

## СОВРЕМЕННЫЙ ИДЕАЛИЗМ

А. В. Арапов, А. Г. Вяткина

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 8 ноября 2023 г.

**Аннотация:** в статье рассматриваются основные проблемы, противоречия и направления современного идеализма. Наиболее влиятельными критиками как эпистемологического, так и онтологического идеализма на рубеже XX в. были Дж. Э. Мур и Б. Рассел. Однако, несмотря на собственные усилия, они способствовали выявлению и сохранению импульса к идеализму. Провозглашая бунт против идеализма Дж. Беркли и Ф. Г. Брэдли, позиции как Мура, так и Рассела отнюдь не свободны от особенностей, которые довольно тесно связывают их с течениями в современном идеализме. И это, прежде всего, предположение, что все знания, выходящие за рамки непосредственного знакомства с объектом, включают в себя конструктивную деятельность ума. Последующее влияние на идеализм продолжалось в работах Р. Дж. Коллингвуда, марбургской школы неокантианства, Р. Карнапа и др. Далее в статье анализируются идеи Б. Блانشара, философа середины XX в., который прямо назвал себя идеалистом. Также в статье рассматриваются подходы актуального идеализма, персоналистского и плюралистического направлений идеализма. Делаются некоторые предположения о перспективах идеализма в философии XXI в.

**Ключевые слова:** идеализм, аналитическая философия, эпистемологический идеализм, онтологический идеализм, реализм, современный идеализм.

**Abstract:** the article analyzes the main problems, contradictions and trends of modern idealism. The most influential critics of both epistemological and ontological idealism at the turn of the XXth century were J. E. Moore and B. Russell. However, despite their own efforts, they helped to identify and maintain the impulse to idealism. Proclaiming a revolt against the idealism of J. Berkeley and F.G. Bradley, the positions of both Moore and Russell are by no means free from features that quite closely associate them with trends in modern idealism. And this is, first of all, the assumption that all knowledge that goes beyond direct acquaintance with the object includes constructive activity of the mind. The subsequent influence on idealism continued in the works of R. J. Collingwood, the Marburg school of Neo-Kantianism, R. Carnap, etc. Further, the article analyzes the ideas of B. Blanchard, a philosopher of the mid-XXth century, who directly called himself an idealist. The article also discusses the approaches of actual idealism, personalistic and pluralistic trends of idealism. In conclusion, some assumptions are made about the prospects of idealism in the philosophy of the XXI century.

**Key words:** idealism, analytic philosophy, epistemological idealism, ontological idealism, realism, modern idealism.

Идеализм как философия подвергся резкой атаке на Западе на рубеже XX в. Наиболее влиятельными критиками как эпистемологического, так и онтологического идеализма были Дж. Э. Мур и Б. Рассел, однако среди его критиков были также и новые реалисты. Нападки Мура и Рассела были настолько влиятельны, что даже более 100 лет спустя любое признание идеалистических тенденций воспринимается в англоязычном мире с оговоркой.

И Мур, и Рассел оказали более продолжительное влияние на курс аналитической философии, чем американские новые реалисты. А также, несмотря на их собственные усилия, они способствовали выявлению и сохранению импульса к идеализму, поэтому мы сосредоточимся на них. Оба они считают идеализм спиритуализмом в духе Дж. Беркли и Ф. Г. Брэд-

ли. То есть они думают об идеализме как о позиции, характеризующейся утверждением, что Вселенная или что-либо еще (Мур) существует, или всё, о чем известно, что оно существует (Рассел), является духовным (Мур) или в некотором смысле ментальным (Рассел). При этом вовсе не очевидно, что они действительно считали, что опровергли идеализм. Напротив, ни Мур, ни Рассел не утверждали, что продемонстрировали, что Вселенная или то, что существует, или о существовании чего можно знать, не является духовным или ментальным. Всё, что они считают доказанным, – это то, что не существует хороших философских (в отличие, например, от теологических или психологических) аргументов в поддержку такого утверждения. Мур особенно четко высказывается по этому поводу. Первые пять страниц своей знаменитой статьи 1903 г. «Опровержение идеализма» он посвящает тому, чтобы снова и снова

убеждать читателя: «Я не думаю, что что-либо из того, что я скажу, имеет хоть малейшую тенденцию доказывать, что реальность не духовна. <...> Реальность может быть духовной, насколько я знаю; и я искренне надеюсь, что это так. <...> Поэтому меня интересуют только идеалистические аргументы... Я докажу, что идеалисты не имеют никаких оснований для своих выводов» [1, р. 2]. И Рассел в своих «Проблемах философии», подчеркнув странность идеалистической позиции с точки зрения здравого смысла, в том же духе предупреждает читателя: «если бы были веские причины считать их (т.е. физические объекты) как ментальные, мы не можем законно отвергнуть это мнение только потому, что оно кажется нам странным» [2, р. 38].

