$  — жвачные; вместо знака ( $\times$ ) можно ничего не ставить по принятому в алгебре написанию).

Если  $X$  будет значить «мужчина», а  $U$  — «женщина», то все люди могут быть обозначены через  $X+U$  («мужчины» + «женщины»). Буль во главу угла поставил формализацию строгой дизъюнкции; поэтому ослабленную дизъюнцию, например, «поэты» или «прозаики», не исключаящую того, чтобы некоторые поэты являлись и прозаиками, можно символизировать, по Булю, так:  $X$  (поэты) +  $U$  (прозаики) – (за исключением)  $XU$  (т. е. тех поэтов, которые одновременно являются прозаиками)

Отличие логики от алгебры логики сводится не только к тому, чтобы количественные знаки имели значение лишь 0 и 1; важное отличие также в том, что для алгебры  $XX=X^2$  в логике же  $XX = X$ : «синева», уточненная «синево́й», останется «синево́й». Это правило в свою очередь вытекает из того, что логика есть алгебра, сведенная к значению символов 1 и 0: ведь  $1 \cdot 1=1$ , так же как  $0 \cdot 0=0$ . Таким образом, значение того, что современная математическая логика понимает под идемпотентностью, было установлено системой Буля. Что касается тождества нулю, то такие формулы Буль просто откидывает — он не признавал пустых множеств, т. е. классов, равных 0, и не умел ими оперировать.

С помощью знака ( $-$ ) мы, по Булю, образуем отрицательные классы. «Все люди ( $X$ ), кроме европейцев ( $U$ )» мы формализуем так:  $X - U$ . «Не люди» формализуются следующим образом: 1 (универсум) минус  $X$ : итак,  $1 - X$  будет значить «не люди». Если под  $X$  будем понимать «светила», под  $U$  — «солнца» (центральные небесные тела всех систем, в том числе и нашей солнечной системы), под  $Z$  — планеты, то мы можем получить  $X = U + Z$  (светила — это солнца или планеты);  $X - Z = U$  (светила, кроме планет, — это солнца);  $Z = X - U$  (планеты — это все светила, кроме солнца).

Буль своей системой достигает возможности расширения обычной силлогистики. Для алгебры логики Буля силлогизм — простейший Случай некоторой общей задачи выведения всего, что можно извлечь из суждения по отношению к тому или иному классу. В этом суть опосредствованных умозаключений путем элиминации, с помощью которой мы исключаем из уравнений те или иные логические термины, подобно тому как исключают средний термин из посылок силлогизма.

В самом деле, мы можем составить уравнение: «кандидаты наук — это лица, защитившие кандидатскую диссертацию»;  $X = Y$ , в таком случае  $X - Y = 0$ ; кандидатов наук, которые не оказались бы лицами, защитившими кандидатскую диссертацию, нет.

Но может быть и такое уравнение: «окончившие аспирантуру, — это те, кто сдал кандидатский минимум и представил готовую диссертацию»,  $X = YZ$ ; в таком случае мы будем иметь  $X - YZ = 0$ . Тут мы элиминируем два множества.

В первом случае мы имеем функцию от  $X$  и  $Y$  (от двух терминов), во втором случае — от трех ( $X, Y, Z$ ). Простой случай — обычный силлогизм: исключение одного термина из системы трех терминов. Буль идет дальше: согласно его толкованию, проблема исключения средних терминов ставит себе гораздо более широкие цели. Она имеет в виду не только исключение одного термина из двух предложений, но вообще исключение средних терминов из предложений, каково бы ни было число тех и других и каковы бы ни были их связи.

Таким образом, Буль достигает больших обобщений при решении задач выводной деятельности ума по сравнению с традиционной логикой.

Узость алгебры логики Буля в том, что он все сводит к эквивалентности:  $X = Y$  или  $X \neq Y$  и т. д. Формулы  $X \leq Y$  или  $Y \leq X$  он не употреблял и в свою логическую систему не вводил. Такими формулами стали пользоваться уже продолжатели его дела.

Рядом с Гамильтоном следует поставить логика Стенли Джеворса (1835 — 1882), подвизавшегося также в качестве экономиста. Как логик он примыкал к Булю. Джеворс считал, что хотя сложные математические формулы Буля и не имеют особого значения, но он (Джеворс) использует элементарные методы исчисления. Джеворс является изобретателем первой логической машины. Его перу принадлежат «Элементарный учебник логики» (1870) и «Основы науки» (1874). Обе эти книги переведены на русский язык философом и революционным демократом М. А. Антоновичем. Джеворс отвергает теорию квантификации сказуемого Гамильтона и выдвигает свою теорию спецификации сказуемого. Он считает, что слово «некоторые», которым пользуется Гамильтон, слишком неопределенно. Оно указывает лишь на то, что какая-то часть объема сказуемого в суждении совпадает с объемом подлежащего, причем остается совершенно неясным, какая точно часть имеется в виду. Между тем легко найти нужный прием. Если инквантифицировать сказуемое, то мы будем иметь, например, предложение «все млекопитающие суть некоторые позвоночные». В отношении понятия «некто-

рые» следует добиться уточнения, и тогда мы определим его так: «те самые позвоночные, которые вместе с тем являются млекопитающими». Под сказуемым будут тем самым иметься в виду млекопитающие позвоночные. Итак, суждение «млекопитающие — позвоночные», выраженное в символе « $A$  суть  $B$ », будет выявлено следующим образом: « $A$  суть  $AB$ », т. е. «все млекопитающие суть млекопитающие позвоночные».

В дедукции необходимо иметь одно суждение равенства, ибо, по учению Джевонса, неравенство никак не может служить подлинным основанием для умозаключения. Если мы знаем, что собор Павла в Лондоне и Вестминстерское аббатство порознь не равны по высоте собору Петра в Риме, то заключения получить нельзя; необходимо тождество в направлении двух различий.

Таким образом, общее и единственное правило дедукции будет опираться на возможность замещения одного термина другим, поскольку мы будем иметь посылку о том, что один термин тождествен другому. Поэтому, если будет иметься посылка о полном тождестве, например «высочайшая гора в Европе — Монблан», и другая, например «Монблан покрыт снегом» (в истолковании Джевонса это будет «Монблан-Монблан, покрытый снегом»,  $A = AB$ ), то путем замещения мы получаем вывод: «высочайшая гора в Европе покрыта снегом». Это будет суждение тождества:

$$\begin{array}{l} A = B \\ B = BC \\ \hline A = BC \end{array}$$

Теорией замещения Джевонса воспользовался русский логик М. И. Каринский, построив на принципе тождества свою «классификацию выводов».

К середине прошлого века следует отнести появление новой теории в логике — логики отношений. Пионером в этом направлении выступил английский логик де-Морган (1806 — 1878). Морган сосредоточил свое внимание на природе связки в суждении. В своем сочинении «Формальная логика» (1847) он обращает внимание на то, что связка есть отношение. Морган не согласен с тем, что связка представляет собой нечто единообразное. Если связка есть отношение, то она может оказаться носителем любого отношения, а их — необозримое множество. Связка, как отношение, может обозначать тождество, равенство, включение; употребляться в смысле «быть больше», «быть меньше», «быть братом» и т. д. Исчерпывающе анализировать все виды связок, которые являются отношениями, невозможно, — в таком случае составила бы

целая энциклопедия, «да еще с ежегодными добавлениями»<sup>6</sup>. Свести значение всех отношений к одному смыслу связки было бы насилием над логикой и ни к чему бы не привело. Нужно выявить общие условия связок (*copular conditions*). Таких условий Морган находит несколько.

Первое условие — обратимость или симметричность:  $ARB \rightarrow BRA$ . Если непосредственно связка необратима, то следует найти соответствующую соотносительную связку, например: «если  $A$  есть отец  $B$ , то  $B$  — сын  $A$ ».

Второе условие — переходность, или транзитивность. Свойство переходности состоит в том, что, если какой-нибудь предмет находится порознь в известном отношении к двум другим предметам, то и эти последние находятся в том же отношении между собою<sup>7</sup>.

Формальная логика, согласно Моргану, имеет дело не с предметами и не с понятиями, а с именами. Отсюда Морган определяет силлогизм как умозаключение об отношении между двумя именами на основании отношения каждого из этих имен порознь к какому-либо третьему<sup>8</sup>.

Отдельные связки в суждениях, по мнению Моргана, имеют материальный характер, ибо они отличаются друг от друга особенностями, присущими материалу: то отношение означает тождество, то — причинную зависимость, то — быть сыном или дочерью, быть выше, быть ниже, быть больше, быть меньше и т. д.

Но считая, что логика должна быть формальной логикой, Морган стремится оставить в стороне все эти «материальные» особенности и рассматривать связку как отношение вообще. Он начинает подыскивать символы, обозначает общее отношение буквой  $L$  и т. п. Так было положено начало символической, логики в собственном смысле слова (отдельные символические обозначения вроде  $A, E, J, O$  были приняты и в традиционной логике).

Многие правила, выдвинутые Морганом, так прочно вошли в состав математической логики, что называются правилами Моргана. Таковы две основные закономерности, устанавливающие связь между дизъюнкцией и конъюнкцией.

1) Отрицание конъюнкции двух членов (высказываний) равнозначно дизъюнкции этих членов, взятых с отрицательным знаком:

$$\overline{p \cdot q} = \overline{p} \vee \overline{q}.$$

<sup>6</sup> de-Morgan. Formal logic or the calculus of inference necessary and probable. L., 1847, pp. 49 — 50.

<sup>7</sup> Ibid., p. 57.

<sup>8</sup> Ibid., p. 76.

2) Отрицание дизъюнкции двух членов (высказываний) равнозначно конъюнкции этих членов, взятых каждый в отдельности с отрицательным знаком:

$$\overline{p \vee q} = \bar{p} \cdot \bar{q}.$$

Морган впервые ввел утвердившееся в математической логике выражение «универсум рассуждения» (universe of discourse)

К Моргану примыкал Герберт Спенсер (1820 — 1903). Оригинальность его позиции заключается в том, что с его точки зрения логика должна заниматься не именами и мыслями, а самими вещами.

