

АНАЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ Д.Е. МУРА: НЕОМОДЕРН ЯК РЕСТАВРАЦІЯ ФІЛОСОФСЬКИХ НАСТАНОВ МОДЕРНУ

1. Окреслення проблеми

Так вже склалося, що аналітична філософія, котра протягом двадцятого століття залишалася чи не головним напрямом філософування в усьому англомовному світі, на наших теренах досі привертала до себе значно менше уваги, ніж традиційно протиставлювана їй філософія «континентальна». «Несмотря на ее значительное влияние и распространение в мире, - писав у 1993 році А.Ф. Грязнов, - у нас аналитическая философия остается, пожалуй, одним из наименее изученных направлений» [1, с. 4]. Нині, через десять років, ця заувага все ще актуальна. Навіть утих поодиноких випадках, коли східнослов'янські автори звертаються до проблем виникнення та розвитку аналітичної філософії, вони, як правило, не йдуть далі варіацій на тему філософської автобіографії Бертрана Расела¹ з подальшим переказуванням окремих робіт деяких філософів, котрі так чи так належать² до цієї традиції.

В більш розгорнутому контексті аналітичну філософію зазвичай окреслюють у нас як одну з найпоширеніших версій «неопозитивізму». «Аналитическая философия проделала весьма сложную эволюцию, - зауважує, наприклад, Ю.К. Мельвіль, - однако ее неопозитивистская природа оставалась неизменной. “Аналитический метод” был и остается неразрывно связанным с позитивизмом, с его претензией на третью линию в философии» [6, с. 62-63]. Аналогічну позицію посідає і англійський марксист Морис Корнфорт, чию роботу «Марксизм та лінгвістична філософія» було перекладено російською мовою ще у 1968 році [5, с. 100-102]. А.С. Богомолів висуває подібне твердження, звертаючись безпосередньо до творчості Д.Е. Мура: поряд із «філософією здорового глузду» в Мура присутня й аналітична тенденція, «ведущая прямым путем к неопозитивизму» [2, с. 130].

Не можна сказати, що всі ці зауваження позбавлені рації. Але це тільки один, найвідоміший у нас і, можливо, далеко не найцікавіший бік справи. Не менш важливо простежити виникнення аналітичної філософії в контексті її зв'язків, по-перше, з філософією німецької класики (насамперед, Гегеля), а по-друге, з філософією західноєвропейського Просвітництва (насамперед, британського). Адже саме з рухом від першого з указаних напрямів філософування «назад», до другого, пов'язане

формування філософських поглядів і Джорджа Едварда Мура й Расела, що їх обидвох справедливо вважають головними фундаторами власне аналітичної філософії.

Утримаємося від спокуси розглянути тут піднятий Муром та Раселом «бунт проти німців» крізь призму загострення політичних і, відповідно, культурних стосунків Британії та Німеччини якраз на самісінькій межі дев'ятнадцятого й двадцятого століть. Але факт залишається фактом: і Мур і Расел дійшли своїх «аналітичних» поглядів саме через спробу відшукати альтернативний шлях, який відвів би британську філософію від тодішнього домінування у ній певної версії «неогегельянства». Йдеться, звісно ж, насамперед про Ф. Бредлі, котрий, не повторюючи Гегеля буквально, але цілком у гегелівському дусі, розвинув і захищав позицію своєрідного філософського «холізму»: світ є цілим, у якому все «внутрішньо пов'язане» - а отже, «дискретної одиничної істини» просто-таки не існує; істинним є лише ціле, а в окремій речі - тільки те, що пов'язує її із зовнішнім до неї цілим. «Будь-яка спроба досягти ізольованої окремої істини, себто *аналізувати*, є фальсифікацією» - в тому числі й на рівні слів, які, за Бредлі, отримують своє значення «лише в контексті твердження» [7, р. 27-28]³.

Серед британських істориків філософії загальноновизнано, що саме Раселів захист процедури аналізу проти Бредлі став тим доленосним кроком, який і дав «аналітичній філософії» її уславлене ім'я. Але сам Расел неодноразово визнавав, що шлях йому показав не хто інший як Мур, і не не так своїми ранніми статтями, як розмовами, котрі відбувалися між Муром та Раселом упродовж останніх років дев'ятнадцятого і перших років двадцятого століття [7, р. 37].

Стосовно статей молодого Мура, то у них він відзначився головню тим, що вперше сформулював традиційне для аналітичної філософії звинувачення її опонентів «у запереченні існування зовнішніх фізичних об'єктів». Такий погляд Мур означив як «ідеалізм», тоді як свою власну, протилежну вказаній, точку зору він захищає як «реалістичну». «Реалізм» при цьому розуміється «як нове потвердження існування зовнішнього фізичного світу незалежно від розуму» [7, р. 170-172] - у повній відповідності до «природних» настанов здорового глузду та/або природознавчого сцієнтизму. Не без впливу Мура подібну позицію зайняв і Расел, який не пізніше 1898 року визнав «реальним» усе те, що визнає реальним «здоровий глузд, позбавлений впливу філософії або теології»⁴.

Підсумовуючи розвиток аналітичної традиції протягом двадцятого століття, Дейвід Бел гостро акцентував на тому, що «ані природа, джерела, розвиток, ані навіть цінність цієї “аналітичної традиції” не були предметом серйозної уваги для тих, хто працював усередині [цієї традиції]: аналітична філософія була і залишається здебільшого неса-

мосвідомою і майже повністю неісторичною»⁵. Однак головні філософські та культурні витoki аналітичної філософії є все ж достатньо очевидними. Як видається, Ніколас Капальді має повну рацію, окреслюючи аналітичну традицію в цілому як «сучасний голос Просвітництва у відповідь Гегелю зокрема і “коперніканській революції” загалом» [7, р. 28] - де під «коперніканською революцією» Капальді розуміє відмову від сциєнтистського об'єктивізму, що її у тому-таки вісімнадцятому столітті втілили спершу Г'юм та Кант, а згодом і всі ті філософи, котрі так чи так піддалися їхньому впливові (насамперед, уся подальша німецька класика). І Мур, і Расел від самого початку своєї філософської революції виявили «внутрішню прихильність» (an implicit commitment) до цього «прекоперніканського емпіризму», з котрим епоха раннього Просвітництва пов'язувала «спробу визначити, пояснювати і долати людські труднощі за допомогою науки», під проводом «автономного людського розуму, звільненого від будь-якого вищого авторитету й самокерованого через науку як його привілейований засіб» [7, р. 2, 37].

Звісно, таку характеристику аналітичної філософії загалом не можна приймати без певних обмовок і зауваг. Ніколас Капальді й сам визнає, що аналітичну філософію неможливо «звести» до «проекту Просвітництва» - хоча, пише він, «аналітичне спілкування великою мірою сформоване й сповнене постійною присутністю в ньому програми, чие історичне коріння сягає Просвітництва» [7, р. 2]. Але, на мій погляд, позиція Капальді потребує набагато суттєвіших застережень. З одного боку, все сказане Капальді зовсім не виключає жорсткої критики класичного британського емпіризму бодай і тим-таки Муром, котрий постійно й свідомо намагався уникнути пасток, що до них потрапляли свого часу провідні представники цього філософського напрямку - хоча, як ми згодом переконаємося, близькість філософування Мура до базової проблематики Лока, Берклі та Г'юма нерідко виявлялася у нього відчутніше, ніж, можливо, йому самому цього хотілося, а спроби Мура уникнути філософських пасток, відомих уже майже двісті років, нерідко були менш вдалимими, ніж він того бажав і очікував. З іншого ж боку, навряд чи можна погодитися зі зведенням «проекту Просвітництва» лише до ранньомодерного сциєнтизму, залишаючи за межами Просвітництва (як це робить Капальді) вже й Г'юма з Кантом. Якраз навпаки, ми маємо всі підстави розглядати філософування того й іншого як альтернативне сциєнтизму, але не менш властиве для західноєвропейського Просвітництва, вихід за межі культурних настанов якого у німецькій класиці насправді почався тільки з Фіхте (його ідеалізм у цьому контексті цілком доречно означити як «перомантичний»).

