

**Опанасюк Ю. И. Иновационный тип прогресса как радикальное изменение стиля жизни.**

Социальный прогресс вызвал необходимость обоснования различных концепций общества нового типа. Среди них достойное место занимает и учение о знаниях, или К-общество, политическим вектором которого является направленность на достижение высокого уровня качества и безопасности жизни. Для такого общества ООН разработала даже своеобразный индекс жизнедеятельности. Но это требует определенной коррекции с учетом современного инновационного типа прогресса. Сегодня человек часто становится косвенным агентом производства, находится как бы вне производственных процессов. Изменение роли субъекта производственных процессов приводит к доминированию интеллектуальной деятельности над непосредственно предметно-практической. Это вызывает необходимость формирования работника нового типа и обуславливает необходимость его подготовки на основе гуманизации производства и интеллектуализации труда, а следовательно, реализации творческой природы деятельности и развития суцностных сил человека.

**Ключевые слова:** человек, общество, культура, социальный прогресс, инновационный прогресс, К-общество.

**Opanasiuk J. I. Innovative Type of Progress as a Radical Lifestyle Changes**

Social progress led to the need to justify different concepts of society a new type. Among them the proper place is also the doctrine of Knowledge, or K-society political orientation vector which is to achieve a high level of safety and quality of life. The changing role of business production processes leads to the dominance of intellectual activity over the direct subject-practical. This necessitates the formation of a new type of worker and determines the need for its preparation on the basis of production humanization and intellectualization of labor.

**Keywords:** person, society, culture, social progress, innovative progress, K-society.

УДК165.72 : 101.9Бредлі

Панич О. О.

**РОЛЬ І МІСЦЕ СКЕПТИЦИЗМУ  
В ФІЛОСОФІЇ ФРЕНСІСА ГЕРБЕРТА БРЕДЛІ: ПОСТАНОВКА ПИТАННЯ**

Філософія Френсиса Герберта Бредлі (1846-1924) є справжньою білою плямою для вітчизняної історії філософії. Між тим, без її аналізу неможливо відтворити логіку розвитку англосовітної епістемології ХІХ – початку ХХ століття. Ця стаття наголошує на важливості скептицизму як складової філософії Бредлі та починає огляд застосування ним скептичних метод для критики усталених метафізичних уявлень про світ.

**Ключові слова:** епістемологія, Ф. Г. Бредлі, емпіризм, скептицизм, британська філософія.

**Актуальність дослідження** пов'язана насамперед з тим, що у вітчизняній історії філософії досі бракує послідовного уявлення про розвиток британської філософської думки ХІХ – початку ХХ століття. Більш-менш відомими є витоки аналітичної філософії (ранні твори Б. Рассела та Д.-Е. Мура) та, з іншого боку, британська суспільна філософія середини ХІХ століття (Д.-С. Мілл, Г. Спенсер). Течія ж так званих “британських ідеалістів”, що розділяє два названих явища, і водночас є своєрідним містком між ними, у вітчизняних джерелах практично не висвітлюється. Ф. Г. Бредлі (1846-1924) є чільним представником цієї течії. Докладне вивчення його філософських поглядів дає змогу розглянути британську філософію ХІХ і початку ХХ століття як єдиний наскрізний (хай навіть суперечливий) рух, кінцевим наслідком якого стало народження в Британії всесвітньо відомої “аналітичної філософії”

У вітчизняних джерелах названа проблема практично не висвітлювалася. Західні джерела, включно з окремим журналом *Bradley Studies*, який випускався з 1995 по 2004 роки британським Бредлівським товариством (Bradley Society in the United Kingdom), а від 2005 року “влився” до складу ширшого за тематикою журналу *Collingwood and British Idealist Studies*, висвітлюють окремі аспекти філософії Бредлі, але (враховуючи відмінність філософських контекстів) не ставлять перед собою завдання систематичного опису його епістемології (в обсязі, більшому за стандартний опис у типовому підручнику з історії філософії).

**Мета і наукова новизна.** Завданням цієї статті (першої з запланованої нами серії статей, присвячених епістемології Бредлі) є постановка питання про роль та місце скептицизму в філософії Бредлі та початок аналітичного розгляду так поставленого питання. Систематичне дослідження скептицизму в філософії Бредлі здійснюється нами вперше (на тлі не лише вітчизняного, але й англomовного історико-філософського контексту). Цим зумовлюється наукова новизна викладеного тут матеріалу порівняно з вже наявними розвідками.

Ф. Г. Бредлі і представлена ним течія “британського ідеалізму” досі лишаються “білою плямою” на вітчизняній мапі розвитку британської модерної філософії. Якщо про Д. С. Мілла на наших філософських теренах пишуть вкрай мало, то про Бредлі не пишуть практично зовсім. Між тим, Бредлі та його філософські погляди є ключовою “сполучною ланкою”, яка дає змогу розглянути британську філософію XIX і початку XX століття як єдиний наскрізний (хай навіть суперечливий) рух, кінцевим наслідком якого стало народження в Британії всесвітньо відомої “аналітичної філософії”.

