

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ  
БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

# Дэвид Юм и современная философия

Под редакцией

И.Т. Касавина



МОСКВА • АЛЬФА-М • 2012

УДК 101.9  
ББК 87.3(0)  
Д94

Д94 Дэвид Юм и современная философия; под ред. И.Т. Касавина. — М. : Альфа-М, 2012. — 352 с. — (Библиотека журнала «Эпистемология и философия науки»).

ISBN 978-5-98281-326-8

Исследованы .....  
Для специалистов и научных работников в области социально-гуманитарного знания.

УДК 101.9  
ББК 87.3(0)

Научное издание

**Дэвид Юм и современная философия**

Оформление художника *С.Б. Дьякова*. Художественный редактор *А.В. Антипов*  
Компьютерная верстка *О.С. Тониной*. Корректор *Е.К. Шарикова*

Подписано в печать 00.00.2012. . Формат 60×90/16. Бумага офсетная  
Уч.-изд. л. 00,00. Тираж 0000 экз. Заказ №

Издательский Дом «Альфа-М». Адрес: 127282, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1  
Тел./факс: (495) 363-4270 (573). E-mail: alfa-m@inbox.ru

По вопросам приобретения книг обращайтесь:

- Отдел продаж «ИНФРА-М». 127282, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1  
тел. (495) 363-4260; факс (495) 363-9212; e-mail books@infra.ru
- Отдел «Книга—почтой», тел. (495) 363-4260 (доб. 232, 246)

ISBN 978-5-98281-326-8

© Институт философии РАН, 2012  
© «Альфа-М». Оформление, 2012

## Содержание

<i>И.Т. Касавин, Е.В. Вострикова</i> • Вперед к Юму? . . . . .	5
<b>ГЛАВА 1. ДЭВИД ЮМ: ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ КОНТРОВЕРЗЫ</b> . . . . .	13
<i>Бэрри Страуд</i> • Натурализм и скептицизм в философии Юма . . . . .	13
<i>И.Т. Касавин</i> • Дэвид Юм. Парадоксы познания (сокращенный вариант) . . . . .	27
<i>Л.А. Маркова</i> • Проблема эмпиризма у Д. Юма и в наши дни . . . . .	52
<i>Е.Н. Блинов</i> • Юм, Делёз и социальная теория: эмпиризм и его последствия. . . . .	71
<i>П.А. Сафронов</i> • Регулярность и различие: философия Юма как практическая эпистемология. . . . .	87
<i>Г.С. Роговян</i> • Новые юмианцы и интуитивная очевидность скептицизма . . . . .	95
<i>Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина</i> • Скептицизм Д. Юма в контексте его исторических исследований и современные проблемы культурно-исторической эпистемологии . . . . .	110
<b>ГЛАВА 2. ДЭВИД ЮМ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ</b> . . . . .	120
<i>Н.В. Мотрошилова</i> • Учение Юма сквозь призму критицизма Канта . . . . .	120
<i>Том Рокмор</i> • Юм, Кант и коперниканская революция . . . . .	127
<i>Хайнер Ф. Клемме</i> • Юм, Кант и современное аристотелианское анти-Просвещение. . . . .	142
<i>А.С. Игнатенко</i> • Делёз и Юм: конец истории философии . . . . .	154
<i>Стив Фуллер</i> • Философ заниженных ожиданий — в этом ли секрет популярности Дэвида Юма? . . . . .	163
<b>ГЛАВА 3. ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ И МЕТАФИЗИКА</b> . . . . .	173
<i>Н.А. Касавина</i> • Д. Юм, Б. Паскаль, Л.Н. Толстой: рациональные и аффективные коллизии экзистенции . . . . .	173
<i>И.Г. Гаспаров</i> • Дэвид Юм и метафизика тождества личности . . . . .	182
<i>О.Е. Столярова</i> • Философия Д. Юма и философия процесса: расширение субъективного опыта до масштабов космоса . . . . .	201

<b>ГЛАВА 4. ДЭВИД ЮМ И НАУКА</b> . . . . .	215
<i>Ром Харре</i> • Юм и физики . . . . .	215
<i>Е.А. Мамчур</i> • Концепция причинности Юма и современная наука . . . . .	231
<i>Г.Л. Тульчинский</i> • Д. Юм о природе причинности и проблема свободы . . . . .	238
<b>ГЛАВА 5. РАЗУМ И СВОБОДА: ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЮМА</b> . . . . .	255
<i>Джозеф Питт</i> • Нравственность — такой предмет, который интересует нас больше всех остальных... . . . . .	255
<i>Элизабет Рэдклифф</i> • Юм об аффектах и о ценности . . . . .	265
<i>Джон Брик</i> • Юм и Дэвидсон: Аффект, оценка и истинность . . . . .	288
<i>Тед Киннаман</i> • Нормативность как рефлексивность . . . . .	307
<i>Михаэль Жекалла</i> • Либерализм и дух Нового времени: как Юм превзошел античность . . . . .	315
<i>В.Н. Порус</i> • Д. Юм и философия культуры . . . . .	332

И.Т. Касавин, Е.В. Вострикова

## Вперед к Юму?

В историко-философской литературе принято считать, что период классической философии Нового времени начинается с Ф. Бэкона и Декарта и заканчивается Гегелем. Мы же, напротив, рассматриваем себя как живущих в неклассическом мире. Главные интеллектуальные герои классической эпохи обычно служат непроблематичным фундаментом в философском образовании, но теряют свою значимость, как только мы пытаемся сформулировать оригинальный аргумент, релевантный современным дискуссиям. Также обстоит дело и с Дэвидом Юмом. Его детальный анализ впечатлений и идей, скептическое отношение к материальной и духовной субстанциям, критика причинности и индукции часто рассматриваются как неизбежное введение в классическую философию. Его имя может также использоваться для обозначения современных дилемм («гильотина Юма», «вилка Юма»), хотя такое название остается в большей степени символическим, а не сущностным. В целом релевантность Юма для аналитической философии или феноменологии после Фреге и Гуссерля часто считается проблематичной, и его идеи в такой интерпретации принадлежат славному прошлому европейской философии.

Но этот подход является и концептуально ошибочным, и фактически ложным. Он базируется, во-первых, на очевидном непонимании природы философии, которая в отличие от науки включает прошлые достижения в саму сущность текущего состояния мысли. Во-вторых, рассмотрение Юма как нерелевантного представляется намеренной недооценкой его значимости, принимая во внимание его огромное влияние на современную философию (тысячи исследователей в мире каждый год подтверждают этот тезис своими трудами).

Дэвид Юм играет уникальную роль в истории англо-американской мысли не только для эпистемологии, но и для гражданской истории, исследования религии, политической теории, политической экономики, моральной философии. Юм — это Иммануил Кант англоговорящего мира. Два центральных подхода в систематической философии XX в. — натурализм и релятивизм — были в основе своей вдохновлены Юмом и имеют большую значимость для современной философии. Согласно многим исследователям, Юм устраняет различие между классической и неклассической философией. Смещение познающего субъекта и духовной субстанции с их привилегированного места — это путь к «смерти Бога» (Ф. Ницше) или «смерти автора» (Р. Барт). Его

критика каузальности соответствует индетерминизму квантовой механики (Б. Рассел). Фальсификационизм Карла Поппера вряд ли был бы возможен без юмовского анализа индукции. В рассуждениях Людвиг Витгенштейна о следовании правилу открывается сходство с юмовской идеей привычки или поведенческой диспозиции (С. Крипке), а также с понятием габитуса Пьера Бурдьё. Дэвид Блур считает, что «Дэвид Юм — это великий эдинбургский социолог знания» — важный источник для социальной эпистемологии (а юмовский спор с Томасом Ридом предвосхищает дискуссию Блура с Колином Макгином).

Эти и многие другие аспекты юмовских идей и их релевантность для современной философии активно обсуждались на многочисленных конференциях, посвященных его 300-летию со дня рождения Юма. В основу этого сборника легли материалы Международной конференции «Дэвид Юм и современная философия», которая состоялась в Москве в ноябре 2011 г. Более 250 участников из 15 стран анализировали юмовскую эпистемологию, философию сознания, политическую и моральную теорию и его место в истории философии. Эта книга замышлялась не просто как вклад в историю философии, хотя в ней обсуждаются многие проблемы современного юмоведения и содержатся статьи, написанные лидирующими исследователями в данной области. Цель этой коллективной работы — продемонстрировать важность или, если использовать любимый термин Юма, «живость» его идей для современной философии. Статьи, собранные в этой книге, представляют яркие и интересные интерпретации Юма, которые подтверждают актуальность его философской работы. Здесь обсуждается широкий спектр проблем: от тонких вопросов о развитии идей Юма и их воздействия на современные дискуссии до современных и спорных тем в эпистемологии и философии науки, а также политической теории и этике.

Эпистемологическая проблематика, представленная в главе «Дэвид Юм: эпистемологические контroversы», в основном сосредоточена вокруг ключевой для Юма проблемы скептицизма. Авторы предлагают собственные варианты ответа на вызов скептицизма.

Главу открывает статья известного эпистемолога Бэрри Страуда. Его основной тезис состоит в том, что скептицизм и натурализм — это два аспекта человеческой природы, центральные для философии Юма. Она, согласно Страуду, учит нас тому, как достичь такого состояния, где обе эти стороны нашей жизни были бы наиболее согласованными. Если мы рассматриваем понятие разума в качестве основного для человеческой природы, то мы приходим к самой радикальной форме скептицизма — пирронизму. Однако другой аспект нашей природы — инстинкт — с неизбежностью приводит нас к более мягкой версии скептицизма.

И.Т. Касавин рассматривает парадоксы юмовского скептицизма и роль идей Юма для современной философии в их взаимосвязи. Особенностью подхода Юма является то, что он стремился выразить фундаментальные философские проблемы в их наиболее острой форме — в виде парадоксов. Он сформулировал и представил парадоксы когнитивной реальности, эмпирической необходимости, экстерналистского значения, индуктивного обоснования, естественной ментальности, скептического теоретизирования. Касавин показывает, как парадоксальный характер философии Юма одновременно и стимулировал, и предвосхищал важнейшие современные философские течения (постмодернизм, феноменологию, аналитическую философию).

П.А. Сафронов указывает на то, что натурализм не может рассматриваться как решение для проблемы скептицизма, поскольку критика скептика равным образом может быть применена к функционированию инстинкта. Тем не менее мы можем ограничить сферу действия скептических размышлений лишь областью философских рассуждений.

Г.С. Рогонян утверждает, что аргументы Юма демонстрируют интуитивную очевидность скептического сомнения. Согласно автору, скептическая проблема не является псевдопроблемой, ее нельзя решить через анализ значения языковых выражений. Все же антискептик может предложить адекватный ответ на вызов скептицизма. Таковым может быть предположение о том, что естественным для нас скептицизм делает не наша человеческая природа, а наша интеллектуальная традиция.

Л.А. Маркова указывает на то, что в философии Юма не в полной мере преодолевается абстрактное противопоставление субъекта и объекта, что эмпиризм Юма все же следует безусловно отнести к классической версии эпистемологии и можно увидеть существенный контраст между эмпиризмом Юма и современными версиями эмпиризма, где контексту отводится гораздо более значительная роль.

Е.Н. Блинов проанализировал работу о Д. Юме Жиля Делёза «Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму» и пришел к выводу, что ее можно считать начальным этапом разработки Делёзом новой эпистемологии социальных наук. В этой работе Делёз впервые задает концепт «потока» («потока перцепций» с их последующей «канализацией» в виде «общих идей» благодаря чему возникает матрица «культурных учреждений» и «прав»). В дальнейшем эти разработки получили развитие в написанном совместно с Феликсом Гваттари двухтомнике «Капитализм и шизофрения», где канализация потоков — финансовых, товарных, миграционных и т.п. — эффективно описывает социальную динамику постиндустриального общества.

Б.И. Пружинин и Т.Г. Щедрина, применяя к анализу работ Юма исторический подход, сформулированный в работах Г. Шпета, пред-

ложили рассматривать юмовский скептицизм в более широком контексте его исследований, в частности, его работ по истории. Авторы утверждают, что сложности скептицизма могут быть преодолены при условии рассмотрения эпистемологии с точки зрения культурно-исторической перспективы. Скептицизм в таком случае будет рассматриваться не как общефилософский, а как методологический принцип критики источника и историографии, позволяющий достичь объективности в историческом знании.

Значительная часть главы «Дэвид Юм в историко-философской перспективе» посвящена компаративному анализу идей Юма и Канта. Н.В. Мотрошилова в своей статье «Учение Юма сквозь призму критицизма Канта» выделила целый ряд вопросов, в которых можно проследить влияние Юма на теоретическую философию Канта. Она показала, что философия Юма рассматривалась как главное оружие борьбы оппозиционно настроенных по отношению к «Критике чистого разума» современных Канту немецких мыслителей, именно поэтому Кант уделяет такое внимание критике Юма. Согласно Канту, многие сложности философии Юма связаны с тем, что он не проводит различия между аналитическими и синтетическими суждениям, «между обоснованными требованиями рассудка и диалектическими притязаниями разума».

Влияние эмпиризма на Канта, согласно Мотрошиловой, проследживается в том, что Кант не проясняет, почему он берет в качестве субъекта познания исторически развитого человека и почему эмпирическая схема рецептивности рассматривается им как данность. Мотрошилова объясняет это тем, что Кант в данном случае опирается на сложившуюся в докантовской философии традицию.

Статья Т. Рокмора посвящена кантовскому ответу на критику причинности Юма. Он полагает, что для адекватного понимания позиции Канта в отношении теории причинности необходимо обратиться к его «коперниканскому перевороту»: поскольку явления должны соответствовать структуре познания, мы можем знать лишь то, что сами «конструируем». Автор утверждает, однако, что система (трансцендентализм), которую строит Кант, отвечая Юму, является еще более бедной, чем собственно юмовская.

С. Фуллер представил интересный, но спорный взгляд на отношения Юма и Канта. Будучи социальным эпистемологом, он пытается объяснить популярность Юма внешними причинами и утверждает, что именно Кант сделал Юма знаменитым, закрепив в академической среде различие между эмпиризмом и рационализмом.

Статья Х. Клемме посвящена анализу критики «натурализма» Юма Макдауэллом. Согласно Макдауэлу наибольшей философской ошибкой Юма является утверждение о принципиальном различии

фактов и ценностей. Клемме полагает, что эта критика основывается на неверной реконструкции его идей и идей нововременной философии в целом. Таким образом, сомнению может быть подвержен и его этический натурализм, который основывается на этой критике.

А.С. Игнатенко проанализировала работу Ж. Делеза, посвященную Юму. Она рассмотрела проблему конституирования субъекта в качестве основной проблемы эмпиризма. Субъективность у Юма возникает благодаря принципам ассоциации (смежность, сходство и причинность), а значит, выходу за пределы того, что дано в сознании. Автор полагает, что здесь применимо понятие трансгрессирующей динамической субъективности Делеза.

И.Г. Гаспаров, статья которого открывает главу «Философия сознания и метафизика», обсуждает проблему тождества личности в ее постановке Парфитом и Юмом. Он указывает на некоторые проблемы их аргументации. Так, Юм не учитывает феномен «субъективного настоящего» (*specious present*), который состоит в том, что восприятия являются сущностями, длящимися во времени, поэтому и субъекты восприятий должны обладать тождеством во времени.

Н.А. Касавина проводит параллель между философией Юма и философией экзистенциализма. В частности, сходство обнаруживается в юмовском понимании природы «Я»: личность, по Юму, является потоком впечатлений, порождающихся в практике сознания, что, по мнению автора, переключается с идеей о том, что сущность человека вторична по отношению к его существованию. Автор стремится показать, что понимание Юмом природы человека и его теория аффектов оказываются во многом созвучными идеям Паскаля и Толстого.

О.Е. Столярова сопоставила юмовскую философию и философию процесса. Она показала, что в динамической онтологии Уайтхеда используется понятие сознания, близкое к юмовскому, где сознание понимается как процесс. В частности, такое понятие сознания обнаруживается в юмовском анализе причинности, который показывает, как представление о причинно-следственных связях постепенно конструируется путем последовательного наращивания данных и внутренних связей между ними. Динамическая онтология Уайтхеда может рассматриваться как ответ Юму: процесс субъективного опыта приобретает космический масштаб.

Основной темой, обсуждаемой в главе «Дэвид Юм и наука», является проблема каузальности. Авторы рассматривают вопрос о том, является ли юмовская критика причинности проблемой для современной науки, и предлагают свои варианты преодоления этой критики.

Р. Харре указывает на то, что причинная эффективность необходима, если мы стремимся к реалистичному прочтению физики. Кроме того, по мнению Харре, Юм ошибался, утверждая, что не существ-

вует опыта причинности. Поведение людей отличается от поведения животных целесообразностью, которую можно объяснить особенностью нашего восприятия, в том числе каузальных связей. В случаях, когда связь между причиной и следствием не наблюдаема, ученые могут конструировать модели возможных каузальных механизмов.

Е.А. Мамчур предлагает разделять два тезиса в концепции причинности Юма. Первый тезис состоит в отрицании причины, понятой как генетическая связь явлений, а второй – в отрицании универсальной природы этой связи. Автор показывает, что первый тезис практически потерял свою актуальность в современной науке, тогда как второй обладает значимостью и сегодня. Ученые по-прежнему руководствуются различием между простой регулярностью и причинной связью, что, по мнению автора, говорит о том, что здесь мы имеем дело с фундаментальным ограничением на способы нашего мышления.

Статья Г.Л. Тульчинского посвящена проблеме свободы. Автор подчеркивает особую роль, которую Юм отводил воображению. Он считает, что именно воображение является полем творчества и самоопределения личности, областью, где обнаруживается свобода.

Основной темой главы «Разум и свобода: практическая философия Юма» является природа нормативности. Проблема нормативности ценностей обсуждается в статьях Э. Рэдклиф и Дж. Брика. Они предложили основания для двух противоположных интерпретаций метаэтической позиции Юма: когнитивистской и конативистской (согласно которой мотивами для действия могут выступать только страсти).

Э. Рэдклиф, признавая, что у Юма побудительные причины действия целиком зависят от желаний и других состояний воли, все же утверждает, что философия Юма предполагает возможность спасти практический разум. Для этого она предлагает обратиться к понятию ценности и нашей способности рассматривать их в особой перспективе. Например, когда мы оцениваем черты характера человека, его желания и стремления, мы делаем это не только с точки зрения нашего частного интереса, но и с точки зрения других людей. На основе этой «общей точки зрения» мы можем формировать желания второго порядка (желания о желаниях).

Дж. Брик отстаивает конативистскую интерпретацию проблемы нормативности ценностей у Юма, согласно которой центральными для морали являются волевые состояния. В частности, Юм отрицает возможность истинностной оценки моральных суждений. Брик, однако, полагает, что если рассматривать проблему нормативности ценностей с точки зрения радикальной интерпретации Д. Дэвидсона, то конативистский и когнитивистский подходы не являются взаимоисключающими. В отличие от Юма Дэвидсон считает, что ценностные с семантической точки зрения предложения, как и любые другие утвердительные

предложения, являются либо истинными, либо ложными. Но из этого не следует независимое существование ценностей. Оценивая истинное значение оценочного предложения, мы рассматриваем его с когнитивистской точки зрения, при этом соотносим его с желаниями и эмоциями.

В статье Т. Киннамана критике подвергаются попытки современных философов обосновать нормативность теории Юма через ее рефлексивность. Такая стратегия предполагает, что, поскольку каузальное объяснение верований может быть обращено на само это объяснение, то оно приобретает нормативную силу, и, таким образом, теория Юма дает нам не только объяснение, но и обоснование нашего механизма формирования верований.

Дж. Питт рассматривает Юма как политического философа. Он утверждает, что эпистемологические исследования Юма не были центральными для его проекта в целом: Юм в первую очередь был политическим философом, который пытался осмыслить происходящие в современном ему обществе изменения. Интерес Юма к нравственности объясняется тем, что он рассматривал ее как ключ к достижению мира в обществе.

М. Жекалла сопоставляет идеи Дэвида Юма и Адама Фергюсона. Автор утверждает, что оба философа являются представителями классического гуманизма, однако концепция Юма выходит за пределы классической этики и критики религии, так как в ней развивается эпистемология, «философское вероятностное рассуждение».

В.Н. Порус в своей статье показывает, что философия культуры Д. Юма существенно отличалась от «классической модели культуры» европейской философии XVIII–XIX вв., в которой человек понимается как свободное и разумное существо. Во многих аспектах философия Юма ближе к неклассическим представлениям о культуре. В частности, это идеи ограниченной роли разума, иллюзорный характер «Я», критика использования понятия каузальности.

Мы хотели бы выразить благодарность сотрудникам сектора социальной эпистемологии, а также других секторов Института философии Российской Академии Наук за их вклад в теоретическую и научно-организационную работу над этим сборником. Мы также выражаем глубокую благодарность нашим коллегам А.Ю. Антоновскому, А.Г. Апресян, А.А. Гусейнову, А.С. Игнатенко, Д.В. Иванову, П.С. Куслий, В.А. Лекторскому, Н.В. Мотрошиловой, П.С. Сафронову, О.Е. Столяровой, а также нашим коллегам из других университетов: В.В. Миронову, А.А. Костиковой, В.В. Васильеву (МГУ им. Ломоносова), А.М. Руткевичу, А.В. Ястребцевой (Научно-исследовательский университет – Высшая Школа Экономики), А.Н. Круглову, М.А. Белоусову (РГГУ), В.А. Бажанову (Ульяновский государственный университет). Этот список является далеко не полным. Мы бла-

годарим всех, кто активно участвовал в организации международной конференции «Дэвид Юм и современная философия», в особенности тех, кто занимался конкурсным отбором докладов, на основе которых были подготовлены статьи этого сборника.

Мы также выражаем признательность Российскому фонду гуманитарных исследований, Ассоциации российских банков и Внешпромбанку, группе компаний «Импарк» и Фонду Александра фон Гумбольдта (Бонн), Юмовскому сообществу (Эдинбург) и его президенту Элизабет Рэдклифф за моральную и финансовую поддержку конференции «Дэвид Юм и современная философия», а также исследований на одноименную тему и подготовки данного сборника к изданию.

## ГЛАВА

## 1

 ДЭВИД ЮМ:  
 ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ КОНТРОВЕРЗЫ

Бэрри Страуд

## Натурализм и скептицизм в философии Юма

«Трактат о человеческой природе» Юма был «попыткой применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам»<sup>1</sup>. Его цель заключалась в разработке всесторонней «науки о человеке», или «человеческой природе», которая обнаружила бы объем и силу человеческого понимания и могла бы «объяснить природу как применяемых нами идей, так и операций, производимых нами в наших суждениях» (С. 56). Полное развитие этой «науки» охватило бы человеческое понимание не только в его «теоретической» работе, но и в области морали, политики, религии, общественной жизни, равно как и в сфере человеческих желаний, аффектов и эмоций.

В исследовании человеческой природы Юм хотел ввести «экспериментальный метод рассуждения», поскольку он считал, что этому методу ранее не всегда следовали. Он обнаружил, что:

моральная философия, переданная нам античностью, страдала от неудобства, происшедшего из античной натурфилософии и заключавшегося в том, чтобы последняя была полностью гипотетической и больше зависящей от воображения, чем от опыта. При возведении схем добродетели и счастья все обращались к воображению, не обращая внимания на человеческую природу, от которой должно зависеть всякое моральное заключение<sup>2</sup>.

Приводя такое неблагоприятное сравнение «моральной философии» с «естественной философией», Юм, несомненно, приписывал немалую часть того

<sup>1</sup> *Hume David. A Treatise of Human Nature. Ed. L.A. Selby-Bigge. Oxford University Press, Oxford, 1958, subtitle. Здесь и далее цит. по: Юм Д. Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам. М., 1996.*

<sup>2</sup> *The Letters of David Hume. Vol. I. Ed. J.Y.T. Grieg. Oxford University Press, Oxford, 1969. P. 16.*

впечатляющего успеха, которым обладала новая наука физической природы, ее «экспериментальному» и наблюдательному характеру. Соответственно, он замыслил такую новую «науку о человеческой природе», которая предполагала применение «экспериментального» метода исследования.

Мне представляется очевидным, что сущность духа (mind) так же неизвестна нам, как и сущность внешних тел, и равным образом невозможно образовать какое-либо представление о силах и качествах духа иначе, как с помощью тщательных и точных экспериментов и наблюдений над теми особыми действиями, которые являются результатом различных обстоятельств (Р. 57).

Однако какие бы общие принципы мы не установили в результате подобного исследования и как бы наглядно они не подтверждались в нашем видении «экспериментами»:

мы не можем выходить за пределы опыта, и всякая гипотеза, претендующая на открытие наиболее первичных качеств человеческой природы, сразу же должна быть отвергнута как самонадеянная и вздорная (Р. 58).

Это значит, что когда мы заходим в нашем исследовании настолько далеко, насколько можем, нам следует «чувствовать себя удовлетворенными» и признать, что мы «не можем дать иного обоснования своим самым общим и уточненным принципам, кроме нашего опыта, свидетельствующего об их реальности» (Р. 58). «Свободное признание» нашего невежества в данном отношении является лучшей гарантией того, что мы сможем избежать «той ошибки, в которую впадали столь многие, а именно навязывания миру собственных предположений и гипотез под видом самых достоверных принципов» (Р. 58).

Юм ясно и недвусмысленно поясняет чисто наблюдательный и «экспериментальный» характер своего проекта, равно как и соответствующие ему ограничения. Однако сам проект ограничен лишь нашими человеческими способностями и нашей собственной искусностью. Юм отмечает одно важное отличие исследования человеческой природы от экспериментальных процедур естественной философии. Существует возможность вмешаться непосредственно в процессы неодушевленной природы и пронаблюдать результат, однако «экспериментальное» вмешательство в общественную жизнь людей настолько сильно подорвало бы работу естественных принципов, что никаких подобных выводов уже сделать было бы нельзя.

Поэтому в указанной науке мы должны подбирать наши опыты путем осторожного наблюдения над человеческой жизнью; нам следует брать их

так, как они проявляются при обыденном течении жизни, в поведении людей, находящихся в обществе, занимающихся делами или предающихся развлечениям (Р. 59).

Данное представление о надлежащем исследовании человеческой природы рассматривает людей и все аспекты их жизни в качестве естественных феноменов, подлежащих такому же исследованию, как и другие части природы. Их следует понимать исключительно в терминах того, что может быть относительно них обнаружено в результате применения именно тех способностей, коими наделены человеческие существа для отыскания чего-либо вообще. Данная идея нам знакома по сегодняшнему представлению о социальных науках или науках о человеке. По-видимому, непросто понять, что мы не всегда обладали связываемыми с ними способами для понимания человеческой жизни. Сама идея подобного исследования зародилась во времена Юма и обрела свою значимость, по крайней мере, частично от «науки о человеческой природе» в том виде, в котором он ее понимал.

Такой всеобъемлющий проект можно было бы назвать видом «натурализма», поскольку этот термин стал употребляться применительно к так называемым философам-«натуралистам» XX в. Несмотря на то, что Юм использовал данный термин именно в этом смысле, его проект предполагал отказ от принятия на веру чего-либо, что нельзя было бы обнаружить в природе исключительно посредством методов, надежность которых можно было бы проверить на наблюдаемых результатах. Человеческая жизнь должна была по возможности максимально объясняться через апелляцию исключительно к тем истинам о людях и их связях с окружающим миром, которые можно было бы открыть. К примеру, открытие подобных истин и ничего кроме них точно также потребовалось бы и для понимания жизни животных в животном мире. И Юм держал в голове именно эту параллель в явной форме. Как в «Трактате», так и в «Исследовании о человеческом познании» есть глава под названием «О рассудке животных». Однако из утверждения о том, что люди и другие животные должны изучаться и познаваться одним и тем же общим «экспериментальным» способом, еще не следует отрицания или преуменьшения большого различия между ними. Именно в силу этих различий «наука о человеческой природе» представляет для нас отдельный интерес и имеет особую важность.

Одно из отличий людей заключается в их способе обработки и применения непростого массива знаний о мире, в котором они живут. Целью «естественного» исследования Юма было объяснение, по-



мимо прочего, того, как человеческие существа на самом деле обретают все мысли, верования и знание о мире, от которого они зависят. И, несомненно, именно по этой причине Юм не хотел рассматривать уже имеющееся у нас знание о мире как само собой разумеющееся. Его проект был призван сделать предметом своего исследования весь массив человеческого знания. И поэтому Юм начал с того, с чего, по его мнению, начинали все люди, обретающие знание. Они начинают с того, что воспринимают в опыте. Юм полагал, что воспринимающие существа, строго говоря, никогда не воспринимают вещи в том виде, в каком те существуют в мире. Самое большое, что они получают от мира, это «мимолетные и мгновенные ощущения». Согласно Юму, только из этого материала, который, строго говоря, сам по себе не подразумевает то, как вещи существуют в мире за пределами ощущений, люди конструируют сложное представление о мире и своем месте в нем.

В данном процессе «природа» работает в виде определенных общих «принципов ума» или «воображения», т.е. принципов, по которым ощущения и идеи естественным образом попадают в человеческий ум и уходят из него. Сказанное — просто-напросто часть того, как обстоят дела в природе, и поэтому не подлежит дальнейшему объяснению. Таким образом, задача «науки о человеческой природе» заключалась в открытии самих этих «естественных» принципов и того, как они работают. Иными словами, эта задача подразумевала объяснение того, как сравнительно небольшой объем материала, получаемый человеческими существами в восприятии в конечном счете приводит их к формированию богатого массива мыслей, верований и других имеющихся у них откликов на мир объектов, событий и других людей.

Существует вопрос о том, почему Юм считал, что знает об этой ограниченности человеческого доступа посредством восприятий к миру. Идет ли здесь речь о чем-то, чья истинность была получена «экспериментальным способом рассуждения» при исследовании людей? Он даже упоминает некоторые эксперименты, которые, по его мнению, подтверждают его позицию; к примеру, если нажать пальцем на глаз определенным способом, то все видимое начинает двоиться. И он думает, что «достаточно немного рефлексии и философии», чтобы убедить вас в том, что видимое вами в приведенном примере есть то, что все видят (Р. 264). Однако он не объясняет детальным образом, какие «рефлексия и философия» так легко приводят к этому заключению.

В чем бы ни заключалась причина убежденности Юма, что все люди начинают не более чем с мимолетных и мгновенных ощущений, его попытка объяснить все человеческое мышление и опыт, отталки-

ваясь от этой отправной точки, привела к катастрофе. Он, а вместе с ним и все мы оказались в весьма затруднительном положении. Часть катастрофы заключается в том, что если бы все было на самом деле так, то мы бы никогда не смогли понять, на каком основании мы верим в какие-либо из тех вещей относительно окружающего нас мира, в которые мы на самом деле верим. Поэтому сам Юм не мог даже найти причину верить в те «результаты», которые, как он думал, получил в «науке о человеческой природе». Незавидное положение, в котором мы все оказываемся, часто называется «скептицизмом». И сам Юм иногда так его называет.

Однако приведя длинный и крайне убедительный аргумент о том, что мы все находимся в этой «скептической» позиции, Юм пришел к осознанию безнадежности нашей попытки понять самих себя таким способом. Он отчаялся когда-либо выйти из этого положения. В конечном счете он смог избежать отчаяния, однако не посредством демонстрации того, что мы на самом деле не в том положении, в котором он изначально доказал, что мы пребываем. Облегчение настало лишь в результате неотступного принятия тех же «скептических» заключений и одновременного преодоления того отчаяния, которое пришло после их открытия. Согласно Юму, такой благоприятный исход также является формой «скептицизма». Этот скептицизм более глубокий и последовательный, чем его более ранняя форма. Он представляет собой то состояние ума, которое проповедует Юм. Однако он считает, что достигнуть этого состояния можно лишь после преодоления более ранней скептической катастрофы, к которой приводит его «наука о человеке».

Первым шагом навстречу этой катастрофе является идея о том, что в восприятии мы получаем лишь мгновенные, мимолетные чувственные впечатления того или иного чувственного качества и никогда не получаем объекты или положения дел «внешнего» мира. Юм поясняет посредством разных способов, что мы не можем отыскать в нашем опыте причины верить во что-либо за пределами наших текущих восприятий. Когда мы обнаруживаем, например, что восприятия одного вида всегда следуют за восприятиями другого, мы с неизбежностью начинаем ожидать восприятие второго вида, когда сталкиваемся с восприятиями первого. Однако такой переход от того, что мы наблюдали в прошлом, к тому, что мы ожидаем далее, «не основано на рассуждении или каком-либо процессе мышления»<sup>1</sup>. По Юму, попы-

<sup>1</sup> Цит. по: Юм Д. Исследование о человеческом познании. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 28.

таться обосновать подобный вывод от прошлого к будущему через апелляцию к прошлому опыту значит «явно допускать круг в доказательстве, принимая за доказанное то, что как раз и составляет спорный пункт» (С. 31). Однако ничто, кроме прошлого опыта, не может обосновать подобный вывод. Юм считает несомненным то, что мы неизбежно испытываем подобные ожидания в описанных им обстоятельствах, однако чем бы ни было то, что мы восприняли до определенного момента, оно не дает нам какого-либо основания испытывать подобные ожидания.

Повторяющийся опыт регулярного следования вещей одного вида за вещами другого приводит не только к вере в то, что такая корреляция продолжится, но и к вере в то, что вещи первого вида являются *причиной* вещей другого вида. Данная вера также выходит за пределы прошлого опыта, который не дает нам основания, чтобы ее придерживаться. Однако всякая идея «причины» сама по себе выходит за пределы того, что можно отыскать в каком-либо отдельном опыте, и поэтому, утверждает Юм, она не является идеей чего-то, существующего в мире, о котором мы думаем. Причинность, как мы о ней думаем, предполагает наличие некоторой необходимой связи между причиной и следствием, однако необходимость, пишет Юм, «есть нечто существующее в уме, а не в объектах, и мы никогда не составим о ней даже самой отдельной идеи, если будем рассматривать ее как качество тел»<sup>1</sup>. Исследователь человеческой природы приходит к этому вердикту относительно причинности, анализируя работу тех «принципов воображения», которые порождают в людях идею причины или необходимости из чувственных впечатлений, которые сами по себе никогда не представляют каких-либо примеров причинности. Одной лишь работы данных принципов достаточно, чтобы обеспечить появление у воспринимающих людей идеи причинности при наличии соответствующего чувственного опыта. Однако во «внешнем» или даже «внутреннем» мире нет ничего, что соответствовало бы этой идее необходимости или причинности.

То же самое относится и к идее о том, что объект продолжает существовать, не будучи воспринимаемым. Она является еще одной фундаментальной идеей, в которой мы нуждаемся и которой обладаем. Из юмовского анализа восприятия также следует и то, что мы никогда не становимся ни с чем подобным в опыте. Юм объясняет то, как мы обретаем эту идею исключительно посредством погружения в определенный вид «фикции». К примеру, принимая во внимание как

<sup>1</sup> Юм Д. Трактат. С. 219.

сходства, так и различия между похожими, но разными последовательностями восприятий, наши мысли разрываются между двумя противоположными и несовместимыми направлениями. Наш ум, «естественно, будет искать избавления от подобного беспокойства» (С. 256) посредством создания новой идеи, разрешающей неразрешимый без нее конфликт. Мы же, соответственно, «предполагаем» или «придумываем» тождество и продолжающееся иное существование объекта, остающегося неизменным при изменении восприятий. Данная идея является «фикцией» в том смысле, что ничего подобного никогда не отыскивается в нашем опыте, и ничто подобное даже не должно существовать в мире для объяснения того, как мы приходим к обретению идеи о нем.

Данная модель объяснения проходит сквозь всю «науку о человеческой природе» Юма. Эта «наука» является «натуралистической» в смысле эмпирического исследования и объяснения того, что в действительности происходит с людьми. Однако единственными аспектами «естественного» мира, привлекающими для объяснения исследуемых фактов, являются мимолетные восприятия людей и «принципы ума», управляющие приходящими и уходящими мыслями, верованиями и другими реакциями, происходящими из этих восприятий. Именно это ограничение приводит к катастрофе.

Несмотря на весь свой «натурализм», Юм столкнулся с этой «скептической» катастрофой, и в конечном счете он предстал перед тем фактом, что именно к этой катастрофе приводит его «наука о человеческой природе». Ближе всего к осознанию причины этой глубокой проблемы он подошел при попытке применить к идее тождества личности тот объяснительный подход, который он использовал в других областях. Эта идея имеется у каждого из нас и заключается в том, что мы являемся единственной личностью или умом, непрерывно существующим на протяжении всей нашей жизни. В одном из своих наиболее часто цитируемых отрывков Юм утверждает:

когда я самым интимным образом вникаю в нечто, именуемое мной своим *я*, я всегда наталкиваюсь на то или иное единичное восприятие... Я никак не могу уловить свое *я* как нечто существующее помимо восприятий, я никак не могу подметить ничего, кроме какого-либо восприятия (С. 298).

Никакое существо, «обладающее» или переживающее подобные восприятия, не предстает ни перед кем в его личном опыте. Если мы думаем и говорим о «субъектах» или личностях, как мы обычно это делаем, та идея о них, которая у нас имеется, не может быть идеей чего-то, что мы отыскиваем в опыте. Эта идея должна производиться

только чем-то, имеющим место во время нашего осмысления тех восприятий, которые мы отыскиваем в нашем собственном уме.

Такова общая модель объяснения; идея индивидуального ума является «фикцией» в том смысле, что наше обладание соответствующей идеей объясняется без предположения наличия какой-либо подобной вещи. Юм пишет: «Тождество, приписываемое нами человеческому уму, фиктивно» (С. 304). «Собственно говоря, в духе [уме] нет *простоты* в любой данный момент и нет *тождества* в различные моменты, как бы велика ни была наша естественная склонность воображать подобную простоту и подобное тождество» (С. 298–299). Мы «воображаем» или «предполагаем», что есть «нечто, реально объединяющее наши отдельные восприятия» (С. 305), однако «тождество не есть нечто реальное, принадлежащее этим различным восприятиям и объединяющее их, но... оно лишь качество, которое мы приписываем восприятиям в силу того, что, наблюдая их идеи, находим последние связанными в воображении» (С. 305).

Очень скоро данное объяснение происхождения идеи для «мы», «я» или «ума» перестало удовлетворять Юма. Это объяснение, по его словам, обладает «склонностью» «приписывать» «фиктивное» тождество пучку восприятий, являющихся предметом осмысления. В приложении к «Трактату» он сознался, что данное затруднение слишком велико для его понимания, хотя, быть может, оно не является «абсолютно непреодолимым»<sup>1</sup>. Однако в «Трактате» за главой «О тождестве личности» сразу следует едкое заключение четвертой книги, в котором Юм выражает глубокую неудовлетворенность своим рассмотрением познания. В конце первой книги «Трактата» Юм обнаружил себя в «безнадёжном одиночестве»<sup>2</sup>; он ясно видел и ощущал все следствия той катастрофы, к которой привела его концепция «науки о человеческой природе».

Юм был вынужден признать, что, согласно его теории человеческой природы, у него не было никаких оснований соглашаться с чем-либо кроме того, что непосредственно присутствует в чувствах в конкретный момент. Даже для рассмотрения своих текущих восприятий как воспоминаний о восприятиях, которые он переживал ранее, пришлось бы сделать шаг в мышлении от этих настоящих восприятий к вере из прошлых восприятий, которую они предположительно представляют (С. 309). Однако в его текущем опыте нет ничего, что давало бы ему основания для осуществления этого шага, точно так же как ничто не дает ему оснований верить во что-либо в будущем. В обобщенном виде это дает

<sup>1</sup> *Hume David*. Treatise. P. 636.

<sup>2</sup> Юм Д. Трактат. С. 309.

нам крайне «скептический» вывод о человеческих существах: у них нет никакой причины верить во что-либо за пределами их текущего опыта восприятия, и что самым фундаментальным и, по-видимому, неотъемлемым идеям из тех, которыми обладают люди, в мире не соответствует ничего. Даже та идея «мира», которой обладают люди и в которую они верят, является не более чем еще одной их «фикцией».

Однако уныние Юма в заключении к первой книге «Трактата» порождается не просто тем, что он пришел к возмутительному взгляду на человеческую природу, с которым никто не согласится. Каким бы неприемлемым ни казался этот взгляд, если он подтверждается лучшими свидетельствами исследования человеческих существ по сравнению с другими взглядами, то нам придется его принять. Если ученые, исследующие животных, обнаружили бы, что каждый аспект поведения животных можно было бы объяснить исключительно в терминах того, что животные получают в своем восприятии, и того, как их внутреннее устройство обрабатывает эти данные, обуславливая их поведение во всех его аспектах, то тогда не будет возмутительным заключить, что у животных все происходит именно так: у них нет разумной веры или точных идей о мире.