Утім, культурологічний коментар до творів німецької класики, звісно ж, тема окремої розвідки. Тут лише підкреслимо, що палке бажання Мура дати гідну філософську відповідь саме Г'юмові й Кантові - так, ніби вони були його сучасниками, - краще за будь-що свідчить про органічний зв'язок філософування Мура із філософськими традиціями вісімнадцятого століття в їхньому *повному* обсязі (а не лише на рівні наслідування ранньомодерному сцієнтизмові). До речі, антиісторизм аналітичної філософії, про який йшлося вище, теж має своїм найближчим прецедентом антиісторизм культури Просвітництва з його пошуками одвічних «законів природи» взагалі та «законів людської природи» зокрема. З тим та іншим, аналізуючи позицію як Мура, так і його критиків, ми ще неодноразово зустрінемося у цій розвідці.

Стосовно сцієнтизму, його домінування у межах аналітичної традиції також не є абсолютним. Звичайно, поширеність сцієнтичних настрій серед філософів аналітичної традиції не викликає жодних сумнівів. Скажімо, для деякого з провідних представників цієї традиції саме сцієнтизм ставав підґрунтям для світоглядної позиції в душі філософського релятивізму: через постійний прогрес наукового знання «у нашому описі та розумінні світу не може бути певности, навіть у математиці та логіці». На думку цитованого тут Еврама Страла, до такого розуміння сцієнтизму наближалися, наприклад, Квайн та Попер. Зокрема, для першого - все наше знання про світ «базується на науковому дослідженні»; але «наука ніколи не є завершеною, оскільки вона залежить від експерименту та спостереження, майбутні ж експерименти й спостереження можуть призвести до перегляду навіть найобґрунтованіших наявних теорій щодо природи реальности» [11, р. 29]. Водночас, зі своєю рано сформованою прихильністю до позиції «здорового глузду», Мур перебуває з цими формами сцієнтизму у «відкритому конфлікті» - при тому, що обидві сторони, кожна на свій копил, протистоять «будь-яким формам скептицизму» [11, р. 30]. Актуальність протистояння скептицизму в межах аналітичної традиції, до речі, відчувається постійно і є ще одним важливим наслідком закорінености цієї філософії у світоглядній проблематиці Просвітництва: адже, як слушно вказує Є.Г. Виноградов, «зростання скептицизму» було неминучим наслідком уже того базового розмежування «свідомости» та «світу», на якому ґрунтувалася вся ранньомодерна епістемологія загалом [3, с. 6]. Перш ніж перейти до докладнішого аналізу мурівського антискептицизму, варто зупинитися на загальному огляді найпомітніших ознак, що споріднюють філософію Мура та філософські настанови, так чи так притаманні культурі вісімнадцятого століття.

2. Мотиви філософії Просвітництва у Мура та його сучасних коментаторів

Глибока вкоріненість філософських настанов Мура у світоглядному контексті Просвітництва дається взнаки неодноразово й у доволі різних аспектах. Зокрема, саме за доби Просвітництва розпочався процес, сказати б, «переносу Абсолюту» з особи Бога (існування котрого ця чимраз секуляризована культура ставила під дедалі радикальніший сумнів) на постать людини. Якщо Бог є, проблема доступності абсолютного знання для людини одразу втрачає свою гостроту і навіть узагалі знімається з розгляду: адже тільки Бог, з природи, знає все, а людині навіть і зазіхати на абсолютне знання жодним чином не личить. Щирою християнина Паскаля, навіть у випадку замалим не повної зневіри у власних пізнавальних здібностях, рятує саме збережений ним прямий контакт з Богом, котрий і безпосередньо керує душею віруючого, і підказує йому все те, що йому, як християнину, практично необхідно знати. А от якщо Бога немає (або коли, як у випадку Вольтера, «Бог є, але мовчить»), тоді людина втрачає зовнішній «Гарант» епістемологічної певності; постулювати всередині людини бодай клаптик справді абсолютного знання стає вже справою принципу - принаймні для тих, хто прагне, не втрачаючи власної секуляризованості, водночас зберегти для себе якесь стовідсоткове страхування проти всіх загроз скептицизму та релятивізму.

Класичним прикладом пошуків у цьому напрямі є, безумовно, «антропологічна абсолютизація» апіорних категорій та апіорних форм чуттєвості у трансцендентальній філософії Канта. Проте й Мур, хоч у відчутно інший спосіб, шукає засобів розв'язання того самого світоглядного питання. За відсутності Гарантованого знання про існування Бога (а постулювати останнє, як відомо, для Мура «немає надійних підстав»), і з урахуванням відмови Мура від усіх можливих форм «ідеалізму», включаючи й трансценденталізм Канта, британському філософові, як нескептично налаштованій людині, просто не залишається нічого іншого, ніж *взяти на себе відповідальність*, декларуючи власну спроможність не просто знати хоча б деякі базові характеристики навколишнього світу, але й знати їх у певному сенсі *абсолютно*. В цьому контексті наполягання Мура на абсолютній певності наших базових знань про устрій навколишнього світу виявляється ні чим іншим як «антропологічною редукцією» ідеї Бога й, водночас, філософською варіацією на тему започаткованої саме Просвітництвом секуляризації модерного світогляду.

Аби розкрити інші аспекти органічного зв'язку між культурою Просвітництва та філософією Мура, звернімося ще раз до порівняльної характеристики аналітичної філософії та «проекту Просвітництва», що її

пропонує у своєму фундаментальному дослідженні Ніколас Капальді. Він переконаний: «Проект Просвітництва був панівною інтелектуальною силою західної цивілізації впродовж останніх двох століть. Тепер цей проект загалом сприймається як такий, що зазнав невдачі». До англомовного філософування це має безпосередній і першочерговий стосунок, оскільки «відчуття невдачі всередині аналітичної [переважно англомовної. - *О.П.*] філософії та її переоцінка найкраще зрозумілі через зосередження на тому, що ми характеризуватимемо як *вибух* проекту Просвітництва» [7, р. 2].

Капальді розрізняє дві головні процедури аналітичної філософії, котрі відповідно характеризують дві головні стадії її розвитку протягом двадцятого століття. Першу процедуру і, відповідно, першу стадію розвитку Капальді позначає як «усунення» (elimination). Ідеться про повну заміну старих ідей і теорій, у міру визнання їх хибними та ненауковими, на нові теорії, котрі вже цілком адекватно описують сутність навколишнього світу. «Весь позитивізм ґрунтується на погляді, що будь-яке правильне мислення є усувальним (eliminative) мисленням. У раннього Расса й у позитивізмів Віденського кола можна побачити оптимізм стосовно науки як успішного усунення забобонів та нонсенсу, а також стосовно філософії як наглядача за перехідним періодом до тотально наукового світогляду». Втім, *«головна складність з усуненням полягає в тому, що нам потрібен незалежний критерій або набір норм, у межах якого можна визнати усунення успішним. Спершу позитивісти вірили, що наука несе в собі емпіричну ознаку її власної обґрунтованості. Отже, аби встановити [випадок], коли одна теорія успішно усунула іншу, ми можемо подивитися на саму науку. [...] На жаль, усе виявилось зовсім інакшим»*. Найбільша проблема полягала в тому, що у межах жодної з наук - не виключаючи навіть логіки й математики! - так і не вдалося досягти консенсусу щодо успішності процедури «усунення» мало не в кожному конкретному випадку. Водночас у всіх науках виявилися «ап'юріорні елементи (семантичні уявлення, конвенції, заклики до здорового глузду або інтуїції тощо), котрі не можуть бути усунені у прямий і недвозначний спосіб. Звертаючися до ширшого питання - як наука «прогресує» від однієї теорії до іншої - ми знаходимо навіть більшу загадку». Врешті-решт, позитивізм неминуче виявив свою *антифілософську* спрямованість саме через своє ігнорування «претеоретичного» прошарку людської свідомості, котрий водночас є підґрунтям будь-якої подальшої теоретичної діяльності. «Позитивісти не лише не бажали працювати з цим підґрунтям, але й не мали для цього ресурсів у своїй професійній і теоретичній активності» [7, р. 3].

