

ЩО МОЖЕ ЛОГІКА ЗРОБИТИ ДЛЯ ФІЛОСОФІЇ?^{*}

Карл Поппер

Мета цієї статті – показати, за допомогою кількох прикладів, що певні дуже прості логічні міркування можуть пролити світло на філософські проблеми, включно з деякими традиційними питаннями метафізики та теології. Одним із моїх головних завдань буде за допомогою цих прикладів встановити, що існують такі явища, як філософські проблеми, – і це не лише псевдопроблеми. Наступним пунктом буде те, що ми можемо застосовувати до них прості методи логічного аналізу, які дуже мало або й зовсім не стосуються аналізу в термінах наших елементарних переживань (чуттєвих даних, сприйнятів чи інших подібних явищ) або аналізу значень слів. Методи, які я маю на увазі, стосуються, скоріше, побудови, аналізу чи критики аргументів і способів підходу до проблеми.

Одним з моїх основних утруднень під час підготовки цієї статті було вибрати приклади, тобто вибрати філософські проблеми; особливо з огляду на той факт, що найбільш очевидне й важливе джерело прикладів – філософія мови – буде обговорюватися в іншому симпозіумі, і тому її краще залишити осторонь. Я доклав значних зусиль, щоб вибрати приклади, які, на мою думку, є репрезентативними і цікавими; проте я побоююся, що це мені не зовсім вдалося. Однак, я вирішив, що, оскільки в такій короткій статті неможливо глибоко проаналізувати якусь одну проблему, краще буде вибрати кілька проблем із

^{*}Переклад виконаний за виданням: *Popper K.R., Kneale W.C., Ayer A.J. What can Logic do for Philosophy? Aristotelian Society. 1948. Suppl. Vol. 22 (1). P. 141-178.* Цей текст є частиною відповідного симпозіуму, що написана Карлом Поппером. С. 141-154.



різних репрезентативних сфер, включаючи те, що зазвичай називають метафізикою й етикою, і зробити це відверто схематично. З іншого боку, я спробував надати принаймні деякий ступінь послідовності своїй доволі різнорідній колекції (с. 142)* проблем, які охоплюють питання існування філософії, проблем причинності й детермінізму, а також роль досвіду в етиці.

1.

Почнемо з короткого обговорення надзвичайно поширеної філософської проблеми – дискусійного питання про те, чи існує щось, що можна назвати «філософією».

Я завжди відчував велику симпатію до Канта, позитивістів та всіх інших, хто, *відчувши відразу* до екстравагантних претензій деяких творців філософських систем, почали сумніватися, чи взагалі у філософії є щось суттєве. Я захоплююся тими, хто виступив проти апіоризму – настанови, що передбачає володіння, якщо не всіма фундаментальними знаннями, то принаймні ключем до них, – і проти порожнього вербалізму. Однак цікаво спостерігати за долею цих сміливих борців проти апіоризму та вербалізму.

Позитивісти, які здебільшого були антиапіористами, тобто тими, хто вважав, що немає місця для третьої сфери досліджень поза емпіричними науками, з одного боку, і знанням логіки та математики, з іншого, майже одразу зіткнулися з труднощами, коли їх попросили надати критерій емпіричного знання. Їхні відповіді дуже часто були наївними та помилковими. Але це не головний мій пункт. Що справді вражало, так це те, що я дійсно можу назвати апіористичним характером їхніх відповідей. Їхні спроби охарактеризувати емпіричне знання призвели їх до створення досить складних філософських систем, які здається зовсім не відрізнялися від тих, проти яких вони спочатку виступали. І ці системи, попри заявлену антиапіористичну позицію, все більше набували дивного характеру старих апіористичних систем; чітко відчувалося, що їхні прихильники тримали сокиру за пазухою, і що вони були набагато більше зацікавлені в тому, щоб гострити цю філософську сокиру,** аніж навчатися з досвіду.

