

БЕЛЕЖКА НА СЪСТАВИТЕЛЯ

Не може да не ви е направило впечатление пристрастното отношение на хората към истината. От незапомнени времена философията неизменно са се стремели към нея, опитвали са се да я издирят, да я съберат и съхранят, защото тя може да служи като сигурно средство за изработване на адекватно поведение спрямо заобикалящата ни действителност. Второто предимство на верните твърдения се крие в уникалното им свойство да служат като предпоставка за извличане на ново истинно знание. В този смисъл отделянето на истината от заблудението означава да се направи ценностен анализ на познанието.

Съвременните философи са единодушни, че прецизното отделяне на истината от неистината може да стане въз основа на детайлно разработена теория. Многобройните усилия в това отношение обаче довели до създаването на няколко конкуриращи се концепции. В помагалото са включени статии от най-бележитите представители на различните теории за истината. Амбициите ми в началото, разбира се, надвишаваха постигнатия краен резултат. Най-ощетена се оказа кохерентната теория, която тук е пренебрегната не поради липса на текстове, а поради трудности от техническо естество.

Все пак продължавам да се надявам, че в скоро време ще успея да добавя към предлаганото помагало още един том, за да намалее смущаващият недоимък от оригинални текстове за упражненията по гносеология. Гаранция за оптимизма е ентузиазмът на преводачите, без чието усърдие настоящият сборник щеше да остане само идея. Използвам случая горещо да им благодаря.

11 февруари 1991 г.

БЪРТРАН РЪСЕЛ /1872-1970/

Световноизвестният философ е роден в Трелек, Уейлз, в аристократично семейство. Дядо му, Джон Ръсел, бил министър-председател по времето на кралица Виктория. Тъй като виконт и виконтеса Ембърли, родителите на Ръсел, напуснали този свят преди синът им да е навършил пет години, с неговото възпитание се заела баба му. Бъдещият мислител прекарал самотно детство, което приключило с постъпването му в Кеймбридж, където изучавал математика и философия до 1894 г. По време на Първата световна война той бил освободен от преподавателска дейност в Тринити колидж заради пацифистките си убеждения, а през 1918 г. го осъдили на шест месеца затвор за „клеветническа“ статия по отношение на войната. Ръсел бил избран за член на лондонското Кралско дружество през 1908 г. и в Камарата на лордовете двадесет и три години по-късно. За книгата „Брак и нравственост“, публикувана през 1929 г., Нобеловият комитет му присъдил наградата за литература през 1950 г.

Ръсел е публикувал над 200 книги, по-важните от които са „Принципи на математиката“ /в съавторство с Уайтхед, три тома, 1910-1913/, „Нашето познание на външния свят“ /1914/, „Анализ на духа“ /1921/, „Анализ на материята“ /1927/, „История на западната философия“ /1946/, „Човешкото познание, неговата сфера и граници“ /1948/. За настоящото издание са преведени две статии от неговия сборник „Philosophical Essays“, издаден в Ню Йорк през 1910 г.

ЗА ПРИРОДАТА НА ИСТИНАТА И НЕИСТИНАТА*

Въпросът „Що е истина?“ може да се разбира по няколко различни начина и преди да започнем търсенето на отговор, ще бъде добре да сме съвършено наясно в какъв смисъл задаваме въпроса. Ние можем да питаме кои неща са истинни: истинна ли е науката?; истинна ли е религията на откровението? и т.н. Но преди да сме в състояние да отговорим на подобни запитвания, би трябвало да можем да кажем какво означават те: какво точно питаме, когато казваме: „Истинна ли е науката?“ Именно този предварителен проблем бих искал да обсъдя. Въпросът дали *ТОВА* или *ОНОВА* е вярно би трябвало да се разреши, ако изобщо се разреши, чрез доводи, засягащи „това“ или „онова“, а не с общи съображения по въпроса какво означава „истината“; но може да се предположи, че тези, които задават въпроса, вече имат някаква идея какво означава думата „истина“, в противен случай нито въпросът, нито неговият отговор биха имали определен смисъл за тях.

Когато обаче сме се съгласили, че проблемът с който се занимаваме, е: „Какво значи „истина“?“, в никакъв случай не сме се отървали от възможните неясноти. Например, въпросът: „Как се използва правилно думата „истина“? Тук, разбира се, става дума за речника, не за философията. нещо повече, думата има някои съвършено специфични приложения, които очевидно нямат нищо общо с нашето изследване: „истински“ човек, „истински“ поет са „верни“ изказвания в различен смисъл от този, който разглеждаме. От друга страна съществува въпросът: „Какво е това, което хората обикновено имат предвид, когато използват думата „истина“?“. Този проблем се приближава по-плътни до въпроса, който трябва да зададем, но все още е различен от него. Въпросът какво имат предвид хората, когато използват дадена дума, е въпрос на психология; освен това малко са общите неща между значенията, които двама души действително придават на една и съща дума, въпреки че често би имало по-голямо съгласие по отношение на значенията, които те двамата биха считали за правилно да се придават.

* Russell, B. On the Nature of Truth and Falschöod. - In: Russell, B. Philosophical Essays. Simon and Schuster. New York, 1966, 147-159.

Въпросът, който ще разгледаме може да бъде обяснен, като изтъкнем факта, че при такава дума като „истина“ всички усещаме наличието на фундаментална концепция с голямо философско значение, въпреки че е трудно да се изясни какво точно представлява тя.

Това, което искаме да направим, е да отделим тази концепция от масата несъобразности, в които обикновено затъва поради начина, по който я използваме, и да представим ясно пред разума абстрактното противопоставяне, от което зависи различаването на вярното от невярното. Процесът, през който трябва да преминем, е процес на анализ: имаме комплексни и повече или по-малко объркани представи за вярно и невярно и трябва да ги редуцираме до форми, които са прости и ясни, без да предизвикаме конфликт между нашите първоначални, объркани вярвания и крайните ни прости и ясни твърдения. Тези крайни твърдения трябва да се проверят частично чрез тяхната вътрешна очевидност и частично чрез възможността им да обяснят „данните“; а „данните“ при един такъв проблем са комплексните и объркани вярвания, от които започваме. Тези вярвания по необходимост претърпяват промяна при изясняването им, но тази промяна не трябва да бъде по-голяма, отколкото е оправдана от началното им объркване.

Въпреки че въпросът кои неща са по-скоро верни, отколкото неверни не е част от нашето изследване, се пак ще бъде полезно за момент да разгледаме естеството на нещата, към които прикрепяме истинността или неистинността. Общо казано, обектите, които са верни или неверни в смисъла, използвам тук, са твърденията, вярванията или съжденията¹. Когато, например, виждаме слънцето да грее, самото слънце не е „вярно“, но съждението „слънцето грее“ е вярно. Истинността или неистинността на твърденията може да бъде дефинирана в термини на истинност или неистинност на вярванията.

Едно твърдение е вярно, когато човекът, вярващ в него, вярва истинно, и е невярно, когато човекът, който вярва в него, вярва неистинно. По този начин, разглеждайки естеството на истината, можем да се ограничим до истинността на вярванията, тъй като верността на съжденията е понятие, което произтича от истинността на вярванията. Следователно въпросът, който трябва да обсъдим, е: каква е разликата между истинно и неистинно вярване. Имам предвид: каква е разликата, която действително *КОНСТИТУИРА* истинността или неистинността на вярването. Аз не питам

¹ Ще използвам думите „вярване“ и „съждение“ като синоними.

тук за тъй наречения **КРИТЕРИЙ** за истина, т.е. за някакво качество, различно от истината, присъщо на всичко, което е вярно, и на нищо друго.