Другий етап у розвитку аналітичної філософії ознаменовано переходом до іншої базової процедури, котру Капальді позначає як «розв'іду-

вання» (exploration). «У розвідуванні ми починаємо з нашого звичайного розуміння того, як працюють речі, а далі спекулюємо стосовно того, що могло б критися за цією працею (what might be behind those workings). Згодом ми доходимо до зміни свого звичайного розуміння. Нове розуміння і не виникає зі старого, і не вдосконалює його, а радше заміщує його через посилання на глибинні структури (by appeal to underlying structures) [...] Існують дві версії розвідування. В першій версії наше звичайне розуміння є необхідним, але тимчасовим рихтуванням, котре потрібно зняти, коли конструкція завершена. У другій версії наше звичайне розуміння є необхідним, але підлягає корекції у світлі прояснення глибинних структур» [7, р. 3].

Для нашої теперішньої теми ці міркування Капальді особливо цікаві тим, що на переході від «усунення» до «розвідування» ми безумовно наближаємося до улюблених методів філософування Мура - особливо у другій версії останньої процедури. Однак, на думку Капальді, здійснене таким чином визнання «претеоретичного прошарку» не тільки не врятувало ситуацію, але й «зробило її ще гіршою. Адже аналітична філософія мала у своєму розпорядженні тільки розвідувальне (exploratory) мислення. Не в змозі підтвердити розвідування на одному рівні, вона пропонувала додаткове розвідування на іншому. Себто, у наших термінах, вона продукувала непідтверджені розвідування стосовно інших розвідувань. Як наслідок, неймовірний престиж було надано тим особам, котрі виявили найбільшу кмітливість у формулюванні майстерних, винахідливих та інколи дивних гіпотез. Винахідливість стала еталоном успіху, і, як сучасні течії у мистецтві, призводила до несподіваних поворотів у тогочасній моді.

Ситуація погіршилася, коли конкурентні групи почали пропонувати розвідувальні гіпотези стосовно того, чому члени іншої групи дотримувалися хибної, на погляд цієї групи розвідувальної гіпотези. Люб'язність у спільному пошуку істини замінилася деконструкцією конкурентних підходів. Неспроможність підтвердити розвідувальну гіпотезу стосовно претеоретичного прошарку, нескінчене розмноження подальших непідтверджених розвідувальних гіпотез на інших рівнях і деконструкція філософських конкурентів складають те, що ми називаємо *безодня розвідування (the abyss of exploration)*» [7, р. 4].

Знайомство з основними творами Мура залишає чітке враження, що Мур, зі свого боку, відчував небезпеку такої перспективи і намагався уникнути її через постійне «човникове» повернення до «претеоретичного прошарку» здорового глузду, з одночасним проголошенням його істин *більш певними*, ніж будь-які подальші розвідки та пояснення з цього приводу. Варто порівняти це рішення із наступними міркуваннями Капальді, котрий, зі свого боку, протиставляє процедурам «усунення» та «розвідування» здорову, на його думку, альтернативу у вигляді проце-

дури «роз'яснення» (explication). Як зазначає Капальді, «у роз'ясненні ми намагасмося прояснити те, що зазвичай вважається само собою зрозумілим, себто наше звичайне розуміння нашої практики, у сподіванні витягти з попередньої практики набір норм, котрі можуть бути рефлексивно використані для скерування нашої майбутньої практики. Роз'яснення є шляхом досягнення певного роду практичного знання, котре сприймає людську діяльність як первинну. Воно прагне опосередкувати практику самою практикою. Роз'яснення є формою практичного знання й засноване на тому, що практичне знання є фундаментальнішим, ніж теоретичне. Роз'яснення засноване на тому, що ефективна практика передує теорії цієї практики» [7, р. 5].

До такої позитивної альтернативи варто додати принаймні два коментарі. По-перше, як можна переконалися з детального аналізу основних епістемологічних праць Мура (брак місця не дає змоги його тут викласти), процедура «роз'яснення», що її запропонував Капальді 1998 року як надзвичайну теоретичну новину, практично здійснювалася у статтях «пізнього» Мура - понад пів століття тому⁶. По-друге, попри категоричне відсторонення від «проекту Просвітництва», Капальді у своїй позитивній програмі теж виявляється справжнім спадкоємцем культури Просвітництва, щоправда, зрозумілої дещо ширше, ніж в окресленому ним «проекті» - приблизно за тією ж логікою, за якою і Мур виявляється «теоретичним сучасником» Г'юма та Рида, попри всі свої прагнення «відхреститися» від філософської спадщини британського емпіризму.

У випадку Капальді, просвітницький за своєю суттю характер його власних світоглядних настанов стає цілком очевидним уже з простого їхнього переліку. Капальді пропонує цей перелік як «набір базових припущень», виведених з нашої повсякденної практики і, за умовами процедури «роз'яснення», авторитетніших, ніж будь-які подальші теоретичні розвідки, зроблені на підставі оцих базових припущень. Набір складають п'ять тверджень різного ступеня поширеності:

«1. Існує космічний порядок.

2. Ми отримуємо доступ до космосу через розуміння самих себе. Те, як ми розуміємо себе, є фундаментальним, а те, як ми розуміємо не-людський світ, є похідним. Через таке розрізнення ми доходимо розуміння універсальних істин стосовно людських інтересів, тому це розуміння не є предметом обмеження з боку науки.

3. В остаточному підсумку, ми не можемо зрозуміти себе через референцію до фізичних структур. Космічний порядок не є фізичною структурою, доступною через науку. Відтак, проект Просвітництва скерований у хибному напрямі.

4. *Роз'яснення є філософським методом, за допомогою якого ми ідентифікуємо імпліцитні норми, котрі керують нашою практикою.*

[...] Сказати, що норма є *імпліцитною*, означає стверджувати епістемологічно, що вона відкривається радше як внутрішня сутність дії, аніж як зовнішня структура. *Така норма відображає універсальне, наскільки постійні та довготривалі норми відкривають децю універсально істинне стосовно нас самих. Коротко кажучи, тут існує форма природного закону, яка містить моральні істини про людську природу, зрозумілу незалежно від нашого розуміння фізичного світу (There is, in short, a form of natural law consisting of moral truths about human nature understood in a way independent of our understanding of the physical world).*

5. Акт витягу цієї спільної моральної структури природного закону не є ані реакційним, ані анахронічним. [...] Натомість, він є перевизначенням чогось такого, що є незмінною частиною людського стану, хоча воно й висловлюється завжди у специфічних історичних контекстах. [...] Оскільки універсальні істини є моральними істинами і їхнє схоплення не є суто інтелектуальним актом, нас не повинно дивувати, що не існує достаточної артикуляції космічного порядку, суперечка стосовно його артикуляції є неминучою, і акт віри є необхідним у його тривалому схопленні» [7, р. 5-6].