Мур и Рассел обнаружили, что два основных аргумента в пользу идеализма ошибочны. Первый касается идеалистического принципа Беркли, согласно которому бытие состоит в том, чтобы быть воспринимаемым. Второй – обратного утверждения, приписываемого Брэдли, о том, что мысль влечет за собой бытие. Их критика первого аргумента, а также опровержение второго аргумента проистекают из определенных убеждений, которые они разделяют относительно природы знания. Мур заключает, что для того, чтобы избежать идеалистической позиции, лучше придерживаться следующей точки зрения: «Существование материальных вещей в пространстве я сознаю так же непосредственно, как и свои собственные ощущения, и то, что я сознаю в отношении каждого из них, совершенно одно и то же, а именно, что в одном случае материальная вещь, а в другом случае мое ощущение действительно существует» [3, р. 453].

Эта линия рассуждений (удивительно похожая на то, что утверждал Кант в четвертой антиномии в первом издании «Критики чистого разума», и отвергнутая как неадекватное опровержение идеализма во втором издании) была подхвачена в сокращенной форме Расселом десять лет спустя в главе об идеализме в его «Проблемах философии». В то же время нападение на Брэдли, хотя и предвещалось в «Проблемах» Рассела, довольно пространно (и немного злобно) изложено Муром в «Концепции реальности» 1917–1918 гг. Их главное возражение против двух идеалистов заключается в том, что ментальный акт отношения к объекту (восприятие, мышление, знание, переживание) является необходимым условием существования этого объекта. Заблуждение, заключающееся здесь, состоит в неспособности провести различие между действием и объектом в нашем понимании вещей, как выразился Рассел, или, в терминологии Мура, в ошибочном отождествлении содержания «сознания» с его объектом. Как только от этого отождествления отказываются и проводят это

различие, становится открытым вопрос: существуют ли вещи независимо от ума? И идеализм, который пренебрегает этим различием и твердо придерживается указанного отождествления, тем самым опровергается, поскольку основан на недействительном аргументе.

Вопрос о том, действительно ли такая линия критики идеалистических позиций успешна, может быть спорным. И даже если бы она поразила Беркли, обвинение в том, что просто осуществляется смешение знания и объекта, вряд ли отдает должное сложным аргументам идеалистов конца девятнадцатого века. Однако если кто-то убежден в правильности этой критики (как, несомненно, были Мур и Рассел), тогда она открывает путь для новых интересных перспектив в эпистемологии и метафизике. Если эта критика будет признана успешной, она позволит нам исследовать возможность построения теории познания, которая исходит из следующих предположений:

1. Объекты существуют независимо от нас.

2. Знать объект означает быть непосредственно связанным с объектом таким, какой он есть сам по себе (т.е. неискаженным и независимым от какой-либо мыслительной деятельности).

Можно понять, что и Мур, и Рассел приступили к этому исследованию, в ходе которого они пришли к положению, которое Питер Хилтон метко назвал «платоническим атомизмом». Основная идея этого платонического атомизма, по-видимому, заключается в следующем: познание состоит в нахождении в непосредственном отношении к независимому индивидуальному объекту (предположение 2). Это непосредственное отношение к отдельным объектам лучше всего известно под термином Рассела «знакомство». Если знание в конечном счете является непосредственным отношением «путем знакомства», тогда оно ограничивается знанием отдельных объектов. Знание, по сути, – это знание чего-либо, или непропозициональное знание. Однако, хотя этой довольно скромной концепции знания может быть достаточно, чтобы объяснить возможность непропозиционального знания, не так-то легко понять, как такая концепция может дать разумное объяснение пропозиционального знания, т.е. знания о том, что то-то есть то-то. Мур и Рассел, похоже, остро осознавали эту трудность, о чем свидетельствуют их весьма явные попытки избежать ее. Возможно, именно их различная реакция на эту трудность заставила их в последующие годы пойти разными путями в философии. Как легко представить, существуют две очевидные реакции на проблему пропозиционального знания при условии, что принято допущение 2. Первая состоит в том, чтобы утверждать, что пропозиции (Мур предпочитает в этом контексте термин «суждение») – это индивидуальные объекты, с которыми знаком субъект

(если он или она утверждает, что знает, что то-то есть то-то). Во втором случае можно расширить концепцию знания, не сводя его к знанию путем знакомства, а допуская также и другие формы знания. Первая реакция, по-видимому, была реакцией Мура и получила наиболее яркое выражение в его ранней статье «Природа суждения» (1899). Тогда как вторая реакция может быть приписана Расселу, наиболее ярко она задокументирована в его «Проблемах философии».