Недовольство Юма своей собственной позицией происходит из другого источника. Он недоволен по причине, распространяющейся исключительно на человеческую природу. Люди, изучающие животных, могут принять любую теорию, которая будет наилучшим образом объяснять поведение животных. Однако в исследовании человеческой природы люди являются одновременно и объектами исследования, и действующими агентами, его выполняющими. Они стремятся к познанию самих себя и поэтому должны быть в состоянии принять получаемые ими результаты как истинные. Я думаю, что Юм видит, чувствует и выражает отчаяние именно относительно того, что, на его взгляд, он никогда не сможет достигнуть высшей степени удовлетворения своими собственными усилиями по самопознанию. Он недоволен тем, что достигнутые им результаты «делают напрасными все наши прежние старания и усилия и отнимают у нас охоту к дальнейшим исследованиям» (С. 311). Мы ожидаем от науки о человеческой природе способности отыскивать причины любого явления, связанного с человеческим умом. Но «как же мы должны быть разочарованы», обнаружив в результате наших исследований, что сама эта идея причины является лишь отпрыском детерминированности ума, обретенным вследствие привычки переходить от одной идеи к той, которая ей обычно сопутствует» (С. 311). Это открытие, по Юму, «лишает нас всякой надежды на то, что мы когда-либо получим

удовлетворение» (С. 311). Я думаю, что именно в этом обсуждении удовлетворения и неудовлетворенности Юм касается подлинного источника катастрофы и отчаяния, в котором он оказывается.

Когда он пытается примерять на себя собственные общие выводы о людях, Юм не находит причины верить во что-либо.

После самого точного и тщательного рассуждения я не могу указать оснований, по которым должен согласиться с ним, и не чувствую ничего, кроме *сильной* (strong) склонности ярко (strongly) представлять объекты именно так, как они мне представляются (С. 309–310).

Как ученый, он открыл, что верить во что-то просто значит иметь об этом «более интенсивную» и «более живую» идею. Однако он также обнаружил, что идеи становятся более интенсивными и более живыми лишь вследствие определенных принципов воображения, обрабатывающих те восприятия, которым случилось предстать перед умом.

Таким образом, в основании и памяти, и чувств, и рассудка (understanding) лежит воображение, или живость наших идей (С. 309–310).

В этом и заключается подлинный источник затруднения. Приписав центральную роль в уме «воображению», Юм испытывает потерю того, что можно назвать «его собственной» ролью или ролью самого мыслителя в том, что происходит у него в уме. А поскольку он рассматривает определенные объекты «более интенсивно» и «более ярко» лишь вследствие «воображения», он, по видению Юма, будет придерживаться своей веры независимо от своей способности или неспособности ее обосновать. И, похоже, именно это он имеет в виду, выражая недовольство тем, что воображение является столь малозначительным качеством, мало зависящим от разума (С. 309–310). Воображение не является «малозначительным» в том, что касается его следствий, его влияние всепроникающее. Работа воображения только с виду «малозначительно» и «случайно» соотносится с истинностью или разумностью какой-либо порождаемой им веры. Именно эта работа воображения порождает следствия всех имеющихся у нас впечатлений и идей. Поэтому-то объяснение источника даже, на первый взгляд, фундаментальных идей через работу воображения раскрывает их фиктивный характер: в мире может и не оказаться ничего такого, к чему эти идеи могли бы быть приложены с тем, чтобы воображение могло произвести их на основании имеющегося перед ним материала.

Это значит не только то, что Юм «не вдохновлен идеей дальнейших исследований» человеческой природы. В этот момент он даже не может увидеть причину, по которой он должен верить тем выводам, которые получил или думает, что получил в рамках «науки о человеческой природе». У него даже нет причины верить в само, на первый взгляд, «скептическое» заключение о том, что никто из людей не имеет оснований верить во что-либо за пределами их текущего опыта. Даже «открытие» того, что человеческое воображение как-то «оживляет» одни, но не другие идеи, является лишь чем-то, с чем у него появляется большая склонность согласиться. В том положении, в котором он оказался на данной стадии своих размышлений, он не может увидеть причины верить даже в сам объект собственного исследования. То, что он называл «наукой о человеческой природе», исчезло даже в качестве проекта, который можно было бы по какой-то причине разрабатывать. Он в полном тупике; его отчаяние кажется тотальным. Юм пишет:

Мне чудится, что я нахожусь в самом отчаянном положении, окружен глубоком мраком и совершенно лишен употребления всех своих членов и способностей (С. 313). <...> Я кажусь самому себе каким-то странным, невиданным чудищем, которое, не сумев поладить и слиться с обществом, было лишено всякого общения с людьми и брошено на произвол судьбы, одинокое и безутешное (С. 309).

В иных обстоятельствах эти слова могли бы прозвучать лишь как постановочная самодраматизация. Но я думаю, что они оказываются осмысленными как способ выражения того проблемного состояния ума, в котором Юм оказался на данном этапе. Поиск науки о человеческой природе в избранном им направлении привел к тому, что он почти перестал чувствовать себя человеком.

Ко всем этим проблемам ведет доминирование того, что Юм называет «воображением». Мы знаем, что воображение очень влиятельно, однако мы не можем решить, в какой степени нам следует перед ним отступать. С помощью размышления нельзя решить дилемму, связанную с тем, насколько далеко стоит следовать за порождениями воображения. Все, на чем бы мы ни остановились в своих размышлениях, не будет иметь никакого значения, ибо все происходящее в уме определяется работой воображения.

Что касается меня, то я не знаю, что надлежит сделать в данном случае; я могу только указать, как обычно поступают в таких случаях, а именно об этом затруднении или думают мало, или совсем не думают; если же оно и приходит кому-нибудь в голову, то быстро забывается и оставляет после себя лишь незначительное впечатление (С. 313).

Здесь Юм обращает внимание на тот важный факт, что мы вынуждены больше не верить в те философские заключения, к которым с неизбежностью приходим. Это представляется Юмом в качестве факта человеческого состояния, которое предположительно обнаруживается посредством «внимательного наблюдения за человеческой жизнью».

К счастью, если разум не в состоянии рассеять эту мглу, то для данной цели оказывается достаточной сама природа, которая исцеляет меня от этой философской меланхолии, от этого бреда (С. 313).

Этот пассаж — зывание к силам «природы» вместо «разума» с сопутствующим ему скептицизмом. «Природа вовремя сокрушает силу всех скептических аргументов и не дает им оказывать значительное влияние на познание» (С. 238). И в результате Юм пишет: «Итак, мне ясно, что я абсолютно и необходимо вынужден жить. Разговаривать и принимать участие в обыденных житейских делах наравне с другими людьми» (С. 314).

В «слепом подчинении» силам природы, пишет Юм, «лучше всего выражаются мое скептическое настроение и мои скептические принципы» (С. 314). Тот «скептицизм», о котором он здесь говорит, порождается не размышлением, а силами природы, имеющими дело с разрушительными результатами более ранних философских размышлений. Это «скептицизм» в смысле тех античных скептиков, которые достигли удовлетворенного и умеренного образа жизни, преодолев одержимость разумом и попытками установить истину, и которые просто продолжали жизнь, согласно своим естественным склонностям. Однако Юм считает, что «природа» может оказать свое освобождающее воздействие лишь на тех, кто сначала посвятил себя философским размышлениям о человеческой природе и обнаружил себя в том же разрушительном «скептическом» состоянии, в котором он поначалу оказался. «Избыточное», парализующее воздействие всех более ранних «скептических» размышлений «сглаживается» высшей силой природы, выражающейся в определенных естественных человеческих инстинктах. Этот изящный «естественный» выход нельзя отыскать посредством одних только рассуждений и рефлексии. Мы сможем увидеть и в полной мере оценить превосходящую силу «природы» над «разумом», лишь обнаружив, что мы с неизбежностью придерживаемся той веры и совершаем те действия, в необоснованности (беспричинности) которых нас убедили наши «скептические» философские размышления.

«Исследование о человеческом познании» можно рассмотреть в качестве последовательной защиты этой концепции скептицизма и в равной степени как представление того согласованного состояния

человека, к которому, по убеждению Юма, эта концепция может привести. Глава IV «Скептические сомнения относительно деятельности ума» демонстрирует, что наша вера в факты за пределами свидетельств наших чувств и памяти «не основаны на размышлении или каком-либо процессе мышления»<sup>1</sup>. Если бы мы верили лишь в то, относительно чего мы могли бы усмотреть основания для веры, то мы бы не верили ни во что вообще. А это бы значило, что:

...всякие разговоры, всякая деятельность немедленно прекратились бы, и люди пребывали бы в полной летаргии, пока не настал бы конец их жалкому существованию (С. 139).

Следующая глава «Скептическое разрешение этих сомнений» основывается на том факте, что «великими разрушителями пирронизма, или чрезмерного скептицизма, являются деятельность, занятия и дела обыденной жизни» (С. 138). Имеющиеся у нас верования мы получаем с неизбежностью в результате тех основанных на привычке соединений, которые мы воспринимаем в опыте. И то, что мы в действительности осуществляем подобные переходы, и есть ключ к «решению». «И все эти операции — род природных инстинктов, которые не могут быть ни вызваны, ни предотвращены рассуждением или каким-либо мыслительным и рассудочным процессом» (С. 40). Чрезмерные и кажущиеся «парализующими» результаты предшествующих размышлений не возымеют над нами своего воздействия. Однако данный факт может иметь самые желанные и освобождающие последствия лишь для тех, кто предпринял абстрактные размышления и кому довелось «убедиться в силе сомнений пирронизма и в невозможности освободиться от них иначе, как с помощью природного инстинкта» (С. 141). Обнаружение невозможности ответить на негативные «скептические» заключения относительно «разума» является необходимым шагом к желанному выходу. «Мы должны решиться на этот утомительный шаг, чтобы жить спокойно впоследствии» (С. 11).

Таким образом, освобождение, к которому приводит сказанное выше, заключается не просто в принятии определенной установки или выборе правильной абстрактной теоретической позиции. Речь идет о состоянии ума или условия жизни, следующем «за изучением и исследованием» (С. 130). Это «естественный результат» (С. 140) глубоких «скептических» сомнений, ставших конечной точкой философского размышления, вместе с безудержными силами природы, которые обуславливают те наши выводы, которые мы ежедневно делаем на основе имеющегося у нас опыта. Жизнь при полном призна-

<sup>1</sup> Юм Д. Исследование. С. 28.

нии обоих этих аспектов человеческой природы является «смягченным скептицизмом, или академической философией», объясненным и защищаемым в последней главе первого «Исследования» Юма.

Среди многих преимуществ, которые приходят с достижением этого состояния, Юм упоминает и то, что мы будем менее «безапелляционными и догматичными» в наших мнениях, и нам будет присуща «доля сомнения, осторожности и скромности, [которая] должна быть присуща всякому рассуждающему здраво человеку во всех его исследованиях и решениях» (С. 140). Мы также будем стремиться к тому, чтобы меньше увлекаться «всем, что далеко и необычно», чтобы избегать «отдаленных и высоких предметов» посредством ограничения нашего внимания «теми предметами, которые наиболее соответствуют ограниченным силам человеческого ума» (С. 140). Мы будем иметь лучшее понимание ограничений способностей людей:

Коль скоро мы не в состоянии удовлетворительно объяснить, на основании чего верим после тысячи опытов, что всякий камень будет падать, а огонь гореть, то разве мы можем удовлетвориться каким-нибудь взглядом на происхождение миров или на состояние, в котором находилась природа от века, и на то, в котором она будет пребывать во веки веков? (С. 141).

Рекомендуемый Юмом «смягченный скептицизм» является состоянием ума, которое он оценивает не только как наиболее удовлетворительное в свете проведенных философских размышлений, но и как самый предпочтительный способ проживания жизни. Его можно назвать «скептическим» состоянием или установкой, однако он является чисто естественным результатом напряженного философского размышления, которое сначала привело к «чрезмерному» или «пирронову» скептическому затруднению. Неизбежность, с которой пылкий мыслитель сначала приходит к катастрофе, происходит из принятия «разума» в качестве отличительного основания человеческой природы. Неизбежность, с которой тот же самый человек, в конечном счете, освобождается от «скептического» затруднения, происходит исключительно из самой «природы». Оба движения мысли являются обязательными для достижения наилучшего состояния для человека. Таким образом, существует подход, согласно которому «скептицизм» и «натурализм» вместе оказываются центральными для юмовского понимания человеческой природы и его понятия полной и специфической человеческой жизни. По Юму, именно следование за «наукой о человеке» предлагаемым им способом позволит нам достичь наиболее согласованного состояния.

*Перевод с английского П. С. Куслия*

И.Т. Касавин

## Дэвид Юм. Парадоксы познания (сокращенный вариант)<sup>1</sup>

### Понятие знания

Нынешний юбилей Дэвида Юма<sup>2</sup> — отнюдь не единственный повод для обращения к этой классической фигуре. Значительно важнее та роль, которую играют идеи шотландского философа в современной эпистемологии. Важно и то, что особенности рецепции юмовских идей в России во многом предопределили положение российской философии в мировом философском пространстве XXI в. В.И. Ульянов-Ленин в своем «Материализме и эмпириокритицизме» (1908) практически поставил идеи Юма под запрет для всех ортодоксально мыслящих марксистов. Отсюда и постоянное сдерживание всех попыток ассимиляции в российском марксизме ведущих англо-американских эпистемологических тенденций XX в., в той или иной мере инспирированных идеями Юма (исключение делалось лишь для представителей «научного материализма» и реализма — наиболее слабых в философском отношении).

Главная проблема Юма — это вопрос о природе знания. В нем явственно проявляется свойственная философскому мышлению амбивалентность<sup>3</sup>, и тем самым Юм весьма резко проблематизирует эпистемологические темы, заставляя читателя не просто усваивать постановки вопросов и их решения, но идти по пути их самостоятельного осмысления.

Что обнаруживает в индивидуальном сознании рефлексировующий эпистемолог Юма? В наличии только два типа феноменов: впечатления и идеи. Первые отличаются силой и живостью, они первичны, это подлинная реальность сознания, но знанием их не назовешь, потому что у них как бы нет объекта, или источника, переход от которого к впечатлениям мог бы трактоваться как процесс познания. В сознании, конечно,

<sup>1</sup> Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ 11-03-00423а.

<sup>2</sup> Дэвид Юм (англ. David Hume) родился 7 мая (26 апреля по старому стилю) 1711 г. в Эдинбурге, Шотландия, умер 25 августа 1776 г. там же.

<sup>3</sup> Проблему амбивалентности философских учений последнее время специально разрабатывает Т.И. Ойзерман. См. напр.: Амбивалентность философской критики // Вопросы философии. 2010. № 3.

нет внешнего мира как независимой от сознания реальности, и его роль выполняют впечатления. Идеи представляют собой ослабленные копии впечатлений или их комбинации. Копирование и комбинирование впечатлений может быть представлено как познавательный процесс, но только чисто аналитического свойства, поскольку самая сложная идея должна быть в принципе разложима на совокупность впечатлений, иначе она объявляется ложной, иллюзорной, фантастической.

Отсюда следует, что знание (идеи) никогда не содержит ничего нового по сравнению с впечатлениями, а следовательно, говорить о процессе познания как о переходе от незнания к знанию, о приращении знания невозможно. Если человек приобретает новые впечатления, то они возникают в сознании необъяснимо, как бы ниоткуда, а их копирование и комбинирование ничего принципиально нового не дает. Не считать же ослабление впечатления признаком познания! Таким образом, впечатления не являются знанием по своему источнику, а идеи не соответствуют критерию знания по содержанию и развитию. Другого вывода и не приходится ожидать, ведь если дано только содержание сознания, то познавательный процесс оказывается либо непостижимым (факты сознания эмерджентны, спонтанны), либо невозможным (отсутствует новое знание).

Впрочем, эти обескураживающие выводы самого Юма не особенно смущают. Они и следующий из них скептицизм являются, в сущности, уроком скромности для познающего субъекта, которому не следует преувеличивать возможности своего разума, воодушевляться мифами и идеологемами, переоценивать наличное состояние науки и вообще сохранять критическую установку — первое оружие настоящего философа. Все это заставляет несколько пересмотреть представление о Юме как психологе, или аналитике сознания, а также традиционную интерпретацию идеологии Просвещения как века торжества разума. Интроспекция, которую предпринял Юм, привела его к (в той или иной мере явному) выводу о принципиальном несовершенстве этого метода изучения психики и сознания. Сознание, понятое само по себе, являет себя бессодержательным, а радикальный анализ оборачивается скептицизмом, демонстрируя пределы разума. Поэтому и Просвещение (сквозь призму Юма) оказывается в большей степени эпохой, когда человек поставил перед собой задачу обуздания разума, овладения самим разумом через полагание ему определенных и разумных границ. И здесь Юм был последовательнее Канта: вместо того, чтобы ограничить разум, чтобы отвести место религиозной вере, Юм ограничил разум, чтобы оставить место только для эмпирической веры как продукта привычки.

## Каузальность VS феноменализм

Понятие причинности ведет свое происхождение от повседневного наблюдения над человеческой (орудийной, прежде всего) деятельностью, в ходе которой воздействие на один предмет приводит к изменению в другом. В дальнейшем это представление распространяется на область неживой природы. Причинность как фрагмент более общей проблемы детерминизма становится центральной философской проблемой как в метафизике и философии языка, так и в философии науки и теории деятельности. Однако многочисленные дискуссии не приводят к формированию единого подхода к пониманию терминов «причина» и «следствие», но лишь порождают множество интерпретаций.

Нововременной этап проблематизации причинности связан с концепцией Д. Юма. Она и сегодня, по убеждению представителей аналитической философии, является основой для обсуждения этой проблемы. До этого причинность долгое время считалась предметом исключительно метафизики. Даже Кант называл ее метафизической. По утверждению Г.Г. Шпета, «началом новой разработки проблемы надо считать вопрос о ценности понятия причины как связующего отношения и закона или аксиомы причинности» (С. 13).

Юм пытался показать, что каузальность как необходимое отношение объективного порождения причиной следствия не обнаруживается в опыте, в котором не наблюдаются такие феномены, как «сила», «принуждение» или «необходимость». Человеческому представлению о причинности в природе соответствует лишь регулярная последовательность сходных событий. Восходящая к Юму аналитическая «теория регулярности»<sup>1</sup> утверждает, что одно событие *П* является причиной события *С* тогда и только тогда, если а) события *П* и *С* имеют место; б) событие *П* имеет место раньше события *С*; в) всегда, когда имеет место *П*-подобное событие, за ним следует *С*-подобное событие. Впрочем, эта теория не решает проблем, с которыми столкнулся сам Юм, поскольку основывал понятие причинности на понятиях времени и тождества, не менее сомнительных с точки зрения последовательного эмпиризма.

Согласно Юму, наше представление о причинности основано на опыте, но выходит за его пределы. Так происходит потому, что всякое суждение об отдельной ситуации причинности имеет общий характер

<sup>1</sup> См.: *Harré R. and Madden E.H. Causal Powers. Oxford, 1975. P. VIII, 191; Flew A. Natural Necessities and Causal Powers: A Discussion. Rom Harre and E.H. Madden, Causal Powers // Hume Studies, Vol. II, Number 2. 1976. P. 86–94.*

(относится ко всем аналогичным ситуациям), но при этом основано лишь на индукции, не являющейся формой необходимо-истинного вывода. Хотя понятие причинности не может быть окончательно обосновано онтологически и логически, оно допускает психологическое оправдание того, почему определенные каузальные суждения рассматриваются как истинные: ожидание привычных последовательностей событий есть свойство человеческого ума, переносимое на природу. По Юму, общие принципы описания причинных событий не могут быть обоснованы именно в силу несовершенства индукции. Таковы принципы универсальности (всякое явление имеет свою причину) и единообразия (одинаковые причины постоянно продуцируют одинаковые следствия) причинности. До сих пор нет единого мнения о приемлемости этих принципов (в марксистской философии они рассматривались как основополагающие).

Вот как Юм ставит проблему, породившую трехсотлетние дискуссии.

... из трех отношений, не зависящих от самих идей, единственное отношение, которое может выводить нас за пределы наших чувств и которое знакомит нас с предметами (existences) и объектами, нами не видимыми и не осязаемыми, есть причинность<sup>1</sup>.

Уже в этой формулировке видна удивительная непоследовательность Юма, который, как известно, отказывался от возможности чисто эмпирического познания отношений. Что это за отношения, которые не зависят от идей? Это смежность и сходство (пространство), а иногда и порядок (время), и причинность. Юм полагает, что пространство и время – не идеи, т.е. комбинации впечатлений, но свойство, присущее впечатлениям самим по себе (отсюда прямой ход к объявлению их априорными формами созерцания, что и сделал Кант). Причинность, которую Кант поместил в разряд категорий, дает и Юму возможность выхода за пределы чувственного сознания. Есть основание полагать, что причинность так сильно занимает Юма потому, что под ней на деле скрывается чуть ли не вся совокупность близких категорий (сущность, субстанция, основание).

Юм считает, что необходимо внимательно рассмотреть объекты и их качества, чтобы понять, что именно производит в нас впечатление, соответствующее идее причинности. Однако нигде не обнаруживается особое качество или перцепция причинности, т.е. нет ни одного каче-

<sup>1</sup> Дэвид Юм. Трактат о человеческой природе. Книга первая. О познании. М., 2009. С. 142 (в дальнейшем – Трактат).

ства, которое принадлежало бы всем существам вообще и давало бы нам право на подобное наименование, полагает Юм. Быть может, эта перцепция находится в отношениях между объектами? Но ведь сами отношения объектов не воспринимаются непосредственно, являясь лишь идеями. Осознание этого обстоятельства находит выражение в его пересмотре идей «Трактата». В его «Исследовании о человеческом познании» фактически происходит отказ от рассмотрения причинности в онтологическом плане и переход к анализу причинных высказываний. Вероятно, вообще «Исследования» могут быть охарактеризованы как некий поворот: от реальности к языку, от происхождения к структуре идеи, от онтологии и психологии к эпистемологии.

Вот как Г.Г. Шпет поясняет и развивает точку зрения Юма.

По существу все классификации причин можно свести к представлению причин как созидающих сил и простой последовательности во времени. То или иное понимание причинности есть дело той науки, которая устанавливает причинную связь. Словом, в объяснение причинности мы не входим. Наша задача исключительно гносеологическая. Для нас важен закон причинности как то необходимое средство, без которого немыслима никакая наука. Нам важно выяснить, общеобязателен закон причинности или нет, необходимо ли, чтобы всякое явление было подчинено закону причинности? ...вопрос о содержании есть иной вопрос, чем *вопрос о ценности того суждения, предикатом которого является понятие причинь*» (курсив мой – И.К.)<sup>1</sup>.

Примечательно, насколько юмовская постановка вопроса, реконструированная Г.Г. Шпетом, оказывается в русле дискуссий в неклассической физике начала XX в., в частности, знаменитого спора между Н. Бором и А. Эйнштейном. Что есть причинность – атрибут объективного порядка вещей или категория, позволяющая мыслить мир как упорядоченное целое? Есть ли основания для приписывания причинности внешнему миру, если под ней понимается нечто большее, чем простые феноменалистские смежность, сходство и последовательность во времени? Впрочем, можно ли построить последовательно феноменалистскую интерпретацию причинности? Ведь она все равно должна опираться на такие категории и представления, как пространство, время и подобие, которые не сводятся к непосредственно воспринимаемым феноменам? Невозможность бескомпромиссно-наивного реализма и столь же последовательного феноменализма и есть тот вывод, к которому приближается Юм и который приходится делать современным физикам и философам.

<sup>1</sup> Шпет Г.Г. Проблема причинности у Юма и Канта. Киев, 1907. С. 12–13.



Шпет стремится сделать Юма более последовательным, чем он был в действительности, и ликвидировать то, что мы назвали амбивалентностью. Поэтому он (вполне в русле известной критики психологизма) упрекает Юма в том, что тот не ограничивается гносеологическими вопросами и даже кладет психологию в основание теории познания. Это, кстати, дает основание В. Васильеву включить Юма в историю философской психологии и даже психологии вообще<sup>1</sup>. Как мне представляется, именно проблема причинности позволяет Юму показать тщету интроспективной психологии и вообще всякого подхода, который строится чисто натуралистически и игнорирует связь сознания с деятельностью и коммуникацией. Антиметафизика, антионтологизм Юма есть форма поиска иной онтологии сознания. Перефразируя классика, можно сказать, что понятие причинности позволило Юму вплотную приблизиться к пониманию социальной природы сознания и остановиться перед ним.

Поэтому и проблема причинности обладает интегральным значением для философии и науки. Ведь у Юма основание новой эмпирической науки – теория познания, сама основанная на опыте. При этом главным источником знания оказывается некоторая причинная связь; вопрос об источнике знания и есть вопрос о причине наших представлений. Поэтому и теория познания настолько состоятельна, насколько она способна решать эту проблему. Юм не находит источника знания внутри узко понятой человеческой природы именно потому, что его там нет. И в этом он значительно умнее некоторых современных когнитивистов, ищущих сознание в мозгу. Источник и знания, и сознания находится за пределами человеческого тела, он – в деятельностном взаимодействии с миром и другими людьми.

### Привычка VS следование правилу

Можно ли включить Юма в контекст современной философии языка и, в частности, вопросов о природе и основании значения? Как скоро истоки лингвистического поворота приписали Г. Фреге и Ф. Соссюру, проблематика философии языка была объявлена нерелевантной для всей нововременной философии. Лишь в два последние десятилетия происходит постепенный пересмотр этой позиции, и внимание уже обращается не только на Т. Гоббса и Гегеля, но и на всех представителей классического рационализма и эмпиризма. Дискуссии между сторонниками субстанциалистских и функционалистских, натуралистических

<sup>1</sup> См.: Васильев В.В. Философская психология в эпоху Просвещения. М., 2000.

и критериальных концепций значения нередко затрагивают и фигуру Юма, хотя, казалось бы, он почти нигде в явной форме не высказывался по поводу языка. И все же его анализ сознания позволяет ряду авторов связывать его с такими знаковыми фигурами, как Л. Витгенштейн, Ж. Деррида, П. Стросон, С. Крипке. Выясняется, что понятия смысла и значения, находящиеся в фокусе внимания философии языка, обстоятельно обсуждаются Юмом при различении впечатлений, идей и абстрактных идей. Более того, в отличие от реалистской (Платон) и концептуалистской (Локк) интерпретаций знания, истины и значения Юм даже предлагает последовательно эмпиристское (его можно назвать также прагматистским или социально-эпистемологическим) их истолкование, вытекающее из его психологии научения.

Вот одно из немногих высказываний Юма о языке, которое часто становится предметом интерпретаций.

Опыт еще больше убеждает нас, что чувство взаимного интереса стало общим для всех наших близких и дает нам уверенность в том, что в будущем их поведение будет регулироваться [этим чувством]; только этим ожиданием и обосновывается наша умеренность, наша воздержанность. Таким же образом, т.е. путем соглашений между людьми, но без посредства *обещания* (курсив мой – И.К.) мало-помалу образуются языки<sup>1</sup>.

Юм развивает эту мысль о возникновении языка в контексте формирования социальной общности и находит его истоки в экономическом обмене и отношениях собственности («корыстном общении»). Вероятно, идею договорно-обменного происхождения языка Юм черпает у древнеримских историков (например, Тита Ливия), писавших о словесных формулах, произносимых во время ритуала и закреплявших примирение или союз племен. Юм связывает с этими символами, знаками и формулами обязательства, соглашения или обещания экономического характера.

Чтобы различить эти два вида общения – корыстное или бескорыстное – существует известная словесная формула, которая изобретена для первого вида и при помощи которой мы обязуемся совершить известный поступок. Эта словесная формула составляет то, что мы называем обещанием; последнее является санкцией корыстного общения (С. 289). Опыт обучает нас тому, что дела человеческие можно было бы вести с гораздо большей выгодой, если бы были установлены известные символы или знаки, при помощи которых мы могли бы внушить друг другу уверенность в том, как мы станем поступать в известных случаях. После того, как учреждены эти знаки, всякий, кто ими пользуется, тотчас обязывается ради собственного интереса выполнять свои обязательства (С. 290).

<sup>1</sup> Юм Д. Трактат. Книга III. М., 2009. С. 253.

Отсюда следует, что человек действует и общается в значительной мере благодаря языку, но сам генезис языка обязан деятельности и коммуникации. И это, на мой взгляд, значительно более сильный тезис, чем тот, который формулирует Ф. Уилсон, канадский исследователь Юма, описывая его концепцию по аналогии с взглядами Деррида. Последнему принадлежит фраза о том, что мы мыслим только в знаках, т.е. мышление предполагает лингвистические конвенции (фраза, кстати, тривиальная и сомнительная одновременно, поскольку есть не только языковое, но и образное, и невербальное мышление). Согласно Уилсону, шотландец в этом отношении является предшественником француза.

И если Юм прав, то люди следуют этим конвенциям в результате научения и в особенности научения в социальном контексте. Для Локка, Пуфендорфа и Платона идеи имеют неязыковой характер, а мышление и рациональность первичны по отношению к общественной жизни индивида. Но для Юма мышление и рациональность предполагают участие человека в социуме, и это несомненный эмпирический (contingent) факт — теории усваиваются в результате обучения. Юм резко отличается от своих предшественников, отдавая приоритет социальному бытию человека и утверждая вторичность рациональности. Последняя претерпевает радикальную ревизию, исходя из этого взгляда на человека. У человека есть некий интерес в деле познания истины, именуемый любопытством. Разум же — просто стратегия ума, принимаемая для удовлетворения этого интереса<sup>1</sup>.

Эта идея рациональности значительно менее впечатляющая, чем платоновская или картезианская, согласно которым познание состоит в интуитивном умозрении форм или сущностей, которые за пределами по отношению к миру пространства и времени, познаваемого с помощью чувств. Однако, будучи столь эффективной, эта рациональность нечеловечна, поскольку навязывает человеку недостижимые, согласно Юму, когнитивные цели. Так что если представление о разуме Юма и не настолько будоражит воображение, оно все же более человечно, более гуманистично.

Юм в деталях прописывает новое понятие рациональности и защищает нормы эмпирического науки, способной обеспечить правильную стратегию удовлетворения когнитивных интересов, насколько они могут быть удовлетворены<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Wilson F.* Hume and Derrida on Language and Meaning // *Hume Studies*. Vol. XII. 1986. Number 2. P. 112; *Is Hume a Sceptic with regard to Reason?* // *Philosophy Research Archives*. 1984. Number 10.

<sup>2</sup> *Wilson F.* Ibid. P. 113; *Wilson F.* *Is Hume a Sceptic with Regard to Reason?* // *Philosophy Research Archives*. 1984 Number 10.

Однако посмотрим на концепцию Юма в несколько ином ракурсе. Возьмем центральное для него различие между впечатлениями и идеями, а также идеями памяти и воображения, которое определяется степенью силы и живости (*force and vivacity*). Аналогичное различие постулируется Юмом для идей (*conceptions*) и верований.

Но так как очевидно, что между простым представлением существования какого-нибудь объекта и верой в это существование большое различие, и так как это различие заключается не в частях и не в составе представляемой идеи, то отсюда следует, что оно должно заключаться в способе, которым мы представляем эту идею<sup>1</sup>.

Как уточняет его позицию М. Горман, «верования — это такие перцепции, которые наиболее воздействуют на волю, и они способны на это, поскольку сами являются впечатлениями или в силу их отношений к впечатлениям или воспоминаниям, которые их порождают»<sup>2</sup>.

Что здесь привлекает внимание? Идеи и впечатления, идеи и верования могут отличаться друг от друга в «силе и живости», в интенсивности воздействия на волю (деятельность), т.е. по способу существования, но при этом они сохраняют в неизменности свое содержание, говорящее о некотором объекте, т.е. значение. Характер представленности идеи в сознании может модулировать ее силу и живость, но не может заменить одну идею другой. Способ мыслимости не влияет на содержание мышления — так вроде бы полагает Юм, примыкая тем самым к субстанциалистской интерпретации значения.

Тем не менее, когда Юм обсуждает некоторые конкретные вопросы, например вопрос о существовании необходимой связи между объектами, то он вовсе не так механистичен, жестко противопоставляя содержание слова и способ его употребления. Оказывается, слово может быть не просто осмысленно или бессмысленно, но значение способно к содержательному изменению. Вот цитата:

...пользуясь всеми этими выражениями в указанном применении, мы в действительности не придаем им точного смысла, но лишь употребляем привычные слова, не соединяя с ними ясных и определенных идей. Однако более вероятно, что данные выражения теряют здесь свой истинный смысл в силу неверного их применения, чем в силу того, что у них совсем нет никакого смысла<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Юм Д.* Трактакт о человеческой природе. М., 2009. С. 166.

<sup>2</sup> См.: *Gorman M. M.* Hume's Theory of Belief // *Hume Studies*, Vol. XIX. 1993. Number 1. P. 99.

<sup>3</sup> *Юм Д.* Трактакт. С. 245–246.

Д. Мэннинсон утверждает, что здесь Юм дистанцируется от «картинной теории значения», согласно которой наличие значения удостоверяется редукцией сомнительных сложных идей к ясным и определенным простым идеям, которым соответствуют впечатления. Согласно этой теории большинство идей, которыми оперируют философы, лишены значения вообще. Однако принятие этой теории — также философская позиция, которая навязывается здравому рассудку, вполне успешно использующему такого рода идеи. В данном случае, пользуясь выражением Витгенштейна (сторонника картинной теории значения, в дальнейшем отказавшегося от нее), философы пленены некой моделью, побуждающей к неверному употреблению слов<sup>1</sup>. Можно предположить, что значение терминов «сила» или «необходимая связь» (и им аналогичных) может быть исследовано иначе, без обращения к теории отражения, а именно, как способов категоризации специфических наблюдаемых ситуаций, повторяющихся в определенном контексте. И тогда получается, что Юм — родоначальник функционалистской концепции значения в духе позднего Витгенштейна.

При всей амбивалентности Юма оснований для несогласия с Горманом<sup>2</sup> в пользу интерпретации Уилсона и Мэннинсона более чем достаточно. Вспомним среди прочего, что основание причинности, по Юму, — вера в регулярность событий, основанная на привычке наблюдения. Ссылка Юма на привычку как на последнее основание идеи причинности и общих идей вообще аналогично ссылкам Витгенштейна на следование правилу как основание для использования языка, а на использование языка как основание значения. Пусть на первый взгляд между ними и не так много общего. Казалось бы, привычка у Юма — нечто едва ли не априорное, непроблематичное, призванное быть основанием для решения прочих проблем — причинности, например. Следование правилу, напротив, по Витгенштейну, не обязательно, ведь человек может и нарушать правила; кроме того, правил существует множество (известный афоризм 201 «Исследований»)<sup>3</sup>. Вместе с тем Витгенштейн странным образом ставит знак равенства между играми с самыми разными правилами — игры с мячом,

<sup>1</sup> См.: *Manninson D.* *Op. cit.* P. 158.

<sup>2</sup> Горман почему-то игнорирует последний абзац первой части «Трактата» (Приложение), где Юм специально поясняет, что две идеи одного и того же объекта отличаются не только по степени силы и живости, но между ними есть и другие различия, они по-разному чувствуются (*Юм Д.* Трактат. С. 379).

<sup>3</sup> См.: *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1985. С. 201.

карточные игры, шахматы и проч. С мячом можно играть достаточно произвольно, каждый раз устанавливая новые правила, дополняя и видоизменяя их, и это же касается и ряда карточных игр. Напротив, шахматы — есть игра с раз и навсегда определенными правилами, которые принимаются априорно и безусловно, иначе речь не будет идти о шахматах. Чему же обязано это отождествление Витгенштейна? Может быть, его интересует в первую очередь процесс научения, процесс усвоения правил в индивидуальном сознании, который построен по принципу индукции так же, как и процесс формирования привычки. В этом смысле шахматы выступают как эмпирическая игра, правила которой осваиваются постепенно, на примерах, в разных ситуациях. Подобный подход Витгенштейн практикует применительно к значению математических понятий, что становится предметом анализа С. Крипке в его известном мысленном эксперименте с функцией сложения («плюс» и «квус»)<sup>1</sup>.

Из этого анализа следует, что Витгенштейн — сознательно или случайно — руководствуется тезисом Юма, который гласит: нельзя с достоверностью экстраполировать прошлый опыт на будущий («любая степень повторяемости наших восприятий не может служить для нас основанием для того, чтобы заключить о большей степени повторяемости некоторых объектов, которые мы не воспринимаем»<sup>2</sup>). Опыт есть череда проб и ошибок, и то, чему мы учимся из опыта, всякий раз способно стать иным, изменить наш способ видения, сдвинуть значение слов, нарушить установленные правила. Опыт — не гарантия на будущее, а процесс постижения и усвоения многообразия, которое чревато неожиданностями в особенности для ленивого и поспешного ума, легко превращающего отдельный факт в общее правило. При всем этом человек живет лишь благодаря приобретенным привычкам, которые позволяют ему относиться с некоторым доверием к своим восприятиям и экономить критическое мышление. Однако следует помнить, что привычка есть не более чем результат научения, индуктивного усвоения и обобщения множества повторяющихся актов опыта. В этом смысле она не обязательна, могла сложиться иначе, однако, ставши результатом опыта, принимается как нечто безусловное.

С. Крипке, проводя аналогии между Юмом и Витгенштейном, фактически показывает, что для обоих привычка и правило выступа-

<sup>1</sup> См.: *Крипке С.А.* Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке. Томск, 2008.

<sup>2</sup> *Юм Д.* Трактат. С. 285.

ют как способы поведенчески-эмпирического обоснования знания или как формы предвосхищающей деконструкции кантовского априоризма соответственно. Д. Мэннисон также признает, что «и Юм, и Витгенштейн были пионерами в открытии примата человеческих “практик” как концептуальных детерминант нашего познания мира»<sup>1</sup>. В конечном счете значение производно от способа употребления слова в определенном контексте, а не есть что-то неизменное, удостоверяемое отсылкой к простым и очевидным впечатлениям или априорным критериям. Представляется, что такое обращение к Юму и его современным интерпретациям позволяет прояснить позицию аналитических философов по вопросу соотношения языка и деятельности.

### Индукция VS гильотина

Достоверность знания, различие типов и методов познания (интуиции и умозаключения, индукции и дедукции), соотношения истины и заблуждения, опыта и понятия — вся эта проблематика принадлежит к «жесткому ядру» классической эпистемологии и во многом инспирирована работами Юма. В частности, именно его размышления спровоцировали знаменитую проблему индукции, которая уже добрую сотню лет входит в «джентльменский набор» аналитической философии, приобретая разные формы. Среди них принцип Юма, или «гильотина Юма» — один из важнейших тезисов аналитической философии. Он гласит, что общие утверждения не могут быть строго логически выведены из фактов, и это касается как законов науки, так и ценностей. Понятие «гильотина Юма» (Hume's guillotine) ввел Макс Блэк, пытаясь опровергнуть тезис Юма о том, что из утверждений о фактах нельзя вывести общих утверждений<sup>2</sup>. Примечательно, что многие любители ссылаться на этот принцип полагают, что это Юм сам так его окрестил. Заслуживает удивления, но этот принцип, содержащий в себе критику индукции, был сформулирован еще до того, как термин «индукция» стал использоваться в собственно логическом смысле, по крайней мере, в юмовском «Трактате» ему придается смысл просто выводного знания. В философском отношении «гильотина Юма» базируется на скептическом признании ограниченности нашего знания и одновременно на онтологии элеато-платоновского

<sup>1</sup> Mannison D. Hume and Wittgenstein: Criteria vs. Skepticism // Hume Studies, Vol. XIII. 1987. Number 2. P. 157.

<sup>2</sup> См.: Black M. The Gap between “Is” and “Should” // Philosophical Review, LXXIII, 1964. P. 166.

типа, жестко разграничивающей изменчивый мир видимости (впечатления, факты) и мир подлинных неподвижных сущностей (идеи, ценности). Как известно, в дальнейшем И. Кант попытался справиться с этим противопоставлением, постулировав возможность синтетических суждений априори, но этому общему утверждению смог дать только эмпирическое обоснование путем указания на (довольно сомнительный) факт существования «чистых» математики и естествознания. Неубедительность кантовской аргументации лишь стимулировала последующие дебаты. Очередной их этап связан с идеей Г. Фреге об автономности логики от психологии и с последующей критикой натурализма в философии. Он отрицал влияние на логику, этику и теорию познания и сознания со стороны конкретных наук или, иными словами, отвергал связь высоко абстрактного, по сути аналитического знания и знания конкретного, эмпирического. Противопоставление естествознания и математики в логическом эмпиризме было обязано аналогичной линии рассуждения. При этом принималось как само собой разумеющееся, что понятие чистого факта не является такого рода абстракцией, а понятие чистой теории имеет достаточно обширное применение в реальных науках. Эти проникнутые совсем не аналитическим, а идеологическим пафосом утверждения вскоре обнаружили свою слабость, хотя еще долго сохраняли статус навязчивого умопомрачения. И даже когда К. Поппер провозглашает принципиальную порочность индукции в деле получения достоверного знания, он не догадывается, что этот тезис противоречит принципу теоретической нагруженности знания (откуда мы знаем, что вывели все дедуктивные следствия из теории, если мы исходим только из тех, которые уже вывели?), который он вводит в свою концепцию. Критика индукции не согласуется также и с идеей «третьего мира», позволяющей нам придавать статус достоверности общим понятиями и суждениям.

Так что же так заботит Юма и почему это остается камнем преткновения современной философии? Шотландский мыслитель обнаруживает удивительную вещь. С одной стороны, люди живут, опираясь на достаточно достоверные знания о мире и самих себе, которые они постепенно усваивают из опыта деятельности и общения. Среди этих знаний есть, например, представления о том, что вне и независимо от человека существует многообразный мир, законы которого неизменны; что человек способен к познанию этого мира благодаря разуму; что разум — это некоторое единство психической жизни, включающее сознание самого себя как ее центра; что сосуществование людей друг с другом обязано моральному чувству общности, в основе которого лежит религиозная вера в христианского бога. И так далее и

тому подобное. С другой стороны, как только человек начинается задаваться философскими вопросами о возможности и достоверности познания, то он отвлекается от всех этих очевидностей обыденного сознания и вынужден усомниться буквально во всем, что он усвоил в ходе своей жизни. Итак, человек обречен на принципиальное раздвоение между повседневной достоверностью и невозможностью ее концептуального обоснования. Отсюда следует необходимость экзистенциальной дилеммы: либо отказ от философии, либо разочарование в жизни. И здесь Юм артикулировал то, к чему пришли современные феноменологи и частенько замалчивают аналитические философы.