*Тут і далі у круглих дужках вказані номери сторінок, що відповідають вихідному виданню. – *Прим. пер.*

**Тут Поппер використовує гру слів, аналогічну до української. Вираз «had an axe to grind» – це ідіома, що означає «мати власний інтерес або приховані наміри» і в українській мові відповідає виразу «тримати сокиру за пазухою», далі обігрується ним як «гострити філософську сокиру». – *Прим. пер.*

Схожа доля спіткала й тих позитивістів, які виступали не стільки проти філософського апіоризму, скільки проти (с. 143) філософського вербалізму. Для них філософія була «лише словами» – безмістовним словоблуддям. Але, коли вони зіткнулися із завданням пояснити критерій осмисленої мови на протипау безмістовному словоблуддю, вони втрапили у дуже серйозні складнощі, пропонуючи, наприклад, критерії в таких термінах, які самі виявлялися безмістовними. Вони з'ясували, що виходили з наївної філософії мови; і незабаром виявилися оточеними труднощами, які їм здалися практично нездоланими. На ці труднощі вони реагували, відмовляючись від обговорення проблем; натомість ці філософи, які починали з викриття філософії як суто балаканини й вимагали, щоб замість спроб їх розв'язувати ми звернулися від словесних проблем до реальних і емпіричних, опинилися в глухому куті безплідного й, здається, нескінченного завдання аналізу та викриття словесних псевдопроблем.

Так я бачу недавно історію руху, якому я глибоко співчую в його вихідних положеннях – повстанні проти апіоризму і філософського словоблуддя. Ця історія, як я вважаю, показала, що існує принаймні два типи філософських проблем – філософія емпіричних наук, яка намагається проаналізувати, що робить емпіричні науки емпіричними, і філософія мови, включаючи теорію значення.

Але яке місце тут займає логіка?

Паралелізм у долі двох повстань – проти апіоризму та проти словоблуддя – не здається випадковим. І я вважаю, що розвиток подій можна було певною мірою передбачити. Причина полягає в тому, що твердження на кшталт «не може існувати тверджень, крім тих, що належать до природничих наук і логіки», дуже схоже на парадокс брехуна, адже це твердження точно не належить до природничих наук і навряд чи до логіки (оскільки воно стосується логіки). Таким чином, один зі способів, яким логіка, й особливо аналіз парадоксів, може нам допомогти, – це застерегти нас від таких широких апіористичних тверджень і позицій, роблячи нас трохи скромнішими. (с. 144)

2.

Але чи означає це, що має існувати «наука філософії» або філософська система? Я цього не знаю, але, швидше за все, ні.

Я вважаю, що більшість із нас надто багато думає в термінах предметів або дисциплін – фізики, хімії, біології тощо. Безперечно, у деяких з них існують цілісні теоретичні системи. Проте їх можна

як знайти, так і не знайти. У будь-якому разі, ми знаходимо їх не стільки в процесі побудови послідовного «корпусу знань» (особливо недолугий вислів), скільки в ході вирішення чітко визначених проблем. Наші предмети, дисципліни чи «корпуси знань» – це, на мою думку, більшою мірою дидактичні засоби, створені для полегшення організації навчання. Науковець – людина, яка не тільки викладає, а й примножує наші знання, – є, як я вважаю, насамперед *дослідником проблем* (student of problem), а не предметів.

Проблеми часто проходять крізь всі ці предмети. Наприклад, проблема нейрофізіології для свого вирішення може потребувати елементів майже з усіх відомих нам наук. І той факт, що для її вирішення потрібна математика, не робить її математичною проблемою або проблемою фізики.

З цієї точки зору, немає особливих труднощів у визнанні існування філософських проблем. Вони можуть з'являтися в найрізноманітніших контекстах і вимагати найрізноманітніших підходів – емпіричних, логічних, математичних – для їхнього вирішення. Їх можна називати «філософськими» або через певні історичні асоціації, або через їхню специфічну *природу другого рівня* (second-storey character), пов'язану з питаннями *про науку, про математику, про мистецтво* тощо.