Согласно Муру, предложение состоит из понятий. Если мы хотим познакомиться с предложениями, мы должны сделать так, чтобы их элементы, т. е. понятия, имели независимое существование (в силу предположения 1). Мур хорошо осознает, что этот анализ природы предложения приводит к некоторой версии того, что можно было бы назвать «концептуальным реализмом», согласно которому то, что действительно реально, является понятиями, потому что они выступают конечными объектами знакомства.

Мур также очень хорошо осознает, что его взгляд на природу понятий обязывает его утверждать, что мир, поскольку он является объектом пропозиционального познания, состоит из понятий, так как это единственные вещи, с которыми можно познакомиться, если знакомство является условием знаний. Если мы спросим, действительно ли теории Мура удастся избежать идеализма, трудно не прийти к выводу, что ее метафизические установки являются именно формой идеализма, даже если к своей теории он пришел благодаря попытке сохранить эпистемологический реализм. В конце концов, утверждение о том, что только понятия реальны, что они имеют способ существования вне пространства и времени, что они нефизичны и совершенно не подвержены влиянию какой-либо деятельности мыслящего субъекта, не слишком отличается от классических идеалистических утверждений. Мур опасно приближается к точке, где различие между онтологическим идеализмом и онтологическим реализмом исчезает, и это различие становится вопросом терминологии.

Рассел выбирает иной путь, пытаясь как-то примирить идею о том, что знание следует понимать как отношение знакомства с объектами, с феноменом пропозиционального знания. Он более гибок, чем Мур, как в отношении видов знания, так и в отношении видов объектов, с которыми мы можем познакомиться. Прежде всего он различает знание вещей и знание истин. Он признает два вида познания вещей: познание посредством знакомства и познание посредством описания. Знание путем знакомства приобретает всякий раз, когда мы взаимодействуем со всем, что осознаем непосредственно, без посредничества какого-либо процесса умозаключения или какого-либо знания истин. Знание достигается посредством (определенного) описания, когда мы знаем, что объект

есть «тот-то и такой-то». Связь между этими двумя видами знания следующая: знание о том, что известно по описанию, в конечном итоге сводится к знанию о том, что известно путем знакомства. Познание истин отличается от этих двух видов познания вещей. Познание истин состоит в обретении знаний, которые хотя и не могут быть доказаны опытом, но таковы, что мы тем не менее «видим» их истину. Примерами истин, которые можно познать таким образом, являются логические принципы, принцип индукции и всё, что мы знаем априори. Эта таксономия видов знания, полагает Рассел, может учитывать возможность как непропозиционального, так и пропозиционального знания и в то же время сохранять притязания на примат отношения знакомства для знания.

Теперь возникает очевидный вопрос: если все знания в конечном счете основаны на знакомстве, то с чем мы можем быть знакомы, т. е. каковы законные объекты знакомства? Поскольку, согласно Расселу, отношение знакомства – это отношение к отдельным вещам, этот вопрос формулируется следующим образом: «какие отдельные вещи мы можем знать?» Ответ Рассела на этот вопрос состоит в том, что есть ровно два вида вещей, с которыми мы можем быть знакомы, а именно: частности и универсалии. Частицы включают в себя чувственные данные, мысли, чувства, желания и воспоминания о «вещах, которые были данными либо внешних чувств, либо внутренних чувств. Универсалии противоположны конкретным вещам, данным в ощущении. Мы говорим о том, что дано в ощущении как о частном; в противоположность этому универсальное будет чем-то, что может быть общим для многих частных. Универсалии – это концептуальные сущности. И их можно назвать частями речи, не являющимися существительными; они представляют собой такие сущности, как качества или отношения» [2, р. 100]. Поскольку как универсалии, так и частности, являются возможными объектами знакомства, оба должны быть реальными. Однако, по мнению Рассела, они реальны в другом смысле. Частицы существуют во времени, тогда как универсалии имеют вневременное бытие. Они образуют два разных мира, поскольку мир частных состоит из предметов «мимолетных, расплывчатых, без резких границ», тогда как мир универсалий «неизменен, тверд, точен» [ibid.].