Тази разлика между **ПРИРОДАТА** на истината и **КРИТЕРИЯ** за истина е важна и не е била достатъчно подчертавана от философите. Критерият е нещо като търговска марка, т.е. някаква сравнително очевидна характеристика, която е гаранция за автентичност. „Няма достоверност без етикет“: етикетът ни дава сигурност, че тази и тази фирма е изготвила стоката. Но когато казваме, че дадена фирма е произвела стоката, ние нямаме **ПРЕДВИД**, че стоката има правилен етикет; по този начин се очертава разликата между значение и критерий. И тъкмо тази разлика прави един критерий полезен. Аз не вярвам, че истината има някаква подобна търговска марка, която е универсална; аз не вярвам, че може да има някакъв етикет, според който можем винаги да знаем дали едно съждение е по-скоро вярно, отколкото невярно. Но това не е въпросът, който бих искал да обсъдя: по-скоро искам да разбера какво представляват истинността и неистинността, а не какви са външните им белези, по които можем да ги познаем.

Първият важен пункт за изясняване е отношението на истинността и фалшивостта към съзнанието. Ако сме били прави, твърдейки, че нещата, които са верни или неверни, са винаги съждения, то очевидно е, че не би съществувала истина или неистина, ако няма умове, които да преценяват. Независимо от това, ясно е, че верността или фалшивостта на твърдението не зависят от човека, който преценява, а само от фактите, които той преценява. Ако твърдя, че Чарлз I е починал в леглото си, моето твърдение е невярно, но не защото това има нещо общо с мен, а поради факта, че той не е починал в леглото си. По същия начин, ако твърдя, че той е починал на ешафода, моето твърдение е вярно, тъй като това събитие е станало преди 260 години. Така че, верността или фалшивостта на едно твърдение винаги имат обективна основа и е естествено да си зададем въпроса дали не съществуват обективни истини и неистини, които са обект на верни и неверни твърдения. Що се отнася до истините, този възглед е много приемлив. Но спрямо неистините той е съвършено неприемлив; все пак, както ще видим, трудно е да поддържаме подобен възглед по отношение на истините, без да сме задължени да го поддържаме и по отношение на неистините.

При всички познавателни действия като вярване, съмнение, научаване, възприемане и въобразяване съществуват обекти извън човешкия ум, с които той влиза в различни отношения, извършвайки споменатите познавателни действия. В случая с възприятието това е достатъчно очевидно: възприеманият предмет е нещо различно от

акта на възприемането; възприемането е отношение между възприемания човек и външния предмет. Същото важи, въпреки че е по-малко очевидно, и за представянето. Ако си представя, да кажем, някакъв цвят, цветът е толкова истински обект пред ума ми, сякаш го възприемам, въпреки че отношението в случая е различно от това, което би съществувало, ако аз действително възприемах цвета, и тъкмо тази разлика в отношението не ми позволява да предпологам, че цветът съществува там, където си го представям. Съжденията също така се състоят от отношения между две различни теории за отношението, конституиращо съждението. Ако аз твърдя /казвам/, че Чарлз I е умрял на ешафода, дали това е отношение между мен и единичния „факт“, а именно смъртта на Чарлз I на ешафода, или между мен и „това, че Чарлз I е умрял на ешафода“, или пък става дума за отношение между мен, Чарлз I, неговата смърт и ешафода? По-късно ще се убедим, че възможността за фалшиви съждения ни принуждава да приемем последната версия, но нека първо да обсъдим схващането, според което всяко твърдение има един единствен обект.

Ако всяко твърдение, независимо дали е вярно или невярно, се реализира в някакво отношение, наречено „отсъждане“ или „вярване“, спрямо един единствен обект, обуславящ това, което отсъждаме или в което вярваме, то тогава разликата между вярно и невярно, приложена към съжденията, е производна от разликата между вярното и невярното, приложена към обектите на съжденията. Предполагайки, че такива обекти съществуват, нека, следвайки Майнонг, ги наречем „Обекти“.

Тогава излиза, че всяко съждение има обект и верните твърдения имат верни обекти, а фалшивите твърдения имат фалшиви обекти.

Следователно, въпросът за смисъла на истината и неистината трябва, първо, да бъде разгледан по отношение на обектите и би трябвало да намерим начин да разделим обектите на верни и неверни. Това обаче е много трудно. Докато разглеждаме само верните съждения, възгледът, че те имат обекти, е приемлив: действителното събитие, описвано с думите: „смъртта на Чарлз I на ешафода“, може да се разглежда като обект на съждението: „Чарлз I умря на ешафода“. Но какъв е обектът на съждението: „Чарлз I умря в леглото си“? Да кажем, че някога е имало нещо като „смъртта на Чарлз I в леглото му, е все едно да кажем, че Чарлз I е починал в леглото си. По този начин, ако има обект, той трябва да е нещо различно от „смъртта на Чарлз I в леглото“. Можем да приемем за такъв обект изказването: „Чарлз I умря в леглото си“. Но тогава ще трябва да кажем същото и за истинните съждения: обектът на

„Чарлз I умря на ешафода“ ще бъде изказването: „Чарлз I умря на ешафода“.

Срещу този възглед обаче има две възражения. Според първото е трудно да се повярва, че съществуват обекти като този: „Чарлз I е умрял в леглото си“ или дори такива: „Чарлз I е умрял на ешафода“. Очевидно фразата: „че е така и така“ няма цялостно значение сама по себе си, за да може да обозначи определен обект, както например думата „Сократ“. Ние усещаме словосъчетанието: „че е така и така“ по същество като непълно и то придобива значение едва когато се прибавят думи, за да се изрази съждение, например „аз вярвам, че е така и така“, „аз отричам, че е така и така“, „надявам се, че е така и така“. По този начин, ако можем да избегнем разглеждането на „че е така и така“ като независима цялост, ние ще избегнем един парадокс. Този аргумент не е решителен, но трябва да му се признае необходимата тежест.

Второто възражение е по-фатално и по-свързано с разглеждането на въпроса за истината и неистината. Ако признаем, че всички съждения имат обекти, би трябвало да признаем, че има и фалшиви обекти. Така в света трябва да има същности /обекти, същества/, независещи от съществуването на съждения, които могат да се опишат като обективни неистини. Това само по себе си е почти невероятно: ние усещаме, че не би трябвало да има неистини, ако няма умове, които да грешат.

Но този възглед има и още един недостатък: той оставя разликата между истина и неистина съвсем необяснима. Ние усещаме, че когато съдението ни е вярно, може да се намери някакъв обект извън нашето съждение, който „съответства“ по някакъв начин на изказаното съждение, докато при фалшива преценка такъв съответстващ обект не съществува. Вярно е, че за такъв обект ние не можем да приемем просто граматическия подлог на нашето съждение: ако отсъдим, например: „Омир не е съществувал“, очевидно Омир няма да бъде обектът, който ще открием в случай, че твърдението е вярно.

Независимо от казаното, трудно е да изоставим възгледа, че в някакъв смисъл истинността или неистинността на едно твърдение зависи от наличието или отсъствието на „съответен“ обект от някакъв вид. И ако действително изоставим този възглед, придържайки се към мнението, че съществуват както истинни, така и фалшиви обекти, ще бъдем принудени да приемем извода / че обектите са два вида - истинни и фалшиви/ като окончателен и ненуждаещ се от по-нататъшно обяснение. Скицираният възглед, макар да е логически възможен, все пак е незадоволителен и ще бъде по-добре, ако е

възможно, да намерим такова схващане, което прави разликата между истината и неистината по-малко тайнствена.

Човек може да се досети за възможността просто да кажем, че верните съждения са обекти, докато неверните не са. С една нова дефиниция за обекти този възглед може да се превърне в защитим, но той не е приемлив дотогава, докато се придържаме към възгледа, че съдението е в действителност отношение между съзнанието и обекта.