Однак із цією точкою зору виникає *одна* велика складність із позиції тих антиапріористичних тенденцій, які я поділяю: як ми можемо *перевірити* відповідь на філософську проблему? Здається, відповідь на наукову проблему можна перевірити за допомогою досвіду; але як щодо статусу відповіді, яка не є ні суто логічною, ні такою, що може бути перевірена емпіричною наукою? (с. 145)

Правильна відповідь на це питання, як я вважаю, виглядає приблизно так: філософські відповіді завжди повинні залишатися приблизними. Немає жодної підстави вважати, що ми обов'язково досягнемо згоди щодо них. Але також немає підстави заперечувати існування філософських проблем. Це – апріористична догма (підтримувана деякими позитивістами), згідно з якою лише ті проблеми є справжніми, на які ми можемо («в принципі») знайти чітку, встановлену відповідь. Ця догма має бути відкинута. Навіть в емпіричних науках наші відповіді, як правило, залишаються приблизними. В минулому вони часто змінювалися, і ми не можемо знати, чи не будуть вони змінюватися у майбутньому. Безумовно, ситуація у філософії гірша через відсутність емпіричних тестів, і тим, кого це засмучує, краще звернутися до іншої сфери. Разом з тим, іноді ми досягаємо певного прогресу – наприклад, ми можемо з'ясувати, що запропонована теорія насправді не відповідає

на питання, на яке б мала відповідати. Це може здаватися незначним досягненням, але це, принаймні, дещо; і такі результати, головним чином, досягаються за допомогою логіки.

3.

Я повернуся до філософії філософії наприкінці цієї статті. Тим часом я мав намір обговорити серію дещо більш конкретних проблем; і як перший приклад я обираю проблему *причинності*, тому що це приклад проблеми, де логічний аналіз може допомогти навіть у деякому конструктивному сенсі.

У цьому розділі я окреслю¹ аналіз того, що можна назвати логічним механізмом каузального пояснення; і я застосую цей аналіз до деяких питань, які порушували Юм і деякі теїсти.

Наукове пояснення певної одиничної події *E* (тобто події, яка відбувається у певному місці в певний час) завжди складається з низки тверджень, з яких (с. 146) може бути виведене одиничне твердження *e*, яке описує подію *E*. Ці засновки, або пояснювальні твердження, поділяються на два види: універсальні твердження *u* (або закони) та одиничні твердження *i*, що описують початкові умови.

Іншими словами, пояснення події *E* складається з дедуктивного виводу,

$$\begin{array}{c} u \\ i \\ \hline e \end{array}$$

де з універсальних законів *u* та початкових умов *i* виводиться твердження *e*, що описує подію *E*, яку потрібно пояснити.

Тривіальні засновки, звичайно, часто сприймаються як очевидні або «замовчуються».

Для того щоб пояснення було прийнятним або задовільним, твердження *u* та *i* повинні бути добре перевіреними (*незалежно* від події *E*, яка розглядається; див. нижче).

У природничих науках ми зазвичай більше не використовуємо нечіткі терміни «причина» та «наслідок»; але я зараз покажу, що проаналізований логічний механізм можна інтерпретувати як такий,

¹ Див. мою *Logik der Forschung*, розділ 12, с. 26 і далі; *The Poverty of Historicism*, III (*Economica*, N.S. XII), розділ 28, с. 75 і далі, а також *The Open Society*, II, примітка 9 до розділу 25.

що охоплює так зване «каузальне пояснення», і що те, що зазвичай називають «причиною», описується в каузальному поясненні початковими умовами *i*, а «наслідок» описується твердженням *e*.

Візьмемо як приклад подію *E*, яку ми хочемо пояснити каузально: смерть містера Х. Хтось може припустити, що причиною його смерті було те, що він прийняв ложку ціанистого калію; і якщо ми знайдемо докази того, що він це зробив, ми приймемо це як «причину» його смерті. Але чому? Ми також можемо дізнатися, що він одразу перед цим з'їв плитку шоколаду. Чому ми кажемо, що його прийом ціанистого калію спричинив його смерть, а не прийом шоколаду? Очевидно, тому, що ми припускаємо істинність універсального закону, згідно з яким кожен, хто приймає ложку ціанистого калію, помирає негайно, тоді як ми не віримо, що аналогічний закон стосується плиток шоколаду. Іншими словами, ми приймаємо запропоновану причину лише тому, що віримо в істинність певного універсального закону *u* («Кожен, хто приймає ложку (с. 147) ціанистого калію, одразу помирає»), який разом із описом причини, тобто початковою умовою *i* («Містер Х прийняв ложку ціанистого калію»), дозволяє вивести твердження *e* («Містер Х помер»), що описує наслідок, який потрібно пояснити.