Для Спенсера предмет логики — наиболее общие законы отношений между разными вещами; отсюда его понимание логики как объективной науки. Поэтому, согласно Спенсеру, логика противоположна теории познания, которая анализирует общие законы отношений между представлениями, соответствующими объективным вещам. Спенсер твердо убежден в существовании таких внепсихических вещей.

Рядом с определенным сознанием, законы которого формулирует логика, существует неопределенное сознание, не поддающееся никаким формулировкам. Мышление сводится лишь к установлению отношений между представлениями. Для Спенсера, разделявшего биологическую точку зрения, только такое мышление является полезным.

Логика, по Спенсеру, имеет дело не с фактами сознания, не с представлениями и понятиями, не с отражением вещей в мышлении, а с самими вещами. Такую точку зрения можно было бы назвать вульгарным материализмом в логике.

Исходным пунктом логических рассуждений Спенсера, который мы находим в его «Психологии» (переведена на русский язык в 1898 г.), является утверждение о том, что логика есть наука не о словах и не о мыслях, а наука о формах, в которых нам даны явления.

За основной тип суждений Спенсер берет определенный вид частных суждений, вскрытых Морганом. Если имеется понятие большинства: «большинство  $B$  суть  $C$ » и «большинство  $B$  суть  $A$ », то из таких двух частных посылок можно сделать вывод: «некоторые  $A$  суть  $C$ »

Приведем рассуждение самого Спенсера: «Чтобы показать, что утверждения логики относятся к связям между предметами, рассматриваемыми как существующие отдельно от нашего сознания, а не к соотносительным связям между нашими соотносительными состояниями сознания, достаточно будет рассмотреть какой-либо числовой пример логического предложения из системы проф. Моргана. На основании посылок «боль-



шинство  $B$  суть  $C$ » и «большинство  $B$  суть  $A$ » — можно с уверенностью заключить, что «некоторые  $A$  суть  $C$ », — ведь два отдела класса  $B$ , захватывающие каждый более половины всего класса, должны необходимым образом состоять отчасти из тех же самых индивидов. Так, если 60%  $B$  суть  $C$  и 70%  $B$  суть  $A$ , то по крайней мере 30% будут общими для  $A$  и  $C$ . Если мы возьмем силлогизм, который будет представлять не одну только числовую определенность, но в котором на месте символических терминов будут поставлены термины, выражающие реальность, то объективный характер рассматриваемых нами отношений выступит с еще большей ясностью»<sup>9</sup>.

Спенсер приводит следующий пример: класс  $B$  — число животных на ферме. Он состоит из двух частей — часть коров и часть овец. Класс  $C$  — овцы, 60%. Класс  $A$  — больные животные, 70%. Вывод: «во всяком случае некоторые больные животные суть овцы». Таких будет 30%. Здесь имеются в виду необходимые объективные отношения. Это силлогизм, в котором фигурируют не мысли об овцах, а сами овцы и стадо.

Английский логик Карвет Рид в 1878 г. выпустил книгу «О теории логики» («On the theory of logic. An essay»), в предисловии которой указывал на то, что в основу его опыта построения логики положено спенсеровское понимание логики как науки об отношениях самих вещей.

Точка зрения Спенсера является ошибочной, так как он смешивает законы природы с законами логики. Законы логики являются лишь отражением наиболее общих отношений между вещами, т. е. законов самой действительности. Логика вовсе не отличается три конкретностью, которую мы находим в любой науке, устанавливающей закономерности природы. Логика есть наука абстрактная, и в этом отношении она действительно выделяет наиболее простые отношения между мыслями, но такие, которые являются лишь отражением объективной закономерности.

Правильно замечает Циген, автор «Lehrbuch der Logik» (1920), что этот взгляд нужен был Карвету Риду только для того, чтобы написать такое широковещательное предисловие. Фактически же, когда он переходит к изучению отдельных форм мышления, отдельных фигур, он об этом забывает и трактует их иначе.

Особую роль в развитии алгебры логики сыграла Христина Лэдд Франклин (1847 — 1930), американский психолог и логик. Еще в логике Аристотеля содержалось учение о связи трех фигур силлогизма, которое развил Лейбниц своим указанием на возможность выведения модусов второй и треть-

<sup>9</sup> Н. Spencer, The principles of psychology, vol. II, 1872, pp. 88 — 89

ей фигур из первой средствами закона противоречия. В «Новых опытах» он пишет: «Для этого надо предположить, что модусы первой фигуры правильны и что, следовательно, если признать заключение ложным (или противоречащее ему суждение истинным) и принять за истинную также одну из посылок, то суждение, противоречащее другой посылке, будет истинным» (стр. 320). Это учение в конце XIX в. получило название антилогизма. Оно было выдвинуто Христиной Франклин первоначально в виде следующего лаконичного предписания: «Возьми предложение, противоречащее выводу, и смотри, чтобы общие суждения были выражены отрицательно, а частное положительно. Если два предложения — общие, третье — частное, и если термин, одинаковый у двух общих предложений, имеет в них различный знак, то в этом и только в этом случае силлогизм состоятелен»<sup>10</sup>.

По принципу антилогизма модусы трех первых фигур распадаются на четыре триады:

Barbara, Baroco, Bocardo  
Celarent, Festino, Disarms  
Darii, Camestres, Ferison  
Ferio, Cesare, Datisi.

Система силлогизмов в алгебре логики исключительно проста. Соответствующие три правила служат одновременно приемом, заменяющим аксиому силлогизма, средством, определяющим различие фигур и модусов, а также критерием, в соответствии с которым легко отсеять все ложные силлогизмы. Правила эти при определении триад антилогизмов получили в современной логике следующую формулировку:

- 1) должно быть два общих суждения ( $= 0$ ) и одно частное ( $\neq 0$ );
- 2) два общих суждения должны иметь один совпадающий термин, который один раз должен быть положительным, а другой раз — отрицательным;
- 3) частное суждение соединяет через неравенство ( $\neq 0$ ) остальные два термина, которыми различаются два общие суждения<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> «Studies in logic», ed. by Ch. Peirce, 1883, p. 41.

<sup>11</sup> См. R. Eaton. General logic, 1931, p. 137.

**Источник идей гуссерлианства и феноменологической науки в германской логике XIX в.**

В истории логики XIX в. важную роль сыграл Герман Лотце (1817 — 1881), в настоящее время полузабытый мыслитель. Его учение представляет интерес в двойном отношении. Прежде всего — для нас, русских, изучающих историю развития логики в России. Когда в середине прошлого века начинающие русские ученые направлялись на Запад в заграничные командировки, то, готовясь стать преподавателями философии и логики, они слушали лекции Лотце: сюда относятся и М. И. Каринский, и М. М. Троицкий, и М. И. Владиславлев. «Логика» последнего написана под явным влиянием Лотце.

Каринский, вернувшись из заграничной командировки, во время которой он в 1871 г. слушал Лотце, засвидетельствовал: «Лотце всеми признается одним из самых замечательных (если не самым замечательным) мыслителей нашего времени в Германии; он и поныне состоит профессором Геттингенского университета и собирает в своей аудитории едва ли не столько же слушателей, сколько имеет в Иене Куно Фишер, хотя Лотце и не отличается теми особенностями таланта преподавания, которые производят такой сильный эффект при чтении Куно Фишера»<sup>1</sup>.

Интересен Лотце и в том отношении, что нм открывается новое идеалистическое направление в теории познания и логике, которое вылилось в начале XX в. в особую школу с Э. Гуссерлем во главе.

<sup>1</sup> М. И. Каринский. Критический обзор последнего периода германской философии. Пб., 1873, стр. 194

В основе учения Гуссерля лежит идея об особой науке или особом способе умозрительного знания — феноменологического постижения сущностей. С феноменологической точки зрения сущности могут адекватно познаваться при помощи своеобразного интенционального акта интуиции. Интуиция противоположна чувственному восприятию. Так, например, различные цвета, краски познаются эмпирически, а понятие «цвета» постигается в результате особой феноменологической установки. Науки, занимающиеся такими сущностями, Гуссерль называет эйдетическими науками. Сюда относятся чистая логика и математика. Чтобы получить доступ к такому познанию, нужно редуцировать, т. е. изъять, устранить все эмпирические суждения и проанализировать «поле трансцендентального чистого сознания». Такое постижение будет обладать подлинной значимостью в отличие от субъективных, переходящих актов сознания.

Гносеологическими предпосылками своей логики Лотце подготовил почву для идеалистического учения Гуссерля и всех его последователей, ныне широко распространенного во многих странах, главным образом в Америке. В настоящее время в США выходит гуссерлианский философский журнал «Философия и феноменологические исследования», являющийся продолжением ежегодников под тем же заглавием: «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Wissenschaft», выходивших в Галле и прекративших свое существование в связи с агрессией фашистов.

С материалистической точки зрения наиболее характерной стороной учения Лотце было то, что это учение решительно отмежевывает понятие «вещи в себе» от понятия предметов мысли и усматривает в различии этих двух понятий важное гносеологическое открытие. То, что окружает нас, — действительный мир, — не представляет материала для философа; эта эмпирическая наличность только пестрит перед умозрительным взором своей калейдоскопичностью. Дело же философа — это вечные предметы мысли. Мы должны как бы закрыть глаза на этот реальный мир и ввериться умозрительному созерцанию, подобно тому как математик не ищет опоры мысли в окружающем, а устремлен в своем умозрении на некоторые идеальные сущности. Эти предметы мысли якобы и составляют настоящий объект познания.