Защото този възглед ни принуждава да признаем, че и истинските, и фалшивите съждения имат обекти, тъй като със сигурност има фалшиви съждения, а едно отношение не може да бъде отношение към нищо. Следователно, трябва да изоставим схващането, според което съжденията са отношения към един единствен обект. Ние не можем да поддържаме този възглед спрямо верните съждения и да го отхвърляме по отношение на неверните, защото това ще създаде една вътрешна разлика между истинно и фалшиво съждение и ще ни направи способни /а това очевидно е невъзможно/ да откриваме истината или неистината на дадено съждение само като разгледаме вътрешната му природа. Ето защо трябва да се обърнем към теорията, според която нито едно съждение не е отношение към един единствен обект.

Трудността на възгледа, който разгледахме досега, се състои в това, че ни принуждава или да признаем обективни неистини, или да се съгласим, че щом преценяваме грешно, ние не преценяваме нищо. За да излезем от посочената трудност, трябва да осъзнаем, че, независимо дали отсъждаме вярно или невярно, няма едно единствено нещо, за което съдим. Когато казваме, че Чарлз I е починал на ешафода, пред себе си имаме не един обект, а няколко - Чарлз I, умираването, ешафода.

Аналогично стоят нещата и ако заявим, че Чарлз I е починал в леглото си. Тогава имаме обектите Чарлз I, умираването и леглото.

Тези обекти не са измислица: те са точно толкова валидни, колкото са обектите на вярното съждение. Чрез тях, следователно, избягваме необходимостта да признаем обективните неистини или да приемем, че при неверни съждения нямаме нищо предвид. Според този възглед съдението е отношение на разсъдъка към няколко други неща: когато тези съставки се намират помежду си в „съответстващо“ отношение, твърдението е вярно. Щом това не е така, то е фалшиво. Този възглед, който смятам за правилен, трябва да бъде допълнително разширен и обяснен.

Когато заявявам, че съдението е отношение на разума към няколко неща, например към Чарлз I, към ешафода и към умираването,

аз не искам да кажа, че разсъдъкът се намира в дадено отношение към Чарлз I и че същата релация е налице към ешафода и към умираването.

Аз обаче не желая да отричам, че, когато изказваме съждение, ние имаме *ОТНОШЕНИЕ* към всяка от съставките в нашето твърдение поотделно, тъй като е ясно, че би трябвало по някакъв начин да осъзнаваме тези съставки. Ето защо при всяко твърдение ние трябва да имаме отношение към всяка от съставките на твърдението, което можем да наречем „осъзнаване“. Това е един много важен факт, но той не обяснява същността на съждението.

Нищо, което засяга Чарлз I, умираването и ешафода поотделно и поединично, няма да даде съждението: „Чарлз I умря на ешафода“. За да получим това твърдение, трябва да имаме едно единство на ума и Чарлз I, умираването и ешафода, т.е. трябва да имаме не няколко момента на съотнасяне между два термина, а едно отношение между повече от два термина. Подобни отношения, въпреки че са познати на математиците, бяха несправедливо игнорирани от философите. Тъй като ми се струва, че те дават ключа към много загадки, свързани с истината, ще направя кратко отклонение, за да покажа, че те са често срещани и трябва да бъдат използвани.

Един от най-често срещаните случаи, при които са налице отношения между повече от два термина, са пропорциите, свързани със случилото се в едно определено време. Да вземем изречението „А обичаше В през май и го мразеше през юни“ и да предположим, че е вярно. Тогава, ако се абстрахираме от датите, не бихме могли да кажем дали А обича В или го мрази. Тази необходимост от дата не възниква при *ВСИЧКИ* обикновени взаимоотношения; например, ако А е брат на В, не е необходима дата: взаимоотношението е в сила винаги или никога, или /по-строго/ важи, или не важи, независимо от времето. Но любовта и омразата са „глупациите на времето“: те не са отношения, оставащи в сила без оглед на датата. „А обичаше В през май“ е релация не просто между А и В, а между А и В, и май.

Това отношение между А, В и май не може да бъде анализирано като отношение между А и В, А и май, В и май: то е една цялост². В известен смисъл неспособността да се проумее датата като една

² Аз не искам да приема никаква теория, засягаща природата на времето: „май“ може да бъде интерпретиран както читателят пожелае. В такъв случай твърдението в текста може да бъде изказано малко по-сложно, но необходимостта от отношение между повече от два термина ще се запази.

от съставките в подобни релации е причинила значителни трудности във философията на времето и промяната.

Като още една илюстрация да вземем отношението на ревност.

Времето тук се включва по същия начин, както при любов и омраза, но за момент ще игнорираме времето, защото главното, което трябва да се отбележи при ревността, е, че тя включва трима души. Най-простото възможно твърдение за ревност е: „А ревнува любовта на В към С“, или: „А ревнува В от С“. Можем да си мислим, че „любовта на В към С“ е един от членовете, а А - другият.

Но тази интерпретация не е приложима за случаите на неоснователна ревност: ако А е Отело, няма такова нещо като „любовта на В към С“. Ето защо тази интерпретация е невъзможна и ние сме принудени да разглеждаме ревността като отношение между трима души, т.е. цялото отношение бихме могли да наречем „тригълно“. Ако по-нататък вземем предвид и необходимостта от дата, отношението става „четиригълно“, т.е. най-простото възможно твърдение, което включва отношението, ще съдържа четири члена, а именно - трима души и дата.

Такива релации, изискващи повече от два члена, ще наричаме „многократни отношения“. Една релация е „многократна“, ако най-простите твърдения, в които участва, са твърдения, включващи повече от два члена /независимо от твърдението/. От казаното става ясно, че многократните твърдения са често срещани и много неща не могат да бъдат разбрани без тях. Релации само с два члена ще наричаме „двойни отношения“.

Теорията на съжденията, която защитавам тук, се състои в това, че твърдението не е двойно отношение на съзнанието към един обект, а е многократно отношение на ума към различни други членове, с които твърдението е свързано. Когато твърдя, че А обича В, това не е мое отношение спрямо „любовта на А към В“, а отношение между мен, А, любовта и В. Ако това беше отношение между мен и „любовта на А към В“, то би било невъзможно, ако не съществуваше такова нещо като „любовта на А към В“, т.е. ако А не обичаше В, т.е. ако твърдението не беше вярно. Но в действителност неверните твърдения са възможни. Когато съждението се вземе като отношение между мен, А, любовта и В, самият факт, че се изказва твърдението, не включва някакво отношение между неговите обекти А, любовта и В; по този начин възможността за неистинно съждение е предвидена. Когато твърдението е вярно, А обича В. В *ТОЗИ СЛУЧАЙ* между обектите на твърдението *Е НАЛИЦЕ* отношение. Следователно, можем да формулираме разликата между истина и неистина по следния начин: всяко твърдение е отношение

на съзнанието към няколко обекта, един от които е отношение; твърдението е вярно, когато отношението, което е един от обектите, свързва другите обекти, в противен случай то е невярно. Така в горния пример любовта, която е отношение, е един от обектите на твърдението и твърдението е вярно, ако любовта свързва А и В. Казаното изисква известни допълнения, които ще бъдат направени по-късно; засега то трябва да се приеме като първа стъпка.

Една от заслугите на изложената теория е, че обяснява разликата между твърдение и възприятие, както и причината, поради която възприятието не е изложено на грешки, за разлика от твърдението. Когато обсъждахме теорията за твърдението като двойно отношение на съзнанието към един единствен обект, констатирахме, че що се отнася до верните съждения, тази теория работи възхитително, без обаче да включва в обясненията си неверните твърдения. Тази трудност вече не съществува спрямо новоизложената теория на възприятието. Наистина има случаи, при които възприятието *ИЗГЛЕЖДА* че греша, например при сънищата или халюцинациите. Но аз смятам, че във всички тези примери възприятието само по себе си е правилно, а погрешно е съждението, базирано върху това възприятие. Ще се отклоним прекалено много от въпроса, ако развием тази тема, тъй като ще бъде необходимо да обсъдим отношението между данните на сетивата /нещата, които непосредствено възприемаме/ и онова, което можем да наречем физическа реалност, т.е. съществуващото независимо от нас и нашите възприятия. Приемайки наготово резултата от подобно обсъждане, ще смятам, че сме постигнали съгласие за възприятието, което, противно на твърдението, никога не е погрешно. С други думи, когато възприемаме нещо, това, което възприемаме, съществува поне толкова дълго, колкото го възприемаме.