Досить важливим моментом у нашому аналізі є те, що ми повинні мати вагомі докази на користь *u* та *i*, незалежно від факту, що *e* є істинним; тобто *u* і *i* повинні бути добре перевіреними, і ми не повинні вважати факт, що Х помер після прийому ціанистого калію, доказом на користь *u*, так само як не повинні вважати факт істинності *u* і *e* доказом на користь *i*.

Звичайно, я не вважаю, що цей простий аналіз є вичерпним. Безперечно, існують випадки, які відповідають нашій схемі, але які ми не повинні називати каузальними поясненнями. Наприклад, відомий силізм: «Усі люди смертні. Сократ – людина. Сократ смертний» відповідає нашій схемі. Проте, безумовно, було б дещо незручно говорити, що той факт, що Сократ є людиною, є причиною його смертності. Ще більш невдалим було б назвати певний день причиною наступної ночі, навіть якщо ми віримо в істинність універсального закону, який дозволяє нам вивести (або передбачити) настання певної ночі на основі твердження, що був день. Я вважаю, що наш аналіз можна вдосконалити таким чином, щоб врахувати різницю між такими випадками дедуктивних пояснень або передбачень і тими випадками, які ми схильні приймати як справді каузальні пояснення. Однак я не буду тут зупинятися на цьому питанні. Для наших поточних цілей достатньо

значити, що всі каузальні пояснення підпадають під нашу схему, навіть якщо під цю схему можуть підпадати й інші явища.

Насправді все, що нам потрібно зараз, – це наступне:

Якщо хтось стверджує, що певна одинична подія I є причиною певної одиничної події E , тоді він неявно припускає існування незалежно перевірюваного універсального закону u , такого що з u і i (тобто твердження, яке описує I) можна вивести e (твердження, яке описує E). Або, коротше кажучи, твердження, що I є причиною E , передбачає істинність універсального закону u , такого що за його наявності e слідує з i . (с. 148)

Звісно, у більшості випадків звичайного досвіду закон u «замовчується», тобто вважається настільки тривіальним, що його не згадують. Наприклад, якщо ми кажемо, що підпалювання сірником стало причиною загоряння вогню, або що причиною смерті Карла I було те, що йому відтіяли голову, то, як правило, ми не усвідомлюємо, що в кожному з цих випадків припускаємо істинність універсального закону. Але якби у нас були підстави вважати, що люди, яким відтіяли голову, зазвичай стають здоровішими після цієї процедури, ми, звісно, не прийняли б пояснення смерті Карла I, яке пропонують історики.

Усе це виглядає доволі тривіальним; але це може пролити світло на відомі філософські проблеми.

Розгляньмо спершу проблему Юма про те, чи існує *необхідний* зв'язок між причиною і наслідком, який вона спричиняє. Відповідь Юма є негативною. Наша відповідь, як я вважаю, повинна бути ствердною.

Вона має бути ствердною, оскільки щоразу, коли ми вважаємо I причиною E , ми робимо це з огляду на (зазвичай прихований) закон u , в присутності якого e *випливає* з i ; оскільки можна припустити, що відношення дедуктивності може описуватися як «необхідне» відношення, ми можемо сказати, що зв'язок між I і E є необхідним (хоча не «абсолютно необхідним», а лише «необхідним відносно u »).

Юм бачить лише I та E , і, не помічаючи прихованого u , вважає, що між ними немає зв'язку, – нічого, окрім факту, що події, подібні до I , зазвичай супроводжуються подіями, подібними до E . Він не помічає, що якщо ми формулюємо цей факт у формі універсального закону, то залежність E від I стає, відносно цього закону, логічно необхідною. І він не бачить, що навіть якщо ми вводимо цей універсальний закон лише як орієнтовну гіпотезу, це означає, що ми припускаємо – орієнтовно й гіпотетично – що зв'язок між I та E є необхідним у вищезгаданому сенсі.