Той факт, що Рассел і Мур свого часу повстали проти філософії Бредлі так само, як Бредлі раніше повстав проти філософії Мілла, не є новиною принаймні для істориків аналітичної філософії. Але конкретна роль поглядів Бредлі у цьому процесі, а також оцінка власного внеску Бредлі у розвиток британської філософії (включно з осмисленням і переосмисленням скептицизму), ще потребують обговорення – яке протягом останніх десятиліть досить жваво триває в англomовному філософському середовищі.

“Стандартний” погляд на Бредлі, сформований колись не без впливу тих-таки Рассела і Мура, добре підсумував Шон Сеєрс: “Бредлі та інші ідеалісти вважаються такими, що мешкають у цілком іншому філософському світі, ніж світ мейнстріму сучасної філософії. Здається, що вони опікувалися питаннями та проблемами, які не мають майже або взагалі нічого спільного з темами, які хвилюють більшість філософів сьогодні”. Ба більше, “їх змальовують як прихильників дивної та чужої форми спекулятивної метафізики, жодним чином не пов’язаної з центральною традицією англomовної філософії. Часто кажуть, що аналітична філософія насправді постала лише тоді, коли Рассел і Мур відкинули їхню працю й повернулися до мейстріму емпіризму” [12, с. 15].

Насправді, як ми побачимо упродовж цієї розвідки, Бредлі перебував значно ближче до “мейнстріму емпіризму”, ніж це здавалося його сучасникам та першим критикам. Він, без перебільшення, був вихований саме у цьому мейнстрімі. Але, критично осмисливши деякі традиційні (якщо не одвічні) вади емпіричної філософії, він спробував зарадити їм, спираючись на низку методологічних настанов, запозичених ним у різних філософських попередників. (Як ми побачимо у наступних статтях циклу, чільне місце серед них слід віддати не Гегелю – знов-таки, попри “стандартний погляд”, який глибоко в’ївся в англomовні філософські підручники, – а Аристотелю і його класичній логіці). Той же Шон Сеєрс справедливо зауважує, що так звані “британські ідеалісти” сповідували “*нідхід*, відмінний від підходу аналітичної філософії”, але при цьому “великою мірою зверталися до тих самих проблем і намагалися розв’язати ті самі питання” [12, р. 15].

Для нас особливо значущим є той факт, що скептицизм посідає у філософії Бредлі не менш важливе місце, ніж, наприклад, у філософії Джорджа Барклі. Докладніший розгляд показує, що схожість цих двох авторів є досить глибокою: обидва вони мали прихильність до філософського ідеалізму і заслужили у нащадків стійку репутацію “ідеалістів”; обидва намагалися використати скептицизм як засіб досягнення власних (нескептичних) філософських цілей; обидва через це зіткнулися з підозрою, що вони “насправді” (або “в якомусь важливому сенсі”) є скептиками; обидва не мали прямих послідовників, але здійснили тривалий вплив на подальший розвиток британської філософії, завдяки чому інтерес до їхніх поглядів істотно зріс вже за багато років після їхньої смерті.

Отож, коли Бредлі починає передмову до свого *opus magnum* “Явище та реальність” [8] саме зі звернення до скептицизму, цей крок не є ні простою “даниною вітчизняній моді”, ні суто полемічним прийомом з метою полегшити засвоєння британцями буцімто “чужих” (конкретніше, “гегелівських”) за спрямуванням настанов обстоюваної ним філософії. Бредлі висловлюється цілком щиро, коли на самому початку свого твору стверджує: “Головною потребою англійської філософії я вважаю скептичне вивчення перших принципів, і я не знаю жодної праці, яка б достатньо мірою задовольняла цю потребу” [8, xii].

Бредлі достатньо розуміється на різновидах скептицизму (і найпоширеніших забобонах з його приводу), щоб негайно додати, що “(п)ід скептицизмом тут не розуміється сумнів чи зневіра стосовно деякого принципу чи принципів. Я розумію під скептицизмом спробу усвідомити і піддати сумніву всі упередження. Такий скептицизм є результатом лише праці та освіти, але це вправа, якою неможливо нехтувати безкарно” [8, xii]. Внаслідок такої скептичної перевірки, переконаний Бредлі, англійський розум (*English mind*) колись-то якраз і зможе “виробити раціональну систему перших принципів”; що ж до теперішнього стану, то “хоч я й дотримуюся високої думки про метафізичні здібності англійського розуму, я досі не побачив жодної серйозної англомовної спроби систематично розібратися з першими принципами” [8, xii- xiii].