По мнению Лотце, мерой, при помощи которой мы учитываем непосредственно очевидную или нуждающуюся в разъяснении истинность других мыслей, является всегда одна из наших собственных мыслей, ибо не реальность предположенного внешнего мира выступает между нашими представлениями, как масштаб, которым бы измерялась истинность этих пред-

ставлений: таким масштабом для нас всегда является представление<sup>2</sup>. «Не вещи же это, которые бы вдруг стали тесниться между нашими мыслями и вскрыли их лживость. Если бы мир вещей сложился иначе, чем мы его привыкли понимать, то это противоречие стало бы для нас заметным только потому, что воздействие этих вещей на нас вызвало бы теперь представления, связь которых не следовала бы больше правилам, принятым для них ранее. Ошибка может стать заметной только благодаря внутреннему противоречию в нашем собственном мире представлений» (S. 495). Нам возразят, продолжает Лотце, значит мы остаемся запертыми в охватывающем заблуждении нашего в самом себе запутавшегося представления? Вполне вероятно, что все нам представляется иным, нежели теперь. Но это под одним условием. Если бы неожиданное прозрение соответствовало совсем новому миру, который бы сейчас возник перед нами, без связи с той вселенной, в которой мы раньше жили, то мы бы и не заметили, что все обстоит иначе, нежели мы думали. Совсем новая картина, которая бы не допускала никакого сравнения с предыдущей, не вызвала бы в нас ни радостного изумления, ни страха — ведь удивиться мы могли бы только через противоположное; т. е. через отношение к содержанию нашего прежнего заблуждения. И прозревши, мы должны были бы остаться по существу теми же, какими были в состоянии слепоты.

В чем же заключаются средства к истинному познанию? Его истинность измеряется тем, что отдельные части познания, обсуждаемые согласно с общими законами нашего мышления, находятся в соответствии с остальными частями того же познания. Мир нашего представления в отношении к его истинности мы не можем, обсуждая, сравнивать с реальностью, — ведь эта реальность, покуда она не познана, для нас не налицо; как только же эта реальность будет дана в представлении, она будет подлежать тому же сомнению, которое имеет отношение ко всем другим представлениям.

Ведь просто нелепость считать, что высшее прозрение дает самоё вещь, как она есть. Как бы ни усиливать проницательность, поскольку мы под этой проницательностью мыслим нечто понятное, она всегда будет подпадать под понятие знания, воззрения или понимания, т. е. она никогда не будет самой вещью, но всегда некоторой совокупностью представлений о вещи. Ведь совершенно ясно, что всякий познающий дух может увидеть все так, как оно выглядит для него, когда он созерцает, а не так, как оно выглядит, когда его никто не со-

<sup>2</sup> Q. Lotze. Logik, 2-te Auflage. Leipzig, 1880, S. 494. Последующие ссылки на это произведение приводятся в тексте и содержат указание на страницу данного издания.

зерцает; кто требует познания, которое было бы больше, нежели полная, в себе связанная совокупность представлений, кто требует познания, которое скорее исчерпывало бы самое вещь, тот требует уже не познания, а чего-то совершенно непонятного. Нельзя было бы даже сказать, что он хочет не познать вещи, а стать самому ими — таким способом он не достиг бы своей цели; если бы даже он смог достигнуть того, чтобы стать металлом, он стал бы металлом, но не познал бы себя, как металл. Если бы его тут одухотворила еще более высокая сила, то все же он себя познал бы в качестве металла лишь постольку, поскольку это ему казалось по его представлениям, а не так, каким бы он был металлом без сознания своей металличности (S. 498).

Отсюда Лотце делает вывод, что всякое знание безусловно идеально, т. е. не выходит за пределы субъекта. С точки зрения самого знания не может быть различия между реальным и идеальным. Все, что мы знаем о внешней природе, покоится на представлениях о ней, которые находятся в нас. При этом совершенно безразлично, отрицаем ли мы с позиций идеализма наличность этого мира и рассматриваем, как истинное, только наши представления о мире, или, как реалисты, держимся за бытие вещей вне нас и предполагаем, что они действуют на нас; в любом случае вещи не переходят сами в сознание, а только возбуждают в нас представления, которые не являются вещами (S. 493).

В нашем восприятии чувственные вещи меняют свои свойства. Но когда черное становится белым и сладкое — кислым, то не чернота переходит в белизну и не сладость становится кислой, а каждое из этих свойств, оставаясь вечно тождественным себе, уступает свое место другому, в то время как понятия, посредством которых мы мыслим вещи, не принимают участия в изменчивости. Поэтому, заключает Лотце, может существовать познание, истинность которого стоит вне зависимости от скептического вопроса об его соответствии внешней ему сущности вещей (S. 508).

Здесь Лотце скатывается к идеализму. Предел, которым Лотце отграничивает познание от внешнего мира, является мнимым, фикцией, ибо, если бы человеческое познание действительно было ограничено известной сферой, то человек и не подозревал бы этой своей ограниченности. Чтобы осознать состав нашего мышления, как всецело ограниченный кругом идей, мы должны обладать возможностью занять место вне этого круга, стать над ним (это хорошо выявил английский логик Иствуд, специально занимавшийся Лотце)<sup>3</sup>. Граница

<sup>3</sup> См. «Mind», 1892, № 3 — 4, стр. 477.

может ограничивать от чего-либо, но, если этого второго нет, то и самой границы быть не может. Если же это второе есть, то есть объективная реальность, постигаемая нашей мыслью. Сознание себя ограниченным указывает «а возможность преодоления этой границы путем выхода за ее пределы. Значит, если мы только заговорили о законах реального мира, то это уже доказывает, что мир доступен сфере нашей мысли, не отторгнут от нее.

Лотце рассуждает так: познание никогда не может быть самими вещами, а только представлением их. Конечно, это верно — познание не может быть вещами, так как вещи — это совокупность отдельных предметов; познание же предполагает общность, связь отдельных элементов, единство многообразия, которое не может быть простым многообразием. Но это же рассуждение ясно показывает, что познание не может быть и просто представлением вещей по себе. Единство многообразного есть нечто целое, единое и неделимое. Но целое, как целое, не может представлять только некоторые части, так же как не может быть ими.

Только рассматривая познание как отражение, можно решить, что такое представления, понятия, которыми мы оперируем. Самодовлеющего царства мыслей нет и не может быть: мысли вызываются чем-то извне, а не изнутри. Если бы Лотце держался этого единственно правильного понимания природы мысли, то он не пошел бы по пути, который неминуемо привел его к идеализму.

Таковы логические взгляды Лотце.

Хотя принятые Лотце гносеологические предпосылки оказываются несостоятельными, несомненный интерес вызывает его построение логики, представляющее собой определенную систему. В отличие от Гуссерля, давшего лишь развернутые предпосылки к систематическому переосмыслению всех разделов логики, но не оставившего развитого логического учения, Лотце, самостоятельно выявив предпосылки, дал вместе с тем свое решение логических вопросов по отдельным разделам логики.

Разработка Лотце вопросов логики продолжалась всю его жизнь. Одно из ранних произведений Лотце — его первая «Логика» (1843). Затем он работает над своей системой философии и в 1874 г. выпускает первую часть ее также под заглавием «Логика. Три книги о мышлении, исследовании и познании». Эта книга была переиздана в 1880 г. После смерти Лотце вышли, кроме того, его записи лекций «Основы логики и энциклопедии философии» (1883). При дальнейшем изложении будут использованы два последних труда Лотце (на русский язык они не были переведены).

## Логическое учение Лотце. Фреге

Прежде всего следует обратить внимание на одну новую категорию мысли, которую ввел Лотце и которую на все лады стали использовать и представители феноменологии (Гуссерль, примыкающий к нему Мейнонг), и такие логики, как Бенно Эрдман, и, наконец, субъективные идеалисты, а равно представители трансцендентализма — Зигварт, с одной стороны, Коген и Наторп — с другой. Имеется в виду категория значимости, или общезначимости (Gültigkeit).

Еще Кант выдвигал различие между объективным значением, которым обладают опытные суждения, и субъективным значением, за пределы которого не выходят суждения восприятия (см. «Пролегомены», § 18). Разработка, широкое применение и использование этого термина содержатся уже в «Критике чистого разума».

Согласно рассуждению Лотце, в мыслях надо отличать две стороны — субъективную и объективную. Мышление, связь представлений протекает во времени, оно различно у разных людей. Содержание же представлений является сферой совсем иного порядка. Представление желтого, например, есть нечто изменчивое, хотя сама желтизна — нечто объективное, в том смысле, что содержание понятия желтизны всегда остается неизменным. Иначе мы не могли бы рассуждать о перемене цвета, о переходе желтого цвета в какой-нибудь другой и т. д. Желтая окраска может переходить в другие тона и цвета и смешиваться с ними, но желтизна всегда будет мыслиться с одним определенным содержанием.

Если смешивать субъективную сторону с объективной или смешивать ступени абстракции, выражаясь терминологией Рассела, то пришлось бы утверждать, что представление желтого — желто, представление треугольника — треугольно, а это — бессмыслица. Содержание представления не зависит от особенностей индивида. Оно одинаково необходимо навязывается всем индивидам.

Существенная черта содержания в том, что оно обладает значимостью, термин, впервые введенный в логику Лотце. Значимость есть нечто объективное. Значимость суждений и понятий и заключается в этом объективном характере их содержания. Эту линию Лотце проводит в своем учении о понятиях, суждениях, умозаключениях (SS. 553 — 554, ср. также S. 512 и всю вторую главу «Мир идей»).

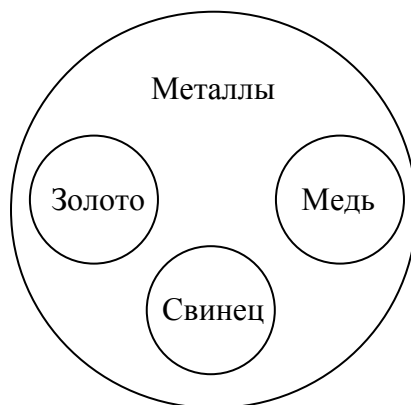
Формулировка Лотце такова: «Действительность значимости, представляющей собой особый вид действительности, остается независимой от смены всего происходящего» (S. 514).