Я не буду тут обговорювати спробу Юма каузально пояснити віру в регулярність або закон через звичку, хоча я вважаю, що можна легко продемонструвати (с. 149) каузальність; я лише хочу підкреслити, що він не помітив те, що віра в універсальний закон *и* – незалежно від того, чи можна її каузально пояснити через звичку чи асоціації – раціонально ідентична вірі в *необхідний* зв'язок між відповідними *I* та *E*. Нам не потрібно вірити в необхідність чи навіть істинність *и*, щоб зрозуміти, що за наявності *и* твердження *e* може бути логічно виведене з *i*. Відповідно, ситуацію можна описати так: у тій самій мірі, в якій ми віримо в *и*, сумніваємося в *и* або не віримо в *и*, ми віримо, сумніваємося або не віримо, що існує певний вид *необхідного* зв'язку між *I* та *E* – зв'язку, за якого, маючи *I*, *E* обов'язково слідує.

Наш простий і трохи тривіальний логічний аналіз таким чином дозволяє пояснити певні психологічні настанови, і, можливо, робить це краще, ніж психологічний аналіз, використаний Юмом.

Друге застосування нашого аналізу стосується космологічного доказу існування Бога («Другий шлях» Фоми Аквінського). Цей аргумент часто критикувався з різних точок зору, і нещодавно він був реформульований Віттакером. Він, здається, базується на інтуїтивній ідеї, що якщо ми можемо запитати про причину якоїсь події, то ми можемо також запитати про причину цієї причини. Таким чином, ми отримуємо регресивний ланцюг причин, і якщо цей регрес має бути скінченним, то мусить існувати першопричина, яку ми можемо назвати «Богом»; або, точніше (оскільки причина – це не особа чи річ, а подія або факт), фактом існування Бога.

Я не буду обговорювати той аспект цього аргументу, який, на мою думку, є єдиним філософськи релевантним (а саме: що цей аргумент, навіть якщо він успішний, міг би довести лише існування могутнього Творця, тоді як нас цікавить існування Бога, який є добрим). Я лише зазначу, що регрес від однієї «причини» до попередньої завжди є відносним щодо того чи іншого *універсального закону*, і, відповідно, аргумент від причинності (from causation) припускає заданість універсальних законів природи. Отже, цей аргумент не може уявити Бога як творця універсальних законів або порядку в природі й, таким чином, вступає у конфлікт із аргументом від доцільності (с. 150) («П'ятий шлях» Томи Аквінського), особливо в тій формі, яку пропонують Джинс і Віттакер,* (де факт, що деякі природні закони можуть

*Йдеться про Джеймса Джинса (1877-1946), британського фізика, астронома і математика та про Едмунда Тейлора Віттакера (1873-1956) британського

бути зручно сформульовані математичною мовою, розглядається як вказівка на те, що Бог мусить бути математиком).

4.

Тепер я звернуся до проблеми детермінізму. Досить легко уявити собі світ так, як його бачить детермініст, – як своєрідний годинниковий механізм, планетарну систему або електрохімічну машину. Складніше ж проаналізувати віру детермініста в словах.

Я думаю, таке формулювання може бути задовільним.

Детермініст може сказати, що кожному майбутню подію можна передбачити з будь-яким бажаним ступенем точності, за умови, що ми можемо виміряти всі відповідні початкові умови (з відповідним ступенем точності) і за умови, що ми завершили відкриття всіх відповідних природних законів.

Згідно з квантовою механікою, це твердження є або нерелевантним, або неправдивим; але я залишу цей аспект поза увагою. Навіть без квантової механіки ми можемо побачити, що це твердження є дуже незадовільним. Будь-яка більш складна і більш віддалена подія спростує нас; ми просто не можемо отримати знання про початкові умови, які нам були б потрібні; і навіть, як правило, з самого формулювання проблеми – події, яку потрібно передбачити – ми не можемо з'ясувати, які початкові умови будуть релевантними для проблеми і з яким рівнем точності вони мають бути відомі. (Єдиним винятком з цього, здається, є оманливий приклад планетарної системи – простого механізму, який настільки ж добре ізольований, як годинниковий механізм, і зовсім не характерний для фізичного світу загалом.) Таким чином, ми, ймовірно, ніколи не зможемо передбачити погоду в Лондоні з будь-якою точністю навіть на місяць вперед.

Але, окрім дуже важливих і нездоланих труднощів, пов'язаних із початковими умовами, немає підстав вважати, що ми коли-небудь матимемо повне знання універсальних законів природи. Ми оперуємо гіпотезами і знову й знову виявляємо, що (с.151) ми змушені їх удосконалювати. І навіть якщо цей процес колись завершиться, ми не зможемо знати, що він справді завершився.