Не потрібно навіть коментаря, аби вловити у цитованому переліку такі класичні ознаки світогляду Просвітництва, як віра у наявність незмінної та позаісторичної «людської природи», у природне походження моральних норм, а також чітке розведення законів фізичного та морального порядку (із космічною універсалізацією радше других, ніж перших). Отже, запропонована Капальді у 1999 році критика «*проекту Просвітництва*» у найфундаментальніших рисах коріниться у світоглядних настановах *доби* Просвітництва. Типологічно вона належить до тієї ж *самокритики* культурної свідомості Просвітництва, що й критичне філософування Г'юма або Канта, котрих Капальді зараховує, вкупі із Гегелем, до «*провідних критиків проекту Просвітництва*» [7, р. 7]. Під останнім, за Капальді, слід розуміти самий тільки ранньомодерний сцієнтизм, з його яскраво вираженим «антиметафізичним» патосом і такими головними провісниками як Кондильяк, Д'Аламбер, Гольбах та Ламетрі [7, р. 21]. І Капальді, безумовно, правий, що ця інтелектуальна течія має чимало спільного з європейським позитивізмом як дев'ятнадцятого, так і першої половини двадцятого століття [7, р. 11]. Однак за межами Просвітництва як цілого культурного феномена в жодному разі не можна залишати і тих по-справжньому провідних представників цієї доби, котрі виявилися по-різному далекими від ранньомодерної сцієнтистської настанови, як-от Вольтер і Русо, Дидро і Г'юм, Кант і Рид та ін.

Така характеристика зовсім нещодавнього дослідження Ніколаса Капальді добре ілюструє тезу, що й на межі двадцятого та двадцять першого століть англомовна філософія, судячи з наведеного прикладу, все ще

обертається у колі світоглядних настанов європейського філософування доби Просвітництва, розглянутого у його повному обсязі. З урахуванням цього, нас зовсім не повинна дивувати цілковита відданість тим-таки базовим культурним настановам з боку Мура у першій половині двадцятого століття. Навіть просвітницький або «постпросвітницький» сциєнтизм обидва мисленники критикують із суто просвітницьких позицій. Щодо Мура, то найближчим до нього прецедентом у межах культури та філософії Просвітництва є, звісно ж, позиція Томаса Ріда, з його не меншою, ніж у Мура, впевненістю в, сказати б, «епістемологічній самодостатності» базових переконань здорового глузду. Ось чому саме зіставлення позицій Мура й Ріда є найкращою темою для докладнішого розгляду стосунків Мура з філософськими настановами доби Просвітництва.

3. Джордж Едвард Мур і Томас Рід: просвітницький антискептицизм сто п'ятдесят років потому

Томаса Ріда, поряд із Імануїлом Кантом, можна по праву вважати однією з найпомітніших філософських постатей, котрі завершували і філософування доби Просвітництва вісімнадцятого сторіччя, і, ширше, розвиток усієї ранньомодерної (картезіанської та посткартезіанської) епістемології. Але якщо для Канта актуальнішою була «континентальна» традиція, яка тягнеться від Декарта через Спінозу й Ляйбніца до Вольфа, то Рід став головним завершувачем і водночас непримиренним критиком філософської традиції британського емпіризму. В цьому контексті виглядає цілком природно, що для Мура, який намагався критично поставитися до «проекту Просвітництва», залишаючися при цьому на його-таки, Просвітництва, світоглядній базі, саме Рід виявився найближчою за духом філософською постаттю. Близькості між ними не завало дило навіть те, що Мур протягом усього життя був налаштований атеїстично з такою ж щирістю, з якою Рід - релігійно. І хоча Мур у своїх пізніх статтях жодного разу не згадає ім'я Ріда (цьому, до речі, можна знайти окреме пояснення), глибока кривність між ними помітна, сказати б, неозброєним оком.

Насамперед, впадає в очі, звісно ж, практична ідентичність позицій обох філософів стосовно їх ставлення до здорового глузду. Йдеться не лише про загальне піднесення істин здорового глузду до рівня безсумнівних та повністю вірогідних епістемологічних дороговказів. Як зауважує Елан Вайт, обидва мисленники водночас були певні, що загальноновизнані переконання містять, або принаймні містили, і деякі забобони, тому «філософ, котрий спростовує їх, може мати рацію». І,

звісно, в цій певності для обох мисленників одразу виникла серйозна проблема. Теоретично, говорить далі Вайт, можливі два шляхи її розв'язання: або проголосити, що «всі твердження, визнані всіма або переважно всіма, є твердженнями здорового глузду, але деякі з них є хибними», або ж визнати, що «всі твердження, визнані всіма або переважно всіма, діляться на ті, які належать до здорового глузду і є правильними, й ті, які становлять “природні забобони” і є хибними. Ми бачили, що Мур переважно схилився, хоча й не без вагань, до першої альтернативи; Рид, також не без вагань [...] схилився до другої» [12, р. 193].

Цікаво, що при цьому, на думку Вайта, обидва філософи використовували «один і той самий набір з п'яти критеріїв» [12, р. 193] для розпізнавання істин здорового глузду, а саме: (1) «універсальне визнання» (universal acceptance); (2) «вимушене визнання» (compulsive acceptance); (3) наявність різних видів непослідовності, котрі виникають у разі спроби заперечити дане твердження; (4) наявність специфічного феномена самоспростування, котре виникає через заперечення даного твердження - як, наприклад, коли філософ-скептик каже: «ніхто з людей не знає, що існують ще інші люди, крім даної людини», або «ми не знаємо, чи є у світі інші люди»; і, нарешті, (5) самоочевидність [12, р. 11-15]⁷.

Навіть ті види непослідовностей, що їх відшукує у своїх опонентів Рид у ході застосування третього зі згаданих п'яти критеріїв, практично збігаються з відповідними полемічними закидами Мура: (1) претензія філософа «довести за допомогою розуму, що розум є безсилим», (2) спроба філософа «відкинути дещо таке, що впливає з інших визнаних ним самим принципів», (3) використання проти здорового глузду аргументів, котрі є менш певними, ніж переконання здорового глузду, (4) заперечення взаємопов'язаності різних переконань здорового глузду, (5) визнання переконань здорового глузду на практиці й одночасне їх заперечення у теорії [12, р. 194]. Обидва філософи одночасно використовують критерії належності тієї чи тієї думки до здорового глузду і як найвищі критерії істинності, хоча вони й не є доведеннями у строгому сенсі. До того ж, обгрунтовуючи критерій самоочевидності, і Мур, і Рид посилаються як на зразок на логіку та математику, у царині котрих лише самоочевидність аксіоматично визнаних «перших принципів» рятує науковців від скочування будь-якого їхнього доказу в нескінченний регрес [12, р. 195].

Врешті-решт, *єдину* (!) різницю між Ридом та Муром у їхньому ставленні до здорового глузду Вайт убачав лише у тому, що «перший з них шукав походження подібних *beliefs*⁸ у “будові нашої природи”, даної нам небом [...], тоді як другий не шукав жодного пояснення» [12, р. 195].

Надзвичайну близькість демонструють Мур та Рид і у своїй прихильності до «звичайної мови». Зокрема, вказує той-таки Вайт, Рид, як і Мур, не бажав вдаватися «до філологічних дискусій», але категорично наполягав на тому, що він вживає слова у їхньому «прямому сенсі», зрозумілому кожному без винятку носієві англійської мови. Водночас, Рид, як і Мур, використовує «звичайну мову», аби з її допомогою інтерпретувати та коригувати те, що інші філософи висловлюють своєю вкрай заплутаною й темною «філософською мовою». І для Мура, і для Рида здоровий глузд адекватно репрезентується звичайною мовою в усіх випадках - принаймні доти, доки, як виняток, у якомусь конкретному випадку не доведено протилежне [12, р. 196]. Навіть більше, Рид випереджає Мура ще й у встановленні «різниць між граматичною та логічною формою», а також у загальному розумінні завдань філософського аналізу (!). Останній, за власними словами Рида, полягає у тому, аби «чітко відокремити різні складники комплексних уявлень і, водночас, різні значення неоднозначних слів» - у повній відповідності до притаманної Мурові інтерпретації аналізу як «розділення» (division) та «розрізнення» (distinction). Цілком одностайні Мур та Рид і в тому, що прості слова та поняття (notions) не підлягають аналізу через відсутність власних складників - так що «багато важливих понять, котрі ми досконалим розуміємо, не можуть бути аналізовані або визначені» [12, р. 198].