Этой основной мысли Лотце будет пятнадцать лет спустя вторить Гуссерль в своих «Логических исследованиях» (1900). В этой работе он писал, что, если истина была существенным образом связана с мыслящими умами, то она менялась бы, возникая и исчезая вместе с ними. «Это значило бы, что истина совсем не истина, ибо по своей природе истина находится вне сферы понятий возникновения и исчезновения, вне сферы времени; она значима (gilt), являя собою некоторое единство значимости в безвременном и абсолютном царстве идей»<sup>4</sup>.

В основе логических взглядов Лотце лежит одно различие, которое представляется по существу весьма важным, поскольку смешение этих двух категорий наблюдается в современной математической логике, в результате чего последняя часто скатывается к идеализму. Такова в сущности теория предметности, на которой базируются такие представители математической логики XIX в., как Фреге.

Для Лотце характерна следующая основная дистинкция, которую он уточняет в своих лекциях по логике. Он говорит, что каждое понятие, с одной стороны, может быть подведено под высшее родовое понятие. Он изображает это так:



Здесь мы имеем малые круги — в пределах одного большого круга.

Золото может быть подведено под понятие металла. Это отношение, когда вид входит в род, называется субординацией.

Другое дело, когда понятие золота подпадает под любой признак понятия металла. Например, золото может быть подведено под признак плавкости. Металл — это род, а плавкость — его признак.

<sup>4</sup> E. Husserl. *Logische Urtersuchungen*, 1900, Bd. I, S. 129

Схема здесь будет иная:



Это отношение он называет субсумпцией.

Золото входит в общее понятие  $M$  — металл. Это значит, что в золоте не оказывается никакого признака и никакой связи признаков, которые не определялись бы общим понятием  $M$  — металл. Так, например, желтый цвет есть желтизна, которая свойственна металлам, а не находится вне сферы металлов. В пределах  $M$  золото оказывается координированным со своими естественными соседями — медью, свинцом, серебром, которые находятся в совершенно аналогичном отношении к понятию  $M$ . Это есть подчинение по линии субординации.

Совсем другую форму подчинения мы находим, когда обращаемся к субсумпции. Здесь золото лишь частью своего содержания касается общего понятия плавкости, остальные его части находятся вне пределов плавкости и этим понятием не определяются. Сверх того, здесь золото в отношении к плавкости координируется не только с родственными ему элементами (медь, свинец, серебро), но и с чужеродными, которые тоже могут быть подчинены единому признаку плавкости. Сюда относятся такие вещества, как, например, сахар, смола, сера и т. п., которые нельзя рассматривать в качестве видов, входящих в родовое понятие — металл.

Это интересное наблюдение приближает нас к реальному познанию действительности, поскольку роды сущего включают свои виды в отличие от чисто умственной операции, при помощи которой мы можем образовать произвольное «множество» с помощью любого признака (плавкости и т. п.).

Сам Лотце не дал законченной системы логики содержания. Но он очень остро и метко переосмысливает некоторые пункты традиционного учения. Так, например, он убедительно опровергает учение старой формальной логики о взаимо-

отношении содержания и объема понятия при обобщениях. Без этой реформы невозможно дальнейшее движение диалектической мысли в вопросе об обобщении.

В вопросе об обобщении Лотце рассуждает следующим образом: понятие цвета считается по содержанию более скудным, чем понятие синего и красного, ибо только синее или красное имеет признак определенного цвета, который отпадает, когда при обобщении восходят к цвету вообще. Здесь обнаруживается негибкость мысли, которая не отличает конкретного признака, взятого в его однозначности, от признака, взятого дизъюнктивно: с одной стороны — цвет, например синий, с другой стороны — цвет во всем многообразии его возможных хроматических оттенков. Следовательно, признаки не отпадают в процессе обобщения, а преобразуются. Мы начинаем их мыслить не конкретно, а разделительно, фиксируя правило, которое объединяет все многообразия, все возможности.

Новаторство Лотце в области логики содержания сказалось не только в его учении о субсумпции и переосмыслении теории обратного отношения процессов ограничения и обобщения, но и в его отношении к силлогизму.

Лотце очень метко критикует формальный силлогизм, державшийся за всеобщность большой посылки, усматривая силу силлогизма с позиций логики содержания.

Лотце говорит, что, если взять, например, модус «все люди смертны, Кай — человек, Кай смертен», то к чему сведется истинность большей посылки «все люди смертны», если еще относительно Кая неизвестно, свойственно ли ему это качество? С другой стороны, как можно признать истинной меньшую посылку «Кай — человек», если еще сомнительно, обладает ли он важнейшим признаком человека — свойством смертности? Посылки в силлогизме сами опираются на истинность вывода.

Выдвинутая критика силлогизма с точки зрения Лотце верна, если под большей посылкой понимать аналитическое суждение. Иначе обстоит дело, если большая посылка  $MP$  будет истолкована как синтетическое суждение. При таком истолковании содержание понятия  $M$  могло бы быть целиком усвоено без того, чтобы наряду с этим мыслилось  $P$ ; в ином свете предстала бы большая посылка, если ее интерпретировать, подчеркивая ту мысль, что повсюду с  $M$  связывается  $P$ . Согласно этому, меньшая посылка должна была бы только обнаружить у  $S$  признаки, посредством которых  $S$  является  $M$ . Тогда вывод присоединил бы еще не мыслившийся наряду с субъектом предикат, который свойствен  $S$ , благодаря тому что  $S$  подчинено  $M$ .

Так это постоянно и происходит. Говоря о смертности людей, мы исходим из того, что естественно-родовой характер человека целиком определяется прочими чертами его организации, а смертность есть лишь признак, неустранимое следствие этой организации, которая поэтому не выдвигается нами открыто при характеристике человека. Достаточно в меньшей посылке приписать Каю эту существенную организацию, чтобы в заключении присвоить ему ее неустранимое следствие. Большую посылку следует понимать гипотетически; в таком случае под *P* мы будем разуметь не твердый, пребывающий, а подвижный признак *M*, *P* будет следствием (Folge), которое определяется через *M* благодаря известному условию *X*; это будет признак, который *M* принимает или теряет под этим условием, состояние, в которое *M* попадает, или действие, которое оно выявляет. В таком случае достаточно меньшей посылке подчинить *S* понятию *M*, чтобы вывести заключение, что и *S*, если будет действовать то же условие *X*, должно обнаружить признак *P*. Почти все разновидности силлогизма служат раскрытию того, что *S* в качестве вида *M*, под условием *X*, обнаруживает то действие *P*, которое мы засвидетельствовали у *M*.

Однако возникает вопрос: на каком основании мы называем посылку *MP* общезначимой? Если смертность должна присоединиться как новый необходимый признак к остальной организации человека, то эта общезначимость может быть налицо только при предположении истинности заключения, т. е. при предположении того, что не найдется ни одного упрямого Кая, который не был бы смертен.

Ответ ясен: всякая большая посылка ошибочна, если она не подтверждается хотя бы одним из подходящих сюда случаев, а это имеет место везде, где эта общая посылка сложилась через неправомерное обобщение многих наблюдаемых случаев. Если же необходимая связь *MP* сама по себе доказуема, то она является гарантией невозможности существования хотя бы одного упрямого случая, который бы противоречил ее общезначимости. Для физиолога смертность человека — явный и неизбежный признак человеческой организации (SS. 123 — 124).

Если вспомнить аргументацию Милля, то ясно, что Лотце как бы отвечает на все выдвинутые им сомнения. Истолкование признака *P*, как неустранимого следствия *M*, в силу условия *X*, которое находится в *M*, является установкой логики содержания, подлинно реформирующей силлогизм. Тем не менее целостной новой системы Лотце не создал.

Выделим в заключение отдельные замечания Лотце, которые и сейчас сохраняют свою силу, несмотря на идеалистический характер учения.

Хорошо известно правило силлогистики, согласно которому из двух отрицательных посылок нельзя сделать вывода. Лотце это правило кажется предрассудком. В самом деле, если  $C$  не есть  $A$  и  $B$  не есть  $A$ , то во всяком случае  $C$  и  $B$  не суть понятия контрадикторные. В таком случае мы всегда из двух отрицательных посылок можем сделать вывод.

Лотце приводит пример: «Справедливого человека не ценят, справедливый человек не есть несчастный человек, следовательно тот, кого не ценят, в силу этого вовсе еще не может быть назван несчастным человеком». Довод Лотце вполне оправдывается с точки зрения логики содержания.  $B$  и  $C$  являются признаками, которые отталкиваются друг от друга, не следуют друг из друга. Отсутствие одного из них не значит присутствие другого; между ними нет внутренней связи, одно просто противостоит другому.

Возьмем более наглядный пример и покажем, что Лотце прав. Если у меня будут два отрицательных суждения — «мой знакомый  $H$  не живет в Москве», «мой знакомый  $H$  не живет и в пригороде Москвы», то из этого следует, что не жить в Москве — еще не значит жить в пригороде.

$$\frac{\begin{array}{c} M \text{ не есть } P \\ M \text{ не есть } S \end{array}}{\text{не быть } S \text{ не значит быть } P}$$

$S$  и  $P$  — это разные признаки. Не жить в Москве — вовсе не значит жить в пригороде. Так как формальная логика оперировала с объемом, а не с признаками, то она не могла учесть их взаимоотношения, поскольку в количественную интерпретацию такие признаки не укладываются.

Между тем наблюдение Лотце имеет большой смысл. Мы получаем три мыслительные установки, три хода мысли:

- 1) где вы имеете  $S$ , рассчитывайте на то, чтобы найти  $P$ ;
- 2) где вы имеете  $S$ , не думайте найти  $P$ ;
- 3) где вы наблюдаете  $S$ , остерегайтесь заключать, что тем самым вы найдете здесь  $P$ . Часто, когда из отсутствия наличности одного качества заключают о необходимости другого, приходится обращать внимание на те случаи, где нет ни первого, ни второго качества (S. 113).

Мы знаем, что современная математическая логика дает весьма четкие формулировки транзитивности, нетранзитивности и антитранзитивности, но все эти формулы не раскрывают гносеологической стороны дела. Только что выявленные три хода мысли у Лотце вскрывают познавательную значимость транзитивности (первый ход мысли), антитранзитивности (второй ход мысли) и нетранзитивности (третий ход мысли).