Ако се признае непогрешимостта на възприятието, ние бихме могли да приложим към него теорията за единствения обект, за която видяхме, че е неприложима към съждението. Да вземем за пример такъв случай като пространствените отношения. Да предположим, че виждам на масата си едновременно нож и книга, като ножът е вляво от книгата. Възприятието ми дава комплексен обект, който се състои от ножа и книгата, разположени по известен начин в пространството /както и други обекти, които мога да игнорирам/. Ако обърна внимание на този комплексен обект и го анализирам, мога да стигна до съждението: „Ножът е вляво от книгата.“ Тук ножът, книгата и тяхното пространствено отношение съществуват поотделно в съзнанието ми; но при възприятието аз имам единствен цялостен „ножа-вляво-от-книгата“ обект. Очевидно е, че при

възприемането разполагам с един единствен комплексен обект, докато при съждението, базиращо се на възприятие, притежавам частите на комплексния обект поотделно, но едновременно пред мен. За да мога да възприема един комплексен „ножа-вляво-от-книгата“ обект, би трябвало да съществува такъв обект, защото в противен случай моето възприятие не би имало обект, т.е. не би съществувало никакво възприемане. Отношението на възприемане изисква два члена - възприемащия човек и възприемания обект. Но ако има такъв обект като „ножа-вляво-от-книгата“, тогава ножът трябва да е вляво от книгата и, следователно, твърдението: „Ножът е вляво от книгата“ трябва да бъде вярно. По такъв начин всяко съждение за възприятие, т.е. всяко твърдение, произтичащо от анализа на непосредствено възприятие, би трябвало да бъде истинно. /Казаното не ни дава основание във всеки случай да бъдем съвсем сигурни, че съждения от подобен род са верни, тъй като поради невнимание може да не сме успели да анализираме правилно полученото при възприемането. Видяхме, че при съждението за възприятие съществува съответстващ на съждението комплексен обект, който се възприема като един и на чието възприемане се базира съждението. Именно защото е налице такъв комплексен обект, съждението е вярно. В случаите, когато този комплексен обект се възприема, той е обектът на възприятието. Когато не се възприема, той все още е необходимото и достатъчно условие за истинността на съждението за възприятие. Имало е такова комплексно събитие като „смъртта на Чарлз I на ешафода“; следователно, твърдението: „Чарлз I умря на ешафода“ е вярно. Никога не е имало такова комплексно събитие като „смъртта на Чарлз I в леглото“; следователно, твърдението: „Чарлз I умря в леглото си“ е невярно. Ако А обича В, съществува комплексен обект „любовта на А към В“, и обратно; по този начин съществуването на такъв комплексен обект създава условието за истинността на съждението „А обича В“. И същото е в сила за всички останали случаи.

Сега можем да се опитаме да направим точно описание на „съответствието“, което всъщност представлява истината. Нека да вземем твърдението „А обича В“. То се състои от отношението на човек изказващ твърдението, към А, любовта и В, т.е. към двата члена А и В и отношението „любов“. То обаче не е еквивалентно на твърдението „В обича А“. Ето защо твърдението не трябва да се намира абстрактно в съзнанието, а трябва да фиксира в него процес, произтичащ от А към В, а не от В към А. „Съответният“ комплексен обект, който е необходим, за да бъде твърдението ни вярно, се състои от А, свързано с В в отношението, което беше пред нас в на-

шето твърдение. Ние можем да различим двата „смисъла“ на отношението според това, дали то идва от А към В или - от В към А. При това положение отношението, което се включва в твърдението, вече има „смисъл“ и в съответния комплекс то трябва да има същия „смисъл“.

По този начин, твърдението, че два члена имат известно отношение R, е отношение на съзнанието към двата члена и към отношението R с подходящия смисъл: „съответният“ комплекс се състои от двата члена, обединени в отношението R със същия смисъл. Твърдението е вярно, когато такъв комплекс съществува, и е невярно, когато липсва подобен комплекс. Същото описание, *mutatis mutandis*³, е приложимо към всяко друго твърдение.

Казаното дава дефиницията за истина и неистина.

Вижда се, че според горното описание истината и неистината са първични свойства на твърденията и, следователно, няма да има истина и неистина, ако няма човешко съзнание. Независимо от това, истинността или неистинността на едно твърдение не зависи от човека, който го изказва, нито от времето, в което се изказва, тъй като „съответстващият“ комплекс, определящ неговата истинност или неистинност, не включва човека, изказващ твърдението, като своя съставна част (разбира се, с изключение на случаите, когато твърдението е за самия него). По този начин смеситата от зависимост и независимост от съзнанието, която посочихме като характеристика на истината, напълно се запазва в нашата теория.

Въпросите кое е вярно и кое - невярно, дали знаем нещо и, ако е така, как достигаме до познание, са следствие на въпроса: „Що е истина?“ С изключение на обсъденото вече съждение за възприятие аз избягвах такива въпроси в горната дискусия не защото са по-малко интересни, а за да отстраня объркването в изводите. Една от причините за бавния прогрес на философията е тази, че нейните фундаментални въпроси не са между най-интересните за повечето хора и, следователно, се забелязва тенденция да се бърза, преди основите да са сигурни. За да се възпре тази тенденция, необходимо е да се изолират фундаменталните въпроси и да се разглеждат, без да се съобразяваме много с по-късното им развитие; и това е, което се постарях да направя по един от фундаменталните проблеми в изложеното дотук.

Превод Цветана Алексиева

³ *Mutatis mutandis* (лат.) - след необходимите промени

МОНИСТИЧЕСКАТА ТЕОРИЯ ЗА ИСТИНАТА*

I

Във всяко изследване за природата на истината още в началото се сблъскваме с два въпроса: 1. В какъв смисъл, ако има такъв, истината зависи от духа? и 2. Има ли много различни истини или съществува единствено Истината? Тези два въпроса са дълбоко свързани помежду си и е желателно, малко или много, да се започне от първия или от втория. Но общо взето вторият, т.е. въпросът дали трябва да говорим за истини или за Истината, изглежда по-основен и на него е посветена по-голямата част от настоящата работа. Идеята, че истината е една, може да се нарече „логически монизъм“ и той, естествено, е тясно свързан с онтологическия монизъм, т.е. с доктрината, според която Реалността е една. Настоящата работа се състои от две части. В първата ще формулирам монистическата теория за истината, нахвърляйки основните черти на философията, с която е свързана, а оттам ще разгледам някои вътрешни противоречия на тази философия, подлагащи на съмнение аксиомите, върху които тя се базира. Във втората част ще разгледам основната от тези аксиоми, т.е. аксиомата, че отношенията се основават на природата на термините си, и ще се опитам да покажа, че не съществуват доводи в полза на тази аксиома, а точно обратното - има солидни аргументи против нея⁴.

„Че самата истина - казва Йоаким - е единствена, свършена и цялостна и че всяко мислене и всеки опит се движат в границите на своето познание и са подчинени на неговата открита власт, е нещо, в което никога не съм се съмнявал.“ /с. 178/

Тази доктрина, един от крайъгълните камъни на монистическия идеализъм, има едно достижение, което може да не е непосредствено очевидно. Оказва се, че нищо не е изцяло истинно освен тоталната истина и че истините, които ни се струват единични, като

* Russell, B. The Nature of Truth. The Monistic Theory of Truth. - Proceedings of the Aristotelian Society, 1906-1907.