Нарешті, до цього й так вже дивоглядного переліку слід додати ще практично повну ідентичність стратегічних настанов полеміки проти скептицизму, що її вели обидва мисленники. Звертаючися до опису антискептичної стратегії Мура, поданого у монографії Еврама Страла, ми легко виявляємо, що цей опис майже повністю можна віднести і до незгаданого Стрлом Томаса Рида:

«Ми побачили, що Мур, як він сам вважає, не може довести, що знає такі базові (primordial) твердження як правильні, але він все ж таки наполягає, що знає їх як правильні. Відтак, його підхід до скептицизму є дивною сумішшю сміливості та обережності. Фактично він каже, що не може довести, що скептицизм є хибним, стверджуючи водночас, що він знає, що скептицизм є хибним» [11, р. 48]. Однею з головних об'єктивних причин такої ситуації, на думку Страла, є специфічний характер «позиції» скептика, котрий якраз тим і відзначається, що не пропонує від себе жодної позиції для її можливого підтвердження або спростування. «Скептик просто заперечує ті погляди, котрі висуває його опонент, так званий догматик. Гадаю, що Мур (як і Вітгенштайн) усвідомлював це, хоча Мур, як я зазначав, ніколи не висловлюється про це відкрито. Що Мур усвідомлював, так би мовити, підсвідомо або інтуїтивно, то це те, що викликам скептика не можна протиставити звичайний спосіб аргументації, як-от доказ, і що, відповідно, у цій ситуації потрібно було розвинути *неаргумент-*

тативну контрстратегію (*non-argumentative counter-strategy*). Метою цієї стратегії мусило б бути не *поборювання* скептика у грі аргументації, а запропонувати *onip* певним видам скептичних маневрів і у такий спосіб нейтралізувати їхню ефективність» [11, р. 49].

Обрана Муром стратегія справила на багатьох приблизно таке ж враження, яке свого часу філософія здорового глузду Томаса Рида - на Канта. У випадку Мура, він, за свідченням Еврама Страла, нерідко видавався своїм колегам та пізнішим коментаторам «неймовірно впертим і навіть простакуватим (*simple-minded*)», а до того ж ще й «настільки наївним, що виглядав новим доктором Джонсоном, котрий [свого часу] намагався спростувати Барклі, штовхаючи ногою камінь. Проте такі оцінки не відображають справжньої сили й спрямованості того, що робив Мур. Фактично, він відмовляється грати у запропоновану скептиком гру і, завдяки цій впертості, позбавляє скептика перемоги. Результатом такого опору виявляється, використовуючи мову боксу, нічия: жодна сторона не може завдати поразки іншій. Але з певної точки зору перемогу можна присудити Мурові - як то кажуть, за очками. Адже скептик є різновидом паразита, котрий живе за рахунок інших. Позбавити його засобів існування означає ослабити його, і саме це робив Мур. З перспективи Мура, себто з перспективи того, хто *believed*, що він знав деякі види тверджень як правильні з певністю, його непереможеність скептиком (*his non-defeat by the sceptic*) дозволяла йому продовжувати свої справи у звичайний спосіб. І це є родом перемоги у війні на виснаження» [11, р. 50].

Читачеві, обізнаному з філософською спадщиною Рида, цілком достатньо цього опису, аби переконатися, що Мур, порівняно з Ридом, не пропонує у своїй боротьбі проти скептиків нічого *стратегічно* нового. Але, як ми далі побачимо, ця «відмова грати у запропоновану скептиком гру» перетворюється у Мура на новий і вельми ефективний *тактичний* прийом у межах добре знайомої нам з праць Рида «нічийної» антискептичної стратегії.

Як працює цей новий антискептичний прийом, добре видно з подальшого опису Еврама Страла. Своєю відмовою Мур одразу нейтралізує найбільш звичну і звичайну стратегію скептика, котру можна означити як *гру на «проблемі критерію»*, з кінцевою метою перевести будь-яке питання у *нескінчений регрес*. Ця стратегія працює так. «Припустімо, що хтось, наприклад Мур, стверджує, що він знає, що у цій стіні є двері (супроводжуючи свої слова жестом, який указує на певний бік кімнати). Скептик запитує: “Звідки ви знаєте, що вони є?”. Це питання виглядає абсолютно слухним. Якщо дехто щось стверджує, загалом нормально запитати про підстави такого твердження. Відтак, запитання - “звідки ви знаєте, “що *p*” - є нормальним, і то є перший крок скептика до встановлення регресу. Отже, у сценарії розмови ми маємо два елементи: зробле-

не кимось початкове твердження і запитання “звідки ви знаєте?”. Запитання природно передбачає відповідь: перша особа надасть підстави, котрі підтримують її твердження, і відтак зробить наступний крок до встановлення регресу. Припустімо, що відповіддю є: “Оскільки я бачу двері у цій стіні”. У цьому разі особу, котра зробила початкове твердження, скептик втягує у *висування критерію* на підтримку власного твердження. Фактично, вона каже: “Оскільки я бачу, що має місце те й те, я знаю, що має місце те й те”. Але тепер скептик може запитати: “А чи є посилання на чуттєвий досвід доброю підставою для твердження, що ви знаєте?”. Він може запропонувати як контрприкладі знайомі аргументи, засновані на чуттєвій ілюзії та існуванні снів. Тепер регрес вже у розпалі. Особа, котра почала розмову, поставлена у позицію, коли від неї вимагається надати іншу підставу і новий критерій для твердження, що мати певний рід візуального досвіду є доброю підставою для твердження про знання; а далі стане зрозумілим, що ця остання підстава, своєю чергою, мусить мати свою підставу, і так далі.

Скептик може з’явитися для знищення супротивника, тільки-но його догматичний опонент запропонує критерій на підтримку того, що він стверджував. Знищення полягає у демонстрації своєму опонентові, що існує логічний розрив між наданим критерієм і тим твердженням, котре цей критерій був покликаний підтримувати. Важливо зрозуміти справжню силу цього скептичного кроку. Скептик не має потреби доводити, що його опонент *насправді* помиляється, коли каже, що бачить двері - бо [для скептика] це означало б самому висунути твердження. Позиція скептика така: *критерій*, що його застосовує опонент - незалежно від того, чи має він рацію, чи ні - не може гарантувати, що він насправді знає те, що претендує знати. Але чому це так?

Відповідь пов’язана з природою тієї концепції знання, котру ми описували раніше й котру застосовує догматик. Ця концепція передбачає, що коли “А знає, щор”, А *не може* помилятися. У цьому “не може” і полягає вся важливість. З тези, що “хтось знає, що р”, впливає неможливість того, що він помиляється. Але якщо хтось надає підставу для твердження, що у цій стіні є двері, яка полягає у тому, що він може їх бачити, то він надає такий критерій, що критерій може бути виконаний, а твердження все ж таки *може бути* хибним. Усе, що залишається скептикові, то це вказати, що *можлива* така ситуація, коли критерій задовольняється, а твердження *може бути* хибним. Усі скептичні аргументи, що їх висували з давніх-давен, у даному разі можна звести до демонстрації логічного розриву між підтримуючим критерієм та пізнавальним твердженням [...]. З цих аргументів випливає, що весь наш досвід може бути точнісінько таким, як він є, і все ж він може не відповідати жодній зовнішній реальності. Відтак, посилання на будь-який вид досвіду, як-от

побачити або почути дещо, не Гарантус, що ця особа не помиляється. Отже, особа може мати досвід бачення дверей у такому місці, де реально їх немає. Відповідно, критерій бачення не надає герметичного захисту для претензії знати, що тут є двері, а отже, неправильно, що хтось *знає*, що тут є двері.