Математическая логика приносит нам сейчас очень много

пользы, но она дальше одних формул не идет, а мы с марксистской точки зрения должны овладеть логикой гносеологически, изучать познавательный ход мысли.

Однако мелкие наблюдения Лотце в духе новой теории еще не есть знание самой этой новой теории. Когда же Лотце начинает подводить старые схемы под новую интерпретацию, то нас ждет разочарование.

Часто становится непонятным, каким образом он, так хорошо показав односторонность объемной логики, вместе с тем постоянно скатывается обратно на ее позиции.

Согласно рассуждению Лотце, в суждении «некоторые люди — черные» под «некоторыми» мы разумеем не каких-нибудь, а определенных «черных людей». Следовательно, суждение собственно означает: «черные люди суть черные люди». Получается бесспорная тавтология. Здесь Лотце опять приходит к принципу тождества, скатывается в плоскость объемных категорий, да еще обуженных. Кроме тождества, или, иначе говоря, разнозначных понятий, ничего не остается. Простора для нового построения системы выводов не оказывается. Лотце ограничивается лишь добавлением к обычной схеме математических умозаключений, обосновываемых теорией замещения и пропорциональности.

Лотце особенно нравится латинская формула суждения — «некоторые люди черные» — «nonnulli homines sunt nigri». По-латыни фраза построена так, что вы невольно прибавляете в предикате слово «homines», что по-русски является ненужным повторением слова: «некоторые люди суть черные люди». Эти рассуждения получают весьма странный оборот у Лотце. Одно дело сказать: «некоторые люди суть черные люди (негры и т. п.)», другое — «некоторым людям свойствен признак черноты».

Здесь Лотце упускает из виду свое же собственное отличие субординации от субсумпции. Всякое понятие можно либо подчинить более широкому понятию, либо наделить признаком, который связывает его с другим понятием, имеющим тот же признак. Это две разных операции. Теория объема, как роковая тень, преследует в общем интересный замысел логики Лотце.

Другим предшественником Гуссерля и вообще идей феноменологии наряду с Лотце был Готтлоб Фреге (1848 — 1925), видный представитель математической логики конца XIX в.

Предметная теория (Gegenstandstheorie) Гуссерля с основной тенденцией выделить в противоположность неокантианству объективный слой познания (истолковываемый в плане объективного идеализма) базируется на таких терминах, как «пред-

мет познания», «значение» или «смысл», «выражение» и «знак». Знак лишь указывает на предмет знания, выражение нечто понимает и через это понимание, через это «мнение» относится к чему-то предметному. К природе выражения принадлежит то, что оно имеет значение. При этом каждое выражение не только обозначает нечто, но оно говорит о чем-то: оно имеет не только свое значение, но сверх того относится к некоторым предметам. Само собой разумеется, что теория предметности есть идеалистическая теория. Для нее предметный мир есть мир идеальных предметов, хотя в качестве примеров могут служить и явления материальной действительности.

Когда мы говорим «победитель при Иене» или «побежденный при Ватерлоо», то имеется в виду одно лицо — Наполеон. Этими двумя наименованиями называется нечто тождественное, но значение их при этом неодинаково, различается в отношении того же предмета.

Впервые установил для познания эти различные моменты (смысла, значения, предмета и т. п.) Фреге в статье «О смысле и значении» (1892). Он исходит из следующего примера. Если взять в треугольнике три стороны, разделить каждую пополам и соединить прямыми линиями с противоположащими углами, то мы получим три прямых:  $a$ ,  $b$ ,  $c$ ; точки их пересечения совпадут. Значение выражений «точка пересечения  $a$  и  $b$ » и «точка пересечения  $b$  и  $c$ » будет одинаковое, но способ данности этого значения будет различным. В первом случае точка пересечения выявится в результате скрещения  $a$  и  $b$ , во втором случае — скрещением  $b$  и  $c$ . Фреге приводит другой пример: «вечерняя звезда» и «утренняя звезда» — значение тут одно, смысл различный. Итак, следует отличать значение и смысл.

У представителей феноменологической логики сохраняется то же принципиальное различие, выдвинутое впервые Фреге, но под другими терминами. То, что Фреге выделил как значение, Гуссерль называет предметом. Смысл, по Фреге, то же, что значение для Гуссерля. В этих вопросах родоначальник феноменологии сам признает свою зависимость от Фреге<sup>5</sup>.

Как правило, всякое высказывание, по Фреге, содержит значение и смысл. Например, высказывание о равностороннем треугольнике имеет значение (треугольник) и смысл (равносторонность его); высказывание о равноугольном треугольнике будет иметь то же значение (всякий равносторонний треугольник равноуголен, и обратно), но вместе с тем это высказывание будет иметь иной смысл — тот же самый треугольник бу-

<sup>5</sup> См. E. Husserl. *Logische Untersuchungen*, Bd. II, H. 1, 1913, S. 53.

дет мыслиться уже не как равносторонний, а как равноугольный.

Смысл занимает, по истолкованию Фреге, среднее место — среднее между представлением и значением. Представление есть нечто субъективное, смысл есть нечто одинаковое, обязательное для всех; «о это еще не самый предмет, каковым является значение.

Что касается значения, то мы можем подставлять равнозначащие термины один вместо другого; высказывание сохранит свою истинность.

Иначе обстоит дело в косвенной речи. Фреге пишет: «Если употреблять слова, как ими обычно пользуются, в таком случае то, о чем хотят сказать, представляет собой значение. Но может случиться и так, что хотят высказаться о самих словах или их смысле. Это происходит, например, когда приводят слова другого человека, но в прямой речи. Собственные слова в таком случае обозначают прежде всего слова другого человека; и только эти последние имеют обычное значение. При таком обороте дела мы имеем знаки знаков. В таком случае в письменной речи словесные обозначения ставят в кавычки. Поэтому начертанное слово, стоящее в кавычках, нельзя брать в обычном значении»<sup>6</sup>. Таким образом, если взять косвенную речь, то в ней сохраняется только смысл, значение же подставить нельзя. Это связано с тем, что при обороте с косвенной речью на истинность претендует только исходное высказывание, а не содержание косвенной речи. В примере, который дает Фреге, «в связи с шарообразностью земли Колумб заключил, что, направившись на Запад, он достигнет Индии», придаточное предложение вовсе не содержит истины. Приемлемым здесь будет лишь смысл высказывания.

Таким образом, отличие значения от смысла дает возможность разбираться в логической стороне простой и косвенной речи. Различие этих оборотов показательны в целях отмежевания тех мыслей, когда мы только понимаем высказываемое, от тех, когда наряду с пониманием утверждаем также мысль, как истинное суждение.

Для Фреге не всякая мысль есть суждение. Суждение для него не простое схватывание мысли, но признание ее истинности. Мысль есть только смысл предложения, которое может ничего не утверждать. Мы понимаем такую мысль, но истины в ней может и не быть. Таковы мысли, приводимые в косвенной речи. Таковы же вопросительные и побудительные предложения, которые имеют смысл, но не имеют значения.

<sup>6</sup> „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“, red. von R. Falkenberg, Bd. 100, H. 1, 1892, S. 28.



В результате анализа значения и смысла высказывания, опираясь на положение Лейбница: «То, что можно заменять одно другим, это одно я то же, не нарушая верности», Фреге приходит к следующему принципиальному выводу: «Если правильно наше предположение, что значение предложения есть его значимость в смысле верности, то эта верность остается неизменной, если одна часть предложения будет заменена выражением с тем же значением, но другим смыслом»<sup>7</sup>.

Итак, с точки зрения Фреге выражения «победитель при Иене» и «побежденный при Ватерлоо» имеют разный смысл, но значение у них одно и то же: Наполеон. Поэтому в высказываниях о Наполеоне эти выражения можно всегда заменять одно другим без нарушения их истинности.

<sup>7</sup> „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“, red. von R. Falkenberg, Bd. 100, H. 1, 1892, S. 35.

**Концинисты**

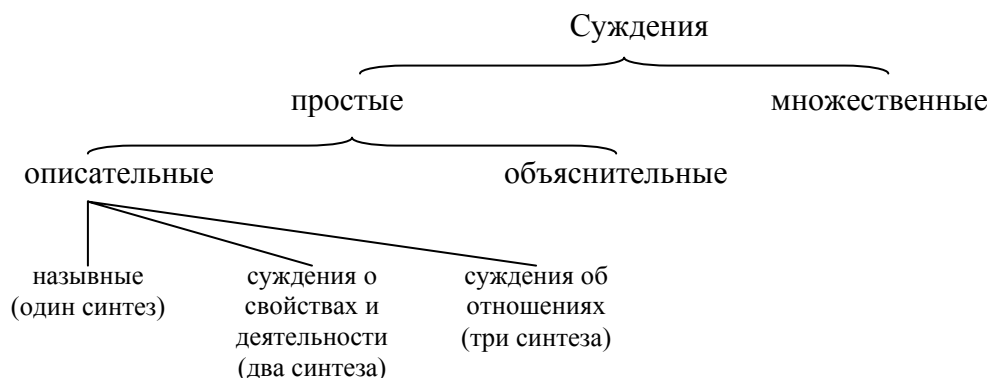
Еще до того, как был завершен капитальный труд Лотце по логике, стала выходить приобретшая особую популярность «Логика» Христофа Зигварта (1830 — 1904) — неокантианца, профессора Тюбингенского университета. Зигварт, как логик, в конце прошлого и начале нынешнего века пользовался особой популярностью, в частности и у нас в России. Его обширный труд вышел в виде трех выпусков в русском переводе в 1908 — 1909 гг. Циген в своей фундаментальной книге «Учебник логики» (1920) называет «Логику» Зигварта одним из значительнейших трудов всей логической литературы. Автор специальной монографии «Функция суждения» В. Иерусалем пишет: «Истолкование Зигвартом проблемы суждения неизменно кажется мне наиболее глубоким среди всех учений, посвященных этой теме»<sup>1</sup>.