Проблема индукции у Юма во многом связана с анализом терминов и понятий, которые за последние триста лет претерпели существенное изменение. Мы уже упоминали, что термин «индукция»<sup>1</sup> не имел у Юма специфически логического смысла. К. Белшо утверждает, что Юм вообще не использовал термины «inductive» и «deductive», не придавая значения собственно термину «индукция»<sup>2</sup>. Понятия «демонстративное рассуждение» (demonstrative reasoning), «априорное знание», «очевидность» (certainty) также имеют у Юма несколько необычное для современного читателя значение. Однако обсуждение всех этих тонкостей увело бы нас слишком далеко, тем более что (и здесь я склонен согласиться с Белшо) «Юма не волновали формальные проблемы, касающиеся образцов или структур аргументации, но у него вместо этого был прагматический интерес к аргументированию как средству расширения нашего знания» (Р. 155). Более того, я полагаю, что в еще большей степени Юма интересовала критика наличного знания и рассуждения, освобождающая от привычных стереотипов и мнения толпы. И эта критика предполагала различение и противопоставление обыденного сознания, с одной стороны, и философских концепций – с другой. И те и другие наивно практиковали и некритично отстаивали возможность всеобщего и необходимого знания о фактическом положении дел, которое бы отличалось еще и креативностью, т.е. содержало в себе нечто новое по сравнению с прошлым знанием. А это, по Юму, есть чрезмерная претензия разума, которую и надлежит развенчать.

Что же, собственно, недостижимо с помощью индукции, по Юму? Это общие (абстрактные) идеи, поэтому следует обратить особое внимание на это понятие. Оно разбирается специально в гл. 7 ч. 1

<sup>1</sup> Напр.: Юм Д. Трактат. С. 87.

<sup>2</sup> *Belshaw Ch. Hume and Demonstrative Knowledge // Hume Studies. Vol. XV, Number 1, 1989. P. 141–162.*

«Трактата». Здесь мы видим, что Юм спорит с Локком и принимает репрезентативную теорию абстракции Беркли. Согласно последней общностью могут обладать не идеи (в опыте встречаются только отдельные идеи), но слова, которые становятся таковыми, будучи ассоциированными с идеей, которая, в свою очередь, благодаря воображению ассоциируется с другими идеями. Приведем мнение Юма.

Некоторые идеи являются особенными по своей природе, но, представляя (in their representation), они общи. Особенная идея становится общей, будучи присоединена к общему имени, т.е. к термину, который благодаря привычному соединению со многими другими особенными идеями находится в некотором отношении к последним и легко вызывает их в воображении<sup>1</sup>.

При этом Юм считает саму привычку и воображение («магическую способность души» (С. 83) необъяснимыми из общих принципов, но очевидными фактами. И здесь он указывает на то, что может быть названо «неявной теоретической нагруженностью фактов»: привычка формирует в сознании способность к различению разумом<sup>2</sup>. В ходе наблюдения различных объектов человек постепенно учится сопровождать чувственные впечатления некоторой общей идеей. Например, «желая рассматривать только фигуру шара из белого мрамора, мы в действительности образуем как его фигуры, так и цвета, но втихомолку обращаем свой взор на сходство его с шаром из черного мрамора; точно так же, желая рассматривать только цвет шара, мы обращаем свой взор на его сходство с кубом из белого мрамора. Таким образом, мы сопровождаем свои идеи чем-то вроде размышления, которое в силу привычки делается для нас незаметным»<sup>3</sup>.

Однако такие феномены, как сходство и различие, которые Юм полагает очевидными и даже чувственно данными, на деле сами являются концептуальными, т.е., по Юму, вторичными образованиями, которые как раз и следует объяснять, говоря об общих идеях. На этот круг в объяснении указывает Кемп Смит, известный исследователь Юма. Ни операция именованья, ни действие привычки не могут быть вторичными по отношению к чувственным впечатлениям сходства, поскольку призваны их объяснить каузально, но они не могут быть и первичными, ибо чувственность должна образовывать фундамент

<sup>1</sup> Юм Д. Трактат. С. 81.

<sup>2</sup> Это (distinction of reason) – важное понятие эпистемологии Юма, которому даются самые разные интерпретации (см., например.: *Don Garrett. Cognition and Commitment in Hume's Philosophy. Ch. 3. N.Y., 1997.*

<sup>3</sup> Юм Д. Трактат. С. 84.

всего опыта: тем самым «Юм подрывает основу своей собственной теории»<sup>1</sup>. С Кемп Смитом спорит Дж. Бротон, согласно которой Юм проводит различие между способностью находить сходство, способностью распознавать качества, способностью их чувственной регистрации в сознании и способностью образовывать общую идею<sup>2</sup>. Однако и ей не удается построить последовательную интерпретацию юмовской концепции общих, или абстрактных идей. Разрыв между чувственностью и понятием не получается непротиворечиво заполнить ни воображением, ни ассоциацией идей, ни привычкой. В любом случае остается слишком много открытых вопросов.

Однако можно ли на самом деле делать из Юма ниспровергателя индукции, т.е. надежного пути от единичного восприятия к абстрактной идее? «Как показал Б. Страуд, нет оснований для заключения, что Юм считал индуктивные доказательства отныне и навсегда ущербными, если только Юм не придерживался понятия подтверждения (justification), предполагающего, что всякое эффективное рассуждение должно быть дедуктивным»<sup>3</sup>, — приходят к амбивалентному выводу критики книги известного аналитического философа. Как мне представляется, логический позитивизм, взяв на вооружение юмовскую постановку проблемы индукции, принципиально разошелся с Юмом в ее трактовке. Для шотландского мыслителя это вопрос вовсе не о том, какие процедуры обоснования и доказательства следует отбросить, а какие предпочесть. Говоря об индукции, с помощью которой человек получает все опытное знание о мире, Юм показывает, что путь познания пролегает сквозь неизбежные заблуждения. Индуктивный вывод заслуживает критики, ибо мы обречены им пользоваться, и ничего другого нам не дано. Демонстративно-дедуктивный вывод, напротив, отличается априорной достоверностью, поскольку имеет чисто аналитический характер и ни к чему, кроме математики, неприменим. Юм неоднократно утверждает, что вопреки несовершенству индукции следует накапливать опытные знания. Однако при этом необходимо снизить их эпистемический статус. Реальное познание, пусть и несовершенное, и есть аргумент против крайнего скептицизма — результата логически неизбежного, но избыточного философствования, к которому также следует применить оружие критики.

<sup>1</sup> Kemp Smith N. The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origin and Central Doctrines. N.Y., 1983. P. 259–260.

<sup>2</sup> Broughton J. Explaining General Ideas // Hume Studies. Vol. XXVI. 2000. Number 2. P. 287.

<sup>3</sup> Bedrick J. etc. Notes on New Books. Barry Stroud. Hume. London : Routledge & Kegan Paul, 1977 // Ethics. V. 89. Issue 1, 1978. P. 60.

## Интенциональность VS рефлексивность

Говоря коротко, существуют два принципа, которые я не могу согласовать друг с другом и ни одним из которых в то же время не в силах пожертвовать, а именно: наши отдельные восприятия суть отдельные предметы (existences) и наш ум никогда не воспринимает реальной связи между отдельными предметами<sup>1</sup>.

Так Юм подытоживает свой анализ сознания в самом конце первого тома «Трактата». Итог неутешителен. Шотландскому мыслителю трудно обойти несовместимость двух своих центральных утверждений: возможности непосредственного наблюдения отдельных впечатлений и возможности наблюдения того, как они комбинируются, т.е. связываются между собой. Говоря современным языком, интенциональность сознания, его нацеленность на объект никак не согласуется с его рефлексивностью, способностью управлять сознанием. Первичные данности сознания и его активность, создающая эти данности, — вещи трудно совместимые по определению. А без этого картина сознания остается противоречивой и фрагментарной, в особенности в условиях отрицания духовной субстанции и мышлящего «Я». Попробуем разобраться в причинах этого.

Картина человеческого сознания, по Юму, зиждется на четырех основаниях: индивидуальном субъекте (индивидуализм); понимании сознания из самого себя, его самоочевидности (интроспекционизм); образе сознания как совокупности отдельных восприятий и идей (номинализм); отказе от вопроса о связи сознания и внешней реальности (скептицизм). Следует признать (и это Юм периодически делает сам), что все эти основания несовместимы друг с другом. Так, Юм предпринимает анализ сознания, апеллируя исключительно к индивидуальному самонаблюдению и не учитывая ни существование других сознаний, ни процессы коммуникации. Однако ни о каком индивидуальном субъекте не может идти речь, как скоро понятие субъекта предполагает единство личности, которое Юм последовательно отрицает. Далее, Юм исходит из открытости данных сознания для наблюдения и не видит никаких границ, которые могли бы препятствовать аналитическому проникновению в глубины сознания.

Вместе с тем, если учитывать, что восприятия различаются в силе и живости, могут существовать такие слабые и неотчетливые восприятия, которые практически недоступны рефлексии. Одновременно границы самонаблюдения ставят некоторые идеи, природа и проис-

<sup>1</sup> Юм Д. Трактат. С. 379.

хождение которых остается непонятной. Такова, к примеру, идея причинности, которую не спасает ссылка на привычку. Ведь привычка — это наблюдение повторяющейся последовательности восприятий, а это, в свою очередь, уже предполагает такие идеи, как время и связь, которые обосновать не легче, чем саму идею причинности. Они противоречат юмовскому номинализму, согласно которому каждое восприятие автономно, т.е. порядок и связь восприятий не могут наблюдаться непосредственно, являясь рефлексивным выводом из наблюдений. Наконец, невозможность обоснования какой-либо связи сознания и реальности, с одной стороны, последовательно принимается Юмом. Но, с другой стороны, если мы имеем возможность отрицать такую связь, это значит, что мы хотя бы разграничиваем эти две автономные сферы, что уже является выходом за пределы сознания. В этом вопросе Юм сознательно выходит за пределы философии. Реальность — это продукт повседневного сознания, пребывая в котором, человек убежден в возможности познания мира и в том, что факты его сознания как-то соответствуют элементам реальности. Сознание же, взятое в качестве предмета философского анализа, не допускает обоснованного выхода за свои пределы, по сути, просто исключая из рассмотрения всякую онтологическую проблематику.

«Дух — нечто вроде театра, в котором выступают друг за другом различные восприятия; они проходят, возвращаются, исчезают и смешиваются друг с другом в бесконечно различных положениях и сочетаниях» (С. 346), — гласит известная аналогия Юма. При этом театральным зрителем, т.е. наблюдателем, захвачен актами сознания настолько, что кроме его интенционального измерения, направленности сознания на объекты-восприятия не замечает самого актера, благодаря которому и разворачивается театральное действие. Это исключительное внимание к конкретным ментальным событиям, т.е. актам восприятия, означивания или осмысления, дает основание причислять Юма не столько к философам, сколько к натуралистическим психологам-интроспекционистам. А трансцендентальные явления, интересовавшие философов от Платона до Гуссерля (последний назвал их *ноэмой* и *ноэзисом*), казалось бы, выпадают из сферы юмовского интереса. Но тогда каким образом Юм пробудил Канта от догматического сна? И где коренится сила философской рефлексии, которая позволила самому Юму прийти к столь радикальным выводам?

Важнейший итог юмовского анализа сознания состоит в том, что он исчерпал все возможности индивидуалистической интерпретации сознания, приведя к феноменистической картине несвязанных друг с другом ментальных состояний. Во многом именно феноменизм Юма как по-

следний результат радикальной картезианской редукции и становится объектом рецепции современной феноменологии<sup>1</sup>. Юм показал на своем собственном примере тщету всех попыток обосновать сознание изнутри, из себя самого, как форму «субъективной реальности». Понятию «субъективная реальность» некоторые авторы придают большое значение, полагая, что оно как-то способствует разгадке тайны сознания и даже призвано заменить последнее. Эту «последнюю субъективность» Юм характеризовал как способность непосредственного восприятия своих ментальных состояний и способность их комбинирования. Он считал эти черты сознания фундаментальными и далее необъяснимыми.

Дальнейшее развитие философии, психологии, нейрофизиологии и целого ряда иных гуманитарных наук привело к важнейшим результатам именно с помощью определенных процедур редукции ментальных состояний к поведенческим актам, формам телесности, языку, коммуникации, артефактам культуры. Субъективный остаток, в принципе недоступный опредмечиванию и редукции, представляет собой, по сути, результат неспособности сознания справиться с хаосом бессмысленных восприятий. Однако эта беспомощная явленность сознания для человека — отнюдь не единственный и не последний результат интроспекции. Именно данность сознания как «своего другого», как нечто чуждого, как своего предмета и должно наводить на мысль о том, что сознание — продукт не себя самого, не функция серого вещества, но результат контакта с иным сознанием<sup>2</sup>. Когда грудной ребенок, еще не обладающий сознанием «Я», сталкивается (при внезапном побуждении, падении с дивана или иной травмирующей ситуации) с неуправляемым и потому болезненным хаосом своих восприятий, он требует контакта с взрослым, который для него выступает критерием реальности и источником трансцендентальной апперцепции. Супер-Эго Фрейда рождается до субъективного Эго и даже порождает последнее как свой уменьшенный аналог. Человек создается по образу и подобию Бога. Культура творит личность. Все это формулировки одного и того же. Только посмотревшись в другого, как в зеркало («зеркало Я»), можно увидеть, точнее, создать себя. Сознание — есть не про-

<sup>1</sup> Об отношении феноменологов к наследию Юма см., напр.: *Ram Adhar Mall. Experience and Reason. The Phenomenology of Husserl and its Relation to Hume's Philosophy.* The Hague, Nijhoff, 1973.

<sup>2</sup> Рассмотрение проблемы другого сознания должно начинаться не с уточнения понятия сознания как такового, но с анализа понятия «Другой», производным от которого сознание и является, как понял уже Фихте, но до сих пор не отказываются осознавать такие мыслители, как Д.И. Дубровский и ему подобные. *Д.И. Дубровский. Проблема Другого сознания // Вопросы философии.* 2008. № 1.

дукт эволюции мозга, организма в целом, но функция коммуникации. Оно зарождается не «внутри», не в голове, но «снаружи», в общении с другими. И это справедливо как для фило-, так и для онтогенеза.

Идея Л.С. Выготского о знаковом опредмечивании психики как условия ее развития вносит вклад в решение той фундаментальной проблемы, которая обнаруживает актуальность и для современной эпистемологии, и для целого ряда наук, изучающих познавательный процесс (истории науки, лингвистики, социологии, этнографии). Оно заключается в принципиальном пересмотре соотношения понятий «внешнее – внутреннее» и «социальное – психическое». Выготский даже рискует сформулировать нечто вроде универсального закона культурного развития, или развития психических функций, или эволюции сознания.

||| Всякая функция в культурном развитии ребенка (но также и в филогенезе – И.К.) появляется на сцену дважды, в двух планах, сперва – в социальном, потом – психологическом, сперва между людьми, как категория интерпсихическая, затем внутри ребенка (человека вообще – И.К.), как категория интрапсихическая... За всеми высшими функциями, их отношениями генетически стоят социальные отношения, реальные отношения людей<sup>1</sup>.

Отсюда и подход к сознанию как не к тому, что «внутри головы», а как к (символическому, языковому, культурному) отношению между людьми при посредстве изобретаемых ими средств (знаков, инструментов, артефактов культуры). В таком случае нет нужды в «расшифровке мозговых кодов» для понимания тайны сознания, в первую очередь его высших проявлений. Естественно, сознание зависит от мозга, мозг зависит от сознания. Мозг – это «внутренняя часть» сознания; деятельность и коммуникация – его «внешняя часть». Но для психологии и философии не может существовать ничего «посередине», ничего «чисто ментального», никакой «субъективной реальности», которая была бы недоступна объективации, трансляции и редукции. Юм хорошо понимал это обстоятельство, ссылаясь на «привычку» (по существу, индуктивную историю индивидуальной психики) как на объяснительный принцип феноменов сознания. «Сами по себе», т.е. вне онтогенеза, коммуникации, деятельности, у человека есть лишь смутные психические состояния, нормальное существование которых требует внешних – культурных – форм.

<sup>1</sup> *Выготский Л.С.* Там же. Т. 3. М., 1983. С. 145; *Касавин И.Т.* О семиотически-коммуникативной теории сознания (в развитие идей Л.С. Выготского) // Эпистемология и философия науки. 2009. № 3.

Именно поэтому столь трудной для решения оказывается пресловутая проблема *qualia*, которая в истории философии известна как проблема «вторичных качеств». В самом деле, описать свои состояния сознания, относящиеся к восприятию, бывает весьма затруднительно. Это показывают сложности диагностики внутренних заболеваний по самоотчетам пациента, когда нужно артикулировать ощущения собственно тела, в том числе проприоцептивные ощущения; об этом свидетельствует невыразимость в языке многих контактных ощущений – вкусов и запахов. Поэтому не следует поддаваться иллюзии, что сознание можно понять только из него самого, путем интроспекции. Нельзя понять его также лишь из морфологии и функционирования мозга. Нужно изучать либо культурные объекты – для понимания коллективного сознания (в этом идея «Психологии искусства» Л. Выготского), либо индивидуальные формы деятельности и коммуникации – для понимания индивидуального сознания, как делают, например, психоаналитики и психолингвисты. Это и есть вывод, перед которым остановился Юм и к которому пришло современное развитие философии и специальных наук. Он обладает позитивной методологической ценностью и одновременно указывает место паразитирующим на нейронауке философам-натуралистам, ограничивая их претензии на объяснение сознания.

### Натурализм VS скептицизм

Итак, чем дальше, тем больше мы убеждаемся в актуальности юмовского философствования, и потому есть основания согласиться с Кевином Микером, который утверждает: «Исследование системы Юма (и ее интерпретаций) сквозь призму современной эпистемологии может пролить изрядную толику света на философию Юма и нашу современную ситуацию<sup>1</sup>.

Сегодня, когда в России все чаще само существование философии ставится под вопрос, привлекает внимание та роль, которую играет у Юма обсуждение метатеоретического вопроса о природе философского знания. Есть ли от философии практическая польза или она представляет собой лишь экстравагантные умствования маленькой секты чудаков? Опирается ли философия на позитивные знания или ограничивается априорными умозаключениями? Применимы ли к философии те же самые эпистемические критерии, которыми она руководствуется при анализе иных видов знания? Ответы на эти вопросы в це-

<sup>1</sup> *Meeker K.* Hume: Radical Skeptic or Naturalized Epistemologist? // Hume Studies. Volume XXIV. 1998. Number 1. P. 47.



лом группируются в две позиции, обычно именуемые натурализмом (реализмом, догматизмом) и скептицизмом (рационализмом).

Юм дает весомые основания для натуралистических интерпретаций своего учения, с которыми небезуспешно конкурируют попытки доказать скептический характер юмовской философии. Обзор тех и других занял бы слишком много времени<sup>1</sup>; мы же ограничимся лишь краткой характеристикой этих позиций. Под натурализмом Юма в данном случае понимают его последовательный эмпиризм в трактовке познания и сознания; стремление выяснить возможности их каузального объяснения (что также именуется экстернализмом — не путать с экстернализмом в историографии науки); первичность человеческой природы перед теоретическими рассуждениями; приоритет онтологического реализма перед эпистемологическим скептицизмом; возможность окончательного (фундаменталистского) решения философских проблем. Типичный пример натуралистической аргументации в стиле современных эволюционных эпистемологов дает гл. 16 ч. 3 первой книги «Трактата» под названием «О рассудке животных». Юм разбирает там поведение собаки и приходит к следующему выводу.

Животные, несомненно, никогда не воспринимают реальной связи между объектами; следовательно, они выводят одно из другого на основании опыта. Никакие аргументы не могут привести их к общему заключению, что те объекты, с которыми они еще не знакомы из опыта, сходны с теми, которые они знают на основании опыта. Следовательно, опыт действует на них только через посредство привычки. Все это было достаточно выяснено и в применении к человеку; но в применении к животным уже нельзя подозревать ни малейшей ошибки; а это, надо признаться, является *сильным подтверждением или, скорее, неоспоримым доказательством моей теории* (курсив мой — И.К.)<sup>2</sup>.

И, напротив, скептицизм Юма рассматривается как эмпирическое доказательство несостоятельности важнейших положений традиционной философии (наличие духовной субстанции, существова-

<sup>1</sup> См., напр.: уже упомянутую работу Н. Кемп Смита (впервые опубликованную в 1941 г.), а для сопоставления натуралистических и скептических интерпретаций также: *Meeker K. Hume: Radical Skeptic or Naturalized Epistemologist? // Hume Studies. Vol. XXIV. 1998. Number 1. P. 31–52.*

<sup>2</sup> Юм Д. Трактат. С. 264. Привычка (в современной терминологии — адаптация) есть, по одному из утверждений Юма, «один из принципов природы»; выше мы находили основания для рассмотрения привычки как результата научения. Впрочем, есть основания переводить философский термин «nature» не только как «природа», но и как «естество». Тогда «natural» не только и не столько «природный», сколько «естественный», объединяющий в себе и природу, и общество. В этом случае устраняются многие кажущиеся и непонятные противоречия у Юма.

ние «Я», реальность внешнего мира, теория отражения, возможность достоверного теоретического и эмпирического знания). Само понятие человеческой природы, являющееся главным объектом исследований Юма, в условиях отрицания духовной субстанции и единства личности утрачивает надежную основу.

Далее, важнейшим результатом его скептицизма оказывается последовательное развенчивание понятия причинности и доказательство невозможности каузального подхода к проблемам сознания и познания. Юм также демонстрирует теоретическую наивность онтологического реализма и фактически сводит его к банальному здравому смыслу и вере. И, наконец, скептицизм предполагает рационалистическую установку, согласно которой необходимо предоставить разуму (мышлению, рассуждению) право бесконечной критики, самокритики и поиска безусловно достоверных оснований для всякого утверждения.

Таким образом, натурализм и скептицизм оборачиваются у Юма даже не двумя сторонами одной медали, но продолжением друг друга. Последовательно проводимый натурализм неизбежно приходит к своей кажущейся противоположности — скептицизму, а доведенные до логического конца скептические установки побуждают отказаться от них в пользу менее теоретичного и экстравагантного, более «естественного» взгляда на мир. По выражению Юма, «разум скептический и разум догматический однородны, хотя и противоположны по действиям и целям; когда последний силен, он встречает в первом столь же сильного врага»<sup>1</sup>. Иное дело, что всякая последовательно осуществляемая философская программа по необходимости обременена рационализмом как способом логической аргументации и обоснования, а потому и скептическими следствиями.

То, что современная аналитическая философия уверенно идет по пути, проложенному Юмом, демонстрируют многочисленные мысленные эксперименты и парадоксы<sup>2</sup>. Чаще всего их задача состоит именно в том, чтобы показать, как последовательный эмпиризм приводит к скептицизму. Обычно для этого берется некая воображаемая проблемная ситуация в конкретной науке, которая оказывается неразрешимой средствами самой этой науки. Выводом из такого анализа является философская дилемма, проблематизирующая и эпистемические возможности человека, и даже саму реальность. Таковы экскурсы У. Куайна в этнографию («гавагай»), Н. Гудмена в космобиологию

<sup>1</sup> Юм Д. Трактат. С. 273.

<sup>2</sup> См.: *Филатов В.П.* Мысленные эксперименты в науке и философии // Эпистемология и философия науки. 2010. № 3.

(«зелубый», или «grue», англ.), Х. Патнема в нейрофизиологию («мозги в бочке»), С. Крипке в математику («плюс и вкус»<sup>1</sup>) и др. Тем самым аналитические философы, продвигая программу натурализации эпистемологии, одновременно демонстрируют явные скептические установки, которые оказываются связаны с самой сутью философского мышления. Игра с парадоксальными гипотезами, утонченная критика скрытых предпосылок теории, постановка проблемы и погружение ее в контекст познавательной ситуации — именно это, а не решение конкретных задач характеризуют природу философского знания<sup>2</sup>. И чем на более глубокие теоретические прозрения рискуют ученые, тем ближе их способ мышления к философствованию, тем больше риск неоднозначных следствий и парадоксальных заключений.

Юм очень близко подошел к пониманию этой черты философского знания, что делает его весьма современным мыслителем. Ив Мико, французский исследователь Юма, удачно схватывает сознательную амбивалентность и проблемность его философского стиля.

По Юму, философия производна от человеческой природы, которая является ее естественным и каузальным началом, а также и предметом исследования. Эта странная дисциплина, эмпирическая и самореферентная одновременно, имеющая дело с различными сферами человеческой деятельности. Ее сопровождает постоянная угроза распада на специальные эмпирические исследования, но она все равно провозглашает себя наукой наук. Юм сознавал новизну своих утверждений и их возможную проблемность. Результатом этого был внутренний скептический протест против твердой приверженности эмпирическому и психологическому подходу, близкому куайновской идее натурализованной эпистемологии<sup>3</sup>.

Важно иметь в виду, и это не раз отмечалось в юмоведении, что и само понятие скептицизма неоднозначно: шотландский мыслитель выделяет разные его виды<sup>4</sup>. Крайний скептицизм гласит, что «все недостоверно и наш рассудок ни к чему не может применять никаких мерил истинности и ложности»<sup>5</sup>, и составляет с наивным реализмом антагонистическую пару. Но умеренный скептицизм предполагает

<sup>1</sup> См.: *Kripke S.A. Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge, 1984.

<sup>2</sup> См. подробнее: *Касавин И.Т.* Проблема и контекст. О природе философской рефлексии // *Вопросы философии*. 2004. № 11.

<sup>3</sup> *Michaud Y. Hume's Naturalized Philosophy* // *Hume Studies*. Vol. XIII. 1987. Number 2. P. 379–380.

<sup>4</sup> См., напр.: *Norton D.F. David Hume: Common Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*. Princeton, 1982. P. 239–310.

<sup>5</sup> *Юм Д.* Трактат. С. 269.

лишь то, что «все наши суждения относительно причин и действия основаны исключительно на привычке, и вера является актом скорее чувствующей, чем мыслящей, части нашей природы» (С. 269). Поэтому он, что называется, «оппортунистичен», склонен к компромиссам и едва ли не смыкается с лозунгом П. Фейрабенда «все дозволено». Юм убеждается в том, что философские вопросы столь трудны, что не находят однозначного ответа в стиле реализма (натурализма) или скептицизма (рационализма). Противоречия, возникающие в ходе философского анализа, требуют введения все новых и новых гипотез и «фикций», которые, в свою очередь, нуждаются в обосновании, и так до бесконечности. Вот одно из типичных высказываний Юма.

Природа упряма и не хочет покидать поле сражения, как бы сильно не атаковал ее разум, но в то же время [позиция] разума так ясна в данном случае, что нет возможности ее маскировать. Не будучи в состоянии примирить обоих врагов, мы стараемся по возможности облегчить свое положение, попеременно уступая каждому то, что он требует (С. 305).

Эта своеобразная философия диалога напоминает сократический идеал философии. И как раньше, так и сегодня, он, в принципе, встречает отторжение во властных кругах, поскольку не может быть средством непосредственного преобразования общества. Служа в первую очередь формированию независимой и критической личности, он оказывается еще и опасным идейным девизом.

Всякий великий философ — это своего рода революция. Так, и благодаря Юму философия оказалась основательно трансформирована. Она представляет собой уже не фабрику знания, по Гоббсу или Декарту, и даже не локковское критическое исследование наших способностей. Это все еще не отлитая из одного куска стали дисциплина, но смесь гуманитарных и социальных наук, часть которых даже находится еще только в проекте. Ее позитивный метод ограничивает исследование сферой феноменов, что не позволяет говорить о его алгоритмичности и непогрешимости. В этом отношении Юм прощается с фундаменталистской философией и предвосхищает скромность современных философских проектов. Важно понять, что это означает не отрицание философии как таковой, но снижение ее драматических претензий. Юм часто говорит о том, как важно быть несерьезным, утверждая необходимость определенной философской беспечности, уберегающей от чрезмерно радикальных выводов и их догматического принятия. Вот и соответствующая цитата из «Трактата».

Тот, кто изучает философию таким беспечным способом, действует в большем согласии с истинным скептицизмом, чем тот, кто чувствуя в себе

|| склонность к этой науке, тем не менее так подавлен сомнениями и колебаниями, что совершенно отрицает ее (С. 369).

При всем соблазне прочесть такие пассажи на полном серьезе и связать Юма с постмодернистским лозунгом деконструкции не стоит попадать в ту ловушку, о которой сам Юм не раз предупреждал. А именно, нельзя забывать о плодотворном различии философии и жизни. Лишь прочная укорененность в природе (как бы она ни понималась) позволяет человеку воспарять на вершины абстрактного мышления. Но только философия (теоретическая наука) позволяет усовершенствовать жизнь. Говоря о беззаботности и невнимательности как лекарстве от скептицизма, Юм имеет в виду здравый смысл нормального человека, крепко стоящего ногами на земле. Это тот самый британец, который покорил моря и дальние страны, встал на сторону парламента против короля, осуществил революцию в науке, двигал промышленный прогресс и хорошо понял, что такое и деньги, и демократия. Нельзя сказать, что именно к этому читателю прямо обращается Юм. Но ведь без его философии и не было бы такого человека.

И все же главный смысл философия Юма обретает не благодаря своей исторической роли, а обращенности в будущее. Философия как наука об основаниях человеческого бытия и сознания — это, говоря современным языком, перспективный проект, который проектирует самого себя, легализируя многообразие методов и все расширяющееся пространство исследования. Он демонстрирует торжество человеческого разума именно потому, что разум — это единственная инстанция, которая никогда не смиряется даже с самой собой.

Л.А. Маркова

## Проблема эмпиризма у Д. Юма и в наши дни<sup>1</sup>

### Введение

Развитие многих философских направлений во второй половине XX в. сталкивается с проблемой эмпиризма, здравого смысла, по-

<sup>1</sup> Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ 11-03-00423а «Перспективы теоретической философии в контексте идей Д. Юма».

вседневной жизни, быта, опыта, естественного языка. Можно усмотреть две причины такого движения мысли. Во-первых, классическая рациональность Нового времени претерпевает серьезные трансформации, которые часто воспринимаются как разрушение рациональности как таковой, и отсюда следствие — поиски выхода из положения в религии, мистике (об этом в настоящей статье речи не будет) или в эмпиризме. Во-вторых, в рациональности нового типа, которая начинает формироваться в последние десятилетия, эмпиризму в мышлении отводится принципиально иное место в его отношениях с логикой, чем это было в классике. Именно попытке разглядеть и проанализировать это различие и посвящена настоящая статья. Новый тип мышления — новое понимание эмпиризма и, соответственно, другое решение основных (как известно, вечных) проблем философии.

Наиболее распространенная форма эмпиризма в Новое время — сенсуализм, одним из основоположников которого был Юм. Ощущения, согласно этой теории, являются единственным источником и основанием знания. Юм по этому поводу пишет, что мысль ограничена очень тесными пределами и «вся творческая сила ума сводится лишь к способности соединять, перемещать, увеличивать или уменьшать материал, доставляемый нам чувствами и опытом»<sup>1</sup>. При этом Юм убежден, что все наши идеи, являясь копиями впечатлений, в качестве восприятий более слабы, чем живые восприятия.

Прежде чем воспроизводить понимание Юмом эмпиризма, обозначим те черты его философии, которые наиболее значимы, с нашей точки зрения, при ее оценке из исторической перспективы конца XX — начала XXI в.

Во-первых, речь у него идет о восприятии внешнего для человека предметного мира, об отношении к этому миру, а не к другому человеку. Иными словами, в сенсуализме Юма воспроизводится субъект-предметное отношение, являющееся базовым основанием познавательного мышления Нового времени.

Во-вторых, идеи, мысли, порождаемые нашими ощущениями и выражающие определенные отношения между предметами-фактами (отношения сходства, смежности, причинности), никак не влияют на характер ощущений. Влияние исключительно одностороннее: от ощущений к идеям, но не наоборот.

В-третьих, человек познающий рассматривается с точки зрения его характеристик, общих для всех людей, а именно, с точки зрения

<sup>1</sup> Юм Д. Исследование о человеческом познании. М., 2009. С. 19.

имеющихся у него органов чувств. Разумеется, Юм не отрицает, что все люди разные, и способности видеть, слышать, осязать и т.д. у них неодинаковы. Однако эти различия не играют роли при построении его теории, он их не учитывает. А это означает, что человек-субъект один и тот же во всех ситуациях познавательной деятельности, он один. И мир, который противостоит человеку, тоже один. Эмпиризм Юма предполагается моносубъектной логикой Нового времени.

Учитывая эти особенности мышления Юма, приведем некоторые положения его философии, которые позволяют показать отличие современного эмпиризма от классического.

### Эмпиризм Юма в его соотнесенности с основными характеристиками мышления Нового времени

Существование внешнего мира Юм принимает в рассуждениях об интересующих его вещах как нечто само собою разумеющееся, «по умолчанию». Солипсизм ему не свойственен. Размышляя о простых и сложных восприятиях (т.е. о простых и сложных впечатлениях и идеях), он отсылает читателя к данному яблоку, в котором соединены такие качества, как цвет, вкус и запах. Для Юма важно, в какой мере в идее Парижа в совершенстве могут быть представлены все его улицы и дома в их действительных и точных пропорциях<sup>1</sup>. Анализируя понятие причины, он неоднократно ссылается на бильiardные шары, столкновения которых могут быть выражением взаимодействия причины и действия. «У нас нет, — пишет Юм, — иного представления о причине и действии, кроме представления о некоторых объектах, которые всегда соединены вместе...» (С. 164—165). По убеждению Юма, «... тот самый стол, белизну которого мы видим и твердость которого ощущаем, существует независимо от нашего восприятия и является чем-то внешним по отношению к воспринимающему его уму. Наше присутствие не наделяет его существованием, наше отсутствие не способствует его уничтожению; он пребывает единообразным и целым независимо от положения мыслящих существ, воспринимающих или рассматривающих его»<sup>2</sup>. Такого рода утверждения Юма существенны для обоснования его позиции. Что касается отношения ощущений и идей к человеку как предмету изучения, то Юм пишет: «... мы сами являемся не только существами, которые мыслят, но и

<sup>1</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга первая. О познании. М., 2009. С. 58, 59.

<sup>2</sup> Юм Д. Исследование о человеческом познании. С. 156.

одним из объектов, о которых мы мыслим»<sup>1</sup>. Иначе говоря, другой человек может восприниматься нашими органами чувств, мы можем познавать его природу, физические и культурные особенности, его деятельность, поступки, его отношения с другими людьми, подобно тому, как мы познаем характеристики природных объектов, их взаимодействия друг с другом. И точно так же от самого акта нашей мысли ничего в этом человеческом мире не изменится, он существует объективно, независимо от меня, его познающего. Впоследствии из такого взгляда на человека как на предмет вырастает учение (в рамках позитивизма и марксизма) об объективных законах истории, которые поглощают индивидуальное и особенное и фиксируют общее. В философии Юма человек как предмет познания никогда не будет моим собеседником, понимающим меня.

Впечатления (ощущения, эмоции) и идеи имеют, по словам Юма, много общего, кроме степени их силы и живости. Когда я закрываю глаза и думаю о своей комнате, то идеи в моей голове полностью соответствуют испытанным мною ранее впечатлениям. То же сходство нетрудно обнаружить и в других подобных случаях. Идеи и впечатления всегда соответствуют друг другу. Впечатления, однако, входят в сознание с большей силой и неудержимостью, чем идеи, которые представляют собой лишь их слабые образы. «Чувственные объекты всегда оказывают на воображение, — пишет Юм, — большее влияние, чем всякие другие, и легко передают это влияние тем идеям, с которыми они связаны и сходны»<sup>2</sup>. Влияние сходства на оживление идей очень обычно, считает Юм, и приводит в связи с этим пример церковных ритуалов. Когда церемониалы римско-католической церкви вызывают упреки в актерстве в адрес ее представителей, эти последние обычно оправдываются тем, что они чувствуют благодетельное влияние всех этих внешних движений, поз и действий, проявляющееся в усилении их рвения, которое бы иначе исчезло, будучи направлено исключительно на удаленные и нематериальные объекты. По их словам, они воплощают предметы своей веры в чувственных символах и образах и придают им благодаря непосредственному присутствию этих символов большую наглядность, чем та, которой они могли бы достигнуть путем чисто интеллектуального рассмотрения и созерцания.

Отношение между ощущениями и идеями Юм рассматривает прежде всего через анализ понятий причины и опыта. При этом он исходит из «...общего положения: все наши простые идеи при первом

<sup>1</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 49.

<sup>2</sup> Юм Д. Исследование о человеческом познании. С. 53.

своем появлении происходят от простых впечатлений, которые им соответствуют и которые они в точности представляют»<sup>1</sup>. Такое непосредственное соединение ощущения-впечатления с соответствующей идеей предполагает наличие между ними сильной связи. Возникает вопрос, что выражает эта связь: то ли влияние ощущений на существование идей или наоборот. Вот как Юм решает эту проблему.

Чтобы узнать, что из них зависит от другого, я рассматриваю порядок их первого появления и нахожу при помощи постоянного опыта, что простые впечатления всегда предшествуют соответствующим идеям, но никогда не появляются в обратном порядке (С. 61).

Юм предлагает провести такой опыт. Если мы хотим, чтобы ребенок приобрел идею о красном или оранжевом цвете, о сладком или горьком вкусе, мы предлагаем его восприятию соответствующие объекты, обладающие этими качествами, а не предпринимаем попытки вызвать в нем впечатления, возбуждая идеи.

На основании того, что знакомство с внешним миром базируется на восприятии через органы чувств, и именно это обстоятельство предоставляет человеку возможность мыслить, причем сама мысль на восприятие повлиять не может, Юм делает вывод, «что не только люди, но и животные обладают способностью мышления и рассудка» (С. 261). Человек руководствуется рассудком, когда приспособливает средства к целям, которых хочет достичь. Животные действуют подобным же образом. Это склоняет нас к вере, считает Юм, что причина в обоих случаях одна и та же. Животные никогда не воспринимают реальной связи между объектами и выводят одно из другого на основании опыта. С помощью аргументов они не могут придти к общему заключению, что те объекты, с которыми они еще не знакомы из опыта, сходны с теми, которые они знают на основании опыта. Следовательно, опыт действует на них только через посредство привычки. Все это справедливо и в применении к человеку. К такому выводу Юма неизбежно подводит его позиция об исключительном влиянии ощущений на мысль, но не наоборот.

Если признание восприятий в качестве первоосновы в отношении человека к миру приводит Юма к мысли о сходстве человека и животных, то тем более такое сходство неизбежно характеризует у него и людей в любых формах их взаимодействия друг с другом, в том числе и в процессе познавательной деятельности. Процедура обобщения в логическом пределе приводит к устранению всех индивидуаль-

<sup>1</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 60.

ных черт познающего субъекта и как итог — один субъект познания в логике Нового времени.

Чему нас учит опыт? «В действительности, — пишет Юм, — все аргументы из опыта основаны на сходстве, которое мы замечаем между объектами природы и которое побуждает нас к ожиданию действий, похожих на действия, уже наблюдавшиеся нами в качестве следствий из данных объектов». И несколько ниже: «От причин, с виду сходных, мы ожидаем сходных же действий; в этом суть всех наших заключений из опыта»<sup>1</sup>. Очевидно, чтобы судить о сходстве тех или иных предметов, нам надо эти предметы иметь. Одного предмета недостаточно. Юм приводит пример с хлебом, который обладает цветом, плотностью и другими чувственными качествами, которые, однако, сами по себе, по-видимому, не имеют связи со скрытыми силами, способными питать и поддерживать жизнь человеческого организма. Ведь иначе мы могли бы, пишет Юм, лишь взглянув на хлеб, без помощи опыта, определить эти силы. Каким образом опыт устраняет это затруднение? Опыт показывает нам ряд однородных действий, производимых определенными объектами, обладающими известными способностями и силами. Когда появляется новый объект, обладающий такими же качествами, мы ожидаем, что в нем содержатся подобные же силы и способности, и ждем от него подобного же действия. От тела, одинакового с хлебом цвета и плотности, мы ожидаем сходной же питательности.

Как и в механике Ньютона, сила в философии Юма не анализируется, она определяется только по своим результатам. Но ее присутствие как некоторого промежуточного звена, которое позволяет осуществить переход от ощущений к идеям, от причины к действию, Юмом отмечается многократно. Опыт и привычка позволяют нам зафиксировать, узнать и запомнить результат действия этого звена-силы. И это знание позволяет адекватно соотносить наши поступки, нашу деятельность со свойствами окружающих нас вещей.

Причина, по Юму, всегда должна отличаться от производимого ею действия. Поэтому он отвергает идею самодетерминации. Из самого себя предмет, явление в качестве причины не может породить ничего, что бы отличалось от него самого. Причина и действие различны, но чтобы они были восприняты именно как причина и действие, необходимо, чтобы их можно было наблюдать опытным путем неоднократно именно в данной последовательности. В этом случае опыт, наблюдение, сходство выдвигаются на передний план и играют

<sup>1</sup> Юм Д. Исследование о человеческом познании. С. 36–37.