Этот приблизительный очерк эпистемической вселенной Рассела призван подчеркнуть только те аспекты его позиции, которые имеют отношение к оценке идеалистических тенденций в его подходе к познанию. Как и в случае с Муром, возникает соблазн интерпретировать его приверженность вневременному миру универсалий как указание если не на одобрение, то, по крайней мере, на терпимость к позиции, которую трудно отличить от некоторой версии онто-

логического идеализма. Но опять же приходится признать, что такой вердикт не очень существенен, поскольку с таким же успехом можно было бы охарактеризовать эту позицию как вариант онтологического реализма. Всё зависит от того, что считается отличительной чертой идеализма. Если идеализм – это позиция, характеризующаяся принятием как должного реальности концептуальных сущностей, не зависящих от разума, то и Мур, и Рассел поддерживают ее. Если идеализм подразумевает позицию, которая считает концептуальные объекты зависимыми от разума, то есть зависящими от конкретных умов, то оба являются реалистами в отношении понятий.

Однако трудно понять, как Рассел может избежать эпистемологического пути к идеализму, учитывая его взгляды на физические объекты. Это происходит из-за его теории чувственных данных, согласно которой то, что непосредственно присутствует для нас, т. е. то, с чем мы знакомы, когда знакомимся с частностями, является просто чувственными данными, а не объектами в смысле отдельных вещей, обладающих качествами и находящиеся в отношениях друг к другу. Для него к числу объектов, с которыми мы знакомы, не относятся физические объекты (в отличие от чувственных данных). Физические объекты – это конструкции, которые мы формируем из чувственных данных вместе с некоторыми описательными устройствами. И только в отношении этих конструкций мы можем иметь знание посредством описания, т. е. пропозициональное знание. Если идеализм понимается (как это было сделано здесь) как утверждение, что то, что мы считаем объектами познания, существенно зависит от некоторой деятельности познающего субъекта, то сама идея объекта как конструкции гарантирует одобрение идеализма. Таким образом, в отличие от их самопровозглашенного бунта против идеализма Беркли и Брэдли, позиции как Мура, так и Рассела отнюдь не свободны от черт, которые довольно тесно связывают их с хорошо известными течениями в современном идеализме. И это, прежде всего, предположение, что все дальнейшее знание или все знания, выходящие за рамки непосредственного знакомства, включают в себя конструктивную деятельность ума.

В Оксфорде некоторое влияние идеализма продолжалось до Второй мировой войны в лице Робина Джорджа Коллингвуда, который находился под влиянием Гегеля и итальянского философа Бенедетто Кроче. Однако Коллингвуд сформировался как весьма оригинальный мыслитель. Наиболее характерно его позиция выражается в утверждении, что метафизика – это изучение не независимо существующих сущностей, а предпосылок человеческого познания в различные исторические периоды. Таким образом, Коллингвуда можно рассматривать как принявшего

фундаментальную эпистемологическую предпосылку идеализма, хотя он, похоже, не сделал из нее онтологического вывода – возможно, для него как для практикующего археолога физический мир был слишком реален, что отразилось и в его философии. В Германии неокантианство, особенно марбургской школы, от Германа Когена до Эрнста Кассирера, т. е. с 1870-х по 1940-е гг., подчеркивало человеческую концептуализацию, в случае Кассирера, под видом «символических форм». При этом представители неокантианства пытались избежать традиционные метафизические вопросы. Таким образом, их позиция также может рассматриваться как форма эпистемологического, а не онтологического варианта, но не прямого принятия метафизического идеализма.