Ця заява є водночас революційною і традиційною. Її революційність у тому, що це сказано 1893 року, з цілком свідомим зверненням до всього попереднього масиву англомовної філософії, починаючи від Гоббса та Локка і аж до Гамільтона, Спенсера та Мілла (формально це також стосується таких американських сучасників Бредлі, як Чарльз Пірс та Вільям Джеймс). Традиційність же її у тому, що вона черговий раз ставить – як досі невиконане на англомовному ґрунті! – цілком упізнаване завдання, з якого, власне, й почала своє існування європейська модерна філософія. У щойно цитованому зачині Бредлі легко розпізнаються мотиви і Декарта, і Бекона, і навіть Канта. Порівняймо:

1) “Розмірковуючи з приводу кожного предмета, і особливо про те, що може зробити його сумнівним і дати привід для непорозумінь, я, між тим, викорінював з мого розуму всі хибні думки, які раніше могли в нього прокрастися. Проте я не наслідував тих скептиків, які сумніваються лише заради самого сумніву і вважають за краще перебувати завжди у нерішучості; навпаки, моє прагнення полягало в тому, щоб досягти впевненості і, відкинувши хистку землю і пісок, знайти граніт або твердий ґрунт”; “...оскільки в цей час я бажав зайнятися виключно пошуками істини, то вважав, що повинен чинити зовсім навпаки і відкинути як безперечно хибне все, в чому міг уявити щонайменший привід для сумнівів, і подивитися, чи не залишиться після цього у моїх поглядах щось вже цілком безперечне” [1, с. 43, 47].

2) *At nos logicam veram singulas scientiarum provincias majore cum imperio quam penes ipsarum principia sit debere ingredi decrevimus, atque illa ipsa principia putativa ad rationes reddendas compellere quousque plane constant* (“На нашу думку, справжній логіці мусить бути дозволено увійти в провінції окремих наук з більшою владою, ніж та, якою володіють їхні

власні принципи, щоб вимагати від цих гаданих принципів звіту про їхні рації, допоки вони не виявляться цілком твердими”) [5, р. 137].

3) “Що стосується *певності*, то я постановив сам собі: у розважаннях такого штибу жодним чином не має бути дозволено [лише] *гадати*, і все, що бодай скидається на гіпотезу, тут має бути забороненим товаром...”; “...критика є необхідним попереднім заходом для культивування ґрунтовної метафізики як науки, що необхідно має бути виконана догматично” [2, с. 18, 34].

Бредлі, цілком у дусі своїх численних попередників, черговий раз пропонує *спершу* піддати (скептичній) критиці засади знання, які досі вважалися непохитними (або сприймалися як самозрозумілі), і вже *потім* будувати на вцілілому від цієї критики фундаменті (або рештках такого) “раціональну систему перших принципів”.

Інакше кажучи, Бредлі пропонує нам ще один шлях “від скептицизму до метафізики”. Але для Бредлі цей шлях веде також “від явища до реальності”. Адже метафізика, за визначенням, є нічим іншим як “спробою пізнати реальність, на противагу простому явищу, або вивчити перші принципи чи остаточні істини, або ж зусилля осягнути всесвіт не клаптиками чи фрагментами, а певним чином як ціле” [8, р. 1]. Скептицизм, згідно з цією початковою заявою Бредлі, має розчистити шлях до метафізики, а отже, не мусить сприйматися як самоціль. А що як наприкінці цього “розчищеного” скептицизмом шляху не виявиться жодних “перших принципів”? Бредлі готовий прийняти цю тезу як можливе стартове припущення, заперечуючи лише апріорну відмову навіть вирушати цим шляхом. “Сказати, що реальність є такою, що наше знання не може її сягнути, вже є претензією на знання реальності; застереження, що наше знання належить до такого роду, який неминуче зазнає невдачі у трансцендуванні явища, саме передбачає цю трансцендентність” [8, р. 2].

Варто одразу зазначити, на якій підставі “скептик” (якого тут доречніше було б назвати агностиком) може дійти такого невтішного для пізнання висновку. Безумовно, Бредлі йдеться про цілком традиційну (зокрема для античного скептицизму) підставу: а саме, вказування на відкриті суперечності світу, яким ми його знаємо. *Тобто*, йдеться про суперечності доступних нам для спостереження явищ. Але чи можна з констатації зазначених суперечностей робити такий далекосяжний висновок? Якби скептик це зробив, наголошує Бредлі, він сам висловився б догматично: адже “ці суперечності були б остаточною і абсолютною істиною, якби не було відомо, що природа реальності є інакшою” [8, р. 2].

Звісно, у цьому останньому антискептичному закиді Бредлі забігає далеко наперед. Немовби вибачаючись, він одразу зізнається, що особисто він вірить в наявність у нас “знання Абсолюту, певного та реального”, хоча й впевнений, що “наше осягнення [Абсолюту] жалюгідно неповне” [8, р. 3]. Але це в жодному разі не привід зрікатися скептицизму так само апріорно і догматично, як деякі скептики можуть зрікатися перспективи пізнання реальності. Якраз навпаки, “(н)аша ортодоксальна теологія, з одного боку, і наш заявлений матеріалізм, з іншого боку, ... зникають як привиди перед світлом вільного [тобто, недогматичного – О.П.] скептичного досліді” [8, р. 5]. Це одна з причин, оптимістично додає Бредлі, “чому я вважаю, що певна кількість осіб мають вивчати метафізику, *навіть якщо вона завершується тотальним скептицизмом*” [8, р. 5; курсив додано].