Предпосылки классификации суждений, предложенной Зигвартом, продиктованы своеобразным кантианством на психологической основе. Но к кантовской классификации суждений Зигварт не примыкал, будучи не удовлетворен тем, что выдвигаемые в ней различия между суждениями сводятся к различиям (предиката и субъекта и не выявляют различия функций. Функцию суждения Зигварт и кладет в основу своего деления суждений.

Суждения у Зигварта делятся на две большие категории: суждения простые и суждения множественные (то же самое, что сложные). Простые суждения в свою очередь составляют две группы — суждения описательные и

<sup>1</sup> W. Ierusalem. Die Urteilsfunction, 1895, S. 73.

суждения объяснительные. Схематически классификация Зигварта выглядит следующим образом:



В основе суждения, по Зигарту, лежит синтез или несколько синтезов. Это и составляет классификационный стержень при делении суждений.

Самое простое суждение то, которое содержит лишь один синтез. Таково суждение наименования. Первичный синтез заключается в объединении, слиянии непосредственного образа со старым, воспроизводимым представлением. «Это — снег», «это — кровь» — суждение наименования. В этом отдельном предмете я узнаю то, что мне известно. Мы, с одной стороны, имеем нечто только что воспринятое, но по своему содержанию оно оказывается совпадающим с тем, что я сохранил в памяти в качестве представления снега или крови. Единство суждения наименования создается мыслью, в которой воспринимаемая вещь совпадает с представлением, оставшимся в памяти.

Далее идут суждения с двумя синтезами — к синтезу наименования прибавляется другой синтез. Суждения с двумя синтезами — это суждения о деятельности и суждения о свойствах. Первый синтез в них — это объединение предмета с действием или со свойством; второе — это наименование вещи с признаком теми словами, которые служат предикатом. В суждении «облако красное» признак красноты нужно объединить с облаком (первый синтез) и обозначить это восприятие словами: «это — красное облако» (второй синтез — наименование).

К этому разделу суждений относятся и безличные суждения, имперсоналии. В них называются не вещи, а только свойство или деятельность (состояние). Например, «тепло», «тревожно». Если мысль движется от вещи к деятельности или свойству, то получается обычное суждение с двумя синтезами:

если же она движется от свойства или деятельности к вещи, то этому ходу мысли соответствуют имперсоналии.

В суждениях, выражающих отношение, имеем тройкий синтез. Возьмем суждение «дом находится на улице». Здесь сложный образ служит исходным пунктом. Вначале я обращаю внимание на здание и называю его домом, далее я взором перехожу на то, что находится рядом и называется улицей; здесь опять — наименование и второй синтез. Наконец, я соотношу составные части своего образа и обозначаю данное отношение предлогом «на»; здесь получает свое наименование вид пространственного сосуществования — таков третий синтез. Сюда, по Зигварту, относятся и экзистенциальные суждения.

В суждениях отношения мы имеем три мыслимых пункта (предмета) отношения. Когда я говорю «дом существует», то здесь один предмет — дом. Другой пункт образуя я сам, воспринимая этот дом. Третьим пунктом является воздействие, которому может подвергаться воспринимающий субъект.

Таковы описательные суждения. Наряду с ними существуют суждения объяснительные. В них связь между субъектом и предикатом не имеет отношения ко времени. В суждениях «треугольник — геометрическая фигура», «железо — металл» не говорится, что какой-то железный предмет существует или что треугольник как геометрическое понятие является реальностью. Здесь просто выясняется, что мы разумеем под известным отвлеченным названием. В объяснительных суждениях сказуемое объясняет лишь смысл подлежащего.

Отрицательные, или негативные, суждения, по мнению Зигварта, не параллельны утвердительным суждениям, а принципиально неравноправны с ними. Всякое отрицательное суждение обусловлено предварительным наличием утвердительного суждения, т. е. наличием синтеза или ряда синтезов. Негативные суждения представляют собой сознание ложности устанавливаемой связи. Если утвердительное суждение выражает связи, существующие в действительности, то отрицательное суждение объективного значения не имеет; оно лишь отвергает намечившийся синтез.

С точки зрения Зигварта связь в суждении может быть только одна — утвердительная. Отрицательной связки в суждении не бывает, есть только связка, которая отрицается. Таким образом, если в утвердительных суждениях имеются три элемента — подлежащее, сказуемое и связка, то в отрицательных суждениях к этим элементам прибавляется четвертый элемент — отрицание, которое объявляет намечившийся синтез несостоявшимся.

С точки зрения учета синтезов Зигвартом рассматриваются

и множественные суждения. Если в простых суждениях мы имеем одно подлежащее и одно сказуемое, то в множественных суждениях при одном сказуемом мы имеем несколько подлежащих.

Как бы изобретательна ни была классификация суждений Зигварта, она не вскрывает как раз основной функции суждения. Дело не в количестве синтезов, а в обнаружении того, какой именно синтез создает суждение, выявляет мысль как суждение.

Субъективно-психологическая подоплека учения Зигварта не позволила ему выявить логической природы функции суждения, а повлекла за собой смешение всех синтезов в кучу: как чисто логических, так и психологических, не имеющих гносеологического значения.

Из остальных логических учений Зигварта выделим его истолкование логического объема понятия. По учению Зигварта, мы применяем две основные операции: абстрагирование и детерминирование. Средствами абстракции — путем опущения признаков — мы восходим к понятию более общему. Путем же детерминации мы приходим к понятию более узкому по объему. Но объем выявляется лишь сочетанием признаков, количество же вещей, предметов или явлений в пределах выявленного объема, эмпирический охват понятия — дело случая, и к логике этот подсчет отношения не имеет. Сочетанием признаков — «быть деревом» и «обладать листвой» — мы определяем объем понятия лиственного дерева. Но логически этот объем не меняется оттого, что, пока мы оформляем свою операцию, может выявиться несколько новых лиственных деревьев. Таким образом, мы должны строго отличать логический и эмпирический объем понятия. Понятие, которое не может быть далее детерминировано, уже не имеет никакого объема. Оно представляет собой предел ограничения объема понятия, хотя бы даже соответствующий ему эмпирический состав выражался в миллионах экземпляров.

По своим философско-логическим взглядам Зигварт является прежде всего неокантианцем особого типа. Вместе с тем он нормативист, определяющий логику как технику мышления. Кроме того, в его учении явственно выражен психологизм, о чем свидетельствует психологическое понимание им природы синтеза суждения. Историки логики не называют его эклектиком, потому что у него все-таки есть самостоятельная позиция.

По отношению ко многим современникам Зигварта, таким, как Вильгельм Вундт (1832 — 1920), Бенно Эрдман (1851 — 1921), отчасти Теодор Липпс (1851 — 1914), в логике выработался особый термин. Их называют конциннистами. Соответствующий латинский глагол (*concinnae*) означает правильное

соединение в надлежащей пропорций. В логике концинистов слиты вместе формальная логика и психология. Теория же познания включается сюда лишь в минимальной части, только в меру требований логики. Таким образом, есть характерное отличие между логиками, примыкавшими к Канту в начале и середине XIX в., и логиками, нашедшими свою опору в неокантианстве.

Первые культивировали логику в плане формальной логики, как ее понимал Кант; к ним принадлежат Дробиш, Линднер, автор «Учебника формальной логики», который был скопирован Светилиным, составителем наиболее распространенного в царской Россия руководства по логике. В том же плане выдержал свою логику и русский кантианец — проф. Введенский.

Наоборот, неокантианцы типа Шуппе, Когена, Наторпа держались принципов логики трансцендентальной.

Вильгельм Вундт в своем обширном труде «Логика» различает три направления в логике: традиционное, или аристотелевское, — ему соответствует формальная логика; диалектическое, или метафизическое, — логика Гегеля; и теоретико-познавательное — научная логика.

Формальную логику Вундт считает бесплодной. Диалектическая логика Гегеля претендует на то, чтобы из логики стать философией, таким образом логика превращается в метафизику. Третье направление, по Вундту, является единственно правильным.

В свою логику Вундт включает элементы математической логики.

«Логика» Вундта состоит из трех томов. Наиболее важная часть — первый том, впервые изданный в 1880 г. Мышление, по Вундту, в интересах логики должно изучаться с точки зрения его значимости. Значимость сводится к трем основным чертам — спонтанности (независимости, самопроизвольности), очевидности и общеобязательности.

Отвергая традиционное истолкование суждений, Вундт выдвигает их новую классификацию, в которой особо нужно выделить деление суждений со стороны предиката и со стороны отношения между субъектом и предикатом. Со стороны предиката в зависимости от того, что он выражает, суждения делятся на следующие виды: суждения повествовательные, если предикат выражает состояние; суждения описательные, если предикат выражает свойство; суждения объяснительные, если предикат выявляет субстанцию.

Со стороны отношения между субъектом и предикатом суждения делятся на суждения тождества, суждения подчинения, суждения соподчинения и суждения зашей мости, или сужде-

ния отношения. Мы видим, Вундт хочет объединить объемное истолкование суждения с логикой отношений.

Попытка Вундта классифицировать суждения со стороны предиката представляет интерес в связи с марксистским учением о единстве языка и мышления.

Другой кончинист, Бенно Эрдман, отличает три теории связи подлежащего со сказуемым. Во-первых, теория субсумпции (под субсумпцией Эрдман понимает как раз то, что Лотце называет субординацией). С точки зрения этой теории предикат есть охватывающее понятие, субъект — охватываемое; смысл связки в том, что субъект, как менее общее понятие, подводится под предикат, как более общее.

В данной теории с точки зрения Эрдмана извращается предикативная форма сказуемого. Ведь если я говорю: «тела — субстанции», то предикат не будет представлять «субстанции», а лишь свойство субстанциальности.