Неокантианство, в свою очередь, повлияло на более широкое течение аналитической философии через личность Рудольфа Карнапа, чья «Логическая конструкция мира» (1928) анализирует знание с точки зрения отношений, построенных на воспринимаемом сходстве качеств объектов, тем самым взяв субъективистскую отправную точку. Нельсон Гудман в книге «Структура внешнего вида» (1951) предпринял аналогичный проект. Карнап различал вопросы, «внутренние» по отношению к концептуальной структуре, или системе, и «внешние», связанные с тем, какую концептуальную структуру принять. Причем вторая группа вопросов может быть решена только на основе прагматических или даже эстетических соображениях, и это тоже можно рассматривать как «логическую конструкцию». Знаменитая концепция Томаса Куна о «парадигмах» науки может рассматриваться как принадлежащая к карнаповской традиции: парадигмы не отвергаются автоматически из-за непоколебимых доказательств, от них отказываются только тогда, когда возникает альтернативная парадигма, которая кажется более предпочтительной. Аналогично и «внутренний реализм» Хилари Патнэма 1980-х гг. также может быть отнесен к карнаповской традиции. Обе эти позиции, таким образом, отражают некоторые мотивы эпистемологического идеализма. Даже В. В. Куайн, который был убежденным физикалистом в том смысле, что верил, что другие науки в принципе сводятся к физике, тем не менее разделял один аспект идеалистической эпистемологии в своей концепции «паутины убеждений». А именно, идеи о том, что знание состоит из совокупности убеждений, от частных утверждений о наблюдениях до логических принципов, и данная совокупность сталкивается с опытом только в целом и может быть изменена в любой его точке, чтобы приспособиться к опыту так, как это кажется наилучшим. Подобную идею уже можно было найти в ранней работе Кассирера «Субстанция и функция» (1912), которая указывает на лежащий в ее основе импульс

к эпистемологическому идеализму. Концепция Уилфрида Селларса «пространства причин», воспринятая в инференциализме Роберта Брэндома, также отражает этот импульс, хотя Селларс всегда считал себя, как и его отец, научным реалистом. Это всего лишь несколько примеров того, как некоторые из наиболее выдающихся парадигм (если использовать термин Куна) аналитической философии все еще отражают импульс к эпистемологическому идеализму, даже несмотря на то, что имя «идеализм» было предано анафеме Муром, Расселом и новыми реалистами.

Однако одним из философов середины двадцатого века, который без колебаний называл себя идеалистом, был Брэнд Бланшар (1892–1987). Разница между Бланшаром и многими философами-аналитиками середины двадцатого века состоит именно в том, что Бланшар принял предположение о том, что между знанием и его объектом должен существовать необходимый изоморфизм. Он не довольствовался постулированием чего-то реального вне сети убеждений или пространства причин, но полагал реальность в сфере мысли. Бланшар учился в Мичиганском университете, затем получил стипендию Родса в Мертон-колледже в Оксфорде, где его наставником был Х. В. Б. Джозеф. Он также познакомился с Брэдли, который всю жизнь работал научным сотрудником в Мертоне. Получив степень магистра в Колумбийском университете, где он участвовал в исследовательском проекте под руководством Джона Дьюи, он получил степень бакалавра в Оксфорде, а затем докторскую степень в Гарварде под руководством К. И. Льюиса. Как можно видеть, у него было очень разностороннее философское образование. Он преподавал в Суортмор-колледже с 1925 по 1944 г. и в Йельском университете с 1944 по 1961 г. Примечательно, что Бланшар находился на разных этапах своей карьеры на том же факультете, что и каждый из Селларсов: он был студентом в Мичигане, когда Рой Вуд Селларс был молодым и преподавал там, а затем был коллегой Уилфрида Селларса во время его пребывания в Йельском университете с 1958 по 1963 г. Между его взглядами и их взглядами есть сходство, особенно с концепцией концептуально-информированного восприятия Уилфрида Селларса; но они решительно расходятся в вопросе идеализма и материального реализма. Идеализм Бланшара в полную силу проявился в двух томах «Природы мысли» (1939), посвященных оксфордским идеалистам Х. Х. Иоахиму и Э. Ф. Кэрриту. Многие аргументы остались прежними, но вывод об идеализме был несколько смягчен в его более поздней трилогии «Разум и добро» (1961), «Разум и анализ» (1962) и «Разум и вера» (1974).

Сходство с Уилфридом Селларсом лежит в первой книге «Природы мышления» – «Мысль в восприя-

тии», в которой Бланшар утверждает, что мы всегда воспринимаем что-то «как то, а не то». Данная позиция выражает признание концептуально наполненного характера восприятия. Она принимается такими селларсианцами, как Джон Макдауэлл (McDowell 1994), и известна в настоящее время как «концептуализм», который сам по себе не влечет за собой идеализма. Скорее, идеализм Бланшара проявляется во втором томе третьей книги его работы «Движение отражения», где он предлагает свою теорию истины. Здесь он утверждает, что связность, а не соответствие, является не только «проверкой», но и «природой» истины. Здесь Бланшар выдвигает предпосылку о том, что знание должно быть изоморфно известному, что лежит в основе многих аргументов в пользу идеализма. Следующий шаг в развитии его логики связан с характеристикой связности как свойства реальности с точки зрения ее систематичности. Данный шаг кажется достаточно абстрактным, чтобы оставаться нейтральным в отношении онтологии реальности. Но Бланшар также утверждает, что знание или мысль должны быть частью единой системы со своим объектом – миром. А поскольку знание неоспоримо ментально, это подталкивает всю систему в идеалистическом направлении. Идеализм Бланшара становится еще яснее, когда он защищает доктрину Брэдли, согласно которой все отношения являются внутренними отношениями и как таковые необходимыми отношениями. По его мнению: «Эти старые резкие линии взаимного исключения сущности, свойства и акциденции подобны линиям геодезиста, несомненно, очень удобные для нас самих, но вводящие в заблуждение, когда их принимают за разделения, отмеченные природой» [4, р. 480]. И далее он утверждает: «...Все вещи причинно связаны, прямо или косвенно. Причинно-следственная связь предполагает логическую связь» [ibid, р. 492].