Головне пам’ятати, що про “завершення” шляху має право казати лише той, хто пройшов цим шляхом особисто. Оскільки ж цей шлях у Бредлі починається саме зі скептичного аналізу наших звичних уявлень про устрій світу, спробуймо і ми вирушити цим шляхом разом з автором.

Цілком традиційно для школи британського емпіризму, Бредлі розпочинає свій

скептичний аналіз з повторення добре відомого фахівцям “шляху від Локка до Барклі” в полеміці довкола якостей, що їх ми приписуємо речам. Обстоюване Локком і відкинута Барклі розрізнення “первинних” та “вторинних” якостей (докладніше про це див. [3, с. 64, 114-120]) Бредлі вважає на диво живучим забобоном, якого насправді дуже легко позбутися.

Нагадаймо собі, що “первинними якостями є ті аспекти сприйнятого чи відчутого нами, які, одним словом, є просторовими; всі решта є вторинними. Розв’язок загадки світу полягає у тому, що перші приймаються за реальність, а все інше за щось похідне, як більш-менш виправдане явище” [8, р. 11]. Неважко побачити, що в основі цього поділу лежить уявлення про річ як завжди рівну собі. Якщо це так, вона або має відповідну якість, або ні, а якщо має, то не інколи і не лише у певному зв’язку. Власне, це міркування вже є “засудженням вторинних якостей” [8, р. 12], які відтак вважаються не більше ніж явищем, породженим “реальністю, яка сама не має жодних інших якостей, крім протяжності” [8, р. 13].

Цей аргумент має два боки; відповідно, з двох боків його і можна атакувати. Щодо вторинних якостей, самий той факт, що ми не завжди їх відчуваємо, ще ніяк не доводить, що ці якості факультативні в самих речах; натомість можна припустити, що всі такі міркування насправді лише “демонструють вади органу сприйняття, або втручання у його функціонування” [8, р. 13]. Отже, “(т)ой факт, що я можу сприйняти ці вторинні якості лише за певних умов, не в змозі довести, що вони не існують у цій речі” [8, р. 13].

Але всі такі міркування, по суті, є гаданням на кавовій гущі: адже, якщо певні якості “дають про себе знати лише за певних умов, що ми зрештою можемо сказати про них у їхньому необумовленому стані?” [8, р. 13]. Тому значно нагальнішою і конструктивнішою є критична розмова про так звані первинні якості, ствердження про “реальність” яких становить суть простого та невігядливого “матеріалістичного” світогляду [8, р. 14]. Зокрема, варто зазначити, що такий матеріалізм виявляється абсолютно безпорадним у питанні співвідношення (а) реальності з явищем, і (б) первинних якостей зі вторинними. Справді: “(я)вище мусить належати, але не може належати протяжному. Воно і не може відірватися [від протяжності], бо більше немає нічого реального, і не мусить [цього робити], бо в такому разі зв’язок зникне і явище вже не буде похідним. Але, з іншого боку, якщо воно в будь-якому сенсі належить реальності, як можна з’ясувати, що воно не заражає її власним нереальним характером? Або ми можемо заявити, що матерія повинна припинити бути собою, якщо її істотно характеризує все вторинне. Якщо ж ні, вона стає собою, але складається з двох елементів і [отже] не є [єдиною] реальністю” [8, р. 15].

Крім того, всі аргументи на користь “нереальності” вторинних якостей так само стосуються і первинних. Адже протяжність ми також пізнаємо лише органами чуттів; але “чи є цей орган дотиком, або зором, або м’язовим чуттям – або чим завгодно ще – це ніяк не впливає на характер аргументу” [8, р. 15]. (Це коротке зауваження Бредлі прямо адресоване “ранньому” Барклі, періоду його першого великого філософського твору “Нарис до нової теорії бачення” /*An Essay Towards a New Theory of Vision*, 1709/; докладніше про це див. [3, с. 115-117]). Одне чуття може хибити не менше за інше; отже, звичні заперечення проти реальності вторинних якостей з посиланням на “сновидіння та ілюзію”, так само працюють і проти первинних, по суті зводячи “кожну якість до явища” [8, р. 16]. З іншого боку, помислити первинні якості неможливо без вторинних – а отже, сама спроба від’єднати одні від інших є “насильницьким абстрагуванням одного аспекту від решти, з обмеженням нашої уваги лише одним боком речей”; це “вігадка, яка, забувшись, видає привид за тверду реальність” [8, р. 16]. Таким чином, “якщо вторинні якості є явищем, первинні безумовно не можуть стояти самі собою”, і саме це розрізнення ніяк не просуває нас “ближче до істинної природи реальності” [8, р. 18].