у Юма доминирующую роль в определении того, что такое причинность. Поскольку отрицается самодетерминация как обозначающая любой предмет с точки зрения его самобытности, особенности, центральное положение в философии Юма приобретает обнаружение общих свойств, проведение аналогий, обобщение. Для любого заключения необходимо наблюдать несколько предметов. Мы уже приводили пример Юма с хлебом. Недостаточно, пишет он, видеть цвет, ощущать твердость буханки, чтобы сделать какие-либо выводы о действии хлеба на организм человека. Необходима возможность опытным путем сравнить действия нескольких буханок на функционирование человеческого организма. И если удастся обнаружить в этих действиях сходство, нечто существенно общее, то можно говорить о причинности. Однако на вопрос о силе как опосредствующем звене, которое делает переход от причины к действию каждый раз необходимым, Юм не отвечает (хотя и ставит его), и даже более, вообще считает невозможным на него ответить. Если человек прожил на свете достаточно долго и заметил, что похожие друг на друга объекты или явления бывают постоянно соединены друг с другом, он заключает о существовании одного объекта при появлении другого. «Но весь его опыт, — пишет Юм, — не дает ему идеи или знания той скрытой силы, с помощью которой один объект производит другой, и его не принуждает выводить это заключение какой-либо процесс рассуждения» (С.43). Сделать такой вывод человека вынуждает иной принцип, а именно, принцип привычки, или навыка, «ибо каждый раз, как повторение какого-либо поступка, или действия, порождает склонность к возобновлению того же поступка, или действия, независимо от влияния какого-либо рассуждения или познавательного процесса, мы всегда говорим, что такая склонность есть действие привычки» (С.43). Юм не претендует на то, что он указывает последнюю причину такой склонности с помощью понятия привычки. Он просто указывает на определенную характеристику человеческой природы. Следует, по-видимому, удовлетвориться привычкой как самым последним принципом всех наших заключений из опыта. Юм подчеркивает, что его философия стремится ограничить себя рамками обыденной жизни и взять верх над какими бы то ни было абстрактными рассуждениями. Даже когда мы обнаруживаем, что наш ум делает некоторый шаг, не подкрепляемый каким-либо аргументом или рассуждением, то это лишь означает, что наш ум склоняется к этому шагу определенным принципом, укорененном в природе человека. И принцип этот есть привычка или навык, действия которых и приводят к заключениям из опыта.

Из сказанного нетрудно заметить, что у Юма на первом плане стоит процедура обобщения, нахождение общих признаков. Если он и говорит, что причина, некоторый предмет, должна отличаться от своего действия, от другого предмета (отсюда его отрицание самодетерминации), то его понимание самого причинного действия базируется тем не менее на обнаружении путем наблюдения одинаково необходимого взаимовлияния двух этих предметов друг на друга в разных ситуациях. Важно, что хлеб, как это можно наблюдать многократно, поддерживает жизнедеятельность организма, несмотря на то, что как предмет хлеб совсем не похож на человека. Важно не то, что они разные, а то, что их взаимодействие при определенной направленности (от хлеба к человеку) всегда одно и то же в разных жизненных ситуациях. И опять-таки не принимается во внимание, что и хлеб бывает разной выпечки, и не на всех людей хлеб действует одинаково благоприятно. Учитывается некоторый общий, наиболее часто наблюдаемый в опыте результат, а все отклонения от общего правила отменяются.

Если бы в природе, пишет Юм, не было и двух сходных явлений, то мы никогда не пришли бы к идее необходимости и причинной связи между предметами. Знание о реальном существовании вещей появилось бы в нашем уме исключительно по каналам памяти и чувства.

Итак, наша идея необходимости и причинности порождается исключительно единообразием, замечаемым в действиях природы, где сходные объекты всегда соединены друг с другом, а наш ум побуждается привычкой к тому, чтобы заключать об одном из них при появлении другого. Эти два условия исчерпывают собой ту необходимость, которую мы приписываем материи. Помимо постоянного соединения сходных объектов и следующего за этим заключения от одного из них к другому у нас нет иной идеи необходимости, или связи (С. 83).

Юм пытается обосновать идею единообразия человеческой природы. Он пишет, что все признают значительное сходство в поступках людей всех наций и эпох, и человеческая природа остается одинаковой во всех своих проявлениях. Одинаковые мотивы всегда порождают одни и те же поступки. Честолюбие, скупость, себялюбие, тщеславие, дружба, великодушие всегда были и сейчас остаются источником всех поступков. Если хорошо изучить характер и поведение французов и англичан, то, перенеся на первых большинство наблюдений, сделанных над вторыми, нет риска сделать много больших ошибок.

Человечество до такой степени одинаково во все эпохи и во всех странах, что история не дает нам в этом отношении ничего нового или необычного.

Ее главная польза состоит лишь в том, что она открывает постоянные и всеобщие принципы человеческой природы, показывая нам людей в самых разнообразных условиях и положениях, и доставляет нам материал, на основании которого мы можем делать наблюдения и знакомиться с принципами, регулирующими действия и поступки людей (С. 84).

Поскольку Юм ориентируется исключительно на сходство изучаемых предметов мира и на сходство людей, осуществляющих это изучение, все отношения между ними реализуются в горизонтальной плоскости. Вертикальные отношения, от «корней» каждого события, предмета, человека, определяющие своеобразие каждого из них и их соседства друг с другом, к «вершкам», видимым различиям. Непохожести, во внимание не принимаются, от них философия Юма избавляется. Из единичного примера следования одного предмета за другим, как бы тщательно мы этот пример не изучали во всех его особенностях, мы никогда не сможем вывести идеи необходимой причинной связи и не вправе будем устанавливать общее правило или же предсказывать, что будет происходить в сходных случаях. Мы называем один предмет причиной, а другой действием, когда какой-нибудь один вид явлений всегда, во всех случаях соединялся с другим. Мы предполагаем, что в одном из них существует некоторая сила, с помощью которой он безошибочно производит другой, и действие его необходимо и достоверно.

После повторения сходных примеров наш ум в силу привычки при возникновении одного явления склонен ожидать то явление, которое его обычно сопровождает. Эта связь явлений чувствуется нашим духом, и это чувство, или впечатление, производит идею силы, или необходимой связи. Кроме него в данном случае ничего нет. Юм видит угрозу ухода в бесконечность цепочки «причина — следствие», так как каждое следствие может стать причиной другого действия и так до бесконечности. Он предлагает избегать бесконечности, остановившись на каком-то этапе, доступном нашему наблюдению.

### Эмпиризм в неклассической философии XX в.

Социальный человек и его деятельность — главные составляющие эмпирического базиса неклассического мышления. Обозначу наиболее существенные черты эмпиризма, которые доминируют в неклассической философии XX — начала XXI в., наиболее отчетливо демонстрирующие его отличие от эмпиризма Юма. С самого начала хочу обратить внимание на то, что отличие это связано в первую очередь с неизбежной, как мне представляется, взаимообусловленностью типа

мышления и соответствующего ему характера эмпиризма. Дело не обстоит таким образом, что из одной и той же наличной эмпирии классическое мышление строит себя одним способом, а неклассика — другим. В качестве эмпирии из окружающего бесконечно разнообразного мира отбираются те или иные пласты взаимодействия человека с этим миром.

Эмпирический базис неклассического мышления есть, прежде всего, повседневная деятельность людей в многообразных ее проявлениях. Поведение в семье в соответствии с национальными или религиозными традициями, в рамках города или какого-то племени, работа на заводе или в стенах научной лаборатории, разговор на одном из естественных языков в быту и отсюда проблема перевода, взаимопонимания, и в целом масса самых разнообразных поступков, причины которых в большинстве случаев трудно установить и поэтому часто приходится признавать случайными. Научное знание, которое в своем классическом варианте не должно было содержать ничего, относящегося к личности его создателя (субъект научной деятельности всегда один и тот же), после научной революции XX в. обнаруживает вдруг субъектные черты, которые не только не выводят его за пределы науки, но и оказываются необходимыми для успешного включения в уже существующую структуру знания. Представители логического позитивизма, стремившиеся к созданию единого для всех ученых и философов языка, свободного от любых заимствований из области особенностей естественных языков, быта, социальных поступков, оказываются вдруг вынужденными при построении своих языковых конструкций учитывать разнообразные социальные обстоятельства, которые прежде игнорировались как не имеющие значения (предложения верования, проблема перевода и ряд других). В социологии науки социальная структура (институты, университеты, научно-промышленные комплексы, способы финансирования, иерархические отношения начальник — подчиненный, социальные заказы и пр.) всегда рассматривалась как способная повлиять на направление и скорость развития науки, но внешняя по отношению к содержанию и логике научного знания, не имеющая с ними ничего общего. Теперь вдруг появляются такие понятия, как социальное конструирование знания, зависимость его содержания не столько от предмета изучения, сколько от контекста его производства, контекста, который совсем не обязательно состоит из элементов научного характера.

Юм базировал свой эмпиризм на физической природе человека познающего, на его способности видеть, слышать, осязать и т.д. Для него важно, что все люди обладают способностью ощущать, при этом

исключения и возможные различия несущественны (кто-то видит хуже, кто-то слышит лучше и т.д.). Важно, что все люди «задуманы» в принципе как обладающие способностью ощущать и через ощущение воспринимать внешний мир, и в этом они все одинаковы. В неклассической философии эмпиризм базируется на социальной природе человека, не столько на его способности воспринимать в ощущениях и мышлении внешний, независимо от него существующий мир, сколько на способности общаться с другими людьми в жизненном пространстве в процессе деятельности, на способности понимать других людей и делать себя понятным для них, а не познавать их как предметы. В этом случае на передний план выдвигается непохожесть людей друг на друга, т.е. как раз та их особенность, которая игнорировалась Юмом как не имеющая значения для его философии. Действительно, если акцентировать внимание на физическом сходстве людей, то в идеале мы и будем иметь одного юмовского субъекта, и проблема общения, диалога снимается.

Особенно заметной переориентация философии на новый тип эмпиризма была в философии науки и, если говорить в более узком плане, — в логическом позитивизме (далеким предшественником которого можно считать и Юма). Именно здесь познавательная направленность мышления Нового времени (познание направлено на предмет, существующий независимо от меня и от моей познавательной деятельности) была доведена до своего логического предела, когда из научного знания исключается не только субъект, но и предмет. В мышлении Нового времени предмет утрачивает свой логический смысл, если рассматривается вне своей связки с субъектом, хотя бы в качестве готового результата его деятельности. Именно это произошло в логическом позитивизме, где философ изучает уже не предметный мир, а язык. Метафизическое отношение субъект — предмет, являющееся базисом классического нововременного мышления, исчезает из логики. Отсюда выдвигание на передний план антиметафизической ориентации представителей логического позитивизма. Поскольку отвергается само основание классического мышления (субъект-предметное отношение), становятся бессмысленными и базирующиеся на нем проблемы.

В философской логике (логике Декарта, Канта, Гегеля и др.) познавательная направленность мышления на базе субъект-предметного отношения тоже претерпевает радикальные перемены как в результате внутрифилософских тенденций развития, так и в значительной степени под влиянием научной революции начала XX в. В классической философии происходило осмысление логических ос-

нов научного мышления, представлявшего собой наиболее адекватное выражение именно познавательных характеристик мыслительной деятельности человека. Самих ученых в их нормальной (по Куну) исследовательской работе ее философские основания не интересовали. Однако именно эта работа демонстрировала наиболее четко и однозначно основные черты познавательного классического мышления. Поэтому, если появлялись «сбои» в научной деятельности, которые не удавалось согласовать с ее привычными характеристиками, это вызывало необходимость как-то менять всю концепцию философского осмысления науки.

Метафизические проблемы, отрицавшиеся логическим позитивизмом, ставятся под вопрос и в философской логике, по крайней мере, в том виде, как они существовали в Новое время. Прежде всего, это проблема истинности и объективности знания. На передний план вместо отношения субъект — предмет выдвигается отношение субъект — субъект. В результате наиболее важным становится вопрос не о том, насколько вновь полученное знание соответствует предмету изучения, сколько о возможности его соотнесения, логического сопоставления и совмещения с уже существующим знанием и его авторами. Активно обсуждается тема о логической соизмеримости нового знания со старым, уже утвердившимся в науке и до поры до времени признаваемым как единственно возможный истинный результат. Вопрос действительно актуальный, поскольку новая теория-парадигма не выводится из старой, а рождается из широкого контекста, образуемого культурой, философией, религией, социальными, политическими, экономическими обстоятельствами той или иной исторической эпохи. Контекст может сужаться до конкретного события в определенном месте и в определенное время (case studies), или до рамок одной лаборатории (социальное конструирование знания). Процесс деятельности по созданию теории и автор этой деятельности, ученый, не выводятся за пределы научной логики и рациональности, как это было в классике. Чтобы понять структуру знания, надо осознать, как оно рождается из того, что наукой не является. Связи и отношения между уже существующими элементами знания можно установить на базе обнаружения сходства между ними. Что касается рождения нового, то между причиной, исходным условием этого акта и получаемым результатом главным является различие, а не сходство. Новое знание не выводится из прошлого знания, оно не должно предварительно уже содержаться в том, из чего оно возникает. Действительно, какое же оно в этом случае новое?

Соответственно формируется и иное представление об эмпирии. Если в классике, у Юма, за эмпирию принимаются чувственные вос-



приятия окружающего мира, то в неклассическом мышлении эмпирия — это деятельность человека как социального существа. Деятельность самая разнообразная и, как правило, не обусловленная и не управляемая результатом, который, как ожидается, она должна породить.

Можно сослаться на социологический анализ деятельности в научной лаборатории. Одной из наиболее известных работ в этой области является книга Б. Латура и С. Вулгара «Жизнь лаборатории»<sup>1</sup>. По мнению авторов, в лаборатории природа как таковая, независимая от человека в качестве предмета научного изучения, отсутствует. Помещение, приборы, экспериментальный материал — все это сделано человеком, подверглось соответствующей обработке или в самой лаборатории, или за ее пределами. Наука, понимаемая как знание о внешнем мире, рождается из того, что наукой не является. Для Латура и Вулгара само отношение ученый — предмет изучения не играет особой роли хотя бы потому, что в прежнем понимании этих понятий они просто отсутствуют в лаборатории. При этом размываются границы таких прежде четко обозначаемых понятий, как социальное, логическое, объективное, истинное, ложное, субъект, объект, наука, социум и др. Границы перемещаются, пересекаются друг с другом, и следы этого движения образуют некоторую поверхность, на которой уже нет места в качестве доминирующих перечисленным понятиям.

Авторы утверждают, что отсутствует хоть сколько-нибудь существенное различие между социальным и интеллектуальным. Ссылаясь на историю получения в лаборатории гормонального препарата TRF, они заключают, что неверно думать, будто эта процедура испытывала только частичное влияние социальных обстоятельств. «Мы утверждаем, что TRF есть абсолютно социальная конструкция» (С. 152), — заявляют они. В книге предлагается тщательное изучение повседневной работы в лаборатории с целью распространения исследования на мельчайшие детали конструирования факта-результата. Важно сфокусировать внимание на рутинных замечаниях и жестах, которыми обмениваются ученые, включая нацарапанный на клочке бумаги результат эксперимента, с энтузиазмом сообщенный коллегам, и тот способ, каким эти мелкие детали порождают «логические» аргументы, предлагают убедительные доказательства и обеспечивают так называемые мыслительные процессы. Граница между социальным и логическим стирается. Результат без ущерба для его понимания мо-

<sup>1</sup> Latour B., Woolgar S. Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts. Princeton: Princeton University Press, 1986.

жет быть «освобожден» от истории взаимодействия субъекта и предмета его познания. По мнению авторов, знание рождается из контекста, который формируется в лаборатории из событий самого различного характера и случайным образом.

При этом возникает проблема, которая по своей логической структуре аналогична той, которая беспокоила и Юма. Юм думал над тем, каким образом идеи, возникшие на базе нашего восприятия внешнего мира с помощью органов чувств, соотносятся друг с другом. Если каждая идея рождается на базе конкретного ощущения-восприятия одного предмета, обладающего определенными качествами, доступными нашим органам чувств, можем ли мы считать, что она, эта идея, с таким же правом относится и к другому предмету, обладающему теми же качествами. Возникает проблема логической связи между идеями вне зависимости от их происхождения, от их корней. Юм находит ответ, опираясь на понятия опыта, практики, обобщения, которые позволяют установить причинную связь между идеями. Связь устанавливается «горизонтальная», от одной идеи к другой. Их происхождение и человек как действующий, воспринимающий устраняется из рассуждений. Да это и неизбежно, так как все люди в эпистемологии Юма одинаковы.

Авторы книги о жизни лаборатории не формулируют проблему связи эмпирии с логикой с той же четкостью, как это делает Юм. Вернее даже будет сказать, что они этой проблемы не видят. Но проблема с необходимостью возникает и выдвигается (вполне справедливо) оппонентами современной социологии науки как серьезная трудность на их пути. Если новое знание рождается из случайных обстоятельств, которые непрерывно меняются, то имеем ли мы право считать его научным? И как оно может вписаться в уже существующую структуру науки?

Вопрос трудный не только для социологов, но и для других исследователей науки, принадлежащих к иным ветвям философии и социологии. Относится это и к представителям аналитической философии, хотя здесь движение мысли осуществляется в другом направлении, а именно, от идей к эмпирии. В качестве некоторой данности принимаются законы мышления, совпадающие с законами формального языка и законами окружающего мира, и ставится вопрос, в какой мере они зависят, и зависят ли вообще от языка естественного, от здравого смысла, от быта, от повседневной жизни. Можно ли считать все эти элементы жизненной ситуации причастными к формированию идей в голове человека? Все та же проблема отношения идей и эмпирии. Но Юм, в отличие от наших современных эмпириков, ви-

дел в этом отношении загадку, трудность: какая сила заставляет человека осуществлять этот переход от эмпирии к мысли? Ведь обе эти сущности не похожи друг на друга, именно благодаря этому и возможно рождение нового, по мнению Юма, как не содержавшегося в прошлом. Акт творчества как сила нашего ума не поддается логическому объяснению, и, по мнению Юма, скорее всего, мы всегда вынуждены будем понимать эту силу только по результатам ее действия (как в механике Ньютона).

Нельзя не вспомнить и о процессах, происходящих в такой цитателе «бессубъектного» мышления, как аналитическая философия. Здесь тоже на передний план выдвигаются трудности и проблемы, на которые долгое время не обращали серьезного внимания. Например, я имею в виду предложения верования. Над этими предложениями размышляли еще Л. Витгенштейн и Б. Рассел. Дело в том, что предложение типа: «Петр говорит, что идет дождь» нарушает правило формальной логики, по которому придаточное предложение должно подтверждать истинность главного. Петр говорит (и это истина, тот факт, что он произносит некоторую фразу), что дождь идет, но идет ли он на самом деле — это еще вопрос. Для того чтобы ответить на него, необходимо обратиться к эмпирии. Идет дождь или нет — не опровергает и не подтверждает самого факта наличия некоторого высказывания Петра. Или проблема аналитических и синтетических предложений, над которой задумывается У. Куайн. Действительно ли существует жесткая граница между этими двумя типами предложений, как это обычно утверждают представители аналитической философии? Они, по словам Куайна, считают, что предложение является аналитическим, если оно истинно в силу значения входящих в него слов и независимо от фактов реальной действительности. Однако Куайн ставит под сомнение возможность существования таких предложений. Истина, полагает он, зависит как от языка, так и от экстралингвистических фактов. Он это демонстрирует на высказывании «Брут убил Цезаря», которое было бы ложным, если бы мир был иным в определенных отношениях, т.е. если бы Брут не убивал Цезаря. Но оно было бы ложным и в том случае, если бы слово «убил» обладало другим значением, например, если бы оно значило «породил». На основании такого рассуждения Куайн видит возможность предположить, что истинность высказывания можно считать зависимой и от лингвистического компонента, и от фактического. Другими словами, обращение к эмпирии реальной истории неизбежно.

Эту же мысль о зависимости значений предложений и отдельных слов от контекста как эмпирического основания Куайн проводит,

анализируя проблему перевода. Он рассматривает несколько вариантов. Перевод с одного родственного языка на другой облегчается сходством словесных форм, произошедших от одного корня. Если такого родства нет, перевод может облегчаться, например общностью культурных традиций. Для своих целей Куайн выбирает вариант радикального перевода, когда перевод осуществляется с языка народа, который до сих пор был неизвестен. Берутся высказывания в определенной ситуации, когда они опираются на конкретное событие, которое видно как лингвисту, так и его информатору. Мимо быстро пробегают кролик, абориген говорит: «Гавагай», и лингвист записывает предложение: «Кролик» или «Смотри, кролик». Далее Куайн описывает достаточно подробно те приемы, которыми пользуется лингвист, чтобы удостовериться в правильности перевода, в том, например, что абориген не имел в виду «животное» или «белый». Главное в понимании Куайном процедуры перевода состоит в том, что значение слова определяется условиями, контекстом произнесения того или иного высказывания. И это подтверждает его тезис, что значения не существуют как абстрактные сущности, они зависят от ситуации произнесения предложения. Таким образом, слово, предложение как воплощения мысли прочно связаны с эмпирией. А эмпирия — это человек в его социальной сущности, совершающий поступки, разговаривающий, участвующий в трудовой деятельности и т.д. Эти характеристики человека находятся на первом плане, и только на втором — его способность видеть, слышать, осязать и проч.

В тех случаях, когда предпринимаются попытки рационального объяснения перехода от эмпирии к логике или, наоборот, от логики к эмпирии, они часто сводятся к поискам опоры в классическом мышлении. Позиция такого представителя аналитической философии, как О.-К. Апеля может продемонстрировать способ, достаточно типичный, обосновать рациональность обращения философии к эмпирии человеческой деятельности как своему основанию именно обращением к классике. Апеля интересуется проблема интересубъективности как межличностного общения, для которого необходима возможность общаться на понятном всем участникам разговора языке. Именно на решение этой проблемы были направлены усилия логического позитивизма при создании им единого языка со стабильным значением слов, на котором могли бы без трудностей общаться друг с другом ученые и философы. Апелю, однако, приходит к выводу, что чем совершеннее становится язык, тем в большей степени он становится одинаковым для всех участников общения, тем труднее говорить о многих (хотя бы о двух) участниках разговора. Мир, законы ко-

того соответствуют законам построения языка, тоже для всех один. Один мир, один язык, один субъект, которому и общаться не с кем.

Все различия между языками исчезают по пути от обыденного языка к идеальному, основой которого он является, несмотря на то, что по своей структуре от него очень далек. Необходимо, считает Апель, как-то сохранить и индивидуальные отличия (это позволит иметь несколько субъектов), и общие характеристики языков, что сохранит возможность взаимопонимания. Однако предложения Апеля по формированию новой логики intersубъективного общения выглядят не очень убедительно. Его рассуждения в этой области распределяются по двум основным направлениям. С одной стороны, он предлагает ориентироваться на неограниченное коммуникативное сообщество, которое вносит некий общий элемент в правила игры всех возможных жизненных ситуаций. С другой — он считает необходимым для исследователя самому принять участие в той языковой игре, правила поведения в которой он изучает.

В первом случае Апель ориентирует исследователя на поиски общего во всех наблюдаемых языковых играх с целью наладить intersубъективное общение между ними. Неограниченное трансцендентальное коммуникативное сообщество «руководствуется» правилами, которые приемлемы для любой языковой игры. В итоге мы имеем то, что intersубъективное общение тем легче осуществить, чем в большей степени общие правила внедряются в каждую из игр, участвующих в общении. Другими словами, чем больше участники общения будут похожи друг на друга, тем это общение будет успешнее и плодотворнее. Но не напоминает ли это логику науки (*logic of science*) логического позитивизма, общую для всех субъектов, которая привела, по мнению самого Апеля, к ненужности и невозможности какого бы то ни было общения вообще? Как и логический позитивизм, Апель здесь идет по пути обобщения, а не общения. Но такой путь неизбежно приводит к одному субъекту и одной логике, а тем самым и к невозможности intersубъективности. Обращение к естественному, обыденному языку остается неизбежным.

### Заключение

Несмотря на серьезные различия в понимании эмпирии Юмом, с одной стороны, и представителями философии и социологии XX в. — с другой, между ними есть сходство. И в том и в другом случае рассматривается только «силовое» влияние эмпирии на идеи и игнорируется обратное воздействие. Что касается современности, то это уг-

верждение придется принять только со значительными ограничениями. Такой позиции в полной мере придерживаются исследователи, которые согласны признать себя эмпириками. Во многих других случаях мы видим или попытки привлечь классику для решения проблем сегодняшнего дня (Апель в нашем изложении), или создать новую логику, где эмпирия присутствует чаще всего в виде контекста, активность которого определяется положением дел в исследуемой области. Это второе направление понимания эмпирии отличается от юмовского не только «содержанием» эмпирического контекста (человек не как физическое, а как социальное существо), но и стремлением логически расшифровать творческую силу, порождающую новое. В случае науки это творческая сила человеческого ума. Такой задачи Юм перед собой не ставил, считал ее едва ли выполнимой. И это полностью соответствует нововременной рациональности, одним из основоположников которой он был. В классической логике из науки, понимаемой как знание, исключалось все, связанное с человеком и его деятельностью, прежде всего творческой деятельностью по производству нового. Новое знание как новое может возникнуть только из того, что на него непохоже. Но Юм считал невозможным осмыслить логически, как совершается этот скачок.

В XX в. и в естествознании, и в философии внимание фиксируется именно на точках роста (научные революции, творческие процессы, точки бифуркации, хаос как начало всего, гены, начало вселенной и т.д.) Прослеживаются вертикальные связи — от «корней» к «вершкам» (а не горизонтальные, как у Юма). Появляются новые понятия или выдвигаются на передний план старые, не игравшие прежде существенной роли. К ним относятся: смысл, наблюдатель, диалог, intersубъективность, коммуникация, поле референции, контекст, жизненное пространство, плюрализм вместо монологии и целый ряд других.

В эпистемологии Юма все, на что направлено мышление, обладает свойством предметности, в том числе и человек. В познавательном мышлении человек в его повседневной жизни (в научной лаборатории, в рамках жизни племени в лесах Амазонки, в парламенте большой страны или в армии) как эмпирический предмет познания никак не реагирует на деятельность субъекта познавательной деятельности и никак не меняется в результате этой деятельности, как и любой другой ее предмет (выше мы приводили пример Юма со столом). В этом смысле человек и природная вещь ничем не отличаются друг от друга. В неклассическом мышлении субъект-исследователь внедряется в изучаемое им сообщество (научная лаборатория или дикое племя),

вступает в общение с его членами, которое не может не влиять не только на исследователя, но и на изучаемых им людей. Формируется отношение взаимопонимания вместо отношения человека и предмета, независимо от него существующего. В естествознании, прежде всего в физике после научной революции XX в., чтобы понять теорию (теорию соответствия, например), необходимо увидеть в ней историю ее происхождения, деятельность по ее созданию и автора этой деятельности. Другими словами, теоретизации подлежат те элементы эмпирии, которые прежде не привлекали к себе внимания и не имели для ученого никакого значения. Они оставались за пределами логики и процессов ее формирования. Теперь же речь идет о человекообразности научного знания, об элементах субъектности в нем, о социальном конструировании знания.

Связь между теориями-парадигмами отыскивается не в их сходстве, а в различии, которое делает возможным существование многих типов рациональности и многих субъектов, каждый из которых опирается на свою базу эмпирических данных, свой контекст. У Юма эмпирический базис один и тот же для всех вариантов актов познания: это чувственные данные, восприятия одного и того же мира, которые способен в равной степени сформировать у себя любой человек (индивидуальные особенности не учитываются). Истинный результат может быть тоже только один. В XX в. разные контексты, разные результаты, каждый раз своя истина. Много разных субъектов, которых невозможно свести к одному. Между ними устанавливаются не иерархические отношения подчинения, происходит не поглощение одной теории другой (новая разрушает старую, используя нужные ей элементы своей предшественницы), а отношения взаимопонимания, диалогические, интерсубъективные. У Юма все сводится к предметности (в его эпистемологии человек тоже предмет). В XX в., наоборот, все приобретает субъектные черты, в том числе и природный объект. Соответственно, и в качестве эмпирии в первом случае выступает единообразие, свойственная всем людям в одинаковой степени способность воспринимать с помощью органов чувств окружающий мир, а во втором — разнообразные контексты, каждый раз другой контекст как эмпирический базис, порождающий особенность и уникальность.

Как бы серьезны ни были расхождения между Юмом и современными философами по вопросу о том, что такое эмпирия, это никак не снижает значимости его философии в истории. В основание своих взглядов он взял реально существующие особенности человека как существа, способного воспринимать внешний мир с помощью орга-

нов чувств и осмысливать его в идеях. Весь духовный мир человека присутствует в его философии, и как логическая система она обладает необходимостью. В XX в. реализуется иной подход: в основании — человек как социальное существо. И через призму такого понимания человека тоже можно понять весь его духовный мир, включая и роль органов чувств как обязательного условия получения знаний о мире. Диалогические отношения позволяют обогатить каждую из сторон обнаружением в ней скрытых свойств, которые могут помочь в решении проблем другой эпохи и в рамках другой логики. Между двумя типами логики устанавливаются отношения, признающие их равноправие и никак не предполагающие разрушения и дискредитации на основании того, что одна предшествует во времени другой. Современный плюрализм предполагает именно такое отношение к прошлому. В классике — познание чего-то, в неклассике — понимание кого-то.

Е.Н. Блинов

## Юм, Делёз и социальная теория: эмпиризм и его последствия

### Секреты эмпиризма и права разума

История философии, говорит Делёз, в значительной степени «абсорбировала и переварила» эмпиризм. Его обычно представляют как контр-программу рационалистической теории врожденных идей и априорных принципов. Но у эмпиризма, уверяет он, осталось еще немало секретов. Именно в «изошренных и невероятно сложных» работах Юма эта скрытая программа раскрывает свой настоящий потенциал:

Его эмпиризм — это что-то вроде научно-фантастической Вселенной. Как в научной фантастике, мы воспринимаем вымышленный, странный и чужой мир глазами других существ, но в тоже время мы предчувствуем, что этот мир уже наш, а эти другие существа — мы сами<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Deleuze Gilles. Ile déserte. Paris: Editions de Minuit, 2002. P. 226.*

Этот мир — не «философская фикция» о «естественном состоянии» и не поэтический миф о «золотом веке». Эмпиризм по Делёзу — это методический принцип конструирования воображаемых миров, правила которых «искусственны, но не произвольны».

Вторым принципиальным новшеством юмовского эмпиризма Делёз считает радикальную трансформацию теоретического знания, которое отныне перенаправлено на анализ легитимности практик. Идея представить философию как «расследование» восходит к Бэкону, свое наиболее систематическое развитие она получает в критической трилогии Канта, которую принято считать главным инструментом ассимиляции эмпиризма в вышеуказанном смысле. Но «трибунал чистого разума», вердикты которого лаконично сообщает учебники по истории философии, остается изобретением человека. Юма интересуют не законы, а правоприменительная практика: все двенадцать таблиц римских законов, говорит он, не стоят одного акта британского парламента. «Писателям — вторит ему Делёз — следует читать не Гражданский кодекс, а судебные бюллетени» (Р. 216).

Именно ранняя юмовская философия права была, по его собственному признанию, центральной проблемой первой работы Делёза «Юм: эмпиризм и субъективность», опубликованной в 1953 г. Оценивая свой юношеский этюд в программном интервью Тони Негри в 1990 г. он утверждает: «То, что я обнаружил у Юма — это весьма продуктивная концепция института и права. Сначала я интересовался правом больше, чем политикой» (Р. 215). «Переход к политике» состоится значительно позже, после событий мая 1968 г., знакомства с Гваттари и перехода по приглашению Фуко в экспериментальный университет Париж 8 Вансен<sup>1</sup>. Собственно, переход от права к политике — и есть пресловутый переход от виртуального к актуальному, одной из ключевых методологических процедур его зрелой философии, которую он назовет «трансцендентальным эмпиризмом». Актуализация политического через правовые практики делает возможным их ретроспективный анализ. Это предопределяет своеобразный панполитизм поздней философии Делёза, ведь, по его словам, «само бытие является политикой»<sup>2</sup>.

Однако Юм, напоминает Делёз, в первую очередь социальный мыслитель. Ассоциация идей является фундаментальным принци-

<sup>1</sup> О философии права у Делёза см.: *De Sutter Loren*. Deleuze, la pratique du droit. Michalon, 2009; *Mussawir Edward*. Jurisdiction in Deleuze: The Expression and Representation of Law. Routledge, 2011.

<sup>2</sup> *Deleuze Gilles*. Указ. соч. С. 119.

пом человеческой природы, но ее действие надо рассматривать не только и не столько на примере идеи причинности или тождества личности, а в принципах права и политических институтов. Мы никогда не поймем Юма, если ограничимся его теорией познания<sup>1</sup>. Ньютоновский, или «экспериментальный», метод помогает установить, какая «цепь аргументов» имеет большее влияние на человека в каждом конкретном случае. Универсальное действие привычки позволяет установить закономерности человеческого поведения, поскольку в области «моральных предметов» действуют те же «естественные закономерности», что и в природе. Именно в этом и состоит принцип «применения экспериментального метода к моральным предметам», который Ницше позже назовет «генеалогией морали»<sup>2</sup>. Он действует в воображаемом и созданном человеком мире, ведь эмпиризм, по выражению Делёза, это не столько философия чувственного опыта, сколько философия воображения<sup>3</sup>. Делёз отличает «простой эмпиризм» на базе сенсуализма от «эмпиризма в высшем смысле», или «трансцендентального эмпиризма». Эмпиризм Юма, утверждает он, относится к последнему типу и в своей конструктивной части не подпадает под кантовские критерии и не ведет с необходимостью к скептицизму<sup>4</sup>.

В таком случае, что за роль в этом «фиктивном» мире отводится справедливости и праву? Кант считал подходящим девизом для своей политической философии максимум «*Fiat justitia, pereat mundus*» (лат. : Да свершится правосудие, даже если погибнет мир)<sup>5</sup>. Юм утверждал, что разрушение мира можно предпочесть царапине на пальце, не вступая в противоречие с разумом. Впрочем, этим он всего лишь хотел указать на то, что разум — плохой советчик в подобных вопросах. Любовь к семье и друзьям, уважение к общественным институтам являются частью нашей природы и часто перевешивают эгоистические интересы. Роль разума при этом низведена до инструментальной

<sup>1</sup> Эту идею стоит признать актуальной для современного юмоведения, которое осознано тупиковость изолированного исследования первой книги «Трактата». Это подтверждают трендовые исследования последних двух десятилетий. См. напр.: *Baier Annette*. A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise. Harvard University Press, 1991.

<sup>2</sup> О генеалогии: *Hoy David Couzens*. Nietzsche, Hume and the Genealogical Method. In *Schacht / Richard* (ed.) Nietzsche, Genealogy, Morality. University of California Press, 1994. P. 251–268.

<sup>3</sup> *Deleuze Gilles*. Empirisme et subjectivité. Paris: P.U.F. 2003, P. 124–125.

<sup>4</sup> *Deleuze Gilles*. Deux régimes des fous. Paris: Editions de minuit, 2002. P. 359.

<sup>5</sup> *Кант И*. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 1. М., 1994. С. 455.

функции: он позволяет нам высчитывать векторы, скорости и результирующие силы «ментальной динамики», если использовать выражение Барри Страуда<sup>1</sup>. В юмовской вселенной невозможно себе представить конфликт разума и аффектов, а тем более судебные прения между ними. В знаменитом фрагменте из главы «О причинах, влияющих на волю» Юм четко определяет правовой статус разума: «Разум есть и должен быть лишь рабом аффектов (slave of passions) и не может претендовать на какую-либо другую должность, кроме служения и послушания им»<sup>2</sup>. Поэтому, говоря строго и философски, принятый в юмоведческой литературе «тезис о подчиненности» (subordination thesis) является не вполне точным, так как речь идет не просто о «субординации», или положении в табели о рангах, а именно о «рабском служении»<sup>3</sup>. Раб-разум не является субъектом права, его главная обязанность — следить за правильным функционированием моральной механики.

### Юм и Делёз об экспериментальном методе исследования политических объектов: нередукционистский социо-физикализм

Однако Юм настаивает, что справедливость и право являются «изобретением» (artifice) человека, что позволяет предположить их рациональное происхождение и вызывает естественные ассоциации с теорией общественного договора. Но при этом сам он отрицает возможность существования «первоначального договора», полагая, что, к примеру, принцип неприкосновенности собственности утверждается постепенно, по мере «смягчения нравов» и развития общественных институтов. Для него вопрос «изобретения» справедливости является скорее поводом ввести квази-историческую перспективу исследования, если даже это «фиктивная» или философская история, чем так попрекал Юма в числе прочих «британских генеалогов морали» Ницше<sup>4</sup>. В определенном смысле «Тысяча плато» Делёза и Гваттари состоит из подобных «философских фикций», первые наброски

<sup>1</sup> Stroud Barry. Hume. Routledge, 1977. P. 14.

<sup>2</sup> Юм Д. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 457.

<sup>3</sup> О его значении для юмоведения см.: Garret Don. Introduction. In Kemp-Smith Norman The philosophy of David Hume. Palgrave Macmillan, 2005. P. XXXI–XXIV.

<sup>4</sup> Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 415–418. О противопоставлении «антиисторицизма» и «социологического релятивизма» у Юма см.: Forbes Duncan. Hume's philosophical politics. Cambridge, 1978, P. 102–121.

которых можно найти в ранних историко-философских работах Делёза, посвященных Юму и Ницше.

Делёз называет философию Юма «физикализмом», и в этом генеалогическое родство их методов: постструктуралистская политическая теория Делёза и Гваттари (и близкие по методологическим предпосылкам исследования Фуко), как и работы шотландского мыслителя, можно обозначить термином «социо-физикализм»<sup>1</sup>. «Тысяча плато» — это в некотором смысле симметричная «Трактату» попытка применить методы современной пост-классической физики к анализу политических тел<sup>2</sup>. Важно отметить, что этот «физикализм» не служит аргументативной базой и не является сциентистским или редукционистским. Развивая мысль Ричарда Рорти, мы можем назвать подобную позицию «нередукционистским» социофизикализмом<sup>3</sup>.

Девятая глава «Тысячи плато» под названием «Микрополитика и сегментарность» представляет собой редкий для совместных работ Делёза и Гваттари пример артикулированного методологического анализа. В ней намечены два «взаимодополняющих плана» политического исследования, которые они называют «молярным» и «молекулярным». «Молярные» структуры описывают сложившиеся политические институты, которые формируют «жесткие» сегменты социального пространства *more geometrico*. На этом основании

<sup>1</sup> Такой взгляд на проблему характерен в основном для англоязычных комментаторов Делёза см.: *Massumi Brian*. A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia. Cambridge, MA: The MIT Press., 1992; *De Landa Manuel*. A thousand Years of Non-Linear Philosophy. N.Y.: Zone Books, 1997; *Protevi John, Bonta Mark*. Deleuze and Geophilosophy. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

<sup>2</sup> Вопрос об использовании тезауруса современной науки представителями постструктурализма. В книге Алана Сокала и Жана Брикмона среди прочих упоминаются и работы Делёза. См.: *Sokal Alen, Bricmont Jean*. Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science. N.Y.: Picador 1999. P. 154–168. Оставляя в стороне вопрос о правомочности термина «постмодернизм», отметим главный недостаток этой работы: она исходит из имплицитной предпосылки, согласно которой «постмодернизм» использует язык неклассической физики для легитимации своих социальных теорий, а также из некоего «забвения эмпиризма» и «сциентизма», что, как мы полагаем, является образцовым непониманием проблем философии Делёза.

<sup>3</sup> По определению Рорти, подобный язык «не является метафорическим, не заключается в кавычки, не нуждается в уточнении или особой научности, а также философском пояснении». *Rorty Richard*. Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers. Cambridge, 1990. P. 115. Постаналитический прагматизм Ричарда Рорти, по сути, ставит ту же задачу, что и постструктуралистский прагматизм Делёза: с одной стороны, «преодоление платонизма», с другой — пересмотр кантовской трактовки эмпиризма. *Deleuze Gilles*. Logique de sens. Paris: Editions de minuit, 1969. P. 292–306; *idem* Empirisme 109–119, 124–126. *Rorty*. Philosophy and the Mirror of the nature. Princeton University Press, 1979. P. 373–378, 257–266.

выстраивается типология сегментарности: бинарные сегменты соответствуют классическим социальным дихотомиям (мужчины/женщины, дети/взрослые, богатые/бедные и т.д.), циркулярные — различным уровням социальной идентификации (принадлежность к семье, дружескому окружению, профессиональному сообществу, стране), тогда как линейные представляют процесс в динамике (переход из одной категории в другую, например, из школы в институт, из института армию и т.п.). Наряду с устойчивым «молярным» уровнем, который оперирует категориями сегментов и линий, существует «молекулярный» — подвижный и нестабильный. На «молекулярном» уровне производится анализ потоков и квантов, который ускользает от «молекулярного» анализа (например, каким образом денежные потоки и потоки товарно-обменных операций трансформируются в то, что в классической политэкономии называется «капиталом» с его банками, системой сбыта и производства). В качестве стержневой конструкции Делёз и Гваттари рассматривают понятие «центр власти», в рамках которого можно анализировать соотношение устойчивых «молярных» сегментов и квантов. Назначение политических институтов — осуществлять «канализацию» квантовых потоков, которые, как выражаются Делёз и Гваттари, «омывают» жесткие сегментарные структуры.