Не пропонуючи жодного твердження від себе, а лише зауважуючи догматикові, що його міркування не захищене від помилок, скептик робить для свого опонента наочним, що він не знає те, на знання чого претендує. Що у цьому результаті особливо сильне й іронічне, то це те, що він паразитує на концепції знання, котру висуває сам догматик. Скептик не висуває сам жодної іншої концепції. Якби він це зробив, його хід позбувся б реальної сили; ситуація аргументації перетворилася б на ситуацію двох кораблів, котрі блукають у темряві й ніколи не зустрічаються. Отже, скептик насправді каже: “Я приймаю концепцію знання, з якої ви, мій друже, почали; але тепер зробимо деякі висновки з цієї концепції. Коли ми це зробимо, то побачимо, що ваша претензія знати є необгрунтованою, оскільки вона спирається на критерій, не позначені логічною необхідністю”. Відтак, сценарій завершується поразкою догматика на тому Грунті, який він сам для себе обрав.

Мур відповідав на цей маневр відмовою грати у запропоновану скептиком гру. Він робив це, відмовляючися пояснити, *звідки* він знав те, що претендував знати. Така відмова блокувала скептичний регрес у його джерелі: вона робила неможливою скептичну послідовність кроків з метою відірватися від початкового Грунту. Відтак, Мур блокував на початковій стадії той тиск, котрий міг би призвести до скептичного регресу. Не відповідаючи на вимогу надати пояснення, “звідки він знає”, Мур уникав перспективи потрапити у позицію, у котрій він був би змушений надати критерій на підтримку зробленого ним твердження про знання. То був надзвичайно ефективний маневр, котрий створював для скептика неможливу дилему.

У відповідь на впертість Мура скептик міг би стверджувати, що той насправді не знав того, що претендував знати - не знав, наприклад, таких тверджень, як “земля існує” і “земля є дуже старою”. Однак визнання цього боку дилеми зробило б його [скептика. - *О.П.*] вразливим щодо того самого запитання, котре він так старанно намагався уникнути: “Звідки ви знаєте, що Мур помиляється?”. Відповідь на цей запит змусила б скептика покинути своє “епохе” і дати позитивне твердження. Але це повністю підважило б його стратегію. Альтернативою було б нічого не сказати, але це означало б залишити поле для Мура без усякого опору, що також є неприйнятним. Відтак, жодний вибір не є можливим. Тактика Мура дотепно перекладала тягар відповідальності на скептика, унеможлижуючи його спростування чи подальші маневри. Отже, відмова

Мура підтримувати сценарій традиційної розмови була ключем до нейтралізації скептичного нападу» [11, р. 51-52].

Сподіваюся, читач погодиться, що задля такого блискучого й вичерпного опису варто було процитувати майже дві сторінки оригінального тексту Еврама Страла. Глибока дотепність «простакуватої» на перший погляд тактики Мура розкривається саме у поєднанні традиційної «гри зі скептиком на нічию» із використанням не менш традиційного риторичного прийому «хто має доводити?». Якщо вже користуватися спортивною термінологією, тут нам більше підійде не бокс чи навіть шахи, а трековий велоспорт, у якому, зокрема, існує таке цікаве явище, як «сюрпляс». За умови, що переможцем у трековому заїзді стає той із двох гонщиків, хто перетне фінішну лінію першим (незалежно від швидкості проходження дистанції), найуспішніша тактика там - пропустити свого суперника вперед і в останню мить вирватися у нього з-за спини. Оскільки кожен із суперників намагається пропустити уперед свого опонента, вони певної миті можуть обидвоє зупинити свої велосипеди поруч на такий відрізок часу, впродовж якого найслабший з них зможе, у цьому стані незворушності, утримувати рівновагу. Цей момент незворушності й називається «сюрплясом». У такій ситуації зазнає поразки зазвичай той, хто перший рушає з місця. Саме такий «сюрпляс» Мур і пропонує своєму скептичному опонентові: якби першим з місця рушив Мур, то, ймовірно, він програв би, але якщо, за його впертої відмови, з місця вимушено зрушить його опонент, то саме цей опонент і програє все змагання.

Звісно, як поспішає додати Еврам Страл, остаточним філософським наслідком у цьому разі виявляється «дещо менше, ніж перемога і більше, ніж поразка, а отже, дещо не ідеальне з перфекціоністської точки зору. Зокрема, Вітгенштайн вважав, що такий вихід є недостатньо добрим і що повне спростування скептицизму можливе. [...] Загалом, Вітгенштайн вважав, що спроба Мура відповісти на закид скептика, що ніхто не може [нічого] знати, словами “а я справді знаю” показувала Мурове нерозуміння природи скептицизму; і частково, хоча тільки частково, це стало причиною того, що вся стратегія Мура стосовно скептицизму виявилася некоректною» [11, р. 53].

Чи мав рацію Вітгенштайн, критикуючи Мура (а також скептицизм) - тема окремої розвідки. Тут достатньо лише зафіксувати остаточний підсумок усіх антискептичних зусиль Мура на вказаному рівні: «дещо менше, ніж перемога і більше, ніж поразка», - але з тою безсумнівною увагою, що Мурові, порівняно з Ридом, завдяки щасливо знайденому прийомові «полемічного сюрплясу» значно краще вдався перехід від «активного захисту» до вельми агресивного контрнападу. За умови розвитку суперечки за «сценарієм Мура», як його описує Страл, скептикові нічого не зостанеться, як або відкрито визнати свою поразку, або мовчки

залишити поле суперечки і *першому* відмовитися від продовження дискусії, - що нескептично налаштований спостерігач також, у певному сенсі, може *інтерпретувати* як визнання ним, скептиком, своєї поразки. Крім оцих двох згаданих Стролом можливостей, умовний скептик міг би хіба що заперечити ще саме право Мура на такий «сюрпляс» і якимось чином спонукати його все ж таки зрушити з місця першим; але шанси на успіх цієї контргри, щонайменше, не виглядають очевидними.

Втім, читач цієї розвідки легко погодиться і з тим, що за все у цьому світі треба платити. Платою Мура за щойно описану тактичну перемогу стає *радикальна проблематизація ним традиційної «догматичної» концепції знання* - при тому, що Мур категорично відмовляється *висувати будь-яку іншу загальну теорію знання*. Якщо перше необхідно для успіху так добре окресленої Стролом антискептичної тактики, то друге стає природним наслідком цієї тактики, у межах якої *необхідно*, аби я знав дещо просто «тому, що знаю», безвідносно і до того, «звідки я знаю», і навіть до того, «у якому сенсі я знаю». Якби Мур почав пояснювати, у якому сенсі він знає те, що знає, - скептична машина «заведення у нескінченний регрес» знов запрацює у повну силу (принаймні у разі надання Муром будь-якої іншої відповіді, крім «у сенсі, зрозумілому для кожного носія англійської мови»).

Відтак, у теоретичному плані тут залишається цілком відкритим питання про те, на чому насправді паразитує (якщо паразитує) скептик: на хибній «догматичній» концепції знання, від якої можна безболісно відмовитися кожному, чи все ж таки на загальнолюдських пізнавальних настановах, від яких неможливо відмовитися, не втративши одразу й радикально всього бажаного для нас відчуття «твердого епістемологічного ґрунту»? Останнє з двох припущень стане неминучим, наприклад, у тому разі, якщо ми визнаємо необхідним у будь-якій формі *здати собі справу* не просто у тому, що ми дещо знаємо, але й *чому та в якому сенсі* ми знаємо те, що знаємо. Рецепт Мура - просто утриматися від такого ходу думки - дещо нагадує стару добру пораду Томи Кемпійського не спокушатися будь-якими ризикованими питаннями, оскільки вони походять від диявола і з першого кроку відповіді на них уже збивають того, хто вірує, на манівці⁹. Можна сказати й простіше: найкращий спосіб не потрапити під трамвай полягає у тому, аби взагалі не виходити на вулицю. Але чи реальні такі поради?