Від первинних та вторинних якостей Бредлі переходить до іншого виміру традиційного

метафізичного опису речей, який він, гранично узагальнено, визначає термінологічною парою субстантив/ад'єктив (відповідний розділ його книги має назву "Substantive and Adjective"). Пара "субстантив-ад'єктив" може здатися дещо незвичною на тлі більш очікуваних дихотомій на кшталт "субстанція та її атрибути", чи навіть "субстанція та її акциденції". Але щойно згадані дихотомії, по-перше, звузили б відповідну проблематику, змусивши нас розділити все те, що ми *приписуємо* речі як "субстантиву" на "істотні якості" (атрибути), "неістотні властивості" (акциденції), а на додачу ще й "відносини" (властивості, приписувані речі не "самій по собі", а лише стосовно іншої речі), а, по-друге, негайно поставили б нас перед проблемою слухності самого цього розділення – цілком аналогічно щойно розглянутій проблематиці обґрунтування дихотомії первинних та вторинних якостей. Отож, складається враження, що Бредлі свідомо віддає перевагу нейтрально-узагальненому терміну "ад'єктив", позначаючи ним все взагалі, що ми можемо приписати речі як носію приписаних нами властивостей.

На цьому загальному рівні, головним каменем спотикання виявляється питання про те, як річ співвідноситься з приписаними їй ад'єктивами. Візьмімо, як приклад, приписування речі певних відносин з іншою річчю. Що ми маємо на увазі, коли кажемо, що  $A \in$  "праворуч від  $B$ "? Певна річ, ми не маємо на увазі, що "праворуч від  $B$ " – це, власне,  $A$ . Іншими словами, відносини, які ми приписуємо речі, нетотожні з самою річчю. Але що означає ця нетотожність? Якщо ми приписуємо речі дещо відмінне від неї, ми, отже, приписуємо їй те, чим вона *не є*; якщо ж приписуване не відмінне від неї, ми взагалі не кажемо про річ нічого [8, р. 20].

Уникаючи цієї пастки, ми можемо висунути тезу, що відносини  $A$  і  $B \in$  чимось відмінним від обох, що не приписується їм, а за певних обставин співіснує з ними. Але тоді, цілком очікувано, ми наражаємося на питання про те, в яких відносинах перебувають  $A$  і  $B$  з їхнім щойно унезалежненим відношенням  $C$ . Спроба повторити описаний крок, відповідаючи на це останнє питання, веде до нескінченного регресу [8, р. 21].

Отже, приписувані речі ад'єктиви, в кожному разі, не можуть бути незалежними від цієї самої речі. Але як вони сходяться разом і уживаються в цій речі? Вони не конфліктують між собою тільки якщо річ вступає в окремі відносини з кожним своїм ад'єктивом; але відтак єдина річ у нас розбивається на павутиння окремих аспектів самої себе, які мирно співіснують між собою лише настільки, наскільки вони *не* торкаються одне одного безпосередньо на якомусь спільному ґрунті. Як наслідок, замість цілої речі, ми отримуємо невідомо як влаштоване "впорядкування" (*arrangement*), коли "річ уникає суперечності [у вигляді прямого "зіткнення" в ній взаємно несумісних ад'єктивів] тим, що зникає у відносинах і дозволяє ад'єктивам існувати самотійно. Але це означає, що вона уникає суперечності шляхом своєрідного самогубства. Вона не може надати раціонального пояснення відносинам і термінам, які вона приймає, і не може відновити реальну єдність, без якої вона ніщо" [8, р. 23]. Річ неначе каже зовнішньому світові "я власник цих моїх ад'єктивів", і водночас каже своїм властивостям "я лише відносини, які залишають вам вашу свободу"; для самої ж себе вона є "марною претензією мати обидва ці характери водночас" [8, р. 23].

Як бачимо, "безпосередня єдність" речі розбивається спершу досвідом, а потім, удруге, нашим міркуванням. Щойно ми розгледіли в цілісній речі відмінності, як вони відриваються від неї, а також одне від одного. Наша спроба поєднати їх знов через систему "відносин" приводить нас або до лише позірної єдності, або знов до "старої неподільної субстанції, яка не припускає розрізень" [8, р. 23].

В наступному розділі *Relation and Quality* Бредлі окремо звертається до співвідношення між собою відносин та якостей як двох розрядів "ад'єктивів", що їх ми номінально можемо

приписати речі. Можна зазначити одразу, що якості передбачають відносини і немислимі без відносин – адже сама наявність численних відмінних якостей передбачає відносини між ними в межах якогось цілого. Уникнути такого висновку неможливо, позаяк “розмаїття без відносин здається світом без жодного сенсу” [8, р. 29]. Такий “світ”, власне, вже навіть не буде єдиним “світом”, він попросту розсиплеться на друзки. Отже, сама ідея якості (як однієї з багатьох) вже тягне за собою ідею відносин. Але, якщо якості неможливо раціонально осмислити у відриві від відносин, їх так само неможливо осмислити разом із відносинами. Адже якості, що є і *також* співвідносяться, виявляються такими, що водночас підтримують відносини і формуються цими відносинами. Іншими словами, якості є водночас і умовою, і результатом відносин. Як наслідок, можна сказати, що якість А “водночас і створюється, і не створюється тим, чим вона є через відносини; і ці відмінні аспекти не є тотожними, і жоден з них не є А” [8, р. 31].