Понятие «потока» становится одной из центральных уже в первом томе «Капитализма и шизофрении»: «Общая теория общества — это обобщенная теория потоков»<sup>1</sup>. Ключевым для анализа социальной динамики становится различие «канализованных потоков» и «утечек» (*lignes de fuites*). Идею использовать «теорию потоков» для политического анализа Делёз и Гваттари, по всей вероятности, позаимствовали у Кейнса<sup>2</sup>. Однако мы полагаем, что сам принцип сформулирован Делёзом значительно раньше и напрямую восходит к его анализу юмовского «потока перцепций»<sup>3</sup>. Делёз опровергает распространённую в пятидесятые годы критику юмовского «атомизма» и полагает, что проблема «человеческой природы» — это проблема разработки принципов «ассоциации идей», которые делают возможным само конструирование субъекта. В этом отношении «канализация потоков» коррелирует с пресловутым юмовским «пучком перцепций»:

<sup>1</sup> *Deleuze Gilles, Guattari Félix. Anti-Oedipe. Paris: Editions de minuit, 1980. P. 311.*

<sup>2</sup> Подробнее об этом см. курс в Вансане от 11 ноября 1971 года: [http://www.web-deleuze.com/php/texte.php?cle=115&groupe=Anti\\_Oedipe\\_et\\_20Mille\\_20Plateaux&langue=1](http://www.web-deleuze.com/php/texte.php?cle=115&groupe=Anti_Oedipe_et_20Mille_20Plateaux&langue=1). *Smith Daniel W. Flow, Code and Stock: a Note on Deleuzian Political Philosophy. Deleuze Studies. Vol. 5, 2011 (supplement) Deleuzian Futures. P. 36–55.*

<sup>3</sup> *Deleuze Gilles. Empirisme. P. 92.*

Согласно их природе, принципы фиксируют сознание двумя весьма различными способами. Принципы ассоциации устанавливают между идеями естественные отношения. В сознании они формируют сеть наподобие канализации: мы не случайно переходим от одной идеи к другой, одна идея вводит другую согласно принципу, она естественно сопровождает ее (Р. 137).

При этом важно отметить, что подобные отношения не являются раз и навсегда «зафиксированными». Скорее, полагает Делёз, речь идет о некоторых «центрах фиксации» (*centres de la fixation*), которые можно представить как первый эскиз более позднего понятия центра власти (Р. 140).

Другим принципиальным моментом является отсутствие между «молекулярным» и «молярным» уровнями анализа (по крайней мере, в «Тысяче плато») аксиологического или онтологического дуализма. Молекулярный уровень не является подлинным «положением дел» (как это было бы в редукционистском физикализме<sup>1</sup>), и задача социальной критики не состоит в том, чтобы «освободить» потоки. Речь также не идет о противоречии между «социальным» и «индивидуальным», так как вместо «субъекта» рассматриваются динамические процессы «субъективации». Поэтому для Делёза и Гваттари, так же как и для Юма, «тождество личности», чтобы под этим не подразумевалось, является не основанием, а продуктом процесса социального и политического взаимодействия агентов<sup>2</sup>.

Поскольку, в конечном итоге, это ни в коем случае не разница между социальным и индивидуальным (или интер-дивидуальным), но между молярной областью репрезентаций, не важно — коллективных или индивидуальных, и молекулярной областью убеждений и желаний, в которой разделение между социальным и индивидуальным теряет всякий смысл, поскольку потоки больше не относятся к индивидам, а кодируются коллективными означающими<sup>3</sup>.

Наравне с ключевым для «Капитализма и шизофрении» термином «желание» (*desir*) Делёз и Гваттари употребляют юмовский

<sup>1</sup> *Rorty. Objectivity. P. 114.* «Я определяю как физикалиста того, кто готов заявить, что любое событие может быть описано в микро-структурных терминах при том, что подобное описание использует только элементарные частицы и может быть объяснено при помощи событий, описанных подобным образом».

<sup>2</sup> Этот момент достаточно четко артикулирован уже в ранней работе о Юме. Делёз подчеркивает, что вопрос о «тождестве личности» вне социального контекста не может быть разрешен положительно. *Deleuze Gilles. Empirisme. P. 58–59.*

<sup>3</sup> *Deleuze Gilles, Guattari Félix. Mille plateaux. Paris: Editions de minuit. P. 267.*

термин «убеждение» (belief – croyance), помещая его на «молекулярный» уровень исследования. Делёз и Гваттари говорят о параллельном существовании микро- и макро-истории, а задача исследователя состоит в том, чтобы по-возможности описывать моменты, в которых некоторые «молекулярные» «потоки желаний» трансформируются в глобальные политические процессы. Мы полагаем, что юмовский анализ генезиса понятий собственности и правовых отношений, который вдохновил Делёза на написание его первой книги, представляет собой именно этот тип исследования. Для того чтобы понять значение ранней работы для его политической философии, необходимо уточнить, что Делёз понимал под эмпиризмом.

### Трансцендентальный эмпиризм Делёза и юмеанский переворот

Делёз опубликовал свою первую книгу «Юм: эмпиризм и субъективность» в 28 лет, в том же возрасте, что и автор «Трактата». Существует точка зрения, согласно которой Юм был юношеским увлечением Делёза, не оказавшим серьезного влияния на его зрелую философию<sup>1</sup>.

Делёз работал под руководством известного историка науки Жоржа Кангилема (вторым директором был Жан Ипполит), и этот выбор определенно свидетельствует о его нежелании заниматься проблемами популярной во Франции в пятидесятые годы феноменологической философии, от которой он всегда будет дистанцироваться, несмотря на имевшее место в сороковые годы увлечение и личное знакомство с Сартром<sup>2</sup>. Даже в англо-американской философии этого периода Юм еще не рассматривался в качестве центральной фигуры и упоминался скорее в полемическом контексте, для Франции же подобный интерес был весьма нетривиальным<sup>3</sup>. Книга о Юме остается по сей день наименее исследованной работой Делёза, хотя в ней, как мы полагаем, был сформулирован ряд положений, важных для пони-

<sup>1</sup> См. *Boundas Constantin*. Deleuze, Empiricism and the Struggle for Subjectivity. In *Deleuze Gilles*. Empiricism and Subjectivity. Columbia University Press, 1991. P. 1–20.

<sup>2</sup> О Делёзе и Сартре см.: *Colombel Jeanette*. Deleuze-Sartre: pistes dans. *Bernold André (ed.) Pinhas Richard (ed.)* Deleuze éparé: approches et portrait. Paris: Hermann Éditeurs, 2005. P. 39–47.

<sup>3</sup> Этим интересом он в значительной степени обязан курсу Жана Валя. См.: *Dosse Francois*. Gilles Deleuze et Félix Guattari: Deleuze et Guattari: biographie croisée. Paris: La Découverte, 2007. P. 137–144.

мания эволюции его взглядов<sup>1</sup>. При этом к ней крайне редко обращаются для анализа его политической философии, несмотря на прямое указание самого Делёза<sup>2</sup>.

На протяжении всей своей карьеры Делёз характеризовал свою философию как «эмпиризм», а также через ряд коррелирующих терминов. В работе о Ницше он в схожем контексте говорит о «перспективизме», в случае Бергсона наравне с «эмпиризмом» он употребляет термин «натурализм». Программа, сформулированная в «Повторении и различии», которую Делёз считал своей первой зрелой работой, получает наименование «трансцендентального эмпиризма». Начиная с «Ризомы», опубликованной отдельным изданием в 1975 г., Делёз в различных значениях говорит о своем «прагматизме», а позднее рассматривает как особый вид прагматизма философию Фуко<sup>3</sup>. Наконец, последняя прижизненная публикация Делёза – «Имманентность, сама жизнь».

Помимо «Эмпиризма и субъективности» он обращается к анализу юмовской теории привычки в «Повторении и различии», пишет статью о Юме для учебника по истории философии под редакцией Шатле, ссылается на него в работах по киносемиотике и определяет его роль в развитии своих взглядов в ряде итоговых интервью<sup>4</sup>. Особого

<sup>1</sup> Хотя ситуация в этом отношении начинает меняться: в 2009 г. была опубликована монография *Bell Jeffrey*. Deleuze's Hume: Philosophy, Culture, and the Scottish Enlightenment. Edinburgh University Press, 2009, удостоенная, к слову, весьма благоприятной рецензии в *Hume Studies*. См.: *Bell Martin*. Hume Studies. Vol. XXXV. No 1, 2009. P. 246–250. См. также: *De Martelaere Patricia*. Gilles Deleuze, interprète de Hume. Dans *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série. T. 82, № 54, 1984. P. 224–248; *Antonoli Manola*. Deleuze et l'histoire de la philosophie. Paris: Kimé, 1999. P. 29–38; *Panagia Davide*. Inconsistencies of Character: David Hume on Sympathy, Intensity and Artifice. In *Boundas Constantin (ed.)*. Deleuze and Philosophy. Edinburgh University Press, 2006. P. 85–97; *Bell Martin*. Transcendental Empiricism? Deleuze's Reading of Hume. In *Frasca-Spada Marina and Kail P.J.E. (eds.)* Impressions of Hume. Oxford, 2005, P. 95–106.

<sup>2</sup> Так, например, в недавнем исследовании «трансцендентального эмпиризма» Делёза Анн Сованярк Юму отводится всего несколько страниц. См.: *Sauvagnarges Anne*. Deleuze. L'empirisme transcendantal. Paris: P.U.F., 2009. P. 22–23, 30–35, 218–223.

<sup>3</sup> *Deleuze, Guattari*. Mille plateaux. P. 24, cf. *idem* Foucault. P.

<sup>4</sup> Хотя Делёз последовательно настаивает на своем «эмпиризме», его отношение к англо-американской философии было весьма двусмысленным. Он начинал свою карьеру с работы о британском философе и в дальнейшем не раз заявлял о своем пиетете перед «великой американской традицией прагматизма», однако не принимал аналитическую философию в современном ему виде: в ней он видел чуждый американскому прагматизму формализм «венской школы», обвиняя Витгинштейна в «убийстве» Расселла и Уайтхеда. См. напр.: курс 10 марта 1987 года: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=140&groupe=Leibniz&langue=1>; См. также: *Dumoncel Jean-Claude*. Deleuze face a face. Caen: M-éditeur, 2009.



внимания заслуживает статья 1972 г., в которой Делёз в лаконичной форме резюмирует свою раннюю работу, делая при этом ряд важных дополнений. Он говорит об эмпирической картине мира, в котором происходит «овнешнение» отношений между идеями: «Мир, в котором идеи являются настоящими атомами, а отношения по-настоящему внешними переходами; союз “и” (et) развенчивает внутренний характер глагола “есть” (est)»<sup>1</sup>. В «Ризоме» — важнейшем программном тексте — он почти дословно воспроизводит эту компактную формулу своего прагматического «анти-онтологизма»<sup>2</sup>. Таков его ответ на знаменитый «принцип Юма»: из положений дел (there is) выводится не долженствование (ought), а бесконечно развивающаяся сеть внешних отношений «и... и... и...» (ET... ET... ET). Это важнейшее для Делёза положение, как мы видим, он выводит непосредственно из юмовского эмпиризма.

Делёз признает, что помимо «естественных отношений» Юм также говорит о «философских отношениях», которые он подразделяет на две группы: «которые полностью зависят от сравниваемых нами идей, и такие, которые могут быть изменены без всякого изменения в идеях»<sup>3</sup>. Однако Делёз указывает на то, что вторая группа — «сходство, противоположность, степени качества и количественные, или числовые, соотношения» — также зависит от сравнения, поэтому, строго говоря, не может целиком зависеть от идей:

Похоже, что вторая группа в этом смысле не является внешней по отношению к идеям. Именно так полагал Кант, когда критиковал Юма за то, что представлял математику как систему аналитических суждений. Но она ею не является. Всякое отношение является внешним для своего выражения<sup>4</sup>.

Таким образом, экстериоризация отношений является главным критерием «эмпиризма в высшем смысле» и позволяет уйти от субъектно-объектной дихотомии<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Deleuze Gilles. Ile deserte. P. 228.*

<sup>2</sup> *Deleuze, Guattari. Mille Plateaux. P. 36.* Вопрос о важности для Делёза онтологии и даже само наличие «онтологии» в классическом смысле является крайне дискуссионным. См.: *Badiou Alain. Deleuze. La clameur de l'être. Paris: Hachette, 1997. P. 30–47; Zourabichvili Francois. Deleuze. Une Philosophie de l'évenement. Dans La philosophie de Deleuze. Paris: P.U.F. 2004. P. 5–12.* Джеффри Белл полагает что у Делёза можно обнаружить нечто вроде «исторической онтологии» в фукольдианском смысле. См.: *Bell. op.cit. P. 59–81.* См. также: *Montebello Pierre. Deleuze la passion de la pensée. Paris: Vrin, 2008. P. 61–96.*

<sup>3</sup> *Юм Д. Собрание сочинений. Т. 1. С. 164.*

<sup>4</sup> *Deleuze Gilles. Empirisme. P. 110.*

ектно-объектной дихотомии<sup>1</sup>. Именно поэтому «трансцендентальный эмпиризм» — по определению «противоположность тому, что делит мир на субъект и объект»<sup>2</sup>.

Всего, по мнению Делёза, есть четыре важных вопроса, в которых Юм произвел переворот в нововременной философии:

- ◇ во-первых, вышеприведенный критерий внешних отношений;
- ◇ во-вторых, новая трактовка человеческой природы, основанная на приоритете убеждений, который отныне становится основным познавательным принципом;
- ◇ в-третьих, введение в оборот «фиктивного» принципа формирования убеждений через замену традиционного принципа «ошибки» на принцип «иллюзии» или некорректного использования способностей. Убеждения не могут быть «ложными», а только «необоснованными» (нелегитимными — illegitimes);
- ◇ в-четвертых, анализ работы воображения приводит к выводу о его «пристрастности» (partialité). Именно эта «пристрастность», или расположенность к чему-либо, и является главным, если можно так выразиться, двигателем прогресса. Человек «изобретает» различные институты, при этом речь не идет о каком-то разовом, или «контрактном», создании ex nihilo. Делёз делает особенный акцент именно на «анти-контрактуализме» Юма, видя в нем радикальный разрыв с господствующей в XVIII в. теории «общественного договора».

Фундаментальным изобретением человека, лежащим в основе всех социальных отношений, является отношение собственности, которое Юм выводит из понятия справедливости. В этом и состоит, по мнению Делёза, настоящее действие принципа ассоциации идей, или «логики отношений», на основании которой выстраиваются политические институты. Именно эта имманентная работа воображения, а не законодательные ограничения являются основой социального конструирования<sup>3</sup>. Делёз выводит из Юма «позитивную», или «продуктивную», модель общества, в которой институтам отдается приоритет перед законами. «Общим правилом» Юма Делёз называет соотношения между «потребностями» и «институтами», при этом

<sup>1</sup> Об «экстериоризации» см.: *Bell Martin. Transcendental Empiricism? Deleuze's Reading of Hume. In Frasca-Spada Marina and Kail P.J.E. (eds.) Impressions of Hume. Oxford, 2005, P. 98–101;* см. также комментарий Роберта Фоглина: *Fogelin Robert. Hume's Sceptical Crisis: a Textual Study. Oxford University Press, 2009. P. 22–27.*

<sup>2</sup> *Deleuze Gilles. Deux régimes. P. 359.*

<sup>3</sup> *Deleuze Gilles. Empirisme. P. 139.*

первые не являются детерминирующим принципом последних. Этим он объясняет необычную позицию Юма в современных ему дебатах о природе права: он критиковал теорию «общественного договора», однако с принципиально иных позиций, чем это делали сторонники «естественного права». Делёз видит в Юме прежде всего предшественника или даже отца-основателя позитивистского институционализма<sup>1</sup>.

В отличие от теорий, которые рассматривают позитивное вне социального (естественные права) или понимают социальное в негативном смысле (контрактные ограничения), институциональная теория помещает негативное вне социума (потребности) с тем, чтобы представить общество как позитивное и изборающее (изначальные средства удовлетворения)<sup>2</sup>.

### Микрополитика права: Юм о справедливости и собственности

В заключение обратимся к юмовской теории права и справедливости в которой, по мнению Делёза, юмовский эмпиризм раскрывает свое настоящее назначение. Как мы уже отмечали, исследователи политической философии Делёза за редким исключением игнорируют влияние Юма на его социальную теорию<sup>3</sup>. Мы полагаем, это объясняется тем, что политическая и социальная философия Юма также с трудом поддается классификации. Его выводы зачастую консервативны, но способ их доказательства весьма нетривиальный. Юм критикует «модную теорию» общественного договора, но при этом отвергает как «пассивное подчинение», так и деонтологические основания «естественного права»<sup>4</sup>. Несмотря на свои поздние симпатии к тори,

<sup>1</sup> Основным источником «институционализма» для Делёза являются работы французского юриста Мориса Ориу и его ученика Жоржа Ренара. В 1955 г. он выпустил небольшую антологию текстов под названием «Инстинкты и институты», в котором он помещает Юма в контекст «институциональной школы» первой трети XX в. См.: *Deleuze Gilles* (ed.). *Instincts and institutions*. Paris: Natchette, 1955. P. 7, 10, 35–38, 78. Об этом см. также: *Sibertin-Blanc Guillaume*. *Politique et clinique. Recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*. These de doctorat. Lille, 2006 [www.univ-lille3.fr/fr/recherche/ecole-doctorale/theses/](http://www.univ-lille3.fr/fr/recherche/ecole-doctorale/theses/). P. 64–69.

<sup>2</sup> *Deleuze Gilles*. *L'Île Déserte*. P. 25.

<sup>3</sup> Общей тенденции не избегает и упомянутая монография Дэвида Белла, которая рассматривает делёзианскую трактовку «события» и «актуального/виртуального» в контексте коррелирующих понятий у Латура и Бадью. Cf. *Bell*. Op. cit. 65–68, 72–74, 131–145. Единственным известным нам исключением является уже упомянутая работа Гийома Сибертэн-Блана. *Sibertin-Blanc*. Op. cit. P. 64–69.

<sup>4</sup> Данкан Форбс полагает, что в случае Юма речь все же идет о «современной теории естественного права». См.: *Forbes*. Op. cit. 59–90. Он также предлагает различать

он считал необходимым дистанцироваться от партийных интересов, что было весьма нетипично для Британии XVIII в. В политических работах Юма находится место как новой просвещенческой «чувствительности», восходящей к Локку, Шефтсбери или Хатчесону, так и весьма циничным рассуждениям, достойным пера вдохновителей «реальной политики» — Макиавелли, Гоббса и Мандевиля<sup>1</sup>. Юм выстраивает различные «цепи аргументов», нередко оставляя без ответа вопрос о возможном «примирении» противоборствующих позиций. Делёз по этой причине называл его «Диалоги о естественной религии», в которых, в отличие от сочинений Платона, вопрос о победителе остается открытым, «единственным настоящим диалогом в истории философии»<sup>2</sup>. В его политических сочинениях отчетливее всего слышна своего рода концептуальная «полифония», которую при внимательном рассмотрении можно обнаружить и в работах Делёза и Гваттари<sup>3</sup>. Безусловно, многие из политических выводов Юма консервативны: ведь с помощью «привычки» и «длительного владения» можно, в принципе, легитимировать любую существующую «всерьез и надолго» политическую систему. Однако в данном случае нас, как и Делёза, интересует именно метод. В одном только «Трактате» этому вопросу посвящено более ста страниц, что в десять раз больше чем, к примеру, тождеству личности. Поэтому мы ограничимся кратким наброском, чтобы продемонстрировать действия эмпирического принципа «ассоциации идей» или, выражаясь словами Делёза, «логики внешних отношений» в области права.

Нравственное одобрение или неодобрение, утверждает Юм, истекает не из разума, а из чувства, которое сводится к «последнему основанию» (*ultimate end*) в виде удовольствия от того, что мы называем «добродетелью», и отвращения к так называемому пороку. Доб-

«вульгарный» и «научный виггизм», к которому сам Юм активно прибегал для опровержения основных постулатов теории общественного договора. *Ibid*. P. 139–141.

<sup>1</sup> Ср.: Его позиция в вопросе равноправия полов, по мнению Эннет Бейр, дает основание назвать его «протофеминистским философом». *Baier Anette*. *Jealous Virtue: Hume on Justice*. Cambridge, Harvard University Press, P. 200–212. Контр-примеры о влиянии Гоббса и Мандевиля: *Russell Paul*. *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism and Irreligion*. Oxford, 2008 P. 239–266.

<sup>2</sup> *Deleuze Gilles*. *Île deserte*. P. 236.

<sup>3</sup> О справедливости у Юма: *Harrison Jonathan*. *Hume's Theory of Justice*. Oxford University Press, 1981; *Garrett Don*. *The First Virtuous Motive of Justice: Hume's 'Circle Argument' Squared*. *Hume Studies*. Vol. XXXIII No 2, 2007. P. 257–288; *Cohon Rachel*. *Hume's Morality: Feeling and Fabrication*. Oxford University Press, 2008; *Hardin Russell*. *Don David Hume: Moral and Political Theorist*. Oxford University Press, 2009.

родетели Юм подразделяет на две категории: естественные и искусственные. Естественные добродетели хороши «сами по себе в независимости от того, повторяет ли кто-то добродетельный поступок. Искусственные добродетели являются «изобретением» (*artifice*) человеческого общества, которое из опыта убеждается в преимуществах общежития, которые Юм вполне традиционно видит в «силе, умении и безопасности». «Искусственность» добродетели также подразумевает, что она хороша не сама по себе, а только как модель для подражания, в чем собственно и проявляется действие привычки. Держать обещание не имеет смысла в обществе, где примеру никто не последует. Поэтому справедливость не имеет характера «обещания» (и, соответственно, не развивается в соответствии с теорией общественного договора), а зависит от «общего чувства общественного интереса»<sup>1</sup>. Поэтому главной гарантией исполнения обещаний служит тот факт, что оно является «социальной добродетелью», т.е. подразумевает взаимность обязательств<sup>2</sup>.

Таким образом, изобретение справедливости необходимо предшествует понятию собственности, поскольку в «естественных условиях» ни ее стабильность, ни передача не могут быть гарантированы. При этом Юм подчеркивает, что юридическое отличие «владения» (*possession*) и «собственности» (*property*) необходимо подразумевает идею справедливости, которая и устанавливает закономерность перехода от первой идеи ко второй. Регулятивным принципом справедливости в имущественных вопросах является «общий интерес», который в процессе формирования политических институтов должен вызывать одобрение большинства членов данного сообщества. Юм также не считает государство ни высшей, ни даже обязательной формой, необходимой для соблюдения «общего интереса»: оно формируется по мере накопления богатств и усложнения вопросов, связанных с имущественными спорами. Легитимация собственности через общественный интерес также подразумевает, что частная собственность не имеет «священного» характера и может быть перераспределена в зависимости от «внешних обстоятельств»: например, вполне естественно, говорит Юм, сделать доступными продовольственные склады во время голода, даже если это действие не вызывает одобрения их владельца.

<sup>1</sup> Как нередко отмечалось, данное понятие отчасти предвосхищает «всеобщую волю» Руссо. См.: *Stroud*. Op.cit. P. 75.

<sup>2</sup> Об обещаниях см.: *Bair*. Op. cit. 163–199.

Общественный интерес должен быть «общим чувством», т.е. разделяться членами данного сообщества. В терминологии Юма это означает, что во всяком нормально функционирующем сообществе должен поддерживаться баланс между личным интересом (*self-interest*) и общественным. Личный интерес согласовывается со справедливостью в том случае, если то, что я считаю «своим», получает общественная санкция, т.е. устанавливается как принадлежащее мне «по закону». И здесь, собственно говоря, замыкается цепь доказательства: индивидуальное представление о частной собственности основывается на принципе ассоциации идей. После этого Юм переходит к анализу подобных ассоциаций на излюбленных примерах Делёза с копьем, воткнутом в ворота опустевшего города, измерением границ рек и горных массивов, соотношения моря и суши. Устойчивая «естественная» связь подобного рода приводит к формированию «моральной» связи между понятиями. Так, к примеру, право наследства выводится из естественной ассоциации в нашем воображении отца и сына.

Именно в подобного рода исследованиях проявляется, по мнению Делёза, настоящее действие принципа ассоциации идей. Мы с полным правом можем, используя его позднюю терминологию, назвать подобный анализ «молекулярным» или микро-политическим. При этом Юм в полном соответствии с принципами Делёза не останавливается на этом этапе, а показывает, как микро-история трансформируется в макро-историю. Столкновение частных интересов, построенных на принципах естественной связи идей, лежит в основе генезиса политических институтов, во власти которых придать этим интересам, как выражается Юм, «правильное направление», т.е. осуществить канализацию «потоков желаний».

## Заключение

Мы полагаем, что наш анализ делёзианской трактовки эмпиризма Юма может служить взаимному интересу юмоведа и исследователей Делёза. Первым он указывает возможный путь для разрешения противоречий, которые содержит первая книга «Трактата». Концепция трансцендентального эмпиризма позволяет решить давний спор о соотношении «эмпирических» и «рационалистических» моментов в философии Юма. Показывая действие теории идей на примере генезиса представлений о праве и справедливости,

Делёз предвосхищает целый ряд тенденций последних двух десятилетий, когда исследователи Юма стали перемещать фокус своего внимания в направлении второй и третьей книги «Трактата» и в целом его социальной философии<sup>1</sup>. Интерпретаторам Делёза стоит напомнить, повторяя его жест в отношении Юма, что он был прежде всего политическим мыслителем. А пресловутый «переход к политике» семидесятых годов можно предсказать, внимательно проанализировав его первую работу.

Мы также считаем возможным говорить о концептуальном сходстве их методов социально-политического анализа, основные черты которого, как мы полагаем, можно свести к трем пунктам:

- ◇ использование модели естественных наук для анализа социума, который мы обозначили как «нередукционистский социо-физикализм». Эта особенность естественным образом приводит к элиминированию любых деонтологических оснований генезиса политических институтов, таких как «Единое, Всеобщее, Разум, Субъект»<sup>2</sup>;
- ◇ приверженность динамической модели, которая позволяет рассматривать исторический процесс формирования общества и государства. Мы проследили его на примере соотношения микро- и макрополитического анализа, предположили что делёзианская «теория потоков» восходит к эмпирическому анализу ассоциации идей.

Юм, как и Делёз, на различных примерах показывает зависимость представлений о легитимности политических институтов от существующих дискурсивных практик.

Делёз утверждал, что в любом режиме «сталкиваются силы порабощения и освобождения» (С. 227). За осторожными рассуждениями Юма о «прогессе наук и искусств», «смягчении нравов» и «принципах разумного правления» порой проглядывает холодный макиавеллиевый расчет, а в пост-структуралистском «театре жестокости» отчетливо просматривается лево-либеральная программа, выбирать между которыми, как сказал бы Юм, будет делом нашего вкуса. Который, впрочем, формируется как продукт различных «внешних обстоятельств» и конкретного «соотношения сил».

<sup>1</sup> *Baier Annette. A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise.* Harvard University Press, 1991; *Livingstone Donald. Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy.* University Of Chicago Press, 1998.

<sup>2</sup> *Делёз Ж. Переговоры.* С. 116.

П.А. Сафронов

## Регулярность и различие<sup>1</sup>: философия Юма как практическая эпистемология<sup>2</sup>

В традиции новоевропейской философии, претендующей на уяснение (все)общего, эмпиризм Юма занимает особое положение: всеобщее возникает здесь из многого, оно лишено онтологического приоритета, постепенно примешиваясь к дробным рядам восприятий. Впрочем, сам термин «всеобщее» сразу же нуждается в уточнении. Применительно к философии Юма речь идет об универсальности различия между известным и неизвестным, пережитым и непережитым в опыте. Необходимо быть чрезвычайно чувствительным к множественности, прерывности в структуре опыта, однако таким образом, чтобы распознать в этой множественности действующую повсюду спонтанную регулярность.

С определенной точки зрения можно трактовать всю юмовскую философию как аналитику различий и регулярности. Но регулярность опыта не заимствуется из содержаний переживаемого ряда восприятий и не привносится туда воспринимаемым, скорее она может быть представлена как подвижная *мембрана*, которая, соединяя в своем функционировании внутреннее и внешнее, размечает границы (все)общего оперативного поля, «театра» духа. Никто и ничто не может обеспечить себе вечную неизменность, застраховать себя от разрушительной проницаемости. Опыт постоянно предъявляет действующему индивиду все новые различия и одновременно по мере увеличения числа и протяженности затрагивающих этого индивида событийных рядов, приобретает все большую однородность:

...если мы обратим внимание на то, как легко *естественная* и *моральная* очевидность сплетаются друг с другом, образуя одну цепь доказательств,

<sup>1</sup> Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 11-03-00423а.

<sup>2</sup> Основные идеи этого текста были сформулированы мной в докладе «Регулярность и различие: привычка в горизонте проблемы субъекта», прочитанном 13 декабря 2011 г. на семинаре «Проблемы рациональной философии», проходившем в Институте философии РАН. Пользуясь случаем, выражаю признательность коллегам, принявшим заинтересованное участие в обсуждении доклада. Среди них Д.И. Дубровский, Д.В. Иванов, А.С. Игнатенко, И.Т. Касавин, В.А. Лекторский, Л.А. Маркова, О.Е. Столярова. Я благодарен проф. В.В. Васильеву, взявшему на себя труд просмотреть черновой вариант текста настоящей статьи и высказать свои замечания.

|| мы без всяких колебаний допустим, что природа их одинакова и они проистекают из одинаковых принципов<sup>1</sup>.

Не объясняется ли «легкость» действия этих принципов тем, что они имеют свой источник в доступной для разума познавательной ориентации? Иными словами, не объясняется ли регулярная единообразность опыта тем, что разум *может* воспринимать его так и только так? Предлагаемое Юмом в приведенном пассаже прочтение опыта в терминах очевидности диктует положительный ответ на поставленные вопросы. Тогда «невежество» и «ограниченность» нашего разума, столь часто обличаемые Юмом-скептиком, доказываются перформативно и имманентно самим разумом и в процессе его применения.

Именуя юмовскую философию «эмпиризмом», мы, оказывается, не только не противопоставляем ее «рационализму», а, напротив, обозначаем предельную близость одного и другого. Более того, концепция Юма в целом может быть понята как своеобразное развитие картезианских предпосылок<sup>2</sup>, как особая форма изощренного перформативного рационализма. Такой рационализм сам спешит разрушить иллюзию собственной абсолютности, парадоксально, хотя и закономерно, используя для этого утонченные средства интеллектуального экспериментирования.

Сплетение различных элементов опыта воедино скрадывает, не устраняя совершенно, разнородную множественность рядов данных, с которой мы начинаем. Как это происходит? Рассмотрим приводимый Юмом пример с томящимся в темнице узником, непосредственно следующий в тексте за приведенной нами ранее цитатой.

|| Узник, не имеющий ни денег, ни влияния, сознает невозможность бегства не только при взгляде на окружающие его стены и решетки, но и при мысли о неумолимости своего тюремщика, и, пытаясь вернуть себе свободу, он скорее предпочтет воздействовать на камень и железо, чем на непреклонный характер сторожа. Тот же узник, когда его ведут на эшафот, предвидит, что неизбежность его смерти в такой же степени обусловлена верностью и неподкупностью его сторожей, в какой и действием топора или колеса<sup>3</sup>.

Однородность опыта возникает здесь в силу единообразия формы представления данных в человеческом сознании. Репрезентация как

<sup>1</sup> Юм Д. Исследование о человеческом познании // Собр. соч. в 2 т. Т. 2. М., 1996. (далее — Исследование) С. 77. (8.19 по универсальной нумерации текста).

<sup>2</sup> Pears D. Hume's Recantation of His Theory of Personal Identity // Hume Studies. 2004. Vol. 30. № 2. P. 257–264, 261.

<sup>3</sup> Юм Д. Исследование. С. 77. (8.19 по универсальной нумерации текста).

«стен и решеток», так и «характера сторожа» встраивается в один и тот же порядок причинности. Причины не имеют материальной, субстратной специфичности и не поддаются ни натуралистической, ни трансцендентальной редукции. Юм продолжает:

|| Здесь перед нами связанная цепь, состоящая из естественных причин и волевых актов; наш ум не чувствует разницы между теми и другими, переходя от звена к звену, и так же уверен в наступлении будущего события, как если бы оно было соединено с объектами, имеющимися налицо в памяти или чувствах...<sup>1</sup>

В чем источник этого единства формы представления? Кантовский ответ заключался бы в указании на определенные условия возможности опыта. Однако Юм последовательно отрицает, что человеческое существо может располагать каким-либо априорным знанием, полученным помимо опыта<sup>2</sup>. Вместе с тем регулярность в смысле универсальной связности опыта не является и имплицитным свойством объектов. Говоря иными словами, она не предполагается опытом, а *спонтанно* возникает в нем. Кроме того, согласно Юму, мы в принципе лишены возможности сопоставить переживаемый опыт с внешними объектами. Человеческий опыт вовсе не покоится на некоем окончательном, онтологически твердом и безопасном фундаменте:

|| Ум никогда не имеет перед собой ничего, кроме восприятий, и он никоим образом не в состоянии получить какой бы то ни было опыт относительно их связи с объектами. Следовательно, предположение о такой связи лишено всякого разумного основания<sup>3</sup>.

Если существование внешних объектов отрицается в столь явной форме, то Юм неизбежно сталкивается с необходимостью предложить строго имманентное объяснение с позиции *внутренней* по отношению к опыту инстанции. Это не означает допущения им субъекта как стабильного производящего *основания* опытного познания, имеющего собственную субстанциальную природу. Философия Юма

<sup>1</sup> Юм Д. Исследование. С. 77. (8.19 по универсальной нумерации текста). Перевод уточнен по изданию: *David Hume. An Enquiry concerning Human Understanding. Oxford world's classics.* Ed. P. Millican. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 66.

<sup>2</sup> См.: Massey B.D., Massey G.J. Genetic Inference: A Reconsideration of David Hume's Empiricism // *Inference, Explanation, and Other Frustrations: Essays in the Philosophy of Science.* Ed. J. Earman. Berkeley: University of California Press, 1992. P. 72–83.

<sup>3</sup> Юм Д. Исследование. С. 133. (12.12 по универсальной нумерации текста). Перевод уточнен по изданию: *David Hume. An Enquiry concerning Human Understanding. Oxford world's classics.* Ed. P. Millican. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 112.

не содержит в своем составе развернутой теории субъекта и не претендует на построение таковой<sup>1</sup>. Применение разума не отождествляется и с пробегом по хорошо разработанной номенклатуре рациональных способностей.

Мысль Юма движется в ином направлении, последовательно избегая различия между опытом и его (возможным) «носителем». Внутреннее единство опыта устанавливается помимо сознательных действий разума в силу привычки. Именно привычка позволяет связывать дискретные события отдельных восприятий в последовательный ряд<sup>2</sup>. Привычка *регулярно* структурирует различные восприятия так, как если бы они были онтологически фундированы помимо индивидуальных усилий:

Всякая вера в факты или реальное существование основана исключительно на каком-нибудь объекте, имеющемся в памяти или чувствах, и на привычном соединении его с каким-нибудь другим объектом. <...> Подобная вера есть необходимый результат помещения ума в соответствующие обстоятельства. Когда мы поставлены в такие условия, эта операция ума так же неизбежна, как переживание аффекта любви, когда нам делают добро, или ненависти, когда нам наносят оскорбления. Все эти операции — род природных инстинктов, которые не могут быть ни вызваны, ни предотвращены рассуждением или каким-либо мыслительным и рассудочным процессом<sup>3</sup>.

Итак, привычка является необходимым аспектом познавательного ориентирования, не отменяющим, однако, *случайности* конкретных «обстоятельств», в которых она реализуется. Утверждение случайности, понятой в смысле неустранимой вариативности содержательного наполнения опыта, является конститутивным для скептической установки<sup>4</sup>, в

<sup>1</sup> Следует признать, что и сам термин «субъект» не принадлежит, по-видимому, к ядру концептуального словаря англоязычной философской традиции в целом и философии Юма в частности. Этим уточняющим замечанием автор обязан Д.В. Иванову.

<sup>2</sup> Дискретность, дисконтинуальность отдельных событий служит для Юма аргументом в пользу конечности, ограниченности нашего разума, не располагающего устойчивым основанием. Однако именно эта конечность, регулярно воспроизводя событийные различия, создает условие для введения привычки как бесконечно применимой «натуральной» причины продолжающейся индивидуальной и коллективной активности. Возможность продолжаться для человеческой деятельности нерасторжимо связана с риском внезапно закончиться.

<sup>3</sup> Юм Д. Исследование. С. 40. (5.8 по универсальной нумерации текста). Перевод уточнен по изданию: *David Hume. An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford world's classics. Ed. P. Millican. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 33–34.

<sup>4</sup> *Marquard O. Skeptiker // Marquard O. Apologie des Zufälligen*. Stuttgart: Reclam, 2008. S. 8.

том числе и в ее юмовской версии. Это не противоречит диагностированному выше специфическому картезианству Юма, так как и разум, и привычка все же подчиняются общим правилам функционирования, позволяющим регулярно переходить от прошлых опытов к будущим при всей случайности каждого из них по отдельности. До определенной степени разум сам по себе также может рассматриваться как вид инстинкта<sup>1</sup>.

*Ирония* Юма заключается в том, что «эпистемологическая» необходимость привычки совсем не защищает нас от ничем не подкрепленной «онтологической» случайности привычного. Ключи от правил, по которым функционирует привычка, не находятся в наших руках. Следовательно, мы не можем раз и навсегда совладать с привычкой так, чтобы превратить ее в надежный метод, при помощи которого мы с легкостью произвели бы исчерпывающее отделение истины от лжи в наших восприятиях<sup>2</sup>.

Привычка-инстинкт первоначально вносит регулярность в наше познание на уровне рядов дискретных восприятий, позволяя более или менее успешно строить выводы из предыдущего опыта. Означает ли это, что привычка формируется постепенно, позволяя в какой-то момент времени накопить *достаточное количество* опыта для последующих заключений? Такая экстенсивная трактовка кажется неизбежной, если принять перспективу отдельного лица. Здесь сразу же возникает проблема критериев достаточного «количества» опыта.

Когда опыта становится достаточно для уверенных заключений от прошлых событий к будущим? Учитывая равнодушие Юма к проблемам телесно-физической организации и пространственной ориентации наблюдателя<sup>3</sup>, мы не можем использовать в данном случае какие бы то ни было указания на любые биологические и/или физиологические факторы. Логика построения индуктивного вывода настойчиво требует от Юма расширения рамок рассмотрения за пределы индивидуальных переживаний, включения контекста коллективной интеракции, позволяющего осуществлять «стратегическое»

<sup>1</sup> *Boyle D. Hume on Animal Reason // Hume Studies*. 2003. Vol. 29. № 1. P. 3–28. P. 12. См. также: *Butler A. Natural Instinct, Perceptual Relativity, and Belief in the External World in Hume's Enquiry // Hume Studies*. 2008. Vol. 34. № 1. P. 115–158.

<sup>2</sup> В этом пункте развитие мысли Юма дает основания для прочтения его философии в духе радикального скептицизма. Аргументы против такой позиции высказывались уже в классической работе Барри Страуда. См.: *Stroud B. Hume*. London: Routledge, 1977. Отстаиваемая мной позиция предполагает, однако, иное решение данной проблемы.

<sup>3</sup> *Pears D. Op. cit.* P. 261.

планирование и правомерно рассчитывать на вероятность того или иного исхода:

Если бы господин, известный мне как честный и богатый человек и являющийся моим близким другом, пришел ко мне в дом, где я окружен слугами, я был бы уверен, что он не заколет меня перед уходом для того, чтобы украсть мою серебряную чернильницу, и так же мало ожидал бы этого события, как падения самого дома, если он новый и построен солидно, на крепком основании<sup>1</sup>.

Развивая позицию, выраженную в этом пассаже Юма, можно утверждать, что мы строим выводы преимущественно *практически*, основываясь не только и не столько на регулярной повторяемости определенных действий самих по себе, сколько на достоверности или недостоверности их соединения в контексте определенной *ситуации*. Важно не число повторений изолированных действий, а способность различать типы ситуаций, в которые мы вовлечены. Не обладая прямым доступом к сознанию другого человека, мы в состоянии *моделировать* его положения и действия на основе знания ситуации и устойчивых реакций данного индивида в той или иной ситуации:

...посторонний зритель обычно может сделать вывод о наших действиях на основании наших мотивов и характера, и, даже если он не сможет этого сделать, он все-таки заключает, что вообще мог бы, если бы был вполне знаком со всеми обстоятельствами нашей ситуации и темперамента...<sup>2</sup>

Таким образом, привычка-инстинкт переводится в план привычки-конвенции, реализующейся через соотнесение различных действий с практическим контекстом нормального (при данных условиях) социального взаимодействия<sup>3</sup>. Даже если мы не в состоянии выработать удовлетворительную теорию, объясняющую происхождение нашего опыта в целом и каждого его объекта в отдельности, мы все же можем действенно использовать этот опыт как связанное целое без до-

<sup>1</sup> Юм Д. Исследование. С. 77–78. (8.20 по универсальной нумерации текста). Перевод уточнен по изданию: *David Hume. An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford world's classics. Ed. P. Millican. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 66.