⁴ Ще се позовавам постоянно на книгата на г-н Йоаким „Природата на истината“ (Joachim. The Nature of Truth. Oxford, 1906.), защото тя дава най-доброто според мен съвременен изложение на някои възгледи, които искам да разгледам.

$2 + 2 = 4$, всъщност са дотолкова истинни, доколкото образуват част от системата на цялостната истина. Но дори и в този смисъл единичните истини са истинни само в определена степен, защото когато се изолират, им се отнемат аспекти и отношения, които ги правят част от тоталната истина, и следователно стават различни от това, което са в системата. Ако се вземат предвид всички отношения на определена частична истина с останалите частични истини, то ще имаме цялата система на истината и по този начин частичната истина, от която тръгнахме, ще се развие до единствената и абсолютна истина. Истината, в която определена частична истина е част от цялото, е частична истина, следователно тя е само частично истинна; оттук - никога не можем да кажем със съвършена точност: „Това е част от Истината.“ Не може да има значение на истината, което да е напълно приложимо към една частична истина, защото всичко, което може да се каже за една частична истина, е само частична истина.

Целостта на истината - или в действителност всяко нещо, което автентично представлява едно цяло, е органическо единство или сигнификативно цяло; т.е. то е „такова, че всички образувачи го елементи се заместват реципрочно помежду си, или пък се определят реципрочно един друг като характеристики, отнасящи се към едно единствено конкретно значение“ /Йоаким, с. 66/. Става дума за явно следствие от възгледа, че само съвкупността на истината е абсолютно истинна, а ако е така, то истината за която и да е част от цялото трябва да бъде същата като цялата истина; така цялостната истина за която и да е част се отъждествява с цялостната истина за която и да е друга част, тъй като всяка една от тях е тоталната истина.

Позицията, която се опитвам да представя, винаги се е смятала от нейните последователи много трудна за възприемане; дори се е употребявала думата „недодялан“ за доводите и философиите, които не могат да приемат тази позиция. Тъй като вярвам, че колкото по-„недодялана“ е една философия, толкова по-близо е до истинността, не мога да очаквам, че ще убедя идеалистите в това, че съм възприел тяхната позиция; мога само да ги уверя, че направих всичко каквото можех.

В горната теория има, струва ми се, някои съществени затруднения и те трябва да ни накарат да се съмняваме в предпоставките, от които изхожда. Първото от тези затруднения - срещу което Йоаким се съпротивлява твърде наивно - се състои в това, че ако никоя час-

тична истина не е изцяло истинна, то тогава не може да бъде изцяло истинно твърдението, че никоя частична истина не е изцяло истинна; освен ако действително цялата истина се съдържа в съждението „никоя частична истина не е изцяло истинна“, което е твърде скептичен възглед за разглежданата философия. Във връзка с първото затруднение е и това, че човешките същества никога не могат да познаят нещо, което да е изцяло истинно, защото не познаят съвкупността на истината. Така философията, с която е свързано въпросното съждение, не може да бъде изцяло истинна, тъй като, ако беше така, тя не би била познаваема за идеалистите. И е възможно именно елементите на тяхното знание, нуждаещи се от коригиране, да са точно тези, които са съществени за изграждането на концепцията им за истината; в случай, че нашите предпоставки са в известна степен погрешни, не можем да знаем дали, ако те се коригират, би се стигнало до същите изводи. Но това възражение - че истината, ако, както се претендира, трябва да остава непознаваема за нас, се опровергава чрез оспорването на различието между ограничените умове и Ума. Едно различие е непременно частична истина - ако различаваме А и Б, то това е частично точно; в друг аспект А и Б са идентични. Така, въпреки че в известен смисъл можем да различим нашето крайно знание от абсолютното познание, в друг смисъл можем да кажем, че нашето познание е реално само дотолкова, доколкото не е окончателно; тъй като реалността, по отношение на която то е крайно, е цялото, на което то е съставна част. Така дотолкова, доколкото сме реални, ние познаваме реално цялата истина; само идеалистите обаче знаят, че познават цялата истина.

Възраженията, които разгледахме, се основават на трудността, идваща от това, което монизмът разбира под „цяло“, и от смисъла, в който се схваща, че едно цяло има части. Непосветеният може да си помисли, че цялото е направено от части, всяка от които е автентичен елемент /конституент/ на цялото и е нещо само за себе си. Но това съждение е „недодялано“. Частите на едно цяло не съществуват сами за себе си и не могат да бъдат друго освен части. Никога не можем да изброим частите а, б, в ... на едно цяло Т, защото съждението „а е част от Т“ е само частична истина, следователно не е изцяло истинно. И не става дума само за това, че съждението не е изцяло истинно, а и за това, че частта а не е изцяло реална. Така че Т е цяло, чиито части не са изцяло реални. Оттук следва, че Т не е напълно реално цяло от части. Ако не е истина, че Т има части, то не може да бъде истина, че Т е цяло. С една дума - многооб-

разието, което модерният монизъм желае да синтезира, се разсейва с тъждествеността, изцяло лишаваша реалността от каквато и да било структура или сложност. Въпреки че за да съществува едно цяло, то трябва да има части - за да съществува едно сигнификативно цяло, е необходимо частите му да не са наистина изцяло негови части, понеже всяко съждение за тях - включително и това, че са негови части, би било в известна степен неистинно.

С това е свързана и следната трудност: в едно „сигнификативно цяло“ всяка част, щом като съдържа в себе си както цялото, така и всяка друга част, ще е точно толкова сложна, колкото и цялото; частите на една част от своя страна са толкова сложни, колкото и частта, следователно - толкова сложни, колкото и цялото. Освен това, след като е дадено, че цялото е съставен елемент на природата на всяка част, както и всяка част от същото за цялото, можем да кажем, че цялото е част от всяка част. При тези обстоятелства се оказва напълно произволно да се каже, че a е част от T , или да се каже, че T е част от a . Ако искаме да потвърдим това, трябва да допълним монистическата концепция за цялото и частта с някоя по-обикновена идея, каквато, вярвам, присъствува, макар и несъзнателно, във всяко монистическо мислене; в противен случай изчезва разликата между цялото и частта - а с нея и понятието за „сигнификативно цяло“.

Друга трудност при монистическата теория за истината е тази, която се отнася до грешката. Всяко единично съждение според монистическата теория изразява частична истина: никое съждение не изразява нещо изцяло истинно или изцяло неистинно. При тези обстоятелства отличителните характеристики на грешката не могат да се коренят в утвърдителното съждение, тъй като всяко възможно съждение е частично истинно и частично неистинно. Йоаким, след като е разгледал много внимателно целия въпрос за грешката, стига до заключението, което струва ми се, е единствено възможно за една монистическа теория за истината, а именно че основната характеристика на грешката е претенцията да се изрази некавалитирано истината /с. 143/. Той казва: „Погрешната доверчива вяра на субекта в истината на неговото познание характеризира ясно грешката и превръща в неистинност едно частично схващане на истината.“ /с. 162/ При все това този възглед има едно голямо достойнство: според него грешката се състои изцяло и единствено в отричането на монистическата теория за истината. Приема ли се тази теория - никое съждение не е грешка, отхвърляли се - всяко съждение е грешка. Но против това утешително заключение могат да

се направят някои възражения. Ако твърдя с „доверчива вяра в истината на моето познание“, че епископ Стубс е носел епископски гамаши, това е грешка; ако един философ монист, спомняйки си, че всяка крайна истина е само частична истина, твърди, че епископ Стубс е бил обесен за убийство, това не е грешка. Струва ми се е ясно, че критерият на г-н Йоаким не прави разлика между верни и грешни съждения, така, както се разбират обикновено, и че неговата неспособност да види тази разлика разкрива един недостатък. Ако даден съд, например, трябва да реши дали някой е извършил престъпление, критерият на г-н Йоаким не позволява да се направи разлика между справедлива и несправедлива присъда. Ако съдът си спомни монистическата философия, то всяка присъда е справедлива, ако пък я забрави - всяка присъда е несправедлива. Искам да изясня, че има смисъл, в който съждения като „А уби Б“ са верни или грешни; и че в този смисъл истинността или неистинността на съдението не зависи от това, дали то се разглежда или не като частична истина. И струва ми се, този е смисълът, който се предполага при изграждането на съвкупността на истината; съвкупността на истината е съставена от съждения, които са верни в този смисъл, тъй като е невъзможно да се мисли, че съдението: „епископ Стубс беше обесен за убийство“ е част от съвкупната истина.