Так само відносини не є зрозумілими ні з якостями, ні без якостей. Адже, якщо відносини двох якостей ніяк не пов’язані з цими якостями, то ці якості просто не перебувають у відносинах; а якщо пов’язані, то як саме? Щоб відносини якось *співвідносилися* з відповідними якостями, нам вочевидь потрібні *нові* відносини, які будуть поєднувати відносини двох якостей з кожною з цих якостей [8, р. 32]. Неможливо також уникнути цієї незручності, заперечивши за відносинами статус самостійної одиниці, котра якось *співвідноситься* з двома поєднаними відповідними якостями. Адже, якщо “ви берете зв’язок як певне ціле, вам слід показати, але ви не в змозі показати, як з ним поєднуються інші цілі. Проте, якщо ви берете його як просто середовище чи несубстанційну атмосферу, він припиняє бути зв’язком” [8, р. 33].

При всьому цьому, Бредлі зовсім не хоче сказати, що нам, отже, слід повністю зректися всяких розмов про якості, зв’язки та відносини. Він готовий визнати таку розмову “практичним компромісом”. Треба лише пам’ятати, що цей компроміс, будучи “найнеобхіднішим”, водночас є абсолютно необґрунтованим. “Ми мусимо взяти реальність як багато, і взяти її як одне, і уникнути суперечності. Ми хочемо поділити її, або взяти її, коли схочемо, як неподільну; хочемо зайти так далеко, як ми забажаємо, у кожному з цих напрямів, і зупинитися, коли нам заманеться. І нам це вдається, але тільки тому, що ми просто заплющуємо око там, де воно, залишаючись відкритим, засудило б нас; або ж [ми досягаємо успіху] шляхом постійних вагань і постійної зміни ґрунту, коли ми повертаємося спиною до того аспекту, який ми [наразі] хочемо ігнорувати. Але, щойно ці непослідовності зводяться всі разом, як воно і має бути в метафізиці, результатом виявляється відкрита й кричуща невідповідність. Ми не можемо приписати її реальності; коли ж ми приймаємо її на себе, ми розмінюємо одне зло на два. Адже в такому разі наш інтелект приречений на плутанину та банкрутство, тоді як реальність залишається ззовні [інтелекту] незбагненою. Чи радше, і ще гірше, вона позбавляється всіх розрізень та якості. Вона лишається голою і позбавленою характеру, а нас поглинає плутанина” [8, р. 33-34].

Уважний читач може поцікавитися, а чому, власне, ми не можемо приписати зазначену невідповідність самій реальності? Трохи забігаючи наперед, ми можемо попередньо надати на це цілком легітимне питання стислу відповідь: це неможливо тією мірою, якою нам взагалі йдеться про *єдину* реальність. Невідповідності, залишені такими без жодного “примирення” чи розв’язання, просто не становлять цілого – після чого всі розмови про “світ”, “реальність” тощо (з неминучою при цьому і насправді концептуальною однією) попросту втрачають сенс.

Парадокси відносин у викладі Бредлі привернули до себе чимало уваги дослідників, які знайшли у цьому аспекті його міркувань і методологічну, і також історико-філософську значущість.

Філіп Ферейра, зокрема, зазначає, що для численних коментаторів саме аналіз відносин у Бредлі став вагомою підставою зарахувати його до лав скептиків. Адже, по-перше (як ми щойно бачили), аналіз будь-яких відносин зрештою веде до нескінченного регресу; по-друге, з цієї загальної тези випливає неусувна суперечливість будь-якого ствердження. Справді, *відносини* між суб'єктом і предикатом судження в загальнотеоретичному плані виглядають не краще за будь-які інші; отже, “якщо принципово неможливо подолати ці суто умовні та зрештою ірраціональні відносини між суб'єктом і предикатом, як (ми мусимо спитати) можна ще тлумачити таку теорію – теорію, яка розглядає будь-яке свідоме ствердження як внутрішньо непослідовне – крім як вважати її глибоким та міцним скептицизмом?” [9, р. 135]. Щоправда, сам Ферейра відмовляється визнавати Бредлі скептиком, стверджуючи натомість, що “теорія суперечності та протилежності Бредлі” (у контексті суто логічної проблематики, напевно, кращим був би переклад “теорія контрадикторності та контрарності”) насправді далека від “схвалення радикального скептицизму”, і є радше “спробою зберегти *наступність* між судженнями” [9, р. 123]. Коротко кажучи, йдеться про те, що будь-яке судження, взяте як окреме, з точки зору Бредлі не може бути цілковито істинним і самодостатнім, бо умови істинності судження завжди є зовнішніми стосовно нього; розглядати ж судження як таке, що цілковито містить в собі умови власної істинності, означало б “постулювати інтелектуальний острів, до якого немає раціонального входу і з якого немає виходу” [9, р. 138]. Відповідно, неповнота і парадоксальність відносин суб'єкта і предиката, та й взагалі самосуперечливість всякого ізольованого судження, є саме тим, чого ми на цьому рівні мали б очікувати; ця проблема якщо і розв'язується, то лише через апеляцію до якогось ширшого цілого. Але гідно оцінити логіку та наслідки такого ходу думки ми зможемо лише тоді, коли перейдемо від скептичної частини філософії Бредлі до засад його ідеалістичного холізму.