<sup>2</sup> Юм Д. Исследование. С. 81. (прим. Юма к 8.22 по универсальной нумерации текста). Перевод уточнен по изданию: *David Hume. An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford world's classics. Ed. P. Millican. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 125.

<sup>3</sup> Указанием на принципиальную многозначность понятия «привычка» в контексте философии Юма автор обязан профессору Питеру Милликену (Hertford College, Oxford).

полнительной проверки каждой его составляющей в специальном наблюдении, включая сюда самонаблюдение. Познавательное измерение привычки раскрывается посредством регулярной *контекстуализации* различных элементов опыта, закрепляющей однажды случайно найденные приемы и техники взаимодействия<sup>1</sup>.

Активированная в ситуативном контексте применения конкретной стратегии действия<sup>2</sup> привычка позволяет осуществить рациональный синтез опыта без непременно конструирования субъекта как единой смыслопорождающей инстанции этого синтеза. Поддержание тотальности эмпирически данного становится вопросом прагматики социальной коммуникации, качества ее организации. Неоднократно отказываясь от взятия на себя обязательств перед теоретической эпистемологией, Юм показывает нам богатые возможности эпистемологии практической<sup>3</sup>.

Целостность структурированного благодаря привычке опыта следует тогда понимать как метаразличие между возможными и невозможными, приемлемыми и неприемлемыми способами практического действия. Это метаразличие синтезируется по ту сторону отдельных переживаний, к каждому из которых мы вправе относиться с подозрением<sup>4</sup>, сомневаясь в его устойчивой регулярности. Континуальность эмпирического — это эффект *со-*восприятия как *активного*, синтезирующего процесса коллективного взаимодействия, а не индивидуальной пассивной аналитической регистрации качеств<sup>5</sup>. Опыт

<sup>1</sup> Ср. обсуждение проблематики контекстуализации в современной социологии в работе *Вахштайн В. С.* Социология повседневности и теория фреймов. СПб.: Изд-во Европейского университета, 2011.

<sup>2</sup> К активистскому прочтению философии Юма приходит в своей ранней работе и Ж. Делёз. См.: *Делёз Ж.* Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму // *Делёз Ж.* Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001. С. 142.

<sup>3</sup> См.: *Ridge M.* Epistemology Moralized: David Hume's Practical Epistemology // *Hume Studies*. 2003. Vol. 29. № 2. P. 165–204.

<sup>4</sup> Следует, конечно, отличать фаллибилизм Юма от той культуры подозрения, которая, принимая подчас форму резкого критицизма в отношении социальной и культурной реальности, развилась в позднейшей континентальной философии под определяющим воздействием Маркса, Ницше и Фрейда. О проблематике подозрения и ее философских импликациях в континентальном контексте см.: *Гройс Б.* Под подозрением. М.: «Художественный журнал», 2006.

<sup>5</sup> Выход за пределы солипсистской перспективы «от первого лица» определяет подлинное новаторство до определенной степени развитие специально нацеленной на аналитику опыта феноменологической философии Эдмунда Гуссерля. Сопоставление юмовского эмпиризма и гуссерлевой феноменологии представляет со-

отдельного человека всегда размыкается на перспективу других людей, совместно с которыми этот человек действует:

Взаимная зависимость людей во всяком обществе так велика, что едва ли какое-нибудь человеческое действие представляет собой нечто вполне законченное и не находится в каком-либо отношении к действиям других людей, необходимым для того, чтобы оно вполне отвечало намерению действующего лица<sup>1</sup>.

Как видим, психологическая связь восприятий неотделима от прагматической связи контекстов взаимодействия. С точки зрения практической эпистемологии привычку можно определить как способ поведенческой организации деятельности человека, формирующийся с использованием знания о наиболее вероятных исходах событий, данных в восприятии. Такое знание имеет распределенный характер, возникая как эффект контекстуального соединения индивидуальных перспектив. В гораздо большей степени, чем отдельные восприятия, ситуативные взаимодействия недоступны и не могут быть доступны для полного сознательного контроля со стороны кого-либо из участников<sup>2</sup>. Очевидно, что ни один из участников социального взаимодействия не располагает достаточной автономией.

Смысл взаимодействия не поддается единоличному присвоению кем-либо из участников интеракции, он не находится скрытно позади актуально происходящей коммуникации. Какие-то обходные пути, если мы в принципе хотим взаимодействовать с другими людьми, нам искать не нужно. Представляется, что Юм весьма далек от драматургического и/или манипулятивного представления о логике процессов социального взаимодействия. Ему гораздо ближе модель чест-

бой важную и интересную тему, далеко выходящую за рамки настоящего текста. (См. напр.: *Murphy R.T. Hume and Husserl. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 2010*). Следует, однако, подчеркнуть, что нередко встречается ложное понимание действительных различий феноменологии и эмпиризма. Оно обнаруживается, в частности, у представителей спекулятивного реализма. См. напр.: *Harman G. On the Horror of Phenomenology: Lovecraft and Husserl // Collapse. 2008. IV. P. 333–364. P. 351*.

<sup>1</sup> Юм Д. Исследование. С. 75. (8.17 по универсальной нумерации текста). Перевод уточнен по изданию: *David Hume. An Enquiry concerning Human Understanding. Oxford world's classics. Ed. P. Millican. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 64*.

<sup>2</sup> И в случае рядов индивидуальных восприятий, и в случае социальных взаимодействий обнаруживается постоянное действие привычки. Однако в первом случае привычка может быть соотнесена скорее с необъяснимой рационально спонтанной регулярностью «механических» сил природы, действующих в человеке (привычка-инстинкт), тогда как во втором — с поддающейся рациональному объяснению нормативностью принятых стратегий социального поведения (привычка-конвенция). Таким образом, специфика «работы» привычки и ее интерпретации во многом определяется регистром, в котором мы обращаемся к опыту.

ной и открытой сделки<sup>1</sup>. Заключая сделку, мы одновременно принимаем прагматически обусловленную установку на *доверительное отношение* к другим людям, их мотивам и способам действия, а также поддерживающим нашу совместную деятельность институтам:

Самый бедный ремесленник, работающий в одиночку, рассчитывает, по крайней мере, на охрану магистрата, обеспечивающую ему использование плодов своего труда. Он рассчитывает также на то, что, если понесет свои товары на рынок и предложит их по разумной цене, то найдет покупателей, а затем сможет побудить других людей снабдить его за вырученные деньги теми товарами, которые необходимы для его существования<sup>2</sup>.

Привычка в социальном контексте — это привычка к доверию, к тому, чтобы рассчитывать на успех деятельности, основанной на корректном распознавании преемственности ситуаций и/или их типологического сходства, хотя бы эти ситуации и не могли заранее предъявить свидетельство о своей абсолютной герменевтической благонадежности. Успешность начатого взаимодействия является необходимым и достаточным условием его продолжения, не требующим какой-либо специальной телеологической добавки. Принятие посылок юмовской практической эпистемологии означает готовность к *оправданному* риску, сопутствующему любым социальным предприятиям. В конечном итоге каждый шаг, совершаемый рискованном человеком в его повседневной деятельности, уже создает достаточную причину для того, чтобы двигаться дальше.

Г.С. Рогонян

## Новые юмианцы и интуитивная очевидность скептицизма

Среди эпистемологов распространено мнение, что проблема философского скептицизма, так или иначе, постоянно находилась в цен-

<sup>1</sup> Здесь возникает интересный вопрос о соотношении философии Юма с различными историческими вариантами либеральной доктрины.

<sup>2</sup> Юм Д. Исследование. С. 75–76. (8.17 по универсальной нумерации текста). Перевод уточнен по изданию: *David Hume. An Enquiry concerning Human Understanding. Oxford world's classics. Ed. P. Millican. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 64*.



тре внимания западно-европейской эпистемологии и даже составляла в некотором смысле ее ядро. Любая теория познания, претендующая на установление критериев объективного знания, может быть охарактеризована по своему отношению к аргументам скептика и его гипотезе о возможной ошибке или пробеле в обосновании знания. Можно даже сказать, что после Декарта методологическое значение скептической установки становится важным для философии в целом: скептик — это уже не конкретный человек, занимающий определенную философскую позицию, а неотъемлемая интеллектуальная функция каждого философа, т.е. такая точка зрения, с которой объективность результатов познания оценивается в соответствии с установленными правилами и требованиями. Иными словами, скептицизм долгое время обладал как минимум инструментальным значением, являясь (хотя бы и в качестве «угрозы») неким тестом, который необходимо пройти, чтобы оценить притязания той или иной теории на объективность. Такой миролюбивый подход к скептицизму, в котором скептик предстает ручным и одомашненным, отчасти сохраняется и сейчас.

Осмысленность и одновременно живучесть скептицизма в эпистемологии во многом зависели от эвиденциалистского подхода в понимании знания, т.е. от представления о том, что знание для того, чтобы отличаться от «просто мнения», должно быть не только безошибочным, но его истинность должна быть обоснована. Поэтому скептицизм часто выступал как некая теоретическая позиция, противопоставленная нашему до-теоретическому и интуитивному пониманию таких эпистемических понятий, как «знание», «доказательство», «сомнение» и т.д. (В частности, речь шла о нашей интуитивной убежденности в существовании внешнего мира, сознания у других людей, различия между добром и злом и т.д.). Но поскольку интуитивная очевидность не может быть знанием в строгом (научном и философском) смысле, ее нужно обосновать (одним из препятствий на пути к такому обоснованию является «трилемма Агриппы» — регресс в бесконечность, логический круг и необоснованные допущения). Очевидно, что такой скептицизм не просто паразитировал, но был логическим продолжением концепции знания как убеждения, чья истинность должна быть строго и логически доказана. В своей знаменитой статье Эдмунд Геттле как раз и продемонстрировал ущербность и ограниченность такого подхода к знанию, указав на недостаточность и даже необязательность того, чтобы знание было обосновано<sup>1</sup>. (После этого

<sup>1</sup> Геттле Э. «Является ли знание истинное обоснованное мнение?» // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998, С. 231–233.

неоднократно предпринимались попытки усовершенствовать способы обоснования знания с помощью уточнения или замены одного из трех условий или с помощью добавления четвертого условия и т.д.). Однако первый по-настоящему серьезный удар по этой концепции знания нанес Джордж Э. Мур в своем знаменитом выступлении в защиту здравого смысла.

Саму защиту Муром здравого смысла можно считать началом тенденции к контекстуализации знания в эпистемологии, результатом которой стал отказ рассматривать в качестве знания только то, что обосновано в соответствии со строгими процедурами подтверждения и обоснования. Разведение Муром понятий знания и логической достоверности снимало необходимость в завышенных требованиях к обоснованию знания. Знанием, считал Мур, может быть как то, что человек не в состоянии обосновать (например, на данный момент), так и то, для чего он имеет только косвенные свидетельства. Знанию не обязательно быть логически обоснованным, чтобы быть достоверным, а не «просто мнением»; знанию достаточно соответствия определенным параметрам контекста. Мур считал таким контекстом здравый смысл, представители философии обыденного языка — повседневную практику употребления слов и выражений, Рудольф Карнап — концептуальные каркасы нашего языка. Одним из главных итогов этой тенденции стала так называемая натурализация эпистемологии, к которой призывал Уиллард Куайн<sup>1</sup>, и различные версии эпистемологического экстернализма (например, релейабиллизм, контекстуализм или каузальная теория знания). Куайн, например, рассматривал эпистемологию как продолжение естественных наук: она изучает то, как человек приспосабливается к окружающей среде и как в процессе этого приспособления он приобретает те или иные убеждения. Скептическая проблема в таком случае оказывается всего лишь эмпирическим вопросом о различии между видимостью и реальностью, на который могут быть даны эмпирические ответы, например, с точки зрения эволюционной биологии, психологии или социологии<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Quine W.V.O. *Ontological Relativity and Other Essays*. Columbia University Press, 1969, P. 69–90. (Русский пер. см. Русский перевод Куайн Уиллард Ван Орман. *Натурализованная эпистемология* // Куайн Уиллард Ван Орман. Слово и объект. М.: Логос; Праксис, 2000, С. 368–385).

<sup>2</sup> Другим ярким свидетельством кризиса традиционной эпистемологии явилось признание того, что индукция не в состоянии обосновать научное знание. Фальсификационизм Карла Поппера в пике верификационизму представлял собой попытку не-индуктивного обоснования знания. Однако, в конечном счете, несмотря на успехи в теории развития научного знания, фальсификационизм По-

Однако во второй половине XX в. своеобразной натурализации подверглись и традиционные философские проблемы скептицизма, хотя начало этой натурализации положил еще Дэвид Юм. Майкл Уильямс, в частности, указывает на очевидную преемственность «новых скептиков» по отношению к юмовскому скептицизму и даже называет их «новыми юмианцами»<sup>1</sup>. (К таковым он причисляет прежде всего Томаса Нагеля, Питера Стросона, Стэнли Кэвела, Роберта Фогелина, Барри Страуда и ряд других философов).

Скептицизм для Юма, полагает Уильямс, это прежде всего шокирующее открытие относительно природы человеческого знания и положения человека в мире вообще: практически все убеждения человека, так или иначе, не имеют под собой прочной основы, а любая ссылка на врожденные идеи и принципы в качестве такого основания, по меньшей мере, неубедительна. При этом человеку свойственно иметь эти убеждения и, более того, он не может не иметь их в силу своей природной склонности верить и полагаться на что-то. К этому неопровержимому выводу, считает Юм, разум неизбежно приходит в результате размышлений о своей собственной природе. Более того, этот фундаментальный вывод относительно природы нашего разума доступен всякому, кто обладает рефлексивным складом ума, и, таким образом, касается всего человечества, не являясь лишь результатом философских спекуляций. Философское сомнение поэтому, в принципе доступно каждому. С другой стороны, понятно, что с этой истиной невозможно примириться в рамках повседневной жизни, с ней буквально невозможно жить — наша природная склонность доверять чему-либо, не требуя обоснований и доказательств, блокирует и нейтрализует эту истину при решении ежедневных практических вопросов (Р. 5). Уильямс отмечает, что повседневные заботы логически исключают систематическое сомнение скептика, которое в противном случае парализовало бы любое наше действие. Ведь для того, чтобы приступить к какой-либо деятельности, мы уже многое должны принять как само собой разумеющееся, иначе действие просто не состоится. Таким образом, безрадостная перспектива неопровержимости скептицизма уравнивается его практической несостоятельностью, т.е. неэффективностью перед лицом устойчивых и даже навязчивых убеждений человека относительно мира и самого себя. Фило-

ппера часто трудно отличить от юмовского скептицизма относительно индуктивного обоснования знания.

<sup>1</sup> *Williams M.* Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism, Princeton: Princeton University Press, 1996. P. 10.

софский скептицизм кажется неопровержимым только в рамках теоретического контекста исследования, тогда как с точки зрения повседневной жизни он выглядит не более чем безобидным парадоксом. Например, Стросон в своей работе «Скептицизм и натурализм: некоторые разновидности» предлагает использовать именно юмовский вариант решения скептической проблемы: признав именно теоретическую неуязвимость позиции скептика, указать на естественный характер наших убеждений относительно существования мира, чужих сознаний и т.д. Здравый смысл и связанные с ним убеждения выражают естественную склонность нашей человеческой природы и, следовательно, недостижимы для теоретических аргументов скептика. Но в равной степени они не нуждаются и в собственном теоретическом обосновании. При этом Стросон проводит параллель между натурализмом Юма и указанием Витгенштейна на то, что некоторые наши убеждения составляют фундамент, или, если угодно, концептуальную рамку наших повседневных и научных познавательных практик<sup>1</sup>.

Однако не все так просто. Разумеется, в противостоянии повседневной практической установки и философской рефлексии верх одерживает первая, поскольку ее просто легче придерживаться — это свойственно человеческой природе, поскольку невозможно постоянно быть сосредоточенным на философских проблемах. Однако человеческой природе свойственно задавать вопросы самого общего характера. Более того, их мы также не можем не задавать в силу нашей естественной тяги к установлению объективной истины относительно какого-либо положения вещей. Философское сомнение и его результаты являются искусственными и неестественными только условно, поскольку требуют усилий в отличие от относительно бесплодного в повседневной жизни получения результатов восприятия и следования повседневным ритуалам. К тому же, если бы скептицизм действительно был искусственным построением, то существовал бы ответ скептику в качестве разрешения его скептического парадокса. Однако натурализм юмовского скептицизма в том и заключается, что такого теоретического ответа не существует, поскольку, как мы видели, скептицизм не является результатом какой-либо теории. Более того, искусственными и обреченными на провал будут скорее различные теоретические попытки обосновать знание и тем самым опровергнуть скептицизм. Поэтому можно сказать, что «метафизическая

<sup>1</sup> *Strawson P.F.* Skepticism and Naturalism: Some Varieties, London: Methuen, 1985, P. 14–21.

потребность» и попытки ее удовлетворения также являются частью нашей природы, а не чем-то искусственным и надуманным. В результате мы всегда имеем доступ к двум разным контекстам исследования, которые в равной степени являются естественными для человека. Философская установка достигается в результате отвлечения от ограничений практического контекста, когда разум, так сказать, «действует в одиночестве», пытаясь взглянуть на мир и человека с абсолютно незаинтересованной и объективной позиции<sup>1</sup>. И наоборот, погружение в контексты повседневных забот предполагает забвение или отвлечение от объективной позиции незаинтересованного наблюдателя, возможность занять которую всегда потенциально присутствует в нашей жизни. Философский и повседневный контексты взаимно исключают друг друга, заставляя разум метаться между двумя точками зрения, поскольку обнаруженная скептицизмом истина невыносима для здравого смысла, но одновременно и неизбежна. Общий итог — биперспективизм как признание взаимной несводимости «кабинетного» взгляда на мир и взгляда, так сказать, «из кухни». Однако между этими контекстами нет симметрии, поскольку, однажды достигнув такого двойственного взгляда на мир, считает Юм, ничто для нас уже не будет как прежде. То, что точка зрения здравого смысла дается нам легче, еще не говорит об ее эпистемологическом преимуществе. Если в философском контексте повседневные убеждения и верования не учитываются вовсе, то в повседневной жизни скептические сомнения подобно теням постоянно маячат на заднем плане, вселяя в нас эпистемологическую тревогу. В этом, по мнению Уильямса, собственно, и заключается эпистемологический пессимизм Юма и основной урок скептицизма в целом.

Наиболее последовательно эту позицию сегодня отстаивает Нагель. Желание взглянуть на себя со стороны, с абсолютно объективной точки зрения вполне естественно для человека, по крайней мере, не менее чем его погруженность в повседневные заботы. Человек постоянно колеблется между двумя этими точками зрения, однако любая попытка занять объективную позицию, так сказать, «извне» неизбежно приводит к скептическим выводам, поскольку не исчерпывает полностью и не объясняет его субъективного взгляда «изнутри». Объективно все мы смертны, случайны, практически во всем детерминированы независимыми от нас факторами, а жизнь наша сама по себе не имеет смысла. Но субъективно мы уникальны, свободны, бессмертны (или желаем бессмертия) и жизнь наша может быть вполне

<sup>1</sup> Williams M. Op. cit. P. 6.

осмысленна и иметь какое-то предназначение. Именно этот разрыв в понимании самих себя, полагает Нагель, характеризует нас как разумных людей. Это же относится и к нашей эпистемологической позиции. Субъективно мы можем настаивать на своем знании чего-либо, но объективно мы всегда готовы признать, что истинность этого знания на самом деле ничем не гарантирована. Обе точки зрения абсолютно естественны и легитимны, но при этом не сводимы друг к другу. Признать их законность и одновременно несводимость — это все, что нам остается, чтобы, как считает Нагель, жить хотя бы только в свете истины. Лучшим отношением к своему раздвоенному и парадоксальному положению в мире будет, скорее, ирония, а не трагический пафос экзистенциалистов<sup>1</sup>.

Наиболее интересное продолжение этот эпистемологический пессимизм получил в кантовской критической философии. Кант во многом разделял позицию Юма, полагая, что человеческому разуму присущи попытки трансцендировать свою обусловленность опытом и стремление к безусловному и абсолютному знанию, т.е. к познанию мира таким, «каков он есть на самом деле». Результатом этих неизбежных попыток трансцендирования, как известно, являются антиномии разума, которые, к сожалению, легче обнаружить, чем избежать. Позиция Канта в этом вопросе делает его наряду с Юмом одним из вдохновителей философии «нового скептицизма» и в чем-то даже более предпочтительным «собеседником»<sup>2</sup>. Вместе с тем попытка Канта дать опровержение юмовскому скептицизму, несмотря на ее неудовлетворительность, и по сей день является источником для анти-скептических аргументов.

Речь идет прежде всего о трансцендентальном аргументе, который нацелен на выявление внутренней логической противоречивости и бессмысленности утверждений философского скептицизма. Если характерной чертой философского исследования знания является его всеобщность, а именно, требование оценки всего нашего знания, причем сразу, то для того, чтобы занять объективную и незаинтересованную позицию необходимо как бы сделать шаг назад по отношению ко всему нашему знанию, заключив его (на время, как предлагал Декарт) «в скобки», и только затем исследовать степень его надежности и дос-

<sup>1</sup> Nagel T. The View from Nowhere. Oxford : Oxford University Press, 1986. P. 231; Nagel T. Mortal Questions. Cambridge : Cambridge University Press, 1979. P. 22–23.

<sup>2</sup> Показательными, в этом смысле, являются работы Страуда. См. Stroud B. The Significance of Philosophical Scepticism. Oxford : Oxford University Press, 1984, P. 128–169; Stroud B. Understanding Human Knowledge: Philosophical Essays. Oxford : Oxford University Press, 2000.

товерности. Скептическая оценка надежности знания будет результатом именно такой — философской — постановки вопроса. Однако «выход» разума за пределы человеческого опыта (или, как сказали бы сегодня, за пределы повседневных практик употребления терминов и выражений) приводит к тому, что мы используем такие понятия, как «знание», «целостность», «причина» и т.д. в качестве описания реальности, т.е. в конститутивном смысле, но принципиально вне их обусловленности чувственным восприятием.

Иными словами, мы ищем знание, лишенное какой-либо субъективной и эмпирической точки зрения. Или иначе: мы пытаемся помыслить то, что в принципе, логически помыслить нельзя, поскольку поиск такой безличной не-эмпирической точки зрения означал бы отрицание условий, при которых какое-либо знание вообще возможно. В конечном счете, это означает задаваться таким вопросом, на который заведомо нет ответа (например, понятие причины, считал Кант, будучи изъято из эмпирического «обращения» с целью применения его к миру в целом, на самом деле теряет всякое содержание). Действительно, что значит выйти за пределы своего субъективного опыта и взглянуть на мир в целом как совокупность всего существующего с некой абсолютной точки зрения, или, используя выражение Нагеля, «из ниоткуда»? Это уже действительно будет «бес-перспективное» занятие — вместо философской глубины мы получим тривиальную ошибку в применении понятий. Мур, Карнап и представители лингвистической философии двигались, по всей видимости, именно в этом направлении. Отличительная черта позиции «новых скептиков», однако, заключается в том, что они принимают обе части этого противопоставления: семантическая и логическая неудача этих попыток говорит не только об ограниченности человеческого разума, но может считаться еще одним подтверждением философской глубины его интуиций. Возможно, впервые с этого момента парадоксальность начинает рассматриваться некоторыми аналитическими философами не только как симптом бессмыслицы, но (иногда) и как свидетельство глубины и значимости проблемы.

Ричард Рорти считает, что «новый скептицизм» во многом явился реакцией на пост-витгенштейновские и прагматистские попытки лишить некоторые традиционные философские проблемы, в том числе и проблемы скептицизма, самого статуса проблем<sup>1</sup>. В частности, «но-

<sup>1</sup> Rorty R. *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972–1980)*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, P. xxi–xxiii, xxix–xxxvii.

вые скептики» указывают на то, что прагматистская критика философии часто смешивает реальные метафизические проблемы с псевдо-проблемами, предлагая концептуальную и лингвистическую «терапию» для их решения: якобы анализ языковых значений и способов употребления слов и выражений все расставит по своим местам и покажет, что никакой проблемы не было и нет. Однако такой лингвистический и семантический верификационизм весьма ограничен, поскольку в мире есть факты, которые выходят за пределы возможностей нашего языка, т.е. недостижимы для описания и выражения (поэтому Рорти и называет «новых скептиков» интуитивными реалистами<sup>1</sup>).

Кроме того, ограниченность и несовершенство такого верификационистского подхода проявляется в том, что легитимность проблем определяется только с точки зрения уже доступных методов их решения. Это очень удобно, замечает Нагель, но недальновидно, поскольку такой подход принижает значимость проблем, редуцирует их глубину и игнорирует возможность появления новых методов их исследования. Тем более что в философии методы исследования и так слишком часто ставятся под сомнение<sup>2</sup>. К тому же неразрешимые, пусть даже только на данный момент, проблемы еще не являются по этой причине ненастоящими — невозможно, чтобы вся история философии была историей только псевдо-проблем, недопонимания и концептуальных злоупотреблений. Наоборот, считают «новые скептики», необходимо ухватить глубинную суть этих проблем, даже если они были не совсем корректно сформулированы. Возможно, нам даже придется признать свою неспособность их решить, но тогда станет понятным, почему до сих пор проваливались все попытки их решения (Р. XII). Иными словами, философия должна оставаться Философией с большой буквы. При этом «новые скептики» делают особый акцент на интуитивной очевидности и самопоятности некоторых метафизических проблем, будь то проблема объективности знания, свободы воли или возможности моральной оценки. Если у нас есть эти «метафизические» интуиции, то, проявив интеллектуальную честность, необходимо дать им философское объяснение. И если теоретический аргумент в пользу решения какой-либо из этих интуитивных проблем не обладает той

<sup>1</sup> Нагель, например, противопоставляет свой реализм лингвистическому идеализму Витгенштейна, для которого, как он считает, реально только то, что в принципе мыслимо и, соответственно, выражено в языке. Nagel T. *The View from Nowhere*, P. 105–109.

<sup>2</sup> Nagel T. *Mortal Questions*. P. X.

же степенью интуитивной очевидности, то, скорее всего, что-то неладно с самим аргументом, а не с проблемой<sup>1</sup>.

Действительно, если выводы скептика сами по себе кажутся нам неубедительными или, возможно, чересчур надуманными, то, по крайней мере, сама скептическая гипотеза (например, о том, что мы, возможно, в данный момент спим, а не бодрствуем) понятна практически каждому человеку без какой-либо специальной философской подготовки. Не надо быть философом, чтобы понимать, о чем идет речь в научно-фантастических романах и фильмах, использующих идею тотальной обманчивости окружающей нас реальности или идею того, что ни в одном своем поступке мы не являемся по-настоящему свободными. Более того, даже когда мы начинаем спорить со скептиком и пытаемся его опровергнуть, сама эта попытка уже говорит о том, что мы понимаем, о чем идет речь, признавая тем самым поставленную им проблему как минимум осмысленной. Это, в свою очередь, говорит о том, что наше понимание того, о чем говорит скептик, является гораздо более глубоким и до-теоретическим, чем это принято считать. Но если такое интуитивное до-теоретическое понимание характерно для человека вообще, то все мы в некотором смысле являемся «естественными» скептиками. Поскольку философские проблемы и вопросы не возникают на пустом месте, а естественным образом вытекают из проблем и забот нашей повседневной жизни, поскольку как разумные и мыслящие люди мы неизбежно задаемся такими общими вопросами, как, например, вопросы о смысле жизни, о смерти, о справедливости, о том, что вообще истинно, а что ложно, то мы неизбежно будем приходить к скептическим выводам относительно этих проблем. И не только из-за отсутствия общего согласия относительно каждого из этих «вечных» вопросов, но и потому, что у нас все равно никогда не будет гарантии того, что это именно окончательные ответы. Поэтому можно предпо-

<sup>1</sup> Аналогичные аргументы, апеллирующие к интуитивной возможности иллюзии, используются и в философии сознания, причем также с целью воспрепятствовать «натурализованному» подходу. Речь идет об интуитивной возможности Зомби — человек, во всем похожий на нас, поведение и психическая активность которого полностью доступны для изучения естественными науками. Однако в его мозгу отсутствует такое принципиально субъективное свойство, как феноменальные качества, указывающее на наличие сознания, т.е. осознанности восприятия и поведения. В данном случае используется другая известная скептическая гипотеза — скептицизм в отношении других сознаний. Дэниел Деннет предлагает, на мой взгляд, убедительные «натурализованные» объяснения обеих интуиций — интуицию Матрицы (иллюзия внешнего мира) и интуицию Зомби (иллюзия другого сознания). *Dennett D. Consciousness Explained*. New York : Back Bay Books, 1992. P. 3–16; *Dennett D. Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness* (Jean Nicod Lectures). Cambridge : MIT Press, A Bradford Books, 2005. P. 1–23.

ложить, что в каком-то смысле эпистемологический скептицизм (как теоретическая установка) во многом основан на экзистенциальном скептицизме в отношении тех вопросов, о которых, как считают скептики, знает каждый. Скептицизм поэтому ничего искусственно не искажает, заявляют «новые скептики», а всего лишь раскрывает этот скептический потенциал, заложенный в самих принципах нашего мышления, но обычно игнорируемый ради достижения конкретных практических целей. Не является скептицизм и просто негативной реакцией на определенную непоследовательность наших концепций знания, после устранения которых он якобы сам по себе исчезнет. Поэтому, полагают «новые скептики», не будучи надуманной теоретической проблемой, а скорее свидетельством нашей человечности и разумности, скептицизм — это, если вспомнить слова Сартра, гуманизм.

Кэвел, например, считает, что, несмотря на то, что в принципе скептицизм (особенно в отношении существования внешнего мира) как некая теоретическая позиция вполне опровержим с помощью аргументов, предложенных Витгенштейном и Остином, тем не менее отчуждение человека от мира и от других людей не является просто теорией и не может быть преодолено с помощью чисто интеллектуальных анти-скептических аргументов, поскольку ежедневно проживается им в качестве общего условия сосуществования с другими людьми. В этом смысле скептицизм в отношении чужих сознаний — в самом широком смысле, т.е. не как интеллектуальная головоломка, а как ежедневная проблема каждого человека относительно мыслей и чувств другого — является подлинным источником и скрытой истиной, или потенциалом, эпистемологического скептицизма<sup>1</sup>. Под влиянием Кэвела даже Хилари Патнэм назвал свои прежние ответы на скептическую проблему не столько ошибочными, сколько поверхностными. Вслед за Кэвелом он заявляет, что, поскольку отчуждение вписано в саму природу человека, то любые попытки избавиться от него, в том числе и от такого либерального скептицизма в повседневных условиях, равносильны тому, чтобы избавиться от своей человечности. Проблема заключается в другом — как научиться жить с этим отчуждением и одновременно признавать существование мира и других людей, не требуя каких-либо гарантий и доказательств. Отказ от этого признания, считает Патнэм, уравнивает в своей «бесчеловечности» как радикальный скептицизм в отношении других сознаний, который в своем сомнении не остановится даже перед агонией другого человека, так и

<sup>1</sup> См. Ч. IV в *Cavell S. The Claim of Reason: Wittgenstein, Scepticism, Morality and Tragedy*. Oxford : Oxford University Press. 1979; *Cavell S. The Avoidance of Love // Must We Mean What We Say?* Cambridge : Cambridge University Press. 1976. P. 267–353.

любые (революционные, просветительские, религиозные) попытки навсегда преодолеть нашу человеческую ограниченность, а вместе с ней, по сути, и сами условия существования мыслящего и говорящего субъекта. Поэтому полный отказ от скептицизма, считает Патнэм, сам является одной из форм этого «бесчеловечного» скептицизма<sup>1</sup>.

Итак, заявив об интуитивном статусе скептических проблем, скептики переключаются «время теории», т.е. заботу об аргументах и доказательствах, на анти-скептиков. При этом они полагают, что любые теоретические ответы скептику будут заранее неадекватны интуитивной очевидности скептических проблем, поскольку интуитивную проблему не решить с помощью только теоретических аргументов. Это отчасти объясняет то, что, как говорит Уильямс, скептицизм слишком часто опровергали. Однако Рорти, в свою очередь, указывает на то, что дело вовсе не в том, есть ли у нас такие интуиции — разумеется, есть! — а в их статусе, т.е. в том, действительно ли они настолько фундаментальны и естественны, как об этом говорят «новые скептики».

Возможно, «естественными» их для нас делает вовсе не какая-то загадочная Природа, а та интеллектуальная традиция, в которой мы воспитаны. Интуиции тогда окажутся концептуально обусловленными, и мы сможем проследить их историческую генеалогию и контекст возникновения. В таком случае, вопрос заключается не в том, как объяснить эти интуиции, а в том, как избавиться от них и создать новую интеллектуальную традицию, сменив старый «словарь» на новый.

Разумеется, «новые скептики» готовы признать зависимость эпистемологического скептицизма от определенной концепции объективного знания (в том числе и от концепции здравого смысла). Однако они считают эту концепцию правильной, поскольку опять же мы не можем не придерживаться ее — она в конечном итоге является естественной и неискоренимой привычкой нашего мышления. Поэтому одним из выводов, к которому, в частности, приходит Страуд, является признание условной правильности скептицизма. Если бы мы обнаружили ошибку в скептическом вопросе об объективности нашего знания, то тогда мы могли бы отказаться как от самого вопроса, так и от необходимости отвечать на него. Однако Страуд вслед за Юмом полагает, что никому еще

<sup>1</sup> Putnam H. *Renewing philosophy*. Cambridge : Harvard University Press, 1992, P. 178; Putnam H. *Philosophy as Education of Grownup* в Reading Cavell / ed. by Alice Crary and Sanford Shieh. London : Routledge, 2006, P. 119–130. Впрочем, Нагель, например, считает свою позицию близкой скорее к строгой форме антигуманизма: в мире есть не только известное и пока еще неизвестное нам, но и то, что мы никогда не сможем узнать. Это означает, что мир даже потенциально не является нашим и никогда таковым не будет. Nagel T. *The View from Nowhere*. P. 108.

не удалось доказать незаконность и бессмысленность этого вопроса, единственным законным и неизбежным ответом на который является скептический вывод. К тому же предложенная Куайном (и многими в том или ином виде поддержанная) натурализация эпистемологии не в состоянии разрешить скептические сомнения или даже просто игнорирует их, поскольку скептик ставит под сомнение в том числе и данные тех наук, с помощью которых натурализованная эпистемология пытается избавиться от традиционных проблем<sup>1</sup>. Скептицизм в таком случае является неизбежным следствием того, что мы не можем не задаваться этим вопросом. Причем задаваться именно так, как это диктует наша концептуально-человеческая конституция и, соответственно, не можем не делать именно такой вывод.

Ошибки и противоречия классической эпистемологии говорят только о том, что вопрос неправильно ставился, а не о том, что он нелегитимен или не имеет смысла. Если мы захотим изменить или преодолеть эти естественные «привычки» нашего мышления, как это предлагает Рорти, то (оставляя в стороне вопрос о том, насколько это возможно) разве само это желание не будет косвенно говорить о правоте скептика и о нашей согласии с его пониманием природы человеческого знания? В этом случае мы сталкиваемся с тем, что Уильямс называет «дилеммой эпистемолога»: либо сразу признать правоту скептицизма, либо, требуя изменения наших до-теоретических «привычек» мышления об объективности знания, признать легитимность и характер поставленной скептиком проблемы. Именно так и поступают те, кто пытается напрямую возражать скептику.

В том же духе рассуждает и Кэвел, когда говорит, что, несмотря на противоречивость и непоследовательность всего того, что пытается сказать скептик, есть в его словах некая скрытая истина, на которую он невольно указывает и которую ему все-таки удастся обнаружить.

Скептик ошибается, когда говорит, что мы можем не знать простейших вещей, но не потому, что мы их действительно знаем. В частности, Кэвел считает, что Витгенштейн вовсе и не стремился опровергнуть основной тезис скептицизма о том, что мы не можем достоверно знать о существовании мира или других сознаний. Более того, он его поддерживал, но лишь потому, что «наше отношение к миру в целом, или к другим как таковым, не является знанием, которое понимается как достоверное»<sup>2</sup>. И далее, параллель, которую, как пола-

<sup>1</sup> Stroud B. *The Significance of Naturalized Epistemology* // *Midwest Studies in Philosophy*. 1981. № 6. P. 455–471.

<sup>2</sup> Cavell S. *The Claim of Reason: Wittgenstein, Scepticism, Morality and Tragedy*. P. 45.

гает Кэвел, можно провести между Витгенштейном и Хайдеггером заключается в том общем взгляде, который можно было бы назвать истинной, или моралью, скептицизма: «основа человеческого существа в целом мире, его отношение к миру как таковому проявляется не в знании, в любом случае не в том, что мы считаем знанием» (Р. 241–242.). Можно сказать, что скептический вопрос о существовании мира, будучи вариацией метафизического вопроса «Почему вообще есть нечто, а не ничто?», косвенно, в своем провале, указывает на вопрос о бытии этого мира, а не просто на его существование. Ссылка на одного из самых известных континентальных философов здесь неслучайна и, скорее, свидетельствует о постепенном изменении оценки проблемы эпистемологического скептицизма в аналитической философии. Показательно также и то, что Стросон в своей работе о скептицизме ссылается на критику Хайдеггером традиционного эпистемологического проекта, окончательно оформившегося в кантовской критической философии. В частности, сопоставляя Витгенштейна и Хайдеггера, он цитирует то место из «Бытия и времени», где говорится о скандале в философии, который заключается вовсе не в том, что до сих пор нет убедительного доказательства существования внешнего мира, а в том, что такие доказательства снова и снова ожидаются и предпринимаются<sup>1</sup>.

Действительно, проблема эпистемологического скептицизма уже давно не является центральной темой для многих континентальных философов. Во многом это, конечно, обусловлено тем влиянием, которое до сих пор оказывает философия Гегеля. Решение Гегелем скептической проблемы по большей части является Спинозистским, только вместо единой субстанции Бога-Природы он говорит о Духе. Для Гегеля субъект познания не отделен от познаваемой реальности непреодолимой пропастью чувственного восприятия, но в определенном смысле является проявлением, или эффектом, этой реальности, понимаемой уже не как статичная, а как исторически меняющаяся реальность развития абсолютного Духа. Субъект и объект познания не противопоставлены друг другу, а онтологически тождественны: единичное, случайное и субъективное переживание хотя и не отражает общую универсальную истину (в том смысле, что не дает полного представления о ней), однако есть пускай и частичное проявление того целого, которым является определенный культурный и исторический контекст. Поэтому проблема скептицизма не возникает вовсе, а точнее является только одной из промежуточных стадий в становлении самосознания на пути

<sup>1</sup> *Strawson P.F.* Skepticism and Naturalism: Some Varieties. London: Methuen, 1985. P. 24.

к абсолютному знанию. Многие философы сегодня, во многом продолжая эту линию, говорят о том, что человек является частью intersubъективного «жизненного мира», которому он в принципе не может быть противопоставлен. Современный неопрагматизм предлагает похожие способы концептуально-терапевтического «снятия» проблем скептицизма: известное утверждение Уилфрида Селларса о том, что аналитическая философия должна перейти от «юмовской фазы» своего развития к «кантовской», дополняется сегодня призывом перейти уже к «гегелевской фазе»<sup>1</sup>.

Впрочем, не стоит думать, что аналитическая философия опоздала на похороны скептицизма как философской проблемы. Акцент на социальной и исторической обусловленности процесса познания часто подталкивает исследователей к разговорам об утраченном рае объективной реальности и даже к буквальному повторению уже, казалось бы, отработанных эпистемологических (в том числе и скептических) штампов относительно непрозрачности восприятия, отчужденности человека от мира и т.д. Только главным героем теперь является язык, или текст, и его означающие элементы, соотношение между которыми и делает возможными всякий опыт и познание. Результат, как правило, один — «непрозрачность референции» к чему угодно и отказ говорить об объективности познания.

С другой стороны, многие исследователи понимают, что к проблеме познания действительно имеет смысл подходить с определенной долей прагматизма: если любая реальность есть продукт взаимодействия природы и общества, то, следовательно, мы никогда ничего и не теряли. Но не в том смысле, что терять было нечего, потому что и не было никакой объективной реальности. Речь идет лишь о том, что у нас всегда уже есть доступ к ней, надо только переосмыслить природу этой объективной реальности и в конечном счете само понятие объективности. Именно поэтому одной из главных тенденций сегодня как в аналитической, так и в континентальной философии является полный или частичный отказ от рассмотрения эпистемологических проблем в контексте традиционных скептических проблем. Но, разумеется, не все при этом готовы последовать примеру Рорти и объявить о «смерти» эпистемологии как таковой.

<sup>1</sup> См., напр. работы Роберта Брэндома (*Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Harvard University Press, 2000; *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Harvard University Press, 2002; *Reason in Philosophy: Animating Ideas*. Harvard University Belknap Press, 2009) и Джона Макдауэла (*Mind and World*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1994; *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009).

Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина

## Скептицизм Д. Юма в контексте его исторических исследований и современные проблемы культурно-исторической эпистемологии<sup>1</sup>

В давно сложившейся и преобладающей сегодня историко-философской традиции гносеологические воззрения Дэвида Юма представляются как «классический» вариант скептицизма и эмпиризма. Споры нет, так они и реконструируются в дальнейшей линии развития гносеологии, идущей через противостояние рационализму к И. Канту, а затем, через противостояние неокантианству к позитивистской философии науки и далее к нынешней — постпозитивистской. Последнее замечание может показаться неточным. В работах, так сказать, классиков постпозитивистской философии науки ссылки на Юма встречаются более чем редко. А когда эти обращения к юмовскому скептицизму встречаются, то он (именно в качестве методологического инструмента) подвергается довольно жесткой критике<sup>2</sup>. Дело, однако, в том, что скептицизм и эмпиризм настолько растворены и трансформированы в сегодняшнем стиле мышления философов науки, что ссылки на классическую историко-философскую традицию действительно кажутся здесь неуместными. Юмовские гносеологические идеи растворились в «здоровом смысле» аксиом современной философии науки: из опыта невозможно извлечь ничего, кроме мнения; эмпирические основания научного знания, как и его теоретическое содержание, условны. Сегодня, правда, господствует представление, что научное знание определяется социокультурными обстоятельствами. Это, конечно, отличает «конструирование» как основу познания нынешней социологической философии науки от юмовского психологического «привыкания». Но суть дела от этого не меняется.

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ. Проект № 10-03-00077 «Современные проблемы социально-гуманитарного знания в контексте эпистемологических традиций русской философии».

<sup>2</sup> Пожалуй, наиболее внимательно отнесся к этим юмовским идеям М. Полаки, критически рассмотревший юмовскую идею сомнения. См.: *Полаки М.* Личностное знание. М., 1985. С. 280–297.

Однако нам представляется, что в свете сегодняшнего состояния философии науки эти квалификации воззрений Юма не следует превращать в нечто исчерпывающее; имеет смысл вернуться к его гносеологическим воззрениям в более широком и, главное, целостном контексте его весьма разностороннего творчества. Ведь историческое движение мысли содержит множество путей, и к прошлому имеет смысл обращаться не только для того, чтобы проследить цепочку реализовавшихся возможностей, но и для того, чтобы увидеть там пути мысли (мыслительные ходы), актуальные для решения сегодняшних проблем. С этой целью важно преодолеть исследовательскую тенденцию, которую в свое время критически оценивал отечественный историк философии М.А. Абрамов: тенденцию «к отделению Юма-историка от Юма-философа»<sup>1</sup>, расчленению его целостного философского мировоззрения и к интерпретации «как независимых друг от друга I и III Книги Трактата, самого Трактата и Эссе Юма, Трактата и Первого исследования и т.п.» (С. 325). Мы полагаем, что трактовка гносеологических воззрений Юма нуждается в более широком подходе, учитывающем культурно-исторические смыслы эпистемологии и включающем в поле их исследования ценностный статус знания в культуре, а отнюдь не только социально-прагматические контексты его функционирования.

Заметим, что внимательное и достаточно ясное сознание этих культурно-исторических смыслов было, если угодно, естественным для эпохи Нового времени. Знание для ученых и философов того времени имело очевидную экзистенциальную, символическую ценность, и, может быть, поэтому они подчеркивали и прописывали именно его практическую значимость для общества. Сегодня ситуация изменилась: символическая ценность знания отошла на второй план, прагматическая значимость заслонила ее. И сегодня обращение к скептицизму и эмпиризму Юма в их реальном историческом контексте выглядит для нас куда интереснее и поучительнее, чем их представление в виде экстрагированной из реальной познавательной деятельности гносеологической схемы. Между прочим, узкий взгляд на эти установки юмовской эпистемологии не устраивал еще сто лет назад русского философа Г.Г. Шпета (как не устраивал он почти тогда же, хотя и по другим основаниям, английского историка В.А. Найта<sup>2</sup>).

Разработка «исторической философии»<sup>3</sup> — так определял смысл своей научной деятельности Шпет. После исследования проблемы

<sup>1</sup> *Абрамов М.А.* Шотландская философия века Просвещения. М., 2000. С. 325.

<sup>2</sup> *Knight W. A.* Hume. Edb., 1896. P. 224, 226.

<sup>3</sup> См.: *Шпет Г.Г.* Философия и история // Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 196.



причинности у Юма и Канта (1905–1907)<sup>1</sup> Шпет стал вести спецкурс в Московском университете<sup>2</sup>, прочел пробную лекцию о Юме, которую опубликовал потом в виде статьи<sup>3</sup>. Казалось бы, в этих работах Шпет рассматривает гносеологические идеи Юма в контексте традиционной теоретико-познавательной проблематики. Здесь Юм его интересует прежде всего как философ, но не как историк. Между тем проблема причинности, выбранная для анализа идей Юма и Канта, уже тогда волновала Шпета не столько как проблема общеэпистемологическая, сколько как философско-методологическая, выводящая его к проблемам обоснования знания в гуманитарных науках. Поэтому Шпет возвращается к Юму в «Истории как проблеме логики. Часть I» (1916). И здесь мы можем наблюдать, что Шпет расширяет контекст рассмотрения юмовского скептицизма и эмпиризма. Он констатирует:

Английская философия прошла весь логический круг, который предназначается внутренним смыслом эмпиризма как философского мировоззрения, и в этом отношении она, действительно, попадает в конфликт с «историей», поскольку действительность объекта последней идет прямо против феноменалистических схем<sup>4</sup>.

Этот «конфликт с «историей»» привлекает внимание Шпета. Мы полагаем, что этот конфликт представляет интерес и для современной эпистемологии и философии науки.

Эпоха становления науки, эпоха Юма примечательна еще и тем, что именно в то время конституируется историческое самосознание Европы, возникает история как знание. Но особенно важно, что в этот период историческая научность совмещала в себе признаки научного исследования и литературного произведения. Юм пишет исторический труд «История Англии»<sup>5</sup> в духе эпохи. Это произведение еще вряд ли можно рассматривать в качестве «исторического исследования» в полном смысле этого слова. Юм здесь выступает скорее

<sup>1</sup> Шпет Г.Г. Проблема причинности у Юма и Канта. Ответил ли Кант на сомнения Юма. Киев, 1907.

<sup>2</sup> Материалы спецкурса сохранились в ОР РГБ. Ф. 718. См. также записи шпетовского спецкурса, сделанные Б. Пастернаком. Boris Pasternaks Lehrjahre. Неопубликованные философские конспекты и заметки Бориса Пастернака. Stanford, 1996. P. 208–230.

<sup>3</sup> Основные положения этой лекции см.: Шпет Г.Г. Скептицизм и догматизм Юма // Вопросы философии и психологии. 1911. № 106. С. 1–18.

<sup>4</sup> Шпет Г.Г. История как проблема логики. В 2 ч. Ч. 1. М., 2002. С. 119.

<sup>5</sup> Hume D. The History of England I–VI. L., 1841. В данной статье цитируется нью-йоркское издание 1859. [Электронный ресурс]: <http://www.archive.org/stream/studentshumehist01hume#page/296/mode/1up>

как писатель, ведущий рассказ (нарратив), чем как исследователь, пытающийся обосновать свой взгляд на то или иное историческое событие. Тем не менее он все-таки пытается критически оценивать источники. Так, Юм, опираясь на существующие исторические исследования (историографию), проявляет скептическое сомнение по поводу непроверенных фактов, находящихся в его время, так сказать, на слуху<sup>1</sup>. Фактически Юм здесь выступает в роли скептика, но скептицизм его в данном случае иного рода<sup>2</sup>. Отличный от его собственной общегносеологической схемы, которая при применении к историческому исследованию дает сбой или вообще ничего не дает. Именно этот сбой общегносеологической схемы скептицизма и эмпиризма зафиксировал Шпет и в «Истории как проблеме логики». Он констатировал:

Наконец, когда все же философски была решительно выставлена проблема причинности, то разрешение, которое она получила у Юма, не могло обосновать ни индукции вообще, ни оказаться сколько-нибудь пригодной специально для логики исторического объяснения. Центр тяжести юмовского обоснования заключения от причины или к причине состоял в признании *повторения* как достаточного основания такого заключения. Могла ли идти речь о самой возможности обоснования единичной необходимой связи? История при таких условиях могла трактоваться либо как простое описание, само по себе не представляющее как будто никакой логической загадки, либо историческое приравнялось в задаче объяснения «естественному», т.е. объяснялось из общего, и отыскание объяснения было равносильно исканию закона. Но и в последнем случае при отсутствии специального анализа исторической работы это объяснение понималось в высшей степени примитивно, как «психологическое» объяснение, но не в смысле установления тех или иных психологических обобщений или законов, а в смысле того практически-психологического объяснения, к какому

<sup>1</sup> См., напр.: отношение Юма к общеизвестному в его время рассказу о сожжении Дж. Бочер как апокрифической истории. Hume D. The History of England I–VI. N.-Y., 1859. С. 297. [Электронный ресурс]: <http://www.archive.org/stream/studentshumehist01hume#page/296/mode/1up>

<sup>2</sup> На это и обратил внимание В.А. Найт (при этом он сводит скептицизм Юма к простой критике источников). См.: Knight W. A. Hume. Edb., 1896. P. 224. А также: Г. Шпет и его ученик Б. Пастернак. Шпет писал: «...скептицизм Юма – совершенно особый скептицизм, но бессмысленный скептицизм “здорового смысла”, а скорее именно критицизм. Этот здоровый гносеологический скептицизм надо всегда отличать от скептицизма, явившегося у Юма прямым следствием его несостоятельных психологических теорий. Юм сам тщательно определял свое место по отношению к пирронизму и другим видам не критического скептицизма, но в силу смешения у него двух указанных видов скептицизма, надо признать его определение своего места современно неудачным». Шпет Г.Г. Проблема причинности у Юма и Канта. Ответил ли Кант на сомнения Юма. Киев, 1907. С. 11. См. также: Boris Pasternaks Lehrjahre. Неопубликованные философские конспекты и заметки Бориса Пастернака. Stanford, 1996. P. 218.

мы прибегаем в обыденной жизни для истолкования поступков и действий отдельного лица. <...> Юм оказывается типическим прагматистом<sup>1</sup>.

Имея в виду этот шаг, Шпет делает следующий вывод: «Юм обратился к прагматической истории с ее моральными и эмоциональными мотивами точно так же, как Кант... обратился к помощи “практического разума”» (С. 123).

Действительно, феноменализм не знает ни действующих причин, ни «внутренних оснований». Однако, опора Юма исключительно на опыт, т.е. его феноменализм со всеми его гносеологическими ограничениями сочеталась у него с желанием «видеть весь человеческий род с самого начала его истории как бы дефилирующим перед нами в подлинных красках и без тех масок, которые доставляют столько затруднений суждению современников исторических событий»<sup>2</sup>. Ему хотелось получить подлинную, объективную (в исходном смысле этого слова) картину происшедшего, дабы использовать ее как «опыт» уже в смысле «опыта» действия. Как он сам писал, «я имею дерзость думать, что не принадлежу ни к какой партии и не провожу никакой тенденции»<sup>3</sup>. И Юм сильно переживал, когда после выхода «Истории Англии» его подвергли критике с разных сторон.

Меня встретили криками порицания, гнева и даже ненависти; англичане, шотландцы и ирландцы, виги и тори, духовные лица и сектанты, свободные мыслители и святоши, патриоты и придворные льстецы — все соединились в своей ярости против человека, который не побоялся пролить слезу сожаления над смертью Карла I и графа Страффорда. Когда же остыл первый пыл их гнева, то произошло нечто еще более убийственное: книга была предана забвению. Миллер (издатель) уведомляет меня, что в течение двенадцати месяцев он продал всего 45 экземпляров. Право, не знаю, найдется ли во всех трех королевствах хотя один человек, видный по положению или по научному образованию, который отнесся бы к моей книге с терпимостью (Там же).

Между тем, у Юма явно обнаруживается желание представить историю как учительницу жизни. Юм говорил, что «повествование о войнах, интригах, партиях и революциях не что иное, как собрание опытов, с помощью которых политик или представитель моральной философии устанавливает принципы своей науки»<sup>4</sup>. Хотя тут же он

<sup>1</sup> Шпет Г.Г. История как проблема логики. В 2 ч. Ч. 1. М., 2002. С. 119–120.

<sup>2</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. В 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 708.

<sup>3</sup> Павленков Ф.Ф. Дэвид Юм. Кант. Гегель. Шопенгауэр. Огюст Конт. СПб., 1998. [Электронный ресурс] [http://sbiblio.com/biblio/archive/jum\\_gegel/00.aspx](http://sbiblio.com/biblio/archive/jum_gegel/00.aspx)

<sup>4</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. В 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 71.

уточнял: «Человечество до такой степени одинаково во все эпохи и во всех странах, что история не дает нам в этом отношении ничего нового и необычного» (С. 71). Казалось бы, тут у него речь должна пойти о причине тех или иных исторических деяний, но Юм отрицал непосредственную наблюдаемость «чужих аффектов», что должно было заставить его усомниться в возможности применения принципа причинности к историческому повествованию. Как замечает М.А. Абрамов, «выход из создавшегося безвыходного положения Юм находит в переориентировании направления исторических исследований. Это уже будет не последовательный нарратив о событиях прошлого и их участниках в Англии, Ирландии и Шотландии, а история государственных институтов и конституции Великобритании»<sup>1</sup>.

В «Истории Англии» Юм постоянно обращается к «Конституциональной истории» Г. Хэллама<sup>2</sup>, который (как и Юм) совмещал мастерство ученого-историка и писателя даже при описании политических институтов. Исследование Хэллама фактически становится историографической опорой для юмовского изложения. При таком повороте история приобретает вид нарратива, обоснованного некоторыми целевыми установками. Юм, таким образом, в своей исторической работе делает новый методологический шаг: его скептицизм относительно возможности извлечь хоть какое-то причинное объяснение из «феноменистического описания» исторических событий становится основанием для принципиально иного понимания исследовательской задачи историка. От житейски-психологических смыслов человеческих деяний он обращается к поиску *смысла* событий, происшедших в истории Англии, отыскивая эти смыслы в становлении ее социальных структур, ее социальных институтов. И, может быть, именно поэтому его позиция часто воспринималась как субъективизм в изложении исторических событий. Так, Маколей характеризует Юма-историка как «образцового адвоката», искусно выдвигающего вперед благоприятные для защиты своего тезиса обстоятельства и сглаживающего неблагоприятные факты<sup>3</sup>. В дальнейшем

<sup>1</sup> Абрамов М.А. Шотландская философия века Просвещения. М., 2000. С. 328.

<sup>2</sup> См., напр.: Hume D. The History of England. Vol. I–VI. N.Y., 1859. С. 272, 450, 539, 560, 588, 605. [Электронный ресурс]: [http://www.archive.org/stream/studentshumehist01\\_hume#page/296/mode/1up](http://www.archive.org/stream/studentshumehist01_hume#page/296/mode/1up). — Хэллам (Hallam) Генри (1777–1859) — английский историк, автор труда «Конституционная история Англии от Генриха VII до смерти Георга II» (Constitutional History of England from the Accession of Henry VII to the Death of George II, 1827), который, несмотря на то, что симпатии автора явно на стороне вигов, является первой серьезной попыткой целостной правовой интерпретации английских политических институтов.

<sup>3</sup> Macaulay T.B. History // Miscellaneous works. Vol. I. N.Y. 1880. P. 188. [Электронный ресурс] <http://www.archive.org/stream/miscellaneouswo00trevgooog#page/n184/mode/2up>

исторический труд Юма неоднократно подвергался критике именно с точки зрения научного исследования: и не только за субъективизм, но и за недостаточность источниковой базы (особенно при работе над древнейшей историей Англии). На это, в частности, указывал и Р.Дж. Коллингвуд. Но именно он весьма высоко оценил философские размышления Юма о природе исторического знания, когда писал свою «Идею истории».

Задолго до Коллингвуда исследованием исторического самосознания эпохи Просвещения занимался Шпет. И он, между прочим, приходит к аналогичному с Юмом пониманию задач истории как науки и притом именно в ходе критического анализа «феноменализма» и «психологизма». Надо полагать, Шпету было важнее *критически* оценить то, что мешало Юму продвинуться в направлении, в котором двигался тогда сам Шпет — в сторону знаково-символического понимания исторического процесса, — чем акцентировать неотрефлексированные самим Юмом методологические сдвиги в этом же направлении. В 1911 г. Шпет пишет: «Но тогда скептик ли Юм вообще? <...> Юм сомневался в познаваемости реального мира, а разрешал свое сомнение утверждением некоторого знания об этом мире. Можно ли Юма назвать скептиком только потому, что он отрицает познаваемость мира действительных вещей, ограничивая наше познание миром феноменальным? Не правильное ли, действительно, назвать такое учение агностицизмом или даже догматическим негативизмом?»<sup>1</sup> Тем не менее Шпет в конечном счете не может не констатировать этих сдвигов.

Шпет, естественно, прежде всего критикует эмпиризм Юма:

Общие положения, которые могла бы установить такого рода история [юмовская] по своей логической структуре и отдаленно не напоминают теоретических “положений” науки, так как суть только правила практического применения или точнее “уроки житейского опыта”. Как мы указывали, здесь самое название “причины” неточно, речь идет не о причинах, а о *мотивах*, исходящих прежде всего от эмоционального характера человека и подлежащих моральной *оценке*, а не включению в систему действующих причин. Юм сам так понимает “мотив”, когда говорит: “Очевидно, что когда мы хвалим какие-нибудь действия, мы смотрим только на мотивы, которые вызвали их, и рассматриваем действия как знаки или указания на известные начала в душе и душевном состоянии. Внешнее выполнение не имеет цены. Мы должны заглянуть внутрь, чтобы найти моральное качество”<sup>2,3</sup>.

<sup>1</sup> Шпет Г.Г. Скептицизм и догматизм Юма // Вопросы философии и психологии. 1911. С. 16–17.

<sup>2</sup> Hume D. Treatise... В. III. P. II. Sect. I.

<sup>3</sup> Шпет Г.Г. История как проблема логики. В 2 ч. Ч. 1. М., 2002. С. 123.

Юм здесь представлен еще, так сказать, психологистически. Но трактовка «внешнего» как знака фактически уже выводит Юма к новой онтологии.

Этот ход Шпет сам для себя, т.е. безотносительно к Юму, представляет следующим образом.

Названная очевидная разница между психологическим и историческим изучением, хотя бы они были направлены на один и тот же факт, совершенно внешне состоит в том, что один раз мы изучаем человека в “единственном” числе, другой раз во “множественном”, но, как мы знаем, это чисто внешнее различие коренится в том различии, какое существует вообще между индивидом как психофизическим организмом и организацией (С. 1120).

И, методологически обобщая это движение мысли, идущее фактически не без апелляции к скептицизму, Шпет пишет:

Так как психическая причинность составляет единственный случай, где причинность дается нам непосредственно, то обо всех остальных видах причинности можно сказать, что они доступны нашему познанию только постольку, поскольку они проявляются вовне. Это соображение имеет особое значение в области социальных явлений, так как “внешняя” данность других эмпирических предметов констатируется нами прежде всего как некоторый чувственный комплекс, тогда как для социальных явлений чувственные данные — только “знак”. Таким образом, “объективная” данность чувственных предметов не возбуждает, вообще говоря, сомнений, напротив, “семиотический” характер социального, по-видимому, и побуждает многих сводить социальное к психическому, “субъективному”. Во всяком случае, и для психологистов ясно, что познание социального возможно только тогда и постольку, когда и поскольку оно “объективируется”. Эту характеристику социального мы принимаем, поскольку речь идет об его действительном проявлении, поскольку подразумевается, что в данном социальном явлении обнаруживается некоторое действие, т.е. подразумевается причина самого явления. Объективирование для социального, следовательно, есть как бы закрепление его вовне, и только таким способом оно доступно нашему познанию. Но можно сказать больше: если нечто, что вызывает социальное явление, не “обнаружилось”, не объективировалось, то о социальном явлении вообще нет и речи, так как самого социального явления нет (С. 1120–1121).

Шпет фактически подводит философское обоснование под необходимость скептического метода для исторических исследований как исследований научных или, иначе говоря, рефлексивных, так сказать, за Юма. Ведь сам Юм в своей «Истории Англии», к сожалению, этого не делает, что, по всей вероятности, и послужило поводом к различию в историографии «Юма-историка» и «Юма-философа».

Таким образом, сам смысл скептицизма и эмпиризма Юма меняется при применении его в качестве метода исторического исследова-

ния. Он становится инструментом, позволяющим прорваться к знаково-символической природе человеческой истории. Скептицизм по отношению к опыту (эмпирии) и позволяет Юму продвинуться, т.е. здесь скептицизм Юма выводит его за рамки поиска в истории простых причинных цепочек в эмпирических данных. Рассмотренный в более широком контексте, скептицизм Юма оказывается на самом деле куда более плодотворной позицией, чем это зачастую представляется. Впрочем, здесь меняется и само понимание скептицизма — он приобретает иные оттенки, становясь эпистемологическим средством расширения онтологических горизонтов, прокладывая путь к осмысленным цепочкам событий, образующих собственно историю. И в той мере, в какой скептицизм Юма перерождается в историческую критику источника и историографии, мы получаем методологические основания классической исторической науки.

Между прочим, на инструментальное использование скептицизма Юмом обращает внимание и Р.Дж. Коллингвуд.

Я не хотел бы заходить слишком далеко и утверждать, что вся его [Юма] философия была аргументированной защитой исторической мысли, но эта защита, вне всякого сомнения, была одной из задач, которую, хотя и в неявной форме, попыталась решить его философия. Мне кажется, что когда он завершил свои труды в области философии и задал себе вопрос, чего он достиг в ней, он с полным правом мог ответить на него, сказав, что, во всяком случае, одним из завоеваний его философии было доказательство законности и обоснованности истории как типа знания, фактически даже большей обоснованности, чем большинство других форм знания, так как она не обещает дать большего, чем может, и не зависит ни от каких сомнительных метафизических гипотез. От того общего скептицизма, к которому он пришел, более всего пострадали те науки, притязания которых были наиболее догматическими и абсолютными. Ураган его философской критики, низведший всякое знание до положения, не противоречащего природе человека, и аргументированного верования, пощадил историю, как тот единственный тип знания, который мог смириться с этим положением<sup>1</sup>.

Но что собственно, подвигло Юма в этом направлении? Для «современного человека», т.е. человека, живущего «по европейской культуре», знание о прошлом имеет специфическую знаково-символическую природу и является существенным элементом его культурного, т.е. знаково-символического самосознания. Оно имеет специфический статус как знание, именно как знание, т.е. как аргументированное и претендующее на истинность и общезначимость, независимое от желания-нежелания представление о прошлом. Именно в этом качестве оно и играет роль

<sup>1</sup> Коллингвуд Р.Дж. *Идея Истории. Автобиография.* М., 1980. С. 74.

консолидирующего общество сознания. Оно действует через рацию и реализуется в социальных проектах как опыт социальной деятельности, как «учитель» общества. Вместе с тем, не менее очевидно, что прошлое в сознании человека представлено и, так сказать, функционирует отнюдь не только в форме знания. Современный европеец усваивает прошлое и не по-европейски: в виде мифов и в виде мифологизированных историй внутри различного рода художественных и бытовых традиций повествования и пр. Эту составляющую культурного сознания, несущую в себе сведения (не знания!) о прошлом человеческого общежития, можно обнаружить в любой культуре, а не только в европейской. Опыт прошлого нужен любым типам человеческих общностей, ибо, помимо всего прочего, выполняет функцию их консолидации и самоидентификации. Такого рода сведения о прошлом можно считать универсальной составляющей культурного сознания — европейского ли или какого другого. И вообще говоря, для стабильных, тысячелетиями не меняющихся обществ он достаточен. Знание же о прошлом, а тем более научное знание о прошлом как форма сохранения и трансляции культурного опыта — изобретение европейское и сравнительно недавнее. Его истоки — в эпохе Просвещения, к которой принадлежат и исторические исследования Д. Юма.

Настоятельная потребность в историческом осмыслении действительности, т.е. необходимость в истории как исследовании прошлого, как науке, ставящей себе целью получить истинное представление о прошлом человечества, получить ответ на вопрос, какой смысл имело, а стало быть, и как возможно было то или иное историческое событие, и с этой целью изучающей самые разные свидетельства (источники) об этом событии, а тем более пытающейся найти его подлинный смысл, обострилась в европейской культуре во времена Юма. И ради этого он реабилитирует Стюартов, вопреки мнению всех слоев английского общества того времени. Для него скептицизм здесь не есть граница и принцип, но начало исторического исследования как исследования научного, ибо он предполагает объективность знания, противостоящего частичным интересам и смыслам.

Ценность исторического знания для Юма оказывается выше его общеносеологической скептической позиции и фактически модифицирует ее. Можно и к этой модификации предъявить критические претензии. Но она богаче. И, главное, демонстрирует сегодняшней философии науки, что эпистемологические схемы есть лишь средство движения к знанию. При условии, которое фиксирует культурно-историческая эпистемология — ценность знания — скептицизм Юма функционален, инструментален и отнюдь не сводится к гносеологической нормативной схеме, самодостаточной и безусловной. Что и выявляет культурно-историческая эпистемология.

Н.В. Мотрошилова

## Учение Юма сквозь призму критицизма Канта

В зарубежной литературе основательно разобран вопрос о том, в какие периоды своего творчества и как именно Кант обращался к наследию Юма-философа, высоко им ценимого и одновременно постоянно подвергаемого критике.

Кантовский «поворот» к Юму (условно) маркируют 1769 г., когда, по собственным словам Канта, ему открылся «великий свет», что было в немалой степени связано, как он отмечает, с обусловленным влиянием Юма «пробуждением от многолетнего догматического сна» (см. известные высказывания в предисловии к «Пролегоменам»). Приведу менее известную и весьма емкую формулу из кантовской *Logik Blomberg* (Логики Бломберга): в лагере скептиков Юм, по мнению Канта, был «одним из лучших и достойных изучения авторов, поскольку он не только не связывал главное с тем, чтобы сомневаться во всем, но хотел предпринять попытку — посредством проверки и исследования — достигнуть истинной достоверности»<sup>1</sup>. Наиболее фронтальным и содержательным обращением Канта к философии Юма становится в «Критике чистого разума»<sup>2</sup>.

Большой интерес представляет исследованный в зарубежной кантоведческой литературе исторический контекст, во многом и побудивший Канта специально обратиться к учению Юма. В частности и

<sup>1</sup> *Kant Immanuel*. Kant's Gesammelte Schriften, hg. v. d. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900 ff. S. 24, 217.

<sup>2</sup> Конкретные вопросы, касающиеся того, как на пути к «Критике чистого разума» внутреннее развитие кантовской мысли перекликалось с обращениями к Юму, я вынуждена оставить в стороне в силу, во-первых, их специального характера, а во-вторых, непрекращающихся споров кантоведов, которые касаются многих оттенков сложнейшего пути теоретической эволюции Канта. (См. по этому вопросу раздел «Путь Канта к «Критике чистого разума»» в книге П. Баумана. *Vaumanns P. Kants Philosophie der Erkenntnis*. Würzburg, 1997. S. 33–70; в частности, о рецепции Юма на этом пути к первой «Критике» см. S. 36–42; 50; 57)

особенности речь идет о всплеске интереса к юмовской философии в Германии, начиная с середины XVIII в. Произведение Юма «*Essay, moral and political*» (напечатанное в Эдинбурге в 1741 г.), уже в 1755 г. появилось в Германии (сначала) в переводе Зульцера — вместе с переводами сочинений Локка. Как справедливо отмечают исследователи<sup>1</sup>, это было связано с антиметафизическим дрейфом ряда немецких философов (И.Н. Тетенс, И.Г. Зульцер, Хр. Гарве) в сторону сенсуализма. Эти внутринаемецкие тенденции необходимо учитывать, чтобы понять, почему Кант, предпринимая реформу по обновлению метафизики, особо принял во внимание представленный Локком и Юмом, обретший новую жизнь в Германии эмпиризм, который в случае Юма был соединен также с антиметафизическим скептицизмом.

В целом справедлива суммирующая оценка Г. Иррлицца.

Весь энергичный тон пассажей [Канта], касающихся Юма, необходимо рассматривать в свете ситуации того времени. Юма многие читали; он был влиятельным автором. Кант причислял юмовскую скептически звучащую философию так называемого здравого человеческого рассудка к тому роковому [явлению], которое может наступательно заместить школьную метафизику. Философия веры Ф. Якоби и И. Гаманна сконцентрировала в себе противопоставленную Канту рецепцию Юма в немецкой философии. Кант мобилизовал свои знания об учении Юма и дал предметную оценку того, в чем он видел значение Юма: в отрицании метафизики. «Проблема Юма» состоит, следовательно, в легитимации логической структуры сознания, относительно которой Юм сделал тематические наброски, не разрешив этой проблемы (S. 270–271).

В свете сказанного любопытен более поздний историко-философский факт — появление за несколько месяцев до выхода в свет второго издания «Критики чистого разума» сочинения Ф. Якоби «*Давид Юм о вере, Или идеализм и реализм*». Эта книга была лишь одним из целого ряда документальных свидетельств активной деятельности философской оппозиции по отношению к главному труду Канта. Оппозицию образовали, кроме упомянутого Ф. Якоби, также И. Гердер и И. Гаманн — видные немецкие философы конца XVIII в.<sup>2</sup>

Для нашей темы существенно то, что главным оружием борьбы авторитетной группы современных Канту немецких мыслителей про-

<sup>1</sup> *Irritz G. Kant Handbuch. Leben und Werk*. Stuttgart-Weimar, 2002. S. 96.

<sup>2</sup> См. по этому вопросу также: переписку Якоби и Гердера; позже появившуюся книгу Гердера «*Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*» (1799 — «Метакритика к критике чистого разума»); из наследия И. Гаманна см.: *Hamann I. Metakritik über Purismus der Reinen Vernunft* (Метакритика пуризма чистого разума). См.: *Irritz G. Op. cit.* S. 185.

тив «Критики чистого разума» была избрана философия Юма, которая в то время неслучайно представлялась своего рода вершиной эмпиризма, «реализма», направленных против «пуризма» метафизики. По оценке Г. Иррлитца, дело было не только в предпринятой философами данной группы атаке на трансцендентальный идеализм Канта, но и в особом качестве философии Юма — в ее «методической функции в культурном сознании гражданского общества с точки зрения философии жизни, пока еще названной философией веры». Понимая и учитывая все эти особенности контекста, а также используя широту подхода Юма, Кант отнесся к философии английского мыслителя с огромным вниманием, вряд ли сравнимым с тем, какое он в «Критике чистого разума» уделит другим философам своего столетия.

Важнейший тематический блок в философии Канта — отношение к Юму как яркому представителю «скептицизма». Что это значит в критической философии Канта?

Отсылаю читателей к формулировкам Канта в «Критике чистого разума»<sup>1</sup>. На мой взгляд, они концентрируют в себе и важнейшие темы, и главные оценки Канта, касающиеся философии Юма.

Имея в виду свое различие аналитических и синтетических суждений, Кант замечает: Юм подобного различения не проводил, хотя «должен был сделать это», что увязано со «скептическими заблуждениями» «этого вообще-то чрезвычайно проницательного философа».

Обрисовывается тема «сужения» у Юма нашего рассудка: Юм, по Канту, «подвергает цензуре некоторые основоположения рассудка, не подвергая критическому разбору все способности рассудка...» (С. 795) при том, что Юм, согласно Канту, не провел также и принципиального различия «между обоснованными требованиями рассудка и диалектическими притязаниями разума» (С. 796); а ведь против последних были фактически (но без подобных предварительных различений) направлены его нападки. С этими (более конкретными) упреками в адрес юмовского скептицизма связано и более общее определение Канта.

Таким образом, скептический метод сам по себе не дает, правда, удовлетворительного ответа на вопросы разума, но служит подготовительным упражнением, чтобы пробудить предусмотрительность разума и указать на основательные средства, которые могут гарантировать его законное владение (С. 797).

<sup>1</sup> См.: Кант И. Критика чистого разума. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. / под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: Наука. 2006. С. 792–794.

Среди тех проблем, вокруг которых разворачивается и открытая, и неявная кантовская полемика с английским эмпиризмом, прежде всего с Юмом — понимание и образ чувственности (*Sinnlichkeit*), что влияет на экспозицию первого раздела «Критики чистого разума» — на «трансцендентальную эстетику». Когда Кант в § 1 «Трансцендентальной эстетики» говорит о «чувственности» (*Sinnlichkeit*) как о «способности восприимчивости (в оригинале — *Rezeptivität*) получать представления (*Vorstellungen*) тем способом, каким предметы нам даются» (С. 33); когда вводит понятия «аффицирование», «созерцание» (*Anschauung*), «ощущение» (*Empfindung*), наконец, когда констатирует: «в трансцендентальной эстетике мы прежде всего *изолируем чувственность*, отвлекая все, что мыслит при этом рассудке посредством своих понятий, так чтобы не осталось ничего, кроме *эмпирического созерцания*» (С. 36) (курсив мой — Н.М.), то во всех этих мыслительных теоретических ходах по существу (хотя бы частично) используется модель эмпиризма, прежде всего английского, представленного в том числе и Юмом.

К такому стремительному «пробеганию» в § 1 всех возможных философских предпосылок своего учения о чувственности Кант не дает никаких пояснений. И в вообще-то основательной, если не дотошной, немецкой кантоведческой литературе комментарии к этому весьма существенному пункту, увы, довольно скудны. Между тем в таком как бы само собой разумеющемся, непроясненном начале скрывается весьма многое из того, что могло бы высветить «обрубленный» здесь генезис кантовского учения о чувственности, причем как в общеисторическом, так и в историко-философском смыслах.

Общеисторический смысл: Кант не проясняет того, что он молчаливо берет в качестве индивидуальной «единицы», субъекта познания исторически развитого человека, оставившего позади все стадии становления, включая то весьма длительное развитие, благодаря которому человек в значительно более поздние времена уже привычно «схватывает» и фактически расшифровывает чувственные впечатления под всеобщими формами пространства и времени. А на такое развитие человеческий род расходует, видимо, десятки тысяч лет. Во всяком случае, исследования отставших в своем развитии племен показывают: в их сознании таковых форм, уже закрепленных и как бы автоматически действующих, не имеется. «Опуская» социально-исторический генезис из всего поля своего рассмотрения, Канту ничего не остается, как сделать эти и другие формы «априорными», т.е. с какого-то исторического момента «данными», независимыми от любого конкретного опыта и всех их в совокупности.

Историко-философский смысл: Кант не проясняет того, что изначально эмпиристской схеме рецептивности, созерцательности просто взята им (в первом моменте «Критики») некритически, как своего рода несомненная «данность», которой якобы соответствует реальный ход познавательного процесса. Между тем мы здесь имеем дело с исторически сформировавшейся философско-гносеологической абстракцией, появившейся еще в глубокой древности (например, у Демокрита и Эпикура), закрепленной во множестве сходных концепций сенсуалистского типа и «классически» отработанной английским эмпиризмом.

Слова-понятия Канта, которые мы раньше выделили, характеризуют специфику такой абстракции; с точки зрения методологии ключевые слова — мы «изолируем чувственность», т.е. сначала условно берем ее отдельно от того, что далее у Канта именуется рассудком и разумом. В реальной познавательной деятельности (взрослого) человека такого изолирования, в сущности, не бывает. Другой вопрос, что и искусственно изолированной, превращенной в особую способность чувственности соответствует некая достаточно сильная «онтология» — преимущественно «чувственно» окрашенные начальные стадии, формы, продукты и т.д. всегда совокупного (т.е. не только «чувственного») опыта.

Впрочем, Кант покидает эту мета-позицию — условную, чисто философскую, абстрагирующую — очень скоро, уже в первой главе «Трансцендентальной эстетики», где он вводит и эксплицирует пространство и время как всеобщие, т.е. априорные формы чувственности, где он уже определяет опыт как нерасторжимое единство чувственности и рассудка.

А вот в предельно кратком § 1 он позволяет своему учению выступить в интеллектуальной связке с философским эмпиризмом, в особенности, возможно, в его юмовском варианте. Возникает интересный и важнейший историко-философский вопрос: как и почему это получилось? Один из ответов на него — отсылка к предшествовавшей и современной Канту философии, в которой и изолирование чувственности, и рассмотрение ее под формами пространства-времени были устоявшимися ходами мысли. Конкретное историко-философское разъяснение должно, в частности, восходить также к разным аспектам, деталям испытанного Кантом воздействия философии Юма.

В кантоведческой литературе, главным образом зарубежной, неплохо проанализированы те элементы учения Юма о познании, которые должны были повлиять на Канта, особенно, если учесть, что они были опосредованы многовековым развитием подобных мыслей, начиная с глубокой древности.

Эти ходы мысли (в моей интерпретации):

- ◇ убедительность идей о непосредственном, стало быть, неотменяемом характере подкрепляемых, повторяющихся чувственных впечатлений.

Добавление Юмом тезиса об ассоциациях, потоке впечатлений, о «привычках», т.е. собственно, социально, исторически закрепленных формах мышления, ведущих к особым «диспозициям ума», — все это тоже очень важно, ибо хотя бы отчасти объясняет прочность, целостность, результативность того, что можно (пусть условно и обобщенно) поименовать чувственностью. Благодаря многим подобным объясняющим раскладкам эмпиризма «непосредственность сознания становится отправной эпистемологической точкой зрения»<sup>1</sup>.

- ◇ Канта должно было особенно привлекать то, что в эмпиризме Юма подобный взгляд на чувственность отнюдь не был самоцелью. Юм хотел сделать его своего рода эпистемической платформой, на которой можно было бы выстроить понимание кардинальных философских категорий, например, причинности, но также и осмысление таких проблемных областей целостной философии, как мораль, политика, история. Ровно таким же — широким, масштабным — был замысел самого Канта, особенно после создания «Критики чистого разума».

Что касается начала «Критики чистого разума», где Кант пребывает в сфере теории познания и знания, то юмовская позиция во многом выступает для него как интересная и привлекательная. Например, весьма существенны исследования кантоведов<sup>2</sup>, обнаруживающие линии родства между юмовскими толкованиями “*imagination*”<sup>3</sup> и кантовской проблематикой “*Einbildungskraft*”, т.е. силы, способности воображения. (Целый ряд других ярких деталей здесь приходится опустить.)

В проблеме а priori и априоризма — еще один из важнейших для Канта пунктов обращения к учению Юма и размежевания с ним. Место Юма в осмыслении проблематики а priori (в частности, аналитических и синтетических суждений а priori) определяется у Канта в свете характерного противоречия юмовской философии.

<sup>1</sup> *Baumanns P. S.* 362.

<sup>2</sup> *Kunigshausen J.H., Baumanns P.* Op. cit. S. 431.

<sup>3</sup> «The imagination or understanding, call it which you please...» *D. Hume. A Treatise of Human Nature. Oxford, 1978. P. 440.* «Воображение или понимание, назовите это, как вы хотите...» В немецком переводе — как мне кажется, в данном случае неадекватно — “*understanding*” переводится как «рассудок»; и тогда получается: «воображение», или (иначе) рассудок... И это не единственный случай, когда, увы, приходится, по крайней мере, сомневаться в точности перевода некоторых терминов, понятий Юма на немецкий язык. (Другие примеры: перевод “*ideas*” словом “*Vorstellung*”, что значит «представление» или передача “*mind*” немецким словом “*Geist*”, т.е. «дух» и т.п.).

Давид Юм, из всех философов ближе всего подошедший к этой задаче, но все же мысливший ее с недостаточной определенностью и всеобщностью и обративший внимание только на синтетическое положение о связи действия со своей причиной (*Principium causalitatis*), думал, что ему удалось показать, будто такое положение невозможно как положение *a priori*; согласно его умозаключениям, все, что мы называем метафизикой, сводится будто бы к простой иллюзии, ошибочно принимающей за усмотрение разума то, что в действительности заимствовано только из опыта и благодаря привычке приобрело видимость необходимости» (С. 19–20).

Выступая против стремления Локка однозначно вывести рассудочные понятия из опыта, Кант снова показал противоречивость, двойственность сходных, но нетождественных усилий Юма: «Давид Юм признал, что для осуществления этого необходимо, чтобы указанные понятия имели происхождение *a priori*». Но он не смог, по Канту, реально продемонстрировать, как это возможно. Поэтому «эмпирическая дедукция, которой увлеклись оба указанных философа, не согласуется с действительностью наших научных познаний *a priori*, а именно, с чистой математикой и общим естествознанием и, следовательно, опровергается фактами (С. 127–128).

И последнее по порядку, но не по значению принципиальное расхождение Канта с Юмом в понимании причинности. Здесь, по сути, центральная историко-философская проблема диалога Канта с Юмом. В «Критике чистого разума» Кант использует проблематику причинности как красноречивый, показательный пример заблуждений Юма, вытекающих из его непоследовательности в признании, принятии априоризма, склоняющей, в конце концов, к изображению принципов *a priori* чем-то воображаемым, измышленным (*eingebildet*).

В обоснование этого странного положения он ссылался на всеми признаваемое основоположение об отношении причины к действию. Так как никакая способность рассудка не может вести нас от понятия чего-то одного к бытию чего-либо другого, что было бы дано этим понятием всеобщим и необходимым образом, то он считал возможным делать отсюда вывод: кроме опыта у нас нет ничего, что могло бы обогащать наши понятия и что давало бы право на такие *a priori* саморасширяющие суждения (С. 793).

Заявление Юма о том, что принцип причинности — не более чем «вытекающая из опыта и его законов привычка», по Канту, является одним из следствий такой путаницы и непоследовательности.