Привърженикът на монистическата теория за истината може да отвърне, че този, който си спомня тази теория, няма да потвърди, че епископ Стубс е бил обесен за убийство, тъй като ще разбере, че подобно твърдение се сблъсква с познатите факти и не е приемливо да се включи в кохерентното цяло на истината. Добре, това може да е достатъчно, за да се отговори, че предполагаемият имунитет по отношение на грешките фактически не може да бъде гарантиран от теорията, според която истината е кохерентност; така, например, Хегел е сгрешил относно броя на планетите. Но това би било неадекватен отговор. Истинският отговор е, че се занимаваме не с въпроса до каква степен вярата в теорията за кохерентността е причина за избягване на грешката, а до каква степен тази теория може да обясни това, което разбираме под думата „грешка“. Възражението срещу теорията за кохерентността се състои в допускането на едно по-обикновено значение на истината и на неистината при изграждането на нейното кохерентно цяло, както и във факта, че това значение, макар и крайно необходимо за теорията, не може да бъде обяснено чрез нея. Съдението: „епископ Стубс беше обесен за убийство“, както видяхме, е некохерентно с целостта на истината или с опита. Но когато го изследваме, то означава, че се знае не-

що, несъвместимо с това съждение. Така това, което е несъвместимо със съждението, трябва да е нещо истинно: напълно е възможно да се построи кохерентно цяло от лъжливи съждения, в което да има място и за „епископ Стубс беше обесен за убийство“. С една дума, частичните истини, съставлящи цялото на истината, трябва да са съждения, които обикновено наричаме истинни, а не такива, които обикновено наричаме неистинни; в теорията за кохерентността не съществува обяснение за разграничението, изразявано обикновено с думите „истинно“ и „неистинно“, и няма доказателство, че една система от неистинни съждения, също като добрият роман, не може да бъде точно толкова кохерентна, колкото и системата, образваща целостта на истината.

Отговорът на тази възможност за различни кохерентни системи е едно обръщане към „опита“. Г-н Йоаким пише /с. 78/: „Истината, казахме, е систематичната кохерентност, характерна за сигнификативното цяло. И пристъпихме към отъждествяването на сигнификативното цяло с „организирания индивидуален опит - самоосъществяем и самоосъществен“. Тогава може да има един и само един подобен опит или - само едно сигнификативно цяло, чието значение се самосъдържа в искания смисъл. Защото това, което се изисква, е абсолютната самореализация, абсолютно самосъдържащото се значение; и нищо извън абсолютната индивидуалност, нищо извън напълно цялостния опит не може да удовлетвори това изискване. А човешкото познание - не само моето или вашето познание, а най-доброто и най-пълното познание, което съществува в даден момент от развитието на света, не е, разбира се, сигнификативно цяло в този идеално завършен смисъл. Оттук и истината, описвана в тези редове, от гледна точка на човешкия разум. Идеал, и то Идеал, който никога не може, такъв, какъвто е, или в своята цялост, да бъде реален като човешкия опит.“

Този пасаж въвежда два аспекта на монистическата теория, които дотук не сме разглеждали, а именно - приложението на това, което се нарича „опит“, и използването му като *deus ex machina*. Поне първото си заслужава да се разгледа.

Разграничаването между познаването на нещо и познатото нещо - например, между това, да се знае, че почвата е влажна, и действителната влажност на почвата, не може да бъде прието от монистическата теория за истината, тъй като тази теория, както казахме, е задължена да приема всички разграничения само като частично валидни. Според споменатата теория влажността на почвата и моето познание за тази влажност, тъй както всяка друга двойка от различ-

ни наглед предмети, показват всъщност комбинация от идентичност в разликата. Познанието е в известен смисъл различно от своя обект; но в друг смисъл то е идентично с него. Освен това смисълът, в който е идентично, може да се определи като необходимия смисъл за опровергаването на противниците на монистическата теория за истината.

Няма да разглеждам тук важния въпрос за зависимостта на истината от опита, която е неоспорима освен ако не е във връзка с теорията за отношенията. За момента ще се ограничи да покаже двойствеността в понятието „опит“. Съждението: „епископ Стубс беше обесен за убийство“ се състои от части, дадени в опита и свързани по начин, който, в други случаи, за нещастие, също е даден в опита. Възможно е да се възприеме съждението по такъв начин, че в известен смисъл то да е обект на опита. Тоест, може да имаме опит, състоящ се в разбирането на това, което е съждението; можем да видим образа на епископ Стубс, висящ на бесилото. Такъв е опитът при четенето на романи: не вярваме в това, което четем, а просто го възприемаме. Следователно опитът може да се основава само на възприемането, а не на вярването. Когато възприемаме съждението: „епископ Стубс беше обесен за убийство“, в известен смисъл това съждение е част от нашия опит; но в друг смисъл, свързан с изграждането на съвкупността на истината, ние не изследваме това съждение, тъй като не сме задължени да му вярваме. Това разграничаване показва, че опитът в желанието от г-н Йоаким смисъл, се състои във възприемане на истината и че има такова възприемане, което - въпреки че е опит в известен смисъл - е опит в смисъла, в който неистинното също може да бъде изследвано. Също така тук опитът, както се използва, за да обоснове монистическата теория за истината, е понятие, включващо един възглед за истината, различен от този, който монистическата теория обявява за единствено основателен. Така че опитът или не може да помогне за изграждането на целостта на истината, или пък е възприемане на истината на отделни /изолирани/ съждения, които са истинни в смисъла, в който противоположните им съждения са неистинни. Но това заключение, ако все пак има смисъл, се оказва фатално за монистическата теория за истината.

Що се отнася до *deus ex machina* - идеалния опит, в който се осъществява целостта на истината, само ще отбележа, че то е общо взето нещо дискредитирано, от което дори самите идеалисти се срамуват, както личи от факта, че не го споменават, когато могат да се възползват от неговата подкрепа, а ако все пак го направят, те

винаги прибъгват до оправдателни думи като например: „това, което е истинно най-сетне“, като че ли истинното „най-сетне“ е различно от истинното.

Имаме, следователно, следните възражения към монистическата теория за истината:

1. Ако всяка частична истина не е изцяло истинна, то това се отнася и за частичните истини, изразяващи монистическата философия. И ако те не са изцяло истинни, то заключенията, които правим, тръгвайки от тях, могат да зависят от неистинния вместо от истинния им аспект - следователно могат да бъдат грешни.

2. Следствие на монистическата теория е, че частите на едно цяло не са действително неговите части. Оттук, според тази теория, не може да има автентично цяло, тъй като нищо не може да бъде действително едно цяло, без да има действителни части.

3. Теорията е неспособна да обясни в какъв смисъл едно частично съждение е истинно, а друго - неистинно, тъй като и двете са еднакво частични.

4. За да покаже, че може да съществува само едно кохерентно цяло, теорията е принудена да се позове на „опита“, който трябва да се състои в познаването на частни истини и следователно изисква такова понятие за истината, каквото монистическата теория не може да приеме.

Но всеки един от тези аргументи по същността си е *reductio ad absurdum*. Сега трябва да се върнем към това, което считам за основна предпоставка на цялата монистическа теория - нейната доктрина за отношенията. Ако съумеем да покажем, че на тази доктрина ѝ липсва база и че е незащитима, с това ще допълним опровержението на монистическата теория.