Франсиско Родрігес-Консуегра підсумовує аналіз відносин у Бредлі таким набором базових тез: “(i) розділяти річ на якості та відносини неприйнятно, бо суперечливо; отже, відносини та якості нічого не додають до нашого розуміння реальності: те і те веде до нескінченного регресу; (ii) всі відносини суперечливі, як зовнішні, так і внутрішні; внутрішні відносини ближче до істини, хоча зрештою кожна істина лише відносна; (iii) складне ціле жодним чином не може розділятися (аналізуватися) на терміни, якості та зв'язки з метою реконструювати його істинну сутність (або форму)” [11, р. 114]. У цьому переліку новою для нас рисою є хіба згадка про “внутрішні відносини” (аналіз яких П'єрфранческо Базіль взагалі вважає найцікавішим аспектом філософії Бредлі, якщо дивитися на неї очима Бертрана Рассела [6, р. 84]). Але загальна логіка Бредлі і тут достатньо зрозуміла: якщо для реальності чи світу в цілому всі відносини, так чи інакше, є “внутрішніми”, найближчим аналогом так зрозумілої реальності в доступних нам рамках нашого обмеженого досвіду є сукупність внутрішніх відносин в межах окремої, умовно ізольованої речі (за всієї недосконалої та навіть хибності самої цієї ізоляції).

В історико-філософському плані, аналіз відносин у Бредлі можна вважати ґрунтовною і доволі дієвою критикою класичного британського емпіризму, для якого проблема відносин стала чи не найслабкішою ланкою в усьому його проекті побудови картини довколишнього світу. Безумовно, Бредлі бачив цю проблему не гірше за Рассела. Один з аспектів зазначеної слабкості вдало розкриває П'єрфранческо Базіль: за його словами, “емпіризм припустився помилки, аналітично розклавши стани свідомості на відмінні, окремі, незалежні одиниці, як-от ідеї Локка чи враження Х'юма... Через це емпіризм наскочив на проблему, скільки вражень можуть поєднуватися з одним станом свідомості. Емпіризм спробував розв'язати цю проблему, наголошуючи, що враження поєднані відносинами, але не зміг пояснити спроможність відносин поєднувати. Це створило дилему: якщо відносини самі є змістом



сприйняття, як вони поєднані з іншими змістами, щоб сформувати єдиний стан свідомості? Якщо ж відносини не сприймаються у досвіді, як уникнути висновку, що вони мусять трансцендувати дане? Як наслідок, ми починаємо мислити про відносини як неемпіричні, трансцендентальні структури, накладені на дане [досвіду] неемпіричним Трансцендентальним Его” [6, р. 86]. В іншій статті той же автор чітко зазначає, якого висновку дійшов на цій підставі Бредлі: “...відносини неспроможні поєднати будь-які дві якості в одне, і з цього випливає, що єдність емпіричного світу неможливо пояснити, уявляючи його собі як множину одиниць, які тримаються разом завдяки їхнім відносинам. На цій підставі він [Бредлі] висновує, що ми маємо замінити традиційне емпіристське припущення, за яким досвід надходить до нас як множина, припущенням, що досвід надходить до нас як єдність” [7, р. 16-17].

До цього варто додати, що наступники Бредлі, не успадкувавши запропонований ним самим розв’язок зазначених проблем, тим самим неминуче повернулись до них як досі нерозв’язаних – і не факт, що їхні наступні розв’язки виявилися переконливішими чи успішнішими (хіба що світоглядно прийнятливішими для британської публіки, але це вже предмет окремої розмови). Цікаво, що деякі з пізніших авторів, осмислюючи цю нерозв’язність, фактично повторили хід міркування Бредлі (можливо, навіть не здаючи собі у цьому справу). Леслі Армур у цьому зв’язку проводить вдалу паралель між аналізом відносин у Бредлі та Рамсі, так переказуючи роздуми останнього в його “Філософських паперах”:

“Візьмімо... твердження форми  $aRb$ ; тоді... є три щільно пов’язаних твердження; перше стверджує, що відносини  $R$  мають місце між термінами  $a$  і  $b$ , друге стверджує наявність в  $a$  складної властивості “мати  $R$  до  $b$ ”, а третє стверджує, що  $b$  має ту складну властивість, що  $a$  має до нього  $R$ . Мусять бути три різних твердження, бо в них різний набір складових, і все ж таки вони не три твердження, а одне, бо вони всі кажуть одне й те саме: що  $a$  має  $R$  до  $b$ . Отже, теорія комплексних універсалій відповідальна за незбагненну трійцю, так само нісенітну, як і трійця в теології.

Це інша версія закиду Бредлі. Єдність стає незрозумілою множиною. Відносини, які мали поєднувати, насправді розділяють. Рамсі фактично додає сили аргументу Бредлі.