Это имеет смысл, если характер реальности в конечном счете является либо концептуальным, либо ментальным по своей природе, подчиненным логическим отношениям, а не чисто физическим, подчиненным причинным отношениям. Заявление Бланшара о том, что «старые резкие линии» между сущностью и акциденцией, в конце концов, не так уж и резки, может звучать как тезис Куайна о том, что не существует резкого различия между аналитическим и синтетическим. Это заставляет Куайна относиться ко всем нашим убеждениям так, как если бы они были синтетическими, в конечном итоге, зависящими от нашей общей реакции (сети убеждений) на наблюдение за происходящим во внешней реальности. Однако позиция Бланшара заключается в том, что все наши убеждения в конечном счете аналитичны, т.е. представляют собой анализ концептуальной структуры реальности, или реальности как концептуальной

структуры. Бланшар завершает свой длинный аргумент утверждениями, напоминающими Гегеля: «Целью мысли с самого начала... было понимание. Идеал полного понимания будет достигнут только тогда, когда эта система, которая сделает его необходимым, не будет системой, которая сама по себе является фрагментарной и случайной, а системой, которая будет всеобъемлющей и организована так внутренне, что каждая часть будет связана с каждой другой интеллектуальной необходимостью... Если наша версия конца будет принята, то окажется, что она проливает свет на весь предшествующий путь исследования. Ибо оно представляет цель, которую мысль, с самого начала своего восприятия, более или менее бессознательно искала, конечный потенциал каждой идеи, целое, имплицитно действующее на каждой стадии движения размышления, оказывающее постоянное давление на нерелевантные идеи, и ведущей к завершению фрагментарных знаний в устойчивую систему» [ibid, p. 518]. Знание должно быть знанием необходимых связей, а сама реальность должна быть внутренне понятной системой связей или внутренних отношений. Комбинация предпосылки необходимого изоморфизма знания и познанного с доктриной внутренних отношений иллюстрирует как эпистемологический, так и онтологический аргумент в пользу идеализма.

Со времени работ Бланшара в 1930-х гг. очень немногие англоязычные философы пытались открыто защитить идеализм. И Джон Фостер в «Деле об идеализме» (1982), и Тимоти Спригге в «Защите абсолютного идеализма» (1983) построили защиту того, что Фостер определил тремя тезисами:

- 1) конечная случайная реальность полностью ментальна;
- 2) конечная случайная реальность совершенно не физична;
- 3) физический мир является логическим продуктом фактов человеческого чувственного опыта [5, p. 3].

В обоих случаях их защита основывалась на эпистемологической предпосылке, согласно которой объект восприятия полностью присутствует в акте восприятия. Спригге добавил аргумент, согласно которому мы должны предполагать некую ноуменальную основу для наших феноменальных объектов. Но в отличие от Канта, который после того, как он лишил вещи сами по себе их пространственности и/или временности, он настаивал на том, чтобы мы оставались агностиками в отношении их природы. Другими словами, ноуменальная «поддержка» феноменального – это не что иное, как совокупность актуального и возможного человеческого опыта. Можно было бы возразить, что он спутал совокупность опыта или мыслей о реальности с самой реальностью, но Спри-

гге отвергает такое различие с самого начала своей аргументации. По сути, он считает, что все знание является знанием путем знакомства, и то, что мы имеем, когда мы относим любой опыт к понятию или универсальному, является непосредственным отношением к части конкретного универсального, поэтому вся реальность сама по себе является ментальной по своей природе.