II

Доктрините, които разглеждахме, могат да бъдат изведени от една основна логическа доктрина, изразена по следния начин: „Всяко отношение се базира на естеството на съотнесените термини.“ Този принцип ще наречем аксиома на вътрешните връзки. Ако се придържаме към тази аксиома, фактът, че два обекта са в някакво отношение, предполага сложност и на двата обекта, т.е. предполага нещо в „естеството“ на двата обекта, по силата на което те влизат във въпросното отношение. Според обратната теза, която аз защитавам, има факти, показващи, че даден обект е в определено отношение с други и тези факти не могат изобщо да бъдат сведени до един

факт само за единия обект заедно с един факт само за другия обект: такива факти не означават, че двата обекта се характеризират с каквато и да е сложност или имат някакво вътрешно присъщо свойство, което ги отличава от други два обекта, ненамиращи се във въпросното отношение.

Преди да разгледаме аргументите за и против аксиомата за вътрешните връзки, ще се занимаем с някои от нейните следствия. На първо място, от тази аксиома следва, че цялото на реалността или на истината трябва да е едно сигнификативно цяло в смисъла, който влага г-н Йоаким. Защото всяка част ще има природа, показваща нейните отношения с всяка друга част и с цялото; оттук - ако природата на някоя от частите е изцяло позната, то природата на останалите части, а и на цялото, също ще бъде изцяло позната; и обратно - ако се познаваше напълно природата на цялото, това би довело до познаване на неговите отношения с всяка част, а следователно - и на отношенията на частите помежду им, тъй както и, на природата на всяка част. Очевидно е също, че ако реалността или истината е сигнификативно цяло в смисъла на г-н Йоаким, то аксиомата за вътрешните връзки трябва да е истинна. Оттук следва, че аксиомата е еквивалентна на монистическата теория за истината.

Освен това, като се приеме, че не трябва да правим разлика между една къща и нейната „природа“, от аксиомата следва, че нищо не може да се смята за изцяло истинно извън отношението му с цялото. Ако приемем, че „А е свързано с Б“, то А и Б са свързани също и с нещо друго и да кажем какво представляват А и Б означава да ги отнесем към всяко друго нещо във вселената. Когато разглеждаме само частта от природата на А, по силата на която А е в отношение с Б, казваме, че разглеждаме А *qua* в отношение с Б; но това е абстрактен и само частично истинен начин да се разглежда А, защото природата на А, която е самото А, съдържа базата на неговите отношения с всички останали неща, тъй както и с Б. По този начин за А не може да се каже нищо, което да е изцяло истинно, без да се има предвид цялата вселена; следователно това, което се казва за А, ще бъде същото, което може да се каже за всяко друго нещо, тъй като природите на различните обекти трябва, както и монадите на Лайбниц, да изразяват същата система на отношения.

Да разгледаме сега по-отблизо значението на аксиомата за вътрешните връзки и доводите за и против нея. За да започнем, има две възможни значения според твърдението, че всяко отношение е конституирано действително от природите на термините или на цялото, което те съставляват, или просто че всяко отношение се бази-

ра на тези природи. Не виждам идеалистите да различават тези две значения; всъщност, общо казано, те са по-склонни да идентифицират съждението с неговите следствия и по този начин представят една от характерните за прагматизма догми. Въпреки това разграничаването на двете значения е по-малко важно, отколкото можеше да бъде, и това се дължи на факта, че и двете водят, както ще видим до мнението, че отношения не съществуват.

Аксиомата за вътрешните отношения в каквато и да е форма, както точно е посочил г-н Бредли, води до заключението, че няма отношения и че няма много обекти, а само един единствен обект /идеалистите биха прибавили „най-сетне“, но това само показва, че става дума за следствие, което често е удобно да бъде забравяно/. До това заключение се стига, като се разгледа отношението на различие. Ако действително има две неща, А и Б, които са различни, то е невъзможно това различие да се сведе изцяло до свойствата на А и Б. Ще е необходимо А и Б да имат различни свойства и многообразието на тези свойства не може, освен с цената на безкраен регрес, да бъде интерпретирано като указание, че те на свой ред имат различни свойства. Защото, ако кажем, че А и Б са различни, когато А има свойство „различно от Б“, и Б има свойство „различно от А“, ще трябва да предположим, че тези две свойства се различават. Тогава „различното от А“ трябва да има свойството „различно от „различното от Б“, което трябва да се различава от „различното“ от „различното от Б“ като свойство, нуждаещо се от по-нататъшна редуция, тъй като трябва да запитаме какво се разбира под „различно“ в този израз, който, така, както е формулиран, показва, че дадено свойство произлиза от дадено отношение, а не че отношението произлиза от свойството. Така, ако е необходимо многообразие, то трябва да бъде многообразие, нередуцируемо до различие на свойствата, т.е. да не се базира на „природите“ на различните термини. Следователно, ако аксиомата за вътрешните връзки е истинна, то няма многообразие, а съществува само едно нещо. Така че аксиомата за вътрешните отношения е еквивалентна на предпоставката на онтологическия монизъм и на отричането, че съществуват отношения. Там, където ни се струва, че има отношения, всъщност става дума за свойство, изцяло съставено от термините на предполагаемото отношение.

Аксиомата за вътрешните отношения е еквивалентна, следователно, на предположението, че всяко съждение има субект и предикат. Така че съждение, утвърждаващо дадено отношение, винаги може да бъде редуцирано до субектно-предикатно съждение относ-

но цялото, съставено от термините на отношението. Придвижвайки се по този начин към все по и по-големи цялости, постепенно ще уточняваме нашите първи абстрактни и груби преценки, все повече и повече ще се доближаваме до единствената истина относно цялото. Единствената - крайна и завършена - истина може да се състои от едно съждение с един субект, а именно цялото и един предикат. Но това предполага да се прави разлика между субект и предикат - като че ли те могат да бъдат различни, дори това да е изцяло истинно. Най-добре ще е да кажем, че това не е нещо „интелектуално поправимо“, т.е. то е толкова истинно, колкото би могла да бъде която и да е истина; но дори абсолютната истина настоява на това, да не е изцяло истинна.

Ако се запитаме какви са доводите в полза на аксиомата за вътрешните връзки, то вярващите в нея ни оставят да се двоумим. Г-н Йоаким, например, изцяло я предполага и не предлага никакъв аргумент в нейна полза. Така че ако доводите могат да бъдат открити, те изглежда са два, въпреки, че може би всъщност са неразличими. Първият е принципът на достатъчното основание, според който нищо не може да бъде неразумен факт освен ако не съществува известно основание да бъде такъв, а не друг. На второ място е фактът, че ако два термина са в определено отношение, те не могат да не са в него, и ако не са - те ще са различни; което изглежда показва, че има нещо в самите термини, водещо до това отношение между тях, в което те са.

1. Трудно е да бъде формулиран с прецизност принципът на достатъчно основание. Не може просто да се каже, че всяко истинно съждение е логически изводимо от друго истинно съждение, тъй като това е очевидна истина, която не предоставя изискваните от принципа следствия. Например $2 + 2 = 4$ може да бъде изведено от $4 + 4 = 8$, но ще бъде абсурдно да се смята, че $4 + 4 = 8$ е основание за $2 + 2 = 4$. Винаги се очаква, че основание на едно съждение ще са едно или повече по-прости съждения. Така принципът на достатъчното основание ще означава, че всяко съждение може да бъде извлечено от по-прости съждения. Това явно изглежда неистинно, но във всеки случай не може да бъде уместно при изследването на идеализма, който твърди, че съжденията са толкова по-истинни, колкото са по-прости; така би било абсурдно и настойчивото искане да се тръгва от прости съждения. Следователно ще заключа, че ако някоя форма на принципа за достатъчното основание е уместна, то това трябва да се открие, като се разгледа вторият от доводите в полза на аксиомата за вътрешните връзки, а именно,

че дадените в отношение термини не могат да бъдат свързани по друг начин освен така, както са.