Таким чином, програма детермініста є, в кращому випадку, благочестивим побажанням, подібним до божественного всезнання; але

математика і філософа. Обидва були відомі захистом існування Бога на основі того, що деякі закони природи можуть бути зручно сформульовані математичною мовою. – *Прим. пер.*

може бути й гірше – це може бути цілком хибна ідея. (На це вказують два аспекти наукового методу, який, як видається, завжди базується на сміливих надмірних спрощеннях. У нас є підстави вважати, що, по-перше, більшість наших так званих природних законів є щасливими надмірно спрощеними здогадками; по-друге, наш експериментальний метод передбачає втручання у ті речі, які ми вивчаємо: ми створюємо штучні, надмірно спрощені ситуації для дослідження. Можливо, навіть можна сказати так: природничі науки мають справу не стільки зі сталими (hard) фактами, скільки з інтерпретаціями фактів у світлі наших теорій, здогадок і упереджень.)

Це обговорення детермінізму є цілком незалежним від будь-якої етичної проблематики. Проте воно може підготувати ґрунт для одного простого логічного міркування в галузі етики.

Я розгляну таке питання:

Коли люди вважають людську поведінку гідною похвали або осуду, а коли не вважають?

Я пропоную грубу і дуже просту відповідь:

Якщо люди вважають, що за тих самих початкових умов, *наскільки їх можна незалежно встановити чи перевірити*, усі або більшість людей діяли б так само, іншими словами, якщо вони думають, що цю поведінку можна задовільно (тобто без допомоги *ad hoc* гіпотез) *каузально пояснити* за допомогою незалежно встановлених початкових умов і універсальних законів («Усі люди – або більшість людей – за таких обставин діють таким чином»), тоді вони не вважають цю поведінку ані гідною похвали, ані осуду. Іншими словами, вони вважають її гідною похвали чи осуду, або, як ми можемо сказати, «морально вільною», у тій мірі, в якій її неможливо каузально пояснити на основі незалежно встановлених початкових умов. У такому разі вони можуть сказати, якщо вони є детерміністами, що дія випливає з особистості або ранніх впливів тощо; тобто вони постулюють приховані початкові умови. Або вони (с. 152) можуть сказати, якщо вони є індетерміністами, що дія була результатом вільної волі індивіда. Але обидві сторони, загалом, погоджуються, що якщо встановлені початкові умови – ті, для яких ми можемо отримати незалежні докази, – можна вважати достатніми «причинами», то в тій мірі, в якій вони можуть бути такими, дія не є об'єктом морального судження.

Це лише ще одна пропозиція шляху, яким наша дуже проста схема каузального пояснення може зробити невеликий внесок щодо певних філософських проблем.

5.

Наш аналіз каузального пояснення можна застосувати до інших і, на мою думку, більш важливих проблем – до питань філософії суспільства та історії. Я маю на увазі, зокрема, одну проблему – проблему, чи існують так звані «природні закони соціального життя» або «соціологічні закони»; тобто закони, які описують закономірності соціального життя, не зумовлені законодавством чи релігійними або моральними звичаями.

Згадана проблема, безумовно, є фундаментальною для дослідника методів соціальних наук. Однак вона не є виключно методологічною проблемою. Вона має велике значення для нашого ставлення до суспільства та політики загалом. Ми, так би мовити, вступаємо в новий світ – світ цілей, раціональних дій, які переслідують ці цілі, і, звичайно, також ірраціональних дій. Чи має цей світ таку ж структуру як і світ фізики, і, скажімо, психології? Це питання, безумовно, є предметом філософського інтересу, навіть якщо воно виявиться простим питанням про емпіричний факт. Але це навряд чи лише питання емпіричного факту: принаймні, це не питання, з якого соціальні вчені дійшли згоди. (Навіть у природничих науках ми постійно маємо справу з *інтерпретаціями*, а не зі стійкими (hard) фактами. У соціальних науках це, схоже, є ще більш вираженим.)