Але якщо, замість розглядати єдність як набір властивостей, якое пов’язаних між собою відносинами, ми розглянемо компоненти як набір реляційних властивостей, що складають єдність і не є зрозумілими поза цією єдністю, ми можемо впоратися з проблемою. Бо тоді ми просто кажемо, що є єдність, висловлена через  $aRb$ . Кожний елемент сполуки є виразом цілого, а три компоненти – це просто способи зосередитися на цілому з різних точок зору” [4, р. 25, з посиланням на: 10, р. 14].

Остання частина міркування Армура черговий раз відкриває нам перспективу переходу до позитивної складової філософії Бредлі. Але скептичний аналіз останнього наразі ще тільки набирає оберти. У наступній статті запланованого циклу ми продовжимо огляд цього процесу зовсім не безглузлого і добре продуманого руйнування звичної для нас картини навколишнього світу.

**Висновки.** Із проведеного дослідження випливає, що скептицизм відіграє ключову роль в філософії Бредлі – або, принаймні, в її критичній частині. Запропонований Бредлі скептичний аналіз звичних метафізичних дихотомій, зокрема “первинні/вторинні якості” та “субстантив/ад’єктив”, звучить доволі переконливо і має розчистити шлях власним метафізичним побудовам британського філософа.

### Література:

1. Декарт Рене. Міркування про метод – як правильно спрямувати свій розум і відшукати істину в науках

- / Декарт Рене ; переклад В. Андрушко, С. Гатальської. – К. : Тандем, 2001. – 101 с.
2. *Кант Іммануїл*. Критика чистого розуму / Кант Іммануїл ; переклад І. Бурковського. – К. : Юніверс, 2000. – 504 с.
  3. *Панич О. О.* Розвідки з історії скептицизму в британо-американській епістемології. Частина перша: британська модерна філософія (Гоббс, Локк, Барклі, Х'юм, Рід) / Олексій Панич. – Донецьк : Донецький національний університет, 2007. – 524 с.
  4. *Armour Leslie*. F. H. Bradley, Duns Scotus, and the Idea of a Dialectic / Armour Leslie // Bradley Studies. – Vol. 1. – 1995. – No. 1. – P.
  5. *Bacon Francis*. Novum Organum, *Distributio Operis* (Bacon, Francis. Francisci de Verulamio Instauratio Magna // The Works of Francis Bacon: in 3 vol / collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis, Douglas Denon Heath / Reprinted from the Longmans and Co., Ltd. Edition. First published London 1857-1874. – New York : Garrett Press, 1968. – Vol. 1. –P. 125-365.
  6. *Basile Pierfrancesco*. Process and Reality in Bradley's Metaphysics of Experience / Basile Pierfrancesco // Bradley Studies. – Vol. 8. – 2002. – No. 1. – P. 83-106.
  7. *Basile Pierfrancesco*. Why did Bradley matter to Whitehead?: Some Questions Concerning Bradley's Doctrine of Finite Centres / Basile Pierfrancesco // Bradley Studies. – Vol. 10. – 2004. – No. 1&2. – P. 15-32.
  8. *Bradley F. H.* Appearance and Reality: a Metaphysical Essay / F. H. Bradley. – London : Swan Sonnenschein & Co.; New York: Macmillan & Co, 1893. – 558 p.
  9. *Ferreira Phillip*. Contradiction, Contrariety and Inference / Ferreira Phillip // Bradley Studies. – Vol. 4. – 1998. – No. 2. – P. 123-144.
  10. *Ramsey F. P.* Philosophical Papers / F. P. Ramsey ; ed. D. H. Mellor. – Cambridge : The University Press, 1990. – 284 p.
  11. *Rodriguez-Consuegra Francisco*. Bradley, Frege and relatedness / Rodriguez-Consuegra Francisco // Bradley Studies. – Vol. 4. – 1999. – No. 2. – P. 113-125.
  12. *Sayers Sean*. F. H. Bradley and the Concept of Relative Truth / Sayers Sean // Radical Philosophy 59. – Autumn 1991. – P. 15-20.

***Панич А. О. Роль и место скептицизма в философии Френсиса Герберта Бредли: постановка вопроса.***

*Философия Фрэнсиса Герберта Брэдли (1846-1924) является настоящим белым пятном для отечественной истории философии. Между тем, без ее анализа невозможно воспроизвести логику развития англоязычной эпистемологии XIX – начала XX века. Эта статья подчеркивает важность скептицизма как составляющей философии Брэдли и начинает обзор применения им скептических метод для критики устоявшихся метафизических представлений о мире.*

***Ключевые слова:*** эпистемология, Ф. Брэдли, эмпиризм, скептицизм, британская философия.

***Panych A. O. Role and place of Skepticism in F. H. Bradley's philosophy: a challenge problem.***

*Philosophy of Francis Herbert Bradley (1846-1924) remains a true blank space for Ukrainian history of philosophy. However, its analysis is a necessary step for any attempt to produce the logic of development of Anglophone epistemology during 19th – early 20th centuries. This article accentuates the importance of skepticism as a part of Bradley's philosophy, and initiates a review of Bradley's skeptical methods in his criticism against the established metaphysical worldviews.*

***Keywords:*** epistemology, F.H. Bradley, empiricism, skepticism, British philosophy.