Аналитическая философия находилась под сильным влиянием парадигмы естественных наук и часто была привержена той или иной форме натурализма. Однако, как ясно показывают примеры Грина и Ройса, а также более ранних идеалистов, таких как Шеллинг, не существует необходимой несовместимости между идеализмом и некоторыми формами натурализма. В частности, натурализм, особенно широко понимаемый как методология, а не онтология, не привязан автоматически к тем видам реализма, особенно к наивному реализму, предполагающему, что наши представления воспроизводят физическое строение внешних объектов, которые изначально были противоположны идеализму. Может даже сложиться впечатление, что в современной научно ориентированной философии идеализм уже не считается угрозой. То, как в современных дискуссиях в философии сознания серьезно воспринимаются некоторые идеалистические концепции под общим названием «панпсихизм», уже использованные Спригге (Томас Нагель, Дэвид Чалмерс), кажется хорошим индикатором этой тенденции.

Актуальный идеализм – форма идеализма, разработанная Джованни Джентиле. В его основе лежит идея о том, что реальность – это непрерывный акт мышления, или, по-итальянски, «pensiero pensante». Любое действие, совершенное людьми, классифицируется Джентиле как человеческая мысль, поскольку действие было совершено вследствие предрасположенной мысли. Он также считает, что мысли – единственная концепция, которая действительно существует, поскольку реальность определяется посредством акта мышления. Данная идея была выражена в статье Джентиле «Теория разума как чистого действия». Поскольку мысли – это действия, любая предполагаемая идея может быть реализована. Эта идея влияет не только на жизнь человека, но и на жизнь всех окружающих, что, в свою очередь, влияет на государство, поскольку народ и есть государство. Поэтому мысли каждого человека отнесены к государству. Государство – это совокупность многих умов, которые объединились, чтобы изменить страну к лучшему или к худшему. Джентиле полагает, что мысли можно полагать только в пределах известной реальности; абстрактного мышления не существует. В соответствии с «актом чистой мысли» наши действия составляют наши мысли, наши мысли создают

восприятие, восприятия определяют реальность, поэтому мы думаем внутри созданной нами реальности. Настоящий акт мысли является реальностью, но прошлое не является реальностью; это история. Причина в том, что прошлое можно переписать с помощью нынешних знаний и точки зрения на событие. Реальность, которая сконструирована в настоящее время, может быть полностью изменена с помощью языка. Актуальный идеализм рассматривается как либеральная доктрина, поскольку она признает, что каждое существо по-разному рисует реальность, в которой его идеи зародились.

Плюралистический идеализм придерживается точки зрения, что существует множество индивидуальных разумов, которые вместе лежат в основе существования наблюдаемого мира и делают возможным существование физической вселенной. Плюралистический идеализм не предполагает существования единой предельной ментальной реальности. Борден Паркер Боун, философ Бостонского университета, основатель и популяризатор персоналистского идеализма, представил его как субстантивную реальность личности, единственную реальность, познаваемую непосредственно в самосознании. Реальность – это общество взаимодействующих личностей, зависящих от Верховной Личности Бога. Среди других сторонников данного направления выделяют Джорджа Холмса Ховисона и Джона Эллиса Мак-Таггарта. Личный идеализм Ховисона другие также называли «калифорнийским персонализмом», чтобы отличить его от «бостонского персонализма» Боуна. Ховисон утверждал, что как безличный монистический идеализм, так и материализм противоречат опыту моральной свободы. Отрицать свободу стремиться к истине, красоте и «доброй любви» – значит подрывать все глубокие человеческие начинания, включая науку, мораль и философию. Идеалисты-персоналисты Б. П. Боун и Э. С. Брайтман обращаются к основной проблеме, а именно к проблеме зависимости от бесконечного личного Бога. Ховисон в своей книге «Пределы эволюции и другие очерки, иллюстрирующие метафизическую теорию личного идеализма» создал демократическое понятие личного идеализма, простиравшегося вплоть до Бога, который больше не был высшим монархом, но высшим демократом, поскольку в вечном отношении к Богу находятся другие вечные личности.

Мак-Таггарт утверждал, что существуют только разумы и они связаны друг с другом только через любовь. Пространство, время и материальные объекты нереальны. В «Нереальности времени» он утверждал, что время – это иллюзия, поскольку невозможно создать связное описание последовательности событий. В «Природе существования» (1927) содержались его аргументы о том, что пространство,

время и материя не могут быть реальными. В своих «Исследованиях по гегелевской космологии» он заявил, что метафизика не имеет отношения к социальным и политическим действиям. Мак-Таггарт думал, что Гегель ошибался, полагая, что метафизика может показать, что государство – это нечто большее, чем средство для блага составляющих его индивидуумов.