Питання про те, чи існують соціологічні закони, часто отримувало як ствердну, так і заперечну відповідь, за допомогою способу, який я вважаю помилковим. Люди (с. 153) стверджували, наприклад, що існують закони соціальної еволюції. Я не думаю, що є вагомі підстави вважати, що такі закони існують, ані в галузі, яку вивчає біологія, ані в соціології. Інші ж повністю заперечували існування соціологічних законів, включаючи галузь економіки. (Це зробило б практично неможливими всі раціональні політичні дії, оскільки унеможливило б передбачення наслідків змінюваних умов.) Багато людей, здається, все ще вірять у погляди Конта та Мілля – що існують два види законів: «закони послідовності» (або еволюції) і «закони співіснування».

Я вважаю, що майже всі ці погляди є хибними, головним чином через непорозуміння логічного характеру.

Я не можу детально розглянути ці цікаві питання соціальної філософії, і це не є необхідним, оскільки я вже зробив це в інших роботах.² Я обмежусь лише однією історією: один мій друг, економіст,

² Див. особливо мою роботу *Poverty of Historicism* (*Economica*, N.S. XI і XIII).

нещодавно висловив свій скептицизм щодо своєї науки. На його думку, економічних законів не існує. Економіка є лише системою порожніх визначень, позбавлених емпіричного змісту. Він проілюстрував це прикладом. «Якби уряд запитав мене, яку політику слід запровадити для досягнення повної зайнятості без інфляції, я не зміг би відповісти; більш того, я підозрюю, що відповіді на це питання не існує». Я вказав йому, що для ілюстрації відсутності економічних законів він щойно сформулював один із них: твердження «Не існує політики, яка дозволяє досягти повної зайнятості без інфляції» (істинність цього твердження – інше питання) є, по суті, моделлю соціологічного закону. Щоб чітко це побачити, достатньо застосувати до нього найпростіші логічні правила – еквівалентність універсальних тверджень заперечним екзистенційним твердженням. На основі цієї еквівалентності всі універсальні закони можуть бути виражені у формі «Не існує». Наприклад, другий закон термодинаміки формулюється як «Не існує машини, яка є на сто відсотків ефективною». Подібність до наведеної економічної гіпотези очевидна. (с. 154)

6.

Ще один приклад значущості логіки для етики.

Можливо, найпростіша і найважливіша істина щодо етики є суто логічною. Я маю на увазі неможливість вивести нетавтологічні етичні правила – імперативи; принципи політики; цілі; чи як би ми їх не описували – з тверджень про факти.

Лише якщо ця фундаментальна логічна позиція усвідомлена, ми можемо почати формулювати реальні проблеми моральної філософії та оцінювати їхню складність.

Однією з найважливіших проблем теорії етики я вважаю таку: якщо етичні правила (цілі, принципи політики тощо) не можуть бути виведені з фактів, то як ми можемо пояснити, що можемо вчитися в цих питаннях із досвіду?

Це питання можна також поставити так: якщо цілі не можна вивести з фактів, чи можемо ми зробити щось більше, ніж переконатися, що наша система цілей є послідовною? І якщо вона є послідовною, чи можемо ми зробити щось більше, ніж спробувати змінити факти, «реформувати» їх – так, щоб вони відповідали нашим цілям?

Проста відповідь, на мою думку, полягає в тому, що не всі факти, які можна змінити, можуть бути змінені у відповідності з будь-якою заздалегідь продуманою і внутрішньо послідовною системою цілей.

Наприклад, візьмемо згаданий вище випадок. Ми можемо знати, що певні факти – такі як безробіття чи інфляція – можуть бути змінені. Ми можемо з моральних міркувань прагнути уникнути обох. Але ми можемо дізнатися зі спроби це зробити, що наша система цілей, хоча й внутрішньо послідовна, не узгоджується з деякими законами економіки, які раніше були нам невідомі.

7.

На завершення – загальне зауваження.

Здається, можна показати, що низка філософських проблем складається з емпіричного та логічного компонентів. Аналіз цих компонентів, разом із твердженням, що після цього не залишається жодної іншої проблеми, якщо він успішний, не встановлює, що початкова проблема була псевдопроблемою; навпаки, він показує, що існує проблема і яким чином вона може бути вирішена.

Переклад з англійської Н. Козаченко.

Надійшла до редакції 16 квітня 2025 р.

Прийнята до друку 1 травня 2025 р.

Опублікована 1 вересня 2025 р.



<https://doi.org/10.55056/apm.7760>