Мур, за умов обраної ним позиції, не може внести у це питання жодної *теоретичної* ясноти. Відтак, безсумнівність, що її він декларує, (нехай читач вибачить цю змушену гру слів!) може видатися для нас тим більше сумнівною, чим з більшою впертістю вона декларується.

І справді: як Тома Кемпійський закликає нас буквально «повірити на слово Богові» (*Sed crede verbis Dei*) і тим врятуватися від згубного

сумніву, так і Мур, по суті, закликає нас просто повірити йому на слово, що він, у якомусь конкретному випадку «знає те, що знає, тому що знає». Проте годі й нагадувати, що слово людини, принаймні у мирських справах, навіть для глибоко віруючого співрозмовника не має абсолютного авторитету, оскільки не має авторитету безпосередньо сакрального¹⁰. Тим більше скрутною виглядає така ситуація у межах тієї десакралізованої свідомості, котру репрезентує нам філософування Мура. Отже, цілком природно з нашого боку спитати себе (якщо вже не Мура) про те, *які ми маємо підстави для надання йому такого кредиту довіри?*

Однак тільки-но ми замислимося над цим останнім питанням, «скептична гра» тієї ж миті почнеться для нас знову, і ми, мимоволі ставши її ініціаторами, ризикуємо стати її-таки першими жертвами. З іншого боку, не привабливішим виглядає і протилежне рішення: повірити Мурові на слово взагалі *без всяких підстав*. Адже надання такого кредиту довіри є, з епістемологічного погляду, справою значно ризикованішою, аніж просто стверджувати те, що стверджує Мур, від свого власного імені. Якщо твердження від першої особи «я знаю, бо знаю», можна ще спробувати декларувати на засадах *самопідставності*, то дивлячись на ситуацію стороннім оком (себто, не ототожнюючи себе з учасником суперечки, котрий «знає, тому що знає») ми принципово не можемо вловити ту грань, за якою самопідставність перетікає у *безпідставність*.

Чи дозволяє філософська позиція Мура розшукати вихід з такого скрутного становища? Як видається, дозволяє - але тільки якщо ми погодимося із тим, що на такі питання взагалі *неможливо отримати суто теоретичну відповідь*, котра була б при цьому ще й «герметично» захищеною проти будь-якого скептичного сумніву. Остаточною відповіддю скептикові - і тут ми знову повертаємося до філософської спадщини Рида! - стає, врешті решт, *практичний вчинок*, котрий насправді й робить Мур своїм «я знаю, бо знаю». Проте важливіше зрозуміти, що саме до цього вчинку закликає Мур і кожного читача своїх епістемологічних творів. Адже, за логікою Мура, вибір між скептицизмом та епістемологічною певністю завжди, врешті-решт, виявляється *практичним* вибором, що його кожний читач *не може не зробити*; і навіть бажання читача залишитися у суто теоретичній сфері (відкриваючись, таким чином, усім скептичним загрозам та спокусам) виявляється, з цього погляду, не більше, ніж особливим (і, у певному сенсі, самовбивчим) різновидом практичного вчинку, з такими ж негативними наслідками, які спіткали свого часу Антея, коли він дозволив Гераклові відірвати себе від живлющого ґрунту матері-Землі. Міркування Мура покликані були продемонструвати читачеві, що цей останній, хоч би як бажав, просто не може посісти щойно припущену нами позицію «стороннього арбітра», аби з височини свого нейтралітету судити про успіх сперечання Мура з його

скептичними опонентами - не може, бо такої сторонньої позиції просто не існує. Аби розсудити, має чи не має Мур право стверджувати «я знаю, бо знаю», читач його творів, як видається, не має іншого вибору, окрім як *здійснити такий самий епістемологічний вибір самостійно* - після чого він автоматично приєднається або до Мура (але вже як до «побратима у межах спільної для нас самопідставної певности»), або ж до його скептичного опонента (якщо заява Мура «я знаю, бо знаю» видається читачеві такою, що потребує хоч якогось стороннього «обґрунтування»). Певним для Мура є лише те, що його читач - хоче він того чи ні, здає він собі у цьому справу чи ні - не може так чи інакше такий вибір *практично* не здійснити. І тому найкраще, що йому, з точки зору Мура, можна порадити, то це здійснювати свій вибір свідомо й прислухатися при цьому до власного здорового глузду.

Підсумовуючи сказане, можемо констатувати ще раз, що стратегічно Мур у своїй боротьбі зі скептицизмом в усьому іде слідом за Ридовим задумом: досягти зі скептиком «теоретичної нічиєї» і потім запропонувати йому «переграти матч» на полі загальнолюдського здорового глузду. Ця близькість двох філософів, один з яких репрезентує другу половину вісімнадцятого, а інший - першу половину двадцятого століття, наочно демонструє, що обидва вони працювали у межах одного й того ж просвітницького за походженням світогляду, а отже, й у межах спільного для них як філософів проблемного поля. Але Мур, безумовно, додивлявся до цього поля крізь набагато потужніший «зоровий пристрій». Він не лише вдосконалив винайдену колись Ридом антискептичну аргументацію, додавши до неї деякі нові та неповторні риси, але й *висловив цю аргументацію мовою аналітичної філософії*, розкривши при цьому глибокий потенціал внутрішньої спорідненості британської аналітичної філософії та британської-таки філософії здорового глузду.

Втім, успадкувавши від Рида та заснованої ним школи всі переваги, пов'язані з фундацією філософування на міцному ґрунті здорового глузду людства, Мур з необхідністю успадкував від нього і деякі загальні проблеми, що їх будь-яка філософія здорового глузду, як видається, не може уникнути просто з природи.

Вислів «з природи» тут слід розуміти цілком буквально, оскільки йдеться саме про те, як виглядає поєднання філософії та здорового глузду і з точки зору здорового глузду, і, навпаки, з точки зору самої філософії. З одного боку, Мура, за висловом Елана Вайта, завжди вважали «філософом філософів», він був «майже невідомим за межами кіл професійних філософів» і «провів більшу частину свого життя, виявляючи та описуючи той безлад, у котрий філософи, включаючи й самого Мура, потрапляли тоді, коли казали про все, про що їм випадало казати» [12, р. 1-2]. Проте, з іншого боку, таке тотально критичне ставлення до філо-

Софії уможлилювалося для Мура саме тому, що він старанно намагався дивитися на філософію очима здорового глузду і послідовно виправляти філософію згідно з його настановами. Така позиція (як у Мура, так і в Рида) передбачає, що між філософією та здоровим глуздом існує певний розрив, але цей розрив можна і треба подолати. І навпаки: така позиція одразу втрачає сенс і тоді, коли розрив між тим та іншим визнано неминучим, і тоді, якщо його вдається подолати зовсім.

Ця обставина й зумовлює неминучу кризу кожної реінкарнації «філософії здорового глузду» як у разі її неуспіху, так і, навпаки, у разі її повного успіху. Прагнучи поєднати філософію та здоровий глузд аж до їхнього повного злиття, філософія здорового глузду, врешті-решт, знищує саму себе - приблизно у такий самий спосіб, у який знищує себе британська-така лінгвістична філософія у красномовному описі Мориса Корнфорта:

«В ходе своего развития профессиональная философия с ее особыми философскими проблемами крайне отделилась от проблем реальной жизни. И, отдалившись таким образом от жизни, лингвистические философы, наиболее профессиональные из всех, обнаружили, что все проблемы объясняются просто путаницей и совершенно бессмысленны. Но выход они видят в том, чтобы отдалиться еще более, посвятить свое профессиональное умение устранению путаницы, которая никогда не беспокоила никого, кроме профессиональных философов. Для них философские проблемы возникают лишь из философски ложных употреблений слов, так что единственной проблемой остается последовательное, шаг за шагом, устранение путаницы, порожденной другими философами. Если бы эта задача была выполнена, то это означало бы конец философии как профессии. Это низводит профессиональных философов на положение тех островитян, которые живут лишь тем, что стирают друг другу одежду [...].