Еще один представитель рассматриваемого направления, Томас Дэвидсон, проповедовал философию под названием «апейротеизм», форму плюралистического идеализма в сочетании с суровым этическим ригоризмом, которую он определял как «теорию бесконечного числа Богов». Теория была обязана философии Аристотеля и его концепциям Души и Нуса. Душа рассматривается философом как разумный аспект живой субстанции, она не может существовать отдельно от тела, потому что это не субстанция, а сущность. Нус предстает как рациональная мысль. Отождествляя Бога Аристотеля с рациональным мышлением, Дэвидсон, вопреки представлению античного философа, утверждал, что так же, как душа не может существовать отдельно от тела, так и Бог не может существовать отдельно от мира.

Английский психолог и философ Джеймс Уорд, вдохновленный Лейбницем и панпсихизмом, также защищал форму плюралистического идеализма. По мнению Уорда, Вселенная состоит из «психических монад» разных уровней, взаимодействующих ради взаимного самосовершенствования.

Мы могли бы предположить, что в так называемой «континентальной» философии главной альтернативой идеализму XIX в. и сохраняющимся тенденциям к идеализму как в неокантианстве, так и в гуссерлианской феноменологии была не какая-то прямая форма реализма, а скорее «жизненная философия» (Lebensphilosophie), впервые предложенная Вильгельмом Дильтеем (1833–1916), а затем широко развитая Мартином Хайдеггером (1889–1976) и французским философом Морисом Мерло-Понти (1908–1961). Центральная идея этого подхода к философии состоит в том, что отправной точкой мышления и познания является не что-либо «субъективное», вроде чувственных данных или идей, и не что-то просто объективное, вроде объектов науки, а живой опыт «бытия в себе». Как «субъективное», такое как чувственные данные, так и «объективное», такое как объекты, теоретизированные наукой, являются абстракциями или конструкциями, созданными для конкретных целей. Но они не должны рассматриваться как реальные в каком-либо смысле, который создает проблему перехода от одной стороны к другой, не говоря уже о любой возможности свести одну сторону к другой и, таким образом, прийти к проблеме выбора между идеализмом и реализмом.

Но опять же, эта основная идея хайдеггеровского подхода к философии, возможно, уже была предложена в работах Шеллинга, и, возможно, фундаментальные дебаты внутри философии XX в. происходили внутри структуры, вдохновленной формой идеализма, а именно феноменологии.

Однако в начале XXI в. идеализм, понимаемый как философская программа, может разделить судьбу многих других проектов в истории современной философии. Первоначально задуманная в середине XVIII в. как реальная альтернатива материалистическим и натуралистическим перспективам, она теперь может быть снята и интегрирована во взгляды на природу реальности, игнорирующие метафизические оппозиции или гносеологические вопросы. Вместо этого фокус может сместиться на установление «нейтрального» взгляда, согласно которому «всё допустимо» (Фейерабенд) до тех пор, пока это не противоре-

чит или, по крайней мере, не является несовместимым с нашими любимыми метафизическими, эпистемологическими и научными методами и практиками.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Moore G. E.* *Philosophical Studies* / George Edward Moore. – London : Routledge & Kegan Paul, 1922. – 350 p.
2. *Russell B.* *The Problems of Philosophy* / Bertrand Russell. – Oxford : Oxford University Press. Reprinted, 1974. – 102 p.
3. *Moore G. E.* *The Refutation of Idealism* / George Edward Moore // *Mind*. New series. – Vol. 12, № 4. – 1903. – P. 433–453.
4. *Blanshard B.* *The Nature of Thought*, 2 vols / Brand Blanshard. – London : George Allen & Unwin, 1939. – 1174 p.
5. *Foster J.* *The Case for Idealism* / John Foster. – London : Routledge & Kegan Paul, 1982. – P. 309.

*Воронежский государственный университет*

*Арапов А. В., доктор философских наук, доцент  
кафедры онтологии и теории познания*

*E-mail: arpv@mail.ru*

*Воронежский государственный университет*

*Вяткина А. Г., кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания*

*E-mail: allavia85@mail.ru*

*Voronezh State University*

*Arapov A. V., Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Ontology and Theory of Knowledge Department*

*E-mail: arpv@mail.ru*

*Voronezh State University*

*Vyatkina A. G., Candidate of Philosophical Sciences, Senior Lecturer of the Ontology and Theory of Knowledge Department*

*E-mail: allavia85@mail.ru*