2. Мисля, че силата на този аргумент зависи най-вече от една погрешна форма на изказване. Може да се каже така: „Ако А и Б са свързани по определен начин, то трябва да се приеме, че, ако не бяха свързани така, то биха били различни от това, което са, и че следователно трябва да има нещо в тях, което е съществено, за да бъдат свързани така, както са.“ Добре, ако двата термина са свързани по определен начин, от това следва, че ако не бяха свързани така, то можеше да има каквото и да било въображаемо последствие. Защото, ако са свързани така, то хипотезата, че не са свързани така, е неистинна; а от една неистинна хипотеза може да се извлече каквото и да било. Следователно трябва да се измени горната формулировка. Можем да кажем: „Ако А и Б са свързани по определен начин, тогава всяко нещо, което не е свързано по този начин, трябва да е различно от А и Б, оттук, и т.н....“ Но това само доказва, че нещото, което не е свързано като А и Б, трябва да се брой като различно от А или Б; а няма да докаже различие на свойства, поне доколкото се предполага аксиомата за вътрешните отношения. Оттук и аргументът има единствено реторична сила и не може да докаже заключението си, без да попадне в порочен кръг.

Остава да се попита дали има някакъв довод против аксиомата са вътрешните отношения. Първият аргумент, който естествено хрумва на противника на тази аксиома, е трудността да се приложи тя в действителност. Вече дадохме пример за това по отношение на различieto; в много други случаи трудността е още по-очевидна. Да предположим, например, че даден обем е по-голям от друг. Можем да сведем отношението „по-голям от“ между обемите до свойствата на тези обемите, казвайки че единият има такъв и такъв размер, а другият - такъв и такъв. Но тогава единият размер трябва да бъде по-голям от другия. Ако се опитаме да сведем това ново отношение до свойствата на двата размера, то свойствата все още имат отношение, съответстващо на „по-голям от“ и т.н. Следователно не можем, без една безкрайна регресия, да откажем да приемем, рано или късно, че стигаме до нередуцируемо отношение между свойствата на съотнесените термини. Този аргумент е особено приложим към всички асиметрични релации, т.е. към онези, при които това, което се твърди за А и Б, не може да се твърди за Б и А.

Един по-проницателен аргумент против аксиомата за вътрешните отношения е резултат от внимателното разглеждане на това, как-

во се обозначава с „природа“ на термина. Дали е същото като самия термин или е нещо различно? Ако е нещо различно, то трябва да е свързано с термина; а отношението на един термин с неговата природа не може, освен при безкрайния регрес, да се сведе до нещо различно от отношение. Следователно, ако трябва да се приеме тази аксиома, то сме длъжни да предположим, че терминът не е различен от своята природа. В такъв случай всяко истинно съждение, приписващо предикат на субект, е чисто аналитично, тъй като субектът е неговата собствена цялостна природа, а предикатът е част от тази природа. Но в такъв случай коя е връзката, съединяваща предикатите на един субект? Може да се предположи, че всяка случайна съвкупност на предикати съставя един субект, ако субектите не са нищо друго освен системата на своите собствени предикати. Ако „природата“ на един термин е да се състои от предикати и в същото време да е същото, което е терминът, то тогава изглежда невъзможно да се проумее какво означаваме, когато питаме дали S има предикат P. Това не е равнозначно на: „Дали P е един от изброените предикати при обяснението какво разбираме под S?“ и от въпросната гледна точка е трудно да се види какво друго може да означава. Не можем да се опитаме да въведем по едно отношение на връзка между предикатите, по силата на която те да могат да се нарекат предикати на даден субект, защото това означава предикацията да се базира на отношение вместо да се редуцират отношенията до предикации. Следователно, срещаме еднакви трудности, както ако твърдим, че един обект е различен от своята „природа“, така и ако отричаме това.

Аксиомата за вътрешните отношения е несъвместима с всякаква сложност. Както видяхме, тя води до непреклонен монизъм. Има само една същност и само едно съждение. Единственото съждение /което е не само единственото вярно съждение, а и единственото съждение изобщо/ приписва предикат на единствения субект. Но това единствено съждение не е изцяло истинно, защото съдържа различаването на предиката от субекта. Тогава се поражда следната трудност: ако предикацията съдържа разлика между субект и предикат и ако единственият предикат не е различен от единствения субект, тогава трябва да се предположи, че не може да има дори едно неистинно съждение, което да приписва единствения предикат на единствения субект. Следователно трябва да се предположи, че предикацията не съдържа разлика между субекта и предиката и че единственият предикат е идентичен с единствения субект. Но за философията, която разглеждаме, е необходимо да отрече абсолютна-

та идентичност и да запази „идентичност в разликата“. Иначе би била необяснима явната множественост на реалния свят. Трудността се състои в това, че „идентичността в разликата“ е невъзможна, ако сме привърженици на строгия монизъм. Тъй като „идентичността в разликата“ съдържа много частични истини, съчетаващи се чрез взаимно „вземане“ и „даване“ в единственото цяло на истината. Но в строгия монизъм частичните истини не само не са изцяло истинни, а и изобщо не съществуват. Ако имаше съждения от този тип, истинни или не, то биха породили плуралистичност. Казано направо, цялата концепция за „идентичността в разликата“ е несъвместима с аксиомата за вътрешните връзки. Но без тази концепция монизмът не може да проумее света, който в един миг внезапно се срутва. Затова правя извода, че аксиомата е неистинна и частите на идеализма, зависещи от нея, следователно, са лишени от база.

Така че, изглежда има доводи против аксиомата, според която отношенията се базират на „природата“ на техните термини или на цялото, съставено от тези термини и не съществуват доводи в полза на тази аксиома. Когато се отхвърли тази аксиома, е безсмислено да се говори за „природата“ на термините на дадено отношение. Липсата на отношение престава да бъде доказателство за сложност; дадено отношение може да се установи между много различни двойки от термини и даден термин може да има много различни отношения с различни термини. Изчезва „идентичността в разликата“ - има идентичност и има разлика; съвкупностите могат да имат както еднакви, така и различни елементи, но вече не сме задължени да казваме за всяка двойка споменавани обекти, че са едновременно идентични и различни в „известен смисъл“ и да е жизнено важно да се остави този „смисъл“ неопределен. Така постигаме свят с много обекти, с отношения, които не се извеждат от една предполагаема „природа“ или пък от схоластичната същност на нещата, които се отнасят помежду си. В тази вселена всичко сложно е съставено от съотнасящи се прости обекти и анализът вече не е длъжен да се сблъсква на всяка крачка с един безкраен регрес. Като се предполага този тип вселена, остава да се запитаме какво трябва да се каже относно природата на истината. Този въпрос ще разгледаме в следващото есе.

Превод Естер Бодурска

Британският философ е роден в заможно семейство в един от кварталите на Лондон. След като навършил осем години, постъпил в първокласния Далидж колидж, където получил солидно образование по класически езици и литература. През 1892 г. Мур започнал да следва класическа филология в Тринити колидж, Кеймбридж, но след третата година пренасочил интересите си към философията. През 1911 г. го поканили да чете лекции в Кеймбридж най-напред по философия на психологията, а след това и по метафизика. След четиринадесетгодишна преподавателска дейност Джордж Мур наследил катедрата на Джеймс Уод като професор по философия и логика. През 1939 г. той се пенсионира, но не спрял да се занимава с философия. Творчеството му е събрано в следните по-важни книги и сборници със статии - „Принципи на етиката“ /1903/, „Философски студии“ /1922/, „За някои основни проблеми във философията“ /1953/, „Философски статии“ /1959/.

За настоящото издание е преведена статията „Истини и универсалии“ от книгата му „Some Main Problems of Philosophy“, издадена в Лондон и Ню Йорк през 1953 г.