Другим недостатком этой теории Эрдман считает, что она основана на ошибке — «сначала последующее и лишь затем — предшествующее». Объем предиката подлежит выведению из соответствующего содержания, а не наоборот. На любом суждении легко показать, что его значимость зависит от содержания субъекта, а не от объема предиката. Например, суждение «речная вода после сильных ливней заключает в себе в растворенном виде многие частицы земли» верно не потому, что речная вода при известных условиях относится к тем жидкостям, в которых растворены частицы земли, а потому, что при данных условиях вода обнаруживает именно такие особенности. Поскольку эти особенности обнаружены, постольку вода может быть отнесена к общей категории подобных жидкостей, включающих в себя элементы земли в растворенном виде.

Затем Эрдман переходит к теории тождества объема. Эта теория уже не утверждает, что предикат шире субъекта, но что оба элемента по объему совпадают. Еще в логике Пор-Рояля было выдвинуто истолкование, согласно которому, поскольку утверждение выявляет идею атрибута в субъекте, постольку именно субъект определяет степень охвата сказуемого в утвердительном суждении; фиксируемое субъектом тождество рассматривает атрибут как нечто ограничиваемое соответствующим охватом субъекта, атрибут не берется во всей его общности, если охват его шире охвата субъекта.

Лейбницианец Готфрид Плуке (1716 — 1790) так и определяет: «Усмотрение тождества субъекта и предиката есть утверждение»<sup>2</sup>.

Бенно Эрдман считает, что излагаемая точка зрения — зна-

<sup>2</sup> G. Ploucquet. Sammlung der Schriften. Hrsg. von. A. F. Böck, Tübingen, 1773. SS. 47-48, 50, 52; 105, 175.

чительный шаг вперед в области теории суждения и умозаключения. Преимущество ее в том, что предикат берется не в том смысле, который присущ предикату независимо от соответствующего высказывания, а в том, который присущ предикату в соответствии с его отношением к субъекту высказывания. Таким образом, предикат в каждом высказывании определяется его отношением к субъекту. Тем не менее эта теория не разъясняет природы суждения, игнорируя его основные составные части. Если, согласно этой теории, суждение «львы — животные» обозначает: «все львы суть некоторые животные», то это значит: «некоторые животные суть львы». И правильно в таком случае цитируемое Эрдманом замечание Гамильтона, что «мы можем с безразличием оперировать то с субъектом, то с предикатом. Мы говорим — «некоторые животные — люди», и обратно: «все люди суть некоторые животные»<sup>3</sup>. Эта теория упраздняет своеобразие элементов суждения.

Наконец, Эрдман выдвигает третью теорию — теорию тождества содержания, к которой примыкает и сам. Согласно этой теории, логическая связь обозначает: «быть тождественным по содержанию». Представителями этой теории Эрдман с оговорками считает Джевонса и Лотце. Такова же и его теория, которую он называет теорией размещения. Согласно этой теории, всякое суждение имеет значимость тогда, когда предикат выдвигается в виде составной части содержания субъекта. О каждом субъекте могут быть высказаны лишь составные части его содержания и только они. С этой точки зрения имеет место тождество между субъектом и предикатом. Полным равенство бывает лишь в пограничных случаях, например в определениях и в математических формах суждения. Поэтому оправдание суждения коренится в условиях, которые опосредствуют равенство субъекта и предиката.

Когда, например, высказывается суждение: «это пятно желтое», то это значит, что в субъекте усматривается цвет, определяемый как желтый, и отождествляется с признаком желтизны.

Пусть в суждении « $S$  есть  $P$ » субъект  $S$  есть совокупность признаков —  $a, b, c, \dots, p$ .  $P$  есть  $a$ . Отсюда может следовать суждение:  $a$  (из группы, образующей  $S$ ) есть  $a$  ( $P$ ).

Но так ли это? В сущности Эрдман не выявляет своеобразия суждения «это пятно желтое», ибо оно не значит, что один из признаков этого пятна, именно желтизна, равен тому, что мы разумеем под понятием желтой краски — ведь мы и не думаем о двух представлениях желтизны, когда произ-

<sup>3</sup> В. Erdmann. Logik, Bd. I, 1892, S. 257.



носим суждение «это пятно желтое». Это возражение нельзя отводить указанием на то, что такая критика психологична. Дело не в психологических ингредиентах. Психологически может и не быть двух представлений желтизны, но два соответствующих термина должны иметься для оправдания суждения с точки зрения тождества содержания. Как же быть, по Эрдману, с суждением «эта роза похожа на фарфоровое украшение»? Разве здесь признак фарфорового украшения подводится под содержание розы?

Нельзя не обратить также внимания на то, что в ряде случаев теория тождества содержания сливается с теорией объемного тождества. На самом деле само понятие тождества, как оно принимается Эрдманом, дефектно. Тождество есть термин объемный, и специфика качественности, как признака субъекта, им не улавливается. Эта теория смотрит на субъект как на механический конгломерат признаков. С точки зрения теории тождества субъект можно рассматривать по аналогии с мешком картошки. Мешок — вместительность картошки, подобно ему субъект — вместительность и совокупность признаков. Выделяется один признак и приписывается субъекту. Этот отдельно взятый признак и есть предикат субъекта, т. е. в самом субъекте действительно имеется признак, совпадающий с признаком, взятым изолированно. Приписывание определенного признака аналогично извлечению определенного предмета из мешка. Субъект как раз не есть такой мешок. Признаки в субъекте взаимно координированы, взаимно предполагают и обуславливают друг друга. Один признак связан с другим. Признаки в органическом целом, каковым является подлинный субъект, диалектически сопряжены между собой. Можно ли думать, чтобы *v*, извлеченное из субъекта, было действительно тождественно *v*, органически связанному с *a*, *c* и всей массой признаков? Говорить здесь о тождестве очень рискованно. Тождество по существу — это лишь количественная, внешняя, условная функция. Значит ли, что в суждении «этот лист зелен» действительная зелень листа отождествляется с признаком зелени, взятым абстрактно? Заведомо можно сказать, что тождество здесь — фиктивное, ибо никакой художник не подберет того колера, который бы соответствовал всем органическим оттенкам зелени данного листа. Здесь будет лишь приближение к тождеству. Поэтому логики не удовлетворяются идеей тождества, а переходят к тождеству объемному. В результате исчезает все своеобразие логики содержания и вновь обнаруживается объемная концепция в том ее односторонне-количественном виде, в котором она намечается в идее тождества.

Пытаясь реформировать систему умозаключений, Эрдман наряду с основными формами обычного силлогизма выдвигает еще многочисленные «побочные» формы. Эти побочные формы базируются на так называемых суждениях второго порядка (*Beurteilungen*), например «то, что пространственные отношения выводимы данным способом, — верно». Для Эрдмана здесь раскрывается прием подведения математических выводов под умозаключение типа « $A=B$ ,  $B=C$ , следовательно  $A=C$ ». Согласно классическому силлогизму, подобное подведение является сложной проблемой, так как здесь отсутствует средний термин. Если же ввести «суждение о суждении», то искомая форма получается. Дополнив же процесс утверждением «верно, что две величины, порознь равные третьей, равны между собой», получаем, что  $A$  есть  $C$ . Но тем самым подобная теория вместо того, чтобы понять тождество как одно из многих отношений и ввести в систему умозаключений другие отношения, наоборот, пытается всю совокупность отношений подвести под тождество, что дает весьма искусственный и неприемлемый результат.

### Шуппе

Особое значение для развития идеологии буржуазных кругов в Европе в конце XIX в. имела имманентная школа с Вильгельмом Шуппе во главе (1836 — 1913). С 1895 г. стал выходить «Журнал имманентной философии», где печатались статьи представителей этой школы.

Принципиальную критику общетеоретических и идеологических основ имманентной философии дал В. И. Ленин в своем классическом произведении «Материализм и эмпириокритицизм».

Нас интересует Шуппе как логик. Его капитальный труд «Гносеологическая логика» (1878) означает перелом в истории логики. К этому времени формальная логика в духе Канта изжила свой век. На смену ей появилась так называемая теоретико-познавательная логика. Впервые это новое направление получило свое выражение именно в труде Шуппе.

Гносеологические взгляды Шуппе в вопросе о природе мышления сводятся к следующему. Если устранить вещи, которые мыслятся, и тем самым устранить содержание познания, то мышление без содержания не только окажется фактически невозможным, но и совершенно непонятным. С другой стороны, если устранить познающую мысль, то, согласно реалистической теории, признается несомненным существование никем не мыслимых вещей, но лишь при том непременном условии, что о них все же думают как о никем не мы-

слимых. Таким образом, основная черта мышления заключается в том, что оно может обладать содержанием или объектом лишь при наличии убеждения в его подлинном существовании. Отсюда ясно, что невозможно построить логику, которая была бы учением о чистом мышлении и интересовалась бы одной лишь формальной стороной. Всякая логика есть материальная логика, т. е. одновременно и онтология.

В определении мышления Шуппе пытается прибегнуть к наглядному образу. Мышление есть схватывание, разумеется духовное, овладение окружающим миром, равно как и суждение есть связывание, или соединение. Схватывание, как сущность мышления, находит свое выражение в суждении. От схватывания пальцами мышление отличается тем, что движение руки и пальцев может совершаться без наличия предмета, а мысль всегда направлена, на предмет. Без предмета мысли не может быть и мышления. Отсюда ясно, что для Шуппе основной формой мысли является суждение, К области данного должно нечто присоединиться, чтобы данное могло быть осознано.

Одним из условий осознания имеющихся данных является отличие их друг от друга. Различие же всегда должно быть там, где имеется отождествление, т. е. фиксирование объектов, которые представляют собой нечто определенное. Для осознания каких бы то ни было данных необходим принцип тождества. Как самый принцип, так и зависящие от него предикаты составляют область логики. Но мышление нельзя свести только к принципу тождества и к процессам отождествления и различения. Только те данные можно отождествлять и различать, которым свойственна сопринадлежность. Всякую необходимую связь каких-либо двух явлений естественно назвать причинной связью. Отождествление и различение возможны лишь там, где имеется причинная связь.