Короче говоря, вся цепь філософських революцій в кінцевому рахунку привела до такого положенню, коли філософи не мають ніякої мети, крім розв'язання філософії. Вони втратили філософію будь-якої мети» [5, с. 294-295].

Звісно ж, не можна стверджувати, що «самознищення філософії» входило до свідомих задумів Мура, як не можна стверджувати і того, що лінгвістична філософія та представлена Муром філософія здорового глузду займаються «самодеструкцією філософії» в абсолютно однаковий спосіб. Однак в усіх цих процесах і справді не можна не побачити моментів певної неминучості, котра спрацьовує навіть незалежно від волі та бажання їхніх агентів.

Стосовно філософії здорового глузду, перший непозбутний момент пов'язаний тут із тим, що здоровому глуздові ніяка філософія взагалі не потрібна, а отже, кожний представник «філософії здорового глузду» і

справді приречений залишатися тільки «філософом для філософів». Натомість філософії, як показує історичний досвід, така «направа здоровим глуздом» виявляється потрібного лише тоді, коли про неї забувають. І навпаки, ця направа видається зовсім непотрібного, тільки-но її наслідки опиняються в усіх філософів просто перед очима. Згадаймо, шотландську філософію здорового глузду - традицію, що її започаткував свого часу Рид - ніхто, власне кажучи, серйозно не спростовував: до неї просто втратили інтерес саме у той момент, коли ніхто вже більше не сумнівався в її головних тезах. Аналогічно і з Муром: надзвичайна популярність протягом останніх десятиліть життя швидко змінилася майже повним виключенням його з подальшого англomовного філософського дискурсу.

Другий неминучий момент, котрий ще більше загострює становище будь-якого «філософа здорового глузду», полягає у тому, що здоровий глузд, з природи, належить усім і нікому зокрема, а отже, кожний, хто *успішно* філософує від імені здорового глузду, прирікає своє ім'я на забуття саме у міру власного успіху. Ось чому, до речі, зрілий Мур не посилається на Рида навіть там, де на таке посилення, здавалося б, варто було очікувати! Адже якщо Рид має в чомусь рацію, то це не його особистий збуток, а лише репрезентований ним погляд усього людства. Відтак, чи є сенс, посилагочись на загальнолюдські переконання, отримувати їх саме з рук Томаса Рида? Однак така самісінька історія повторилася і з Муром: обравши для себе роль своєрідного «медіома» здорового глузду, він у *разі власного успіху* переконує нас прислуховуватися не до себе як філософа, а лише до того, від чийого імені він говорить. Фактично, кожен з нас, за цього логічного, має прислухатися насамперед до самого себе, оскільки здоровий глузд, якщо вірити Мурові або Ридові, наданий нам однакового мірою і в однаковому вигляді вже за самим фактом нашої належності до спільноти людства. Втім, радше етичний, ніж епістемологічний успіх, котрий досягається у разі свідомого об'єднання нас усіх на позиціях загальнолюдського здорового глузду - звичайно, за умови здійснення кожним з нас описаного вище *практичного* вибору! - має своїм зворотнім боком і специфічну деперсоналізацію кожного учасника такого процесу, і навіть особистісне самопожертвування того, хто, як Мур, виступить його ініціатором.

Щодо скептицизму, то подолати його у межах англomовного філософування як цілого Мурові, звісно, так і не вдалося. Якщо його сучасник і найближчий колега Бертран Расел, навпаки, з роками дедалі більше схилявся до позиції вікінченого скептика, то їхній молодший колега Вітгенштайн розцінив антискептичний захист Мура як недостатньо радикальний, спробувавши розглянути всю проблему від самого початку і на принципово іншому ґрунті.

ПРИМІТКИ

¹ Уривки з неї надруковано російською у книзі Расела «Мій філософський розв'язок» (розділи 5, 7) [див.: 1, с. 11-27].

² Див., наприклад: 4, с. 374-391.

³ Тут і далі англійське слово «proposition» передано українським «твердження», а не «пропозиція», з його відчутно іншим семантичним відтінком.

⁴ Власне це зізнання Расела згадує у своїй монографії Елан Байт [12, р. 9].

⁵ *The Analytic Tradition*. Ed. by D. Bell and N. Cooper. - Oxford: Blackwell, 1990, P. vi. Тут цит. за: [7, р. 1].

⁶ Серед пізніх статей Мура, пов'язаних із епістемологічною проблематикою, особливо виділимо три: «Певність» (Certainty) [10, р. 171-196], «Доказ зовнішнього світу» (Proof of an External World) [10, р. 147-170] та «Чотири форми скептицизму» (Four Forms of Scepticism) [9, р. 196-226].

⁷ Цей останній критерій сам Вайт формулює так: «п'ята й остаточна підстава вважати, що твердження здорового глузду є істинними, полягає у тому, що вони просто й самоочевидно є істинними» [12, р. 15].

⁸ Термін «belief», специфічний для англійського філософування, ми залишаємо без перекладу - через неможливість для нас знайти йому будь-який аналог у наявних лексичних реєстрах української мови.

⁹ «Quidam graviter tentantur de fide ac Sacramento, sed non est hoc ipsis imputandum, sed potius inimico. Noli curare, noli disputare cum cogitationibus tuis, nec ad immissas a diabolo disputationes et dubitationes responde. Sed crede verbis Dei. Crede Sanctis ejus et prophetis, et fugiet a te nequam inimicus». Див. [8].

¹⁰ Здається, єдиним винятком у межах християнського світу є католицький догмат про «непомилність» Папи; але й він, як відомо, стосується лише висловлювань Папи *ex cathedra* з питань віри та моралі.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Аналитическая философия: Избранные тексты*. - М., 1993.
2. **Богомолов А.С.** *Английская буржуазная философия XX в.* - М., 1973.
3. **Виноградов Є.Г.** *Конструктивістські тенденції в сучасній аналітичній філософії*: Автореф. дис. канд. філос. наук: 09.00.05. - Львів, 2001.
4. *История философии: Запад - Россия - Восток. Книга четвертая: Философия XX в.* -М., 2000.
5. **Корнфорт М.** *Марксизм и лингвистическая философия*. - М., 1968.
6. **Мельвиль Ю.К.** *Пути буржуазной философииXXвека*. - М., 1983.
7. **Capaldi, Nicholas.** *The Enlightenment Project in the Analytic Conversation*. - Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1998.
8. **Kempis, Thomas a.** *De Imitatione Christi. Liber Quartus. Capitulum 18. Quod homo non sit curiosus scrutator Sacramenti, sed humilis imitator Christi, subdendo sensum suum sac& fidei* [Електронний ресурс] - Режим доступу: <http://www.thelatinlibrary.com/kempis4.shtml>.
9. **Moore G.E.** *Philosophical papers*. - London: George Allen & Unwin Ltd; New York: Humanities Press, 1959.
10. **Moore G.E.** *Selected Writings/* ed. by Tomas Baldwin. - London, New York: Routledge, 1993.
11. **Stroll, Avrum.** *Moore and Wittgenstein on Certainty*. - New York, Oxford: Oxford University Press, 1994.
12. **White, Alan R.** *G.E.Moore: A Critical Exposition*. - Westport: Greenwood Press, 1979.