Вряд ли можно сомневаться в том, что посвященная принципу каузальности Вторая аналогия опыта, в которой имя Юма не упоминается ни разу, по существу есть и кантовский «ответ Юму», и собственное

кантовское решение проблемы каузальности. (Уточнение: здесь это делается на гносеологической, философско-логической почве.)

Размышления Канта о Второй аналогии опыта (также в их отношении к юмовскому пониманию) оцениваются в современной кантоведческой литературе неоднозначно. Герд Иррлицт считает: «Интерпретация каузального закона в соответствии с предпосылками трансцендентальной философии принадлежит к самым прекрасным и глубоким разъяснениям столь трудного, сколь и неопровержимого хода мыслей в философской литературе. Кант поставил под вопрос мыслительные фигуры сенсуализма — идет ли речь о теории абстракции, о конвенционалистских интерпретациях законов природы, утилитаристском или бихевиористском понимании личности... Юмово понимание процесса и каузальности как совокупного, с помощью теории абстракции фиксируемого результата наблюдений натолкнулось на специфическую проблему (речь идет о проблеме времени. — *Н.М.*)»<sup>1</sup>. (Другие интерпретаторы находят само понятие «каузальности» у Канта «темным», непроявленным<sup>2</sup>. Считается также, что Канту не удалось опровергнуть Юма — когда Кант говорил о неудовлетворительности ссылок Юма на повторяемость впечатлений, т.е. на привычку. Ибо, полагают некоторые авторы, «редукцию Юмом каузальности к привычке, связанной с представлениями, нельзя опровергнуть чисто имманентным образом» (S. 630)<sup>3</sup>.

Том Рокмор

## Юм, Кант и коперниканская революция

Необходимость в этом смысле еще никогда не отвергалась, да и никогда, я думаю, не будет отвергнута ни одним философом.

*Hume, Enquiry, §8*

Адекватное понимание отношения между влиятельными мыслителями редко бывает ясным. Отношение Канта к Юму, по его собст-

<sup>1</sup> Irrlitz G. Op. cit. S. 229.

<sup>2</sup> Baumanns P. Op. cit. S. 623.

<sup>3</sup> См. также: Farr W., (hrsg.). Hume und Kant. Freiburg; München, 1982. S. 168–191.



венному свидетельству, служит ключом к критической философии. И все же смысл этого утверждения после стольких дискуссий все еще остается неясным. Часть этой проблемы заключена в интерпретации позиций Юма и Канта. Трудность в интерпретации Юма лишь кажется незначительной благодаря гораздо большей трудности в интерпретации Канта. Более двухсот лет изучения его текстов не привели к сколько-нибудь общему согласию, подобному согласию по поводу Юма. Кант описывал свою позицию как трансцендентальный идеализм и эмпирический реализм. И все же критическая философия все еще зачастую интерпретируется как не-идеалистическая, как будто Кант противостоял идеализму во всех его формах.

Юм и Кант соглашались, что философия должна сосредоточиться на фактах сознания. На кону стоит вопрос о том, возможно ли (как думал Кант) или невозможно (как верил Юм) вывести суждения о мире, основываясь на содержаниях сознания. Юм — современный, а вовсе не древний скептик. Проблема, открытая Юмом для Канта, не принимает форму древней античной проблемы существования внешнего мира, но скорее состоит в каузальном принципе необходимой связи<sup>1</sup>.

Вопрос о том, успешно ли опровержение Кантом Юма, еще не получил удовлетворительного ответа. Он был поставлен современником Канта Райнхольдом, переформулировавшим критическую философию в виде системы фундаментализма, а также Шульцем, скептиком, столь озабоченным опровержением Канта. Райнхольд, ныне почти забытый, был чрезвычайно влиятельной фигурой в контексте ранней рецепции критической философии. Он предпринял первые попытки переформулировать критическую философию, чем непосредственно подводил к немецкому посткантианскому идеализму. Его письма о кантовской философии (1786–1787), позднее опубликованные в виде книги, возможно, являются наиболее важным изданием о Канте, когда-либо опубликованным. Райнхольд оспаривает, что концепт “what comes to be” может характеризоваться исключительно как некоторое «следствие». Согласно Райнхольду, суждение о том, что все, что происходит, должно иметь причину, часто анализируется из перспективы закона непротиворечивости<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Béatrice Longuenesse*. Kant’s “I Think” versus Descartes’ “I Am a Thing That Thinks”. In *Kant and the Early Moderns*. Ed. by Daniel Garber and Béatrice Longuenesse, Princeton: Princeton University Press, 2008. P. 17.

<sup>2</sup> *Reinhold K.L.* The Foundation of Philosophical Knowledge. In *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*. Translated and annotated by George di Giovanni and H.S. Harris, Albany: SUNY Press, 1985. P. 53–54.

Шульц рассматривает философию Канта и его наиболее развитую версию Райнхольда, утверждая, что ей не удалось опровергнуть скептицизм Юма<sup>1</sup>.

После более чем двух столетий интенсивных дискуссий подходы к Канту все еще жестко различаются. Мой собственный взгляд состоит в том, что и Кант, и посткантианский немецкий идеализм относятся к той форме идеализма, которую я буду отождествлять с так называемой коперниканской революцией в философии. Этот термина Кант никогда не использовал, но уже при его жизни он широко распространился.

Коперниканский конструктивизм Канта есть часть его ответа Юму. Согласно Юму, мы не можем утверждать наличие каузальной связи между внешними объектами, поскольку то, что мы считаем воспринятым нами, фактически причинено разумом воспринимающего. Это натуралистическое психологическое объяснение, взывающее к психологическому конструктивизму. В ответ Кант обращается к нон-натуралистскому трансцендентальному конструктивизму, утверждая, что условием опыта и познания является необходимость каузальных связей. И все же каузальные связи располагаются на уровне видимости, а не на уровне реального внешнего мира, если только первое не влечет за собой последнее.

В противовес «The new way of ideas» в критической философии, видимо, не допускается способа заключать о внешнем мире, исходя из идей, находящихся в разуме. Чтобы таковое стало возможным, Кант должен был отказаться от конструктивизма в пользу репрезентативизма.

### Об отношении Канта к Юму

Будет чрезмерным преувеличением полагать, что критическая философия как целое или даже только по своему происхождению может пониматься исключительно как реакция Канта на Юма. И все-таки не следует недооценивать важность Юма для критической философии. Достаточно даже поверхностного взгляда на критическую философию, чтобы стало ясно, что продуманное отношение Канта к его шотландскому предшественнику отражено во всей его концепции. Юм пользовался у Канта огромным уважением. В письме к Гердеру, своему бывшему студенту, Кант делает примечательное высказыва-

<sup>1</sup> *Aenesidemus oder Über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*. Published anonymously in 1792.

ние, утверждая, что Монтень занимает нижайшую ступень, а Юм — высочайшую<sup>1</sup>. Интерес Канта к Юму вплетен во все его труды, включая и докритические сочинения. Кант рассматривает Юма во все трех «Критиках», как и в других текстах, включающих «Пролегомены», «Основы метафизики нравственности» и, согласно некоторым экспертам, в таких докритических сочинениях, как «Опыты введения в философию понятия отрицательных величин» (1763) и «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» (1766).

Значимость Юма для Канта никак не ограничивает его атакой на каузальность. Юм поднимает много иных тем, важных для Канта. Они включают темы независимости разума (который у Юма представлял поработанным страстями), возможностей метафизического или априорного знания души, знания Бога, природы и границ каузации. Кант реагирует на Юма на самых разных уровнях: как минимум в рассмотрении темы каузальности в первой «Критике», проблемы моральной свободы во второй «Критике», вопроса универсальных принципов в третьей «Критике» и т.д.

Исследователи спорят о влиянии Юма на формулирование позиции Канта<sup>2</sup>. Кант обсуждает Юма во многих местах, в особенности в первой «Критике» и «Пролегоменах». Его изображение проблемы, которое он приписывает Юму, различается в этих двух текстах<sup>3</sup>. В «Пролегоменах» Кант формулирует знаменитое утверждение о том, как Юм разбудил его от догматического сна. Это внушает мысль, что Юм, хотя бы отчасти, служит мотивацией для формулирования критической философии. Это замечание может и не считаться строго аккуратным. Возможно, оно отражает более узкую фокусировку Канта в «Пролегоменах» на взглядах Юма в отношении каузальности. Замечание Канта имплицитно различает между до-критическим и критическим периодами Канта. В первом периоде Кант отчасти потому, что его собственные взгляды в то время были близки юмовским, не понимал, что он должен ответить Юму. Во втором периоде он формулировал критическую философию, по крайней мере, в некоторой ее части, как ответ своему шотландскому предшественнику.

Понимание ответа Канта Юму является затруднительным по многим причинам, включая тот факт, что, несмотря на более чем

<sup>1</sup> Kant's gesammelte Schriften. Briefwechsel X. Berlin: Walter de Gruyter, 1922. P. 74.

<sup>2</sup> Гаер недавно выступил с утверждением, что в действительности это замечание является корректным в силу того, что Юм — центральная фигура для всей критической философии. См.: Paul Guyer. Knowledge, Reason, and Taste: Kant's Response to Hume. Princeton: Princeton University Press, 2008.

<sup>3</sup> Kant. Critique of Pure Reason. P. 225–226.

двухсотлетние интенсивные исследования, критическая философия понята не до конца. Существуют контroversы в отношении даже базисных очертаний позиции Канта. Одна из текущих популярных интерпретаций наводит на мысль<sup>1</sup> о том, что Кант придерживается теории двойной аспектности, согласно которой видимость и реальность суть две стороны одной и той же вещи. Эта интерпретация обсуждалась в дискуссиях<sup>2</sup> о так называемой двух-мировой интерпретации. Обе версии находили поддержку в соответствующих текстах Канта.

Далее, остается неопределенным и отношение взглядов Канта и Юма на каузальность. Понимание каузальности Юмом истолковывается с разных углов зрения<sup>3</sup>. Согласно так называемой логической позитивистской интерпретации Юм анализирует каузальные пропозиции, такие как «*A* причиняет *B*», в терминах закономерности в восприятии. Юм пишет в «Трактате», что «сила и необходимость... суть... качества восприятия, а не объектов... ощущаемые душой и не перцепированные внешним образом в телах»<sup>4</sup>. Согласно скептическому реализму, Юм полагает, что каузация выходит за пределы одной лишь закономерной последовательности, поскольку существует и необходимая связь в каузальной последовательности. Эта неопределенность воспроизводится, но не разрешается в недавних дискуссиях. Рассмотрим три современные точки зрения<sup>5</sup>. Так называемые новые юмианцы полагают, что для Юма каузация, по меньшей мере, может быть мыслимой. В ответ Питер Миликэн, анализируя изложение Юмом «доктрины необходимости» в контексте пассажей о свободной воле, утверждает, что каузальность не может допускаться и в мышлении<sup>6</sup>. Согласно Константину Сандису Юм, будучи скептиком, не может занимать позицию в отношении каузации, поскольку не в состоянии ни отрицать, ни выступать даже и агностиком в отношении ее существования<sup>7</sup>. Бо-

<sup>1</sup> Например, см. Guyer. Op. cit.

<sup>2</sup> Например, см. Allison Henry E., Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense, New Haven: Yale University Press, 2004.

<sup>3</sup> Последние дискуссии см.: Causation and Modern Philosophy. Ed. Keith Allen and Tom Stoneham. N.Y.: Routledge, 2011.

<sup>4</sup> Hume David. A Treatise of Human Nature. Oxford: Clarendon Press, 1978. Bk. I, part 3, section 14, p. 166.

<sup>5</sup> Causation and Modern Philosophy. Ed. Keith Allen and Tom Stoneham. Routledge, 2011.

<sup>6</sup> Peter Millican. Hume, Causal Realism, and Free Will. In Causation and Modern Philosophy.

<sup>7</sup> Constantine Sandis. Pouring New Wine into Old Skin. In Causation and Modern Philosophy.

рис Хенниг, анализирующий каузацию как диадическое отношение, в котором причина и следствия являются разделенными, поскольку они не являются частями единого процесса, утверждает, что каузация не является отношением<sup>1</sup>.

Кое-кто из последних комментаторов полагает, что взгляды на каузальность Юма и Канта вполне совместимы. И все же Кант определенно считает обе эти точки зрения несовместимыми, пускается в пространные рассуждения с целью продемонстрировать правильное решение проблемы, оставленной открытой и нерешенной Юмом.

Мы не знаем, когда Кант впервые познакомился с сочинениями Юма, как и то, что именно он читал. До сегодняшнего дня предполагается, что Кант не читал по-английски и зависел от переводов. Исследователи расходятся в этом решающем пункте. Гуер обращает внимание на то, что «Исследование о человеческом разумении» было переведено на немецкий в 1755 г., а с «Трактатом о человеческой природе» Кант мог познакомиться в частичном переводе Иоанна Георга Хамманна в 1771 г.<sup>2</sup> Согласно Кемпу Смиту, Кант был осведомлен о взглядах Юма на каузальность, изложенных в «Трактате», благодаря немецкому переводу памфлета Джеймса Битти «Опыт о природе и непреложности истины»<sup>3</sup>. И все-таки одно из последних исследований указывает на то, что Кант был близко знаком с английскими текстами Милтона<sup>4</sup>. Значимость этого пункта до сих пор не прояснена.

Кант занимался Юмом на протяжении многих лет. В ранних сочинениях Кант предстает разделяющим в большей степени взгляды Юма на каузальность, которые впоследствии он подверг суровой критике.

Исследователи открыли до-критические попытки Канта сформировать позицию в отношении юмовской концепции каузальности в работе «Опыт введения понятия отрицательных величин в философию» (1763) и «Сны духовидца, поясненные снами метафизики» (1766). В первой работе Кант вводит различие между «логическими основаниями» и «реальными основаниями», каждое из которых указывает на отношение между «основанием» (причиной или доводом разума) и «следствием» (эффектом, следующим из основания), отсылая к тому, что такой эффект не содержится в его причине и, следова-

<sup>1</sup> *Borris Hennig*. Is Causation a Relation? In *Causation and Modern Philosophy*.

<sup>2</sup> Хамманн перевел четвертую часть первой книги. См.: *Guyer Paul*. Knowledge, Reason, and Taste: Kant's Response to Hume. Princeton: Princeton University Press, 2008. P. 6.

<sup>3</sup> *Norman Kemp Smith*. A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason. London: Macmillan, 1918. P. xxviii.

<sup>4</sup> *Sanford Budick*. Kant and Milton. Harvard University Press, 2010.

тельно, не следует из нее аналитически. Во второй работе Кант указывает на то, что отношение причины и следствия может пониматься исключительно из опыта. На этой до-критической позиции кантовское видение отношения причины и следствия близко позиции Юма в «Исследованиях о человеческом разумении».

Кантовское квази-юмовское рассмотрение каузальности, в котором каузальность является исключительно функцией опыта, трансформируется в критический период, когда Кант вводит синтетические суждения априори. Начиная с первого издания «Критики чистого разума», Кант утверждает, что общее условие возможности познания, включая будущую метафизическую науку, зависит от условий возможности синтетических суждений априори. Последние не являются аналитическими суждениями, сопрягающими субъект и предикат внеопытным путем.

В критический период Кант полемизирует со взглядами Юма на каузальность в нескольких местах, включая «Критику чистого разума» и «Пролегомены». В том, что касается первой работы, юмовские взгляды на каузальность разбираются им во «второй аналогии» (аналитике? — *Прим. пер.*), «третьей антиномии» и далее в «доктрине о методе». В «Пролегоменах» Кант отвечает Юму более детально.

Кант продолжает размышлять о природе каузальности во всех своих сочинениях. Например, в третьей «Критике», он формулирует «первую максиму реализма» следующим образом: «Обо всяком порождении материальных вещей и их форм следует судить как о возможном в соответствии с чистыми механическими законами»<sup>1</sup>. Это утверждение, как было показано, является чисто регулятивным, а не конститутивным, и поэтому не подходит для ответа Юму.

### Гуер об интерпретации Юма Кантом

О том, как интерпретировать отношения Канта к Юму, и даже о том, как описывать ответ Канта его шотландскому коллеге, еще не достигнуто согласия. Так, Воткинс утверждает, что лучший способ понять зрелую философию Канта — это прочитывать ее в свете его до-критической мысли. Он концентрируется на проблеме каузации, утверждая, что его ранние, до-критические, взгляды более значимы, нежели более поздние формулировки<sup>2</sup>. Лонгнесс полагает, что дедук-

<sup>1</sup> *Kant Immanuel*. Critique of the Power of Judgment. Translated by Paul Guyer and Eric Matthews. N.Y.: Cambridge University Press, 2000. P. 258.

<sup>2</sup> См.: *Eric Watkins*. Kant and the Metaphysics of Causality. Cambridge University Press, 2005.

ция является негативным путем понимания того факта, что юмовская эмпирическая психология не может обеспечить объяснение того, как мы подводим сингулярные интуиции под общие понятия<sup>1</sup>. Гуер подробно анализирует отношение Канта к Юму. Он обосновывает, что Юм сомневается не в каузальности, но скорее в индукции, и что Кант, читавший только «Исследования», но не «Трактат» нигде и никогда не отвечает Юму прямо в отношении его сомнений в индукции. Он привлекает внимание к неточностям в кантовском изложении юмовской позиции и рассматривает различные пассажи в работах Канта. Согласно Гуеру, Кант нигде и никогда не дает ответа на сомнения Юма в каузальности<sup>2</sup>, каковые чаще всего представляют собой сомнения именно в индукции (Р. 94). По Гуеру, Юм вовсе не высказывает сомнений ни о конкретных каузальных полаганиях, ни об отношении причины и следствия в общем.

Гуер утверждает, что аргумент Канта в пользу общего принципа причинения доказывает, что наше познание конкретных секвенций объективных положений дел во временных последовательностях зависит от нашего знания детерминации этих секвенций конкретным каузальным законом, и следовательно, что мы должны предполагать наличие конкретного закона в отношении любого переживаемого нами события. Но он не объясняет наше знание конкретных каузальных законов (Р. 71). И все-таки Кант никогда не отвечает явным образом на сомнения Юма в отношении той идеи, что будущее должно быть похожим на прошлое.

### Стросон и не-метафизический ответ Юму

Главное утверждение Гуера заключается в том, что Кант, плохо знавший позицию Юма, не задает главного пункта в размышлениях последнего. Если в действительности Кант хорошо знал английский язык и был способен оценить оригинальный текст Юма, то первое упрощающее предположение кажется маловероятным. Иной, не-метафизический ответ был предложен Стросоном, а также теми, кто под влиянием последнего разрабатывал так называемые трансцендентальные аргументы.

В книгах, опубликованных в 1966 г., Стросон и Беннетт одновременно оживляют аналитические исследования Канта. Стросоновское

<sup>1</sup> Longuenesse Béatrice. Kant and the Capacity to Judge, 1997. P. 9.

<sup>2</sup> Guyer Paul. Knowledge, Reason and Taste: Kant's Response to Hume. Princeton, 2008. P. 75.

прочтение критической философии является антиметафизическим, натуралистическим и в значительной степени наполненным его собственной дескриптивной метафизикой. Стросон обращает внимание на два пункта: во-первых, Кант может и должен прочитываться не в идеалистической редакции и, следовательно, не как совершивший коперниканский переворот в философии, но в действительности — как ранний аналитический философ, как мыслитель, предложивший решение для типичной аналитической проблемы семантической референции<sup>1</sup>; во-вторых, трансцендентальный аргумент, образец которого предложил Стросон, является ключом к пониманию кантовского ответа Юму. Это предположение спровоцировало интересные дискуссии вокруг трансцендентального аргумента, участие в которых приняли Стросон, Страуд, Брюкнер, Стерн и др.

Стросон фокусируется на центральном ядре критической философии, не рассматривая проблематичную «доктрину трансцендентальной психологии»<sup>2</sup>. Он отдает предпочтение кантовскому эмпирическому реализму, близкому его собственным взглядам, отбрасывая трансцендентальный идеализм Канта. В «Индивидах» Стросон предлагает рассматривать мир как пространственно-временную систему, в которой продолжающееся существование независимых от сознания и более не воспринимаемых объектов делает возможным идентифицировать и реидентифицировать эти объекты. Вбивая клин между кантовской концепцией (эмпирического реализма) и трансцендентальной психологией, Стросон настаивает на «дистинкции между субъективным порядком и упорядоченностью последовательностей переживаний опыта, с одной стороны, и объективным порядком и упорядоченностью предметов этих переживаний — с другой» (Р. 122).

Это утверждение как форма отражения стандартного аналитического реализма несовместимо с кантовской теорией в любой ее интерпретации. Кантианец может предполагать, но не может знать или осуществлять познание в отношении чего-либо, лежащего за пределами опыта. Отсюда следует, что кантианец не способен на практике различить субъективный и объективный порядок.

Следует скептически рассматривать и стросоновское понимание трансцендентальной дедукции. Согласно Стросону, центральный тезис Канта в этой дедукции состоит в том, что «возможность опыта

<sup>1</sup> См.: Robert Hanna. Kant and the Foundations of Analytic Philosophy. Oxford: Clarendon Press, 2001.

<sup>2</sup> Strawson Peter. The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. London: Methuen, 1966. P. 97.

требует удовлетворения базового условия самосознания, где под последним понимается возможность самоприписывания различных переживаний опыта со стороны субъекта, способного к сознанию числовой идентичности того, к чему эти различные переживания приписываются» (Р. 110).

Это утверждение характерно не только для Стросона. Часто делается утверждение, что эта дедукция обращена к самосознанию. Этот термин Кант часто использует в данной дедукции. И все-таки он предлагает, но одновременно не может предлагать теорию самосознания. Поскольку Кант отрицает когнитивную интуицию, он отвергает и привилегированный доступ к самости и, следовательно, отрицает самосознание любого типа.

Стросон на некоторой дистанции следует вслед за Юмом и эмпирической традицией прочтения Канта. Он интерпретирует Канта, как если бы он был эмпирическим философом, и следовательно (поскольку эмпиризм Юма тесно связан с тем, что ныне называют натурализмом), как если бы он был натуралистом. Юм — натуралистический, а Кант — трансцендентальный мыслители. И все-таки аргумент Канта против Юма предполагает ошибочность натурализма. Для Канта каузальная теория возможна, если и только если каузальный подход к объяснению, как он понимается Юмом, не является абсолютным, но требует дополнения трансцендентальным анализом. Другими словами, из кантианской перспективы натурализм не может гарантировать знания.

Кант реагирует на натурализм Юма формулированием трансцендентального идеализма. В самом общем виде его основной пункт состоит в том, что натуралистическая точка зрения ведет к антиномиям; каузальное объяснение мира работает только при условии, что натурализм и каузальное объяснение мира не являются абсолютными. О'Нейл указывает на то, что Кант отвергает натурализм Юма, поскольку натуралистическая форма каузального объяснения не является полной<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Она пишет: «Натуралистическая точка зрения ставится под вопрос в первой «Критике», поскольку она ведет к антиномиям, если расширяется до бесконечности. Если пытаться принять ее за всеохватывающую точку зрения, то она подрывает саму себя. Мы не можем составить непротиворечивое представление о пространственно-временной тотальности, упорядоченной каузально. Хотя эмпирическое использование разума должно стремиться к полноте в натуралистическом понимании, такая полнота есть исключительно регулятивный идеал и в этом смысле он недостижим. См.: *O'Neill Onora*. Reason and Autonomy in Grundlegung III. In *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Ed. by Otfried Hußfe. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2010. P. 294.

Стросоновское антиметафизическое прочтение Канта оказалось крайне влиятельным<sup>1</sup>. Его антиметафизическое утверждение о том, что «единство различных переживаний опыта в едином сознании<sup>2</sup> требует переживания объектов», подверглось критике множества исследователей<sup>3</sup>. Оно явным образом несовместимо буквой и даже духом с критической философией. Цель Канта состояла в решении и разрешении трудностей, возникающих из натуралистической перспективы, и просто не могла достигаться через усвоение версии того, что она отвергала. Стросон привержен эмпирическому натурализму, который, согласно Канту и Юму, не способен признавать необходимые связи, которые Кант рассматривал в качестве критериев успешного ответа. Приверженность Стросона более поздней версии натурализма является непреодолимым препятствием для ответа Юму со стороны Канта в границах критической философии.

На трансцендентальный аргумент оказал влияние стросоновский подход к Канту. Трудность этого подхода состоит в его неспособности истолковать ответ Канта Юму. Стросон вне трансцендентальной психологии намеревался показать, что для того, чтобы «последовательности различных переживаний опыта принадлежали единому сознанию, необходимо, чтобы они соединялись друг с другом так, чтобы составлять длящийся во времени опыт объединенного объективного мира»<sup>4</sup>.

И все же это требует преодоления аргументов Юма на основаниях Канта, но без его трансцендентальной психологии, из чего следует — без кантианского коперниканского переворота.

Теперь можно легко усвоить нон-кантианский подход в том, как ответить Юму. Но все же Стросон не делает этого, поскольку он намеревается приложить то, что, по его мысли, можно спасти в наследии Канта для осуществления задачи, которую он приписывает критической философии. Но этот подход не удастся. Надеюсь, что я показал, если я вообще что-либо показал, что данная линия не является плодотворной, и для того, чтобы хоть как-то попытаться преодолеть аргументы Юма с помощью доводов Канта (и если мы хотим сохранить

<sup>1</sup> См.: *Franks Paul*. All or Nothing: Skepticism, Transcendental Argument and Systematicity in German Idealism. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

<sup>2</sup> *Strawson Peter*. The Bounds of Sense. P. 108.

<sup>3</sup> Критику антиметафизических интерпретаций Канта см.: *Beiser Frederick*. Dark Days: Anglophone Scholarship since the 1960s. In *German Idealism: Contemporary Perspectives*. Ed. by Espen Hammer. London: Routledge, 2007. P. 70–90.

<sup>4</sup> *Strawson Peter*. The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. London: Methuen, 1966. P. 97.

надежду осмыслить критическую философию), нам требуется вернуться назад к полноценной версии критической философии, к центральной интуиции критической философии, отвергаемой Стросоном, к кантовской коперниканской революции и отклонить интерпретативный подход, предложенный Стросоном.

Трансцендентальный аргумент в редакции Стросона утратил свою полезность для ответа Юму. Аналитическая дискуссия по поводу трансцендентального аргумента благодаря Стросону привлекла большое внимание. Многие наблюдатели посчитали его полезным для понимания Канта<sup>1</sup>. Я буду рассматривать трансцендентальный аргумент не как таковой, но в его отношении к пониманию ответа Канта Юму.

Трансцендентальный анализ следует отличать от трансцендентального аргумента. Страуд, к примеру, указывает, что утверждение о возможности не является идентичным утверждению о том, что действительно имеет место в случае, который, в свою очередь, должен верифицироваться. Согласно Страуду, это сходно с кантовским аргументом в «Основах метафизики нравственности», где утверждается, что нам следует полагать себя свободными с тем, чтобы мораль была возможна. Так, мы должны усвоить точку зрения разума на то, что не дано в виде явлений, чтобы мыслить его как практический<sup>2</sup>. Однако это не позволяет преодолеть различие, фактически настоящую непреодолимую пропасть между идеей свободы как постулатом моральности и реальностью свободы. Поэтому, несмотря на такого рода сходность, остается неясным, вносят ли обсуждения трансцендентального аргумента какой-либо вклад в понимание кантовского ответа Юму.

Можно было бы возразить, что проблема не в том, следует ли использовать трансцендентальные аргументы, но скорее в том, какой из них надо использовать. Соответственно этому возражению коперниканский переворот есть некий трансцендентальный аргумент в некоторой нестандартной форме. Хотя все еще не существует стандартной версии трансцендентального аргумента, многие способы понимания трансцендентального аргумента упирают на то, что он задуман как опровержение скептицизма. Но ведь коперниканская революция не

<sup>1</sup> Хайнрих, проследивший трансцендентальную аргументацию вплоть до Витгенштейна и Остина, особо отмечает интерпретации Канта у Беннета и Стросона. См.: *Henrich Dieter. The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1994. P. 127.

<sup>2</sup> *Kant Immanuel. Groundwork of the Metaphysics of Morals*. N.Y.: Cambridge University Press, 1997. 4:458, P. 62.

задумывалась в качестве опровержения скептицизма, а скорее предполагала утверждение общего базиса для теории познания. Поэтому даже если выяснится, что Кант использует трансцендентальные аргументы в критической философии, все же его главный мотив состоял не в опровержении скептицизма, но в формулировке приемлемой эпистемологии.

### Китчер и трансцендентальный психологизм

Этот выборочный обзор дискуссий о кантовском ответе Юму мы можем закончить рассмотрением взглядов Патрисии Китчер. Интерпретируя новый трансцендентальный метод Канта как трансцендентальную психологию (что является другим названием для трансцендентальной логики<sup>1</sup>), она возражает против антипсихологического прочтения Канта Стросоном, Хайнрихом и Эллисоном.

Согласно Китчер трансцендентальная психология Канта специфическим образом противоречит стросоновским усилиям развести в стороны психологическую и аналитическую стороны критики чистого разума через отведение Канту роли мыслителя пост-фрегеанского типа. Это пункт, безусловно, можно считать корректным. Подход к Канту-мыслителю а priori как к мыслителю, будто бы являющемуся нашим непосредственным натуралистически мыслящим современником, и следовательно, способным обращаться к нам в терминах, которым мы отдаем предпочтение сегодня, т.е. вне понимания его теорий в его собственном контексте, является серьезной ошибкой.

Китчер анализирует рассмотрение Гайером второй аналогии как верное по определению, но отклоняет его аргументы против трансцендентальной психологии (P. 174–80). Согласно Китчер Гайер ошибается в своем убеждении, что психологическая интерпретация второй аналогии окажется круговой (P. 177–178). Хайнрих также неправ, когда отношение рассудка (*understanding*) к чувственности пытается истолковывать антипсихологически — некоторым способом, который не способен учитывать роль воображения (P. 171). Эллисон предположительно неправ, когда неправомерным образом принимает кантовский синтетический аргумент за аргумент частью аналитический и частью синтетический (P. 171–172).

В заключение она настаивает на центральном характере нон-натуралистическом трансцендентальном единстве апперцепции — вен-

<sup>1</sup> *Kitcher Patricia. Kant's Transcendental Psychology*. N.Y.: Oxford University Press, 1990. P. 26–27.

це трансцендентальной дедукции. Точка зрения Китчер обрывает оба пути. Кант возражает юмовскому натурализму и с позиции *a priori* — натурализму во всех его видах. Отсюда вытекает, что натуралистическое прочтение Канта неправильно интерпретирует критическую философию как то, чем она не является. Это показывает, что не-психологическое прочтение, к примеру, пассаж в отношении второй аналогии, оказывается неспособным отразить зависимость кантовской позиции, в частности, включающей его ответ Юму, от его трансцендентальной концепции субъекта.

Ответил ли Кант Юму?

Эта статья рассматривает ряд аспектов трудной проблемы о том, отвечает ли Кант Юму и даже — может ли он ответить Юму. Я полагаю, что в зависимости от той или иной интерпретации взглядов Юма и Канта Кант не только не отвечает Юму, но даже не способен ему ответить.

В некотором смысле вопрос о том, отвечает ли Кант Юму, является многозначным. Юм, будучи и историком, и философом был чувствителен к историческому измерению, которое Кант игнорировал из своей трансцендентальной перспективы. «Причина» имеет своими референтами многообразие понятий, варьирующихся исторически. Одним из примеров может служить принцип достаточного основания, который Кант заимствует у Лейбница. В ньютоновскую механистическую эпоху Кант остается приверженным квази-логической концепции каузальности. Но ведь сегодня, на вершине научного развития предшествующего века, механистическое объяснение уступает место подходу в терминах полей, согласно которому некоторое событие интерпретируется как эволюция одного состояния силового поля к другому состоянию.

Одна проблема — это изменение в понимании причины в период времени между Кантом и Юмом. Юм, как широко известно, предложил две различные дефиниции «каузальности», которую он определяет как «некоторый объект, за которым следует другой, и где за всеми объектами, аналогичными первому, следуют объекты, аналогичные второму»<sup>1</sup> и как «некоторый объект, которому следует другой, и чье появление всегда сопровождает мысль об этом другом» (Р. 77). В обоих примерах Юм использует феноменалистский подход к каузальности. Но ведь Кант понимает причинность, исходя из совершенно другой, лейбницианской, модели. Следовательно, один из аргументов в

<sup>1</sup> *Hume David*. Enquiry concerning Human Understanding. In *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Ed. by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1975. P. 76.

пользу неспособности Канта ответить Юму, когда последний поднимает данную проблему, состоит в том, что они вообще не говорят об одном и том же.

Вторая трудность касается кантовской коперниканской революции, центральной интуиции критической философии. То, отвечает ли Кант Юму или способен ли он хотя бы потенциально ему ответить, зависит от интерпретации как позиции Юма, так и позиции Канта. Последнего можно интерпретировать с различных углов зрения — либо как репрезентационалиста или конструктивиста, либо как противоречивым образом совмещающего позиции репрезентативизма и конструктивизма. Последнюю интерпретацию внушает мысль о двояком настаивании Канта как на трансцендентальном идеализме, так и на эмпирическом реализме. Репрезентативистское прочтение Канта широко распространилось в первых реакциях на критическую философию, к примеру, в рассуждениях Райнхольда и Шульце. Райнхольд опровергал репрезентативизм на том основании, что вещь не может быть познана через ее репрезентации<sup>1</sup>. Шульце атаковал и Канта, и затем Райнхольда, утверждая, что у Юма знание должно основываться на репрезентации независимого объекта, однако дистинкция между объектами и их репрезентация невозможны на каузальных основаниях.

Ни Стросон, предложивший натуралистическое рассмотрение Канта, отказываясь от его идеализма, ни Китчер, опровергающая Стросона, не принимают во внимание коперниканскую революцию Канта. Коперниканская революция является позитивным подходом Канта к знанию вместо подхода репрезентативистского, который он первоначально провозглашает, а затем отвергает. Коперниканская революция — это та интуиция в отношении того, что (поскольку явления должны подтверждать структуру рассудка) мы можем знать лишь то, что в некотором смысле «конструируем». Это есть некоторая форма того, что позднее будет именоваться теорией идентичности. Согласно Канту, единственный способ познания того, что существует каузальная связь между внешними вещами, состоит в постулировании этой связи как необходимого условия опыта и знания. За это приходится расплачиваться тем, что то, что в репрезентативистском подходе является репрезентациями (или более точно — репрезентирующими феноменами), трансформируется в чистые феномены, а вещи, независимые от разума, становятся зависимыми от последнего.

<sup>1</sup> *Reinhold K.L.* Foundation of Philosophical Knowledge. In *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*. Translated and annotated by George di Giovanni and H. S. Harris. Albany: SUNY Press, 1977. P. 69.

Кантовская позиция выражает тяжело концептуализируемое отношение между общими условиями познания и конечным человеческим существом, между трансцендентальной философией и философской антропологией. Юмовская концепция субъекта базируется на эмпирической психологии. Она впадает в то, что Кант с неодобрением считает физиологией Локка. Соперничающая с последней кантовская теория субъекта в принципе изолирует и отделяет от человека трансцендентальные условия познания, имея в виду избежать то, что Гуссерль позднее назовет психологизмом.

Этот ответ не может служить возражением Юму, поскольку ему не удастся объяснить связь между трансцендентальными условиями познания и способностями конечных человеческих существ. Ему не удастся показать, что субъективные условия человеческого рассудка достаточны для доказательства объективной каузальной связи.

Я перехожу к заключению. В своих реконструкциях того, как субъект приходит к каузальной концепции опыта, Кант и Юм полагаются на соперничающие понятия субъекта. Юм может быть прочитан как утверждающий, что разум каузально заставляет нас воспринимать каузальные отношения. Аналогичным образом Кант может быть прочитан как обобщающий данное утверждение, настаивая на том, что восприятие возможно исключительно при этом общем условии. Однако из этого психологического факта Кант не может выводить то, что человеческий разум способен к восприятию только потому, что является следствием онтологического утверждения о каузальных отношениях. Итак, Кант не может ответить Юму.

*Перевод А. Ю. Антоновского.*

Хайнер Ф. Клемме

## Юм, Кант и современное аристотелианское анти-Просвещение

Современные последователи Аристотеля убеждены, что развитие науки и сопровождавшая его философия Просвещения представили искаженный взгляд на человека. Пожалуй, наиболее значительной философской ошибкой, связанной с высокой оценкой науки, является

ся утверждение о существовании непреодолимой пропасти между фактами и ценностями, проводимое, в частности, философами-просветителями Д. Юмом<sup>1</sup> и И. Кантом<sup>2</sup>. Так, А. Макинтайр в своей книге «После добродетели» (1981) утверждает, что нам следует рассматривать «моральные суждения как фактические утверждения»<sup>3</sup>, поскольку человеческие существа должны «пониматься как имеющие специфическую природу и специфическую цель или функцию» (Р. 58). Но каким образом мы можем вернуться вновь к этому взгляду? Ответ Макинтайра состоит в следующем: мы должны подвергнуть критике Юма и Канта — тех философов, чьи труды вплоть до наших дней препятствовали проникновению взглядов Аристотеля. Несмотря на единодушное отрицание нео-аристотельянцами разрыва между фактами и ценностями, все же существует различие между их способами реагирования на философию Юма и Канта. В отличие от Макинтайра, некоторые из них сегодня вполне открыты идеям Юма и Канта. Прекрасной иллюстрацией этого служит Филиппа Фут, изначально идущая по стопам Юма и понимающая «нравственность как систему гипотетических императивов», а впоследствии в своей книге «Природная добродетель» (2001) обращающаяся к своего рода кантианскому аристотелизму. Фут полагает, что нам следует согласиться с утверждением Канта о том, что только воля, если выражаться на языке морали, является благом, поскольку понятие рациональности касается воли. Джон Макдауэлл также рассматривает Юма и Канта, опираясь на ключевое словосочетание «практическая рациональность». По его словам, и Юм, и Кант принимают тезис Макса Вебера о «расколдовывании природы» современной наукой. Но в связи с тем, что природа есть нечто большее, чем просто комок материи, как утверждает Макдауэлл, этот тезис теряет для нас свою убедительную силу. Согласно Макдауэллу, Аристотель в своей этике убедительно показал, что природа охватывает смыслы (meanings), которые ускользают от механистического подхода, присущего современной философии. По его мнению, — в этом он молчаливо следует за Макинтайром — философия должна взять на себя ответственность за разъяснение этой идеи, даже если придется подвергнуть критике самых значительных современных философов.

<sup>1</sup> *Hume D. A Treatise of Human Nature. 2 vols. Eds. D.F. Norton and M.J. Norton. Oxford, 2007. P. 369.*

<sup>2</sup> *Kant I. Critique of Pure Reason. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. 1999. A 548/B 576.*

<sup>3</sup> *MacIntyre A. After Virtue. A Study in Moral Theory. L., 1985. P. 59.*



Согласно Макдауэлли, Кант — центральная фигура для решения этой задачи, так как его концепция рациональности является отправным пунктом для преодоления современного понимания природы, которого тем не менее придерживается сам Кант. Если мы серьезно отнесемся к интуиции Канта о релевантности «практического логоса», то мы сможем преодолеть всю современную антиреалистичную философию и вернуться к «греческому», «древнему» или аристотелевскому натурализму, т.е. к позиции, которую Макдауэлл называет «натурализмом второй природы»<sup>1</sup> и «натуралистичным платонизмом» (Р. 92). Натурализм Макдауэлла позволяет нам репрезентировать те структуры смыслов, которые встраиваются в природу нашей полностью развитой «второй природы». Посредством своей «второй природы», мы вступаем в «пространство разума» и приобретаем концептуальную способность понимания мира, который осмысленно говорит с нами.

Ниже я сосредоточусь на ответе на один единственный вопрос: насколько успешны попытки Макдауэлла привлечь внимание к тем недостаткам и ошибкам в современной философии, которые порождают необходимость возвращения к «греческому натурализму»? Актуальность этого вопроса очевидна. Несмотря на то, что осуществляемая Макдауэллом критика критики доновременного греческого натурализма, т.е. его анти-анти-натурализм, не охватывает всех аргументов в пользу его версии этического натурализма, она тем не менее представляет их *значимую* часть. Используемое Макдауэллом косвенное объяснение этического натурализма происходит из его убеждения в том, что практика *обоснования* практических суждений является конститутивной для современной философии (Р. 95). Однако эта практика сразу же устаревает, если мы не перестаем воспринимать всерьез проявления озабоченности об отношении между разумом и миром, сформировавшиеся на основе искусственного разделения фактов и ценностей. В таком случае мы просто следуем нашему *здравому смыслу*, который примиряет нас с природой, ибо дистанции между здравым смыслом и природой не существует. Понятием *«здравый смысл»* мы вводим себя в ту философскую традицию, которая была прервана новременной философией. Однако, если наши рассуждения все же покажут, что критика Макдауэлла не относится к новременной философии, тогда у нас изначально не будет оснований вступать вслед за ним на территорию греческого натурализма.

<sup>1</sup> *McDowell John*. Mind and World. With a New Introduction by the Author. Cambridge, Mass. 1994. P. 86.

Мой аргумент таков: критика Макдауэллом «натурализма» Юма и «супра-натурализма» Канта не является убедительной. Вторая мысль состоит в том, что его реконструкция новременной философии оказывается мифом, который не отдает должного ни философии Юма, ни философии Канта, ни новременной философии в целом.

### Натурализм Юма

Если мы последуем за новременной наукой и станем считать природу лишенной