Условия осознания предметов являются категориями. Категории сочетают данности в единство. Таким образом акт мышления всегда является актом суждения, объединения.

В собственном логическом смысле субъект складывается из данных действительности, предикат же составляет те понятия, которые ставят в известные отношения данные, фиксируемые субъектом. Тем самым предикат выявляет отношение, характеризующее способ захвата, усвоения. Понятия и умозаключения — это те же суждения. Понятия раскрывают связь вещи и признака или признаков между собой и поэтому немислимы без связи субъекта и предиката. Таким образом, понятие не только возникает из суждений, но и состоит из суждений, само есть суждение или совокупность суждений. Мы мыслим не понятиями, а суждениями с поня-

тиями. Умозаключение же есть сложное суждение, или обратно — суждение есть простейшее умозаключение.

В связи с той ролью, которую играет содержание во всяком акте мысли, Шуппе считает, что обычно логика включает в специфическую природу суждения, как акта мысли, то, что на самом деле принадлежит сфере содержания мысли, а не самой мысли. Так, по мнению Шуппе, деление суждений по количеству не имеет отношения к суждению как таковому. Выявление количества относится к содержанию. Обычно игнорируемое различие в том, что если суждение получается не в результате перечисления, то предикат оказывается связанным с понятием субъекта как такового, в то время как в частном суждении предикат не может быть связан с ним, поскольку в таком случае он должен был бы иметься налицо у всех  $S$ , а не только у некоторых. Ведь ничего не говорится, представляют ли «некоторые» определенный вид, с существенными признаками которых связан предикат или же они лишь случайно совпадают с предикатом. Так же обстоит дело с индивидуальными суждениями.

Для пояснения мысли Шуппе возьмем наглядный пример. Мы говорили в 1943 г.: «Некоторые люди на территории, оккупированной фашистами, сотрудничая с ними, оказались изменниками Родины» — суждение частное. Но вскоре стали применять термин, выработавшийся во Франции: «коллорабационисты». Поэтому ту же мысль можно оформить уже общим суждением: «коллорабационисты — изменники родины».

Принципиально ничто не изменилось, выявился лишь новый термин, а суждение по существу осталось тем же. Из анализа приведенного примера ясно, почему различие между общим и частным суждением, с точки зрения Шуппе, весьма условная вещь.

Еще до Шуппе Лотце заметил, что в квантитативных формах «это  $S$  есть  $P$ », «некоторые  $S$  суть  $P$ », «все  $S$  суть  $P$ » связь между  $S$  и  $P$  оказывается совершенно одинаковой. Различно лишь количество субъектов, т. е. различен лишь материал, на который распространяется одинаковая связь.

Шуппе отвергает обычное деление суждений с чисто логической точки зрения, как он ее понимает. Он считает деление суждений по модальности плодом психологического подхода к делу и игнорирует его. Этой же точки зрения придерживались Лотце и Зигварт. Так, первый из них, не признавая самостоятельного значения проблематических суждений, интерпретировал их как частные суждения. Для него суждение «по-видимому, зима будет снежная» равносильно суждению «некоторые зимы в нашем климате — снежные».

Шуппе презрительно относится к логическому учению об индукции. Он писал: «Надеюсь, что я могу воздержаться от изложения пустого содержания совершенной и несовершенной индукции»<sup>4</sup>.

Что касается методов индуктивного доказательства, то в другом своем труде по логике Шуппе писал, что индуктивный процесс со стороны своей формальной доказательной силы представляет собой силлогизм с разделительной большой посылкой.

Большую посылку можно сформулировать следующим образом: «причина  $X$  есть либо  $a$ , либо  $b$ , либо  $c$ »; если же мы имеем второе суждение: «ни  $b$ , ни  $c$  не могут быть причинами  $X$ », то получается вывод, что причиной  $X$  является  $a$ . Из связи  $a, b, c$  с  $X$  и связи  $a, d, e$  с  $X$  мы заключаем, что ни  $b$ , ни  $c$  не могут оказаться причинами  $X$ , ибо иначе  $X$  не мог бы иметь места во втором случае, — таково приложение метода согласия.

Таким же способом можно интерпретировать и другие методы индуктивного доказательства по Шуппе.

При всей неправильности общей концепции Шуппе отдельные его наблюдения в области логики заслуживают внимания.

### Основные установки Марбургской школы

В качестве наиболее извращенных форм идеализма в конце XIX в. складывается течение неокантианства, которое в самом начале XX столетия явилось доминирующим учением в философских буржуазных кругах. И в настоящее время теория познания и логика одного из наиболее типичных неокантианцев Германа Когена (1842 — 1918) оказывают влияние на «физических» идеалистов, таких, как Гейзенберг, Шредингер и др.

В лице Г. Когена и П. Наторпа, являющихся представителями Марбургской школы, старое кантианство стало вырождаться, теряя последние черты материализма, которые вскрыл в учении Канта Ленин.

Основной тенденцией неокантианства было раз навсегда покончить с вещами в себе, не только объявив их фикциями, но утверждая также, что и кантовское понятие «данности», связанное с мыслью и воздействием вещей на нас, должно быть ликвидировано. Вообще нет ничего, что лежало бы за пределами мышления. «Мышление не должно иметь никакого источника помимо самого себя»<sup>5</sup>. Для мысли

<sup>4</sup> W. Schuppe. Erkenntnistheoretische Logik. Bonn, 1878, S. 310.

<sup>5</sup> H. Cohen. Logik der reinen Erkenntnis. B., 1902, S 11.

в качестве данного действительно только то, что найдено ею самой. Чистая мысль сама по себе должна продуцировать чистое познание. Не требуется никакого взаимодействия наглядного содержания и мышления. Логика имеет дело с единством мышления, как мышлением познания. «Бытие покоится не на самом себе; оно возникает лишь благодаря мысли. Этот источник, это первоначало, лежащее за пределами бытия, где бы оно могло находиться, как не в мышлении? Мысль может и должна вскрыть бытие»<sup>6</sup>.

Мышлению дано только то, что оно само может отыскать. Если  $A$  является законом простейшего содержания, то важно исследовать правомерность его возникновения. Если обозначить мыслительный элемент буквой  $A$ , то нельзя не обратить внимания на возможность раскрытия его источника. Под этим знаком подразумевается вопрос о возникновении этого знака. Самый знак есть симптом возникшей потребности.

Математика употребляет знак  $X$ . Этот знак обозначает не неопределенность, а, наоборот, определенность. В  $X$  заложен вопрос: откуда он проистекает?  $X$  в логике есть настоящий символ для элемента чистой мысли. Употребление такого  $X$  свойственно преимущественно сфере математики<sup>7</sup>.

Все эти рассуждения Когена, воспроизводящие его мысли о предмете знания и о способах его познания, поражают своей загадочностью, нарочитыми трудностями, туманностью рассуждений. Это объясняется тем, что автору приходится всячески выкручиваться, чтобы доказать недоказуемый тезис, будто сама мысль может породить предмет своего познания и вообще породить само бытие.

Другой представитель трансцендентального идеализма, соратник Когена — Поль Наторп (1854 — 1924). Наторп также пользуется символами  $X$  и  $A$ , но они у него означают нечто иное по сравнению с  $X$  и  $A$  у Когена. У Когена оба символа обозначают первые акты знания. Отличие  $X$  от  $A$  только в том, что  $X$  — символ математической науки. У Наторпа  $X$  — первичное, неопределенное многообразие, подлежащее оформлению,  $A$  — первый акт мысли по определению этого многообразного, еще не дифференцированного нечто.

Говоря об основном отношении между единством и многообразием, Наторп предлагает следующую схему:

$$\left. \begin{array}{c} X_1 \\ X_1 \\ X_1 \\ \cdot \\ \cdot \\ \cdot \end{array} \right\} A$$

<sup>6</sup> Н. Cohen Logik der reinen Erkenntnis. В., 1902, S. 28.

<sup>7</sup> Ibid., SS. 68-69.

Это значит, что многообразие, остающееся неопределенным по содержанию и числу, объединяется в мысленное единство, в определенное содержание  $a$ . Еще не определенное многообразие, подлежащее определению, обозначается через  $x, y, z$  по аналогии с употреблением букв в алгебре; определенное мыслю, как нечто уже опознанное, будем обозначать в этом многообразии через  $a, b, c$ .

По мнению Наторпа, эта формула при всей своей элементарности выражает вместе с тем и основные свойства понятия и суждения. Понятие прежде всего говорит об определенности содержания мысли ( $a$ ), как о такой, которая познается в отношении того, что раньше было неопределенным ( $x$ ). Всякая определенность содержания указывает на границы известного объема или области, для которой она имеет значение, т. е., неопределенная в остальном, она все же отграничивает от  $x$  известное определенное многообразие. Таким образом, в символе находят свое выражение и «содержание» и «объем» понятия. Символ выражает также и логическую структуру простейшего суждения: « $x$  есть  $a$ ».

Связка «есть», сводится не к логическому равенству, но прежде всего фиксирует отношение между единством понятия и подразумеваемым под ним многообразием. Предикат соответствует содержанию понятия, субъект — объему или той области  $x$ , в которой познается  $a$ . В связи с этим в суждении следует различать количественный и качественный моменты, однако не в том смысле, что к суждению лишь прилагаются готовые категории количества и качества, но в том, что самый логический метод количества, равно как и метод качества, коренятся в основном отношении единства и многообразия. Это основное отношение лишь развивается в различных направлениях<sup>8</sup>.

Этим кратким очерком логики Марбургской школы мы заканчиваем обзор явлений логической мысли на Западе с эпохи Ф. Бэкона до конца XIX в. Неокантианство достигает своего апогея в начале XX в., который уже не входит в хронологические рамки настоящей работы.

<sup>8</sup> См. P. Natorp. Logik. (Grundlegung und logischer Aufbau der Mathematik und mathematische Naturwissenschaft). In Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen. Margburg, 1904, § 9. Есть русский перевод: П. Наторп. Логика. (Сжатое пособие к лекциям). Пер. с нем. СПб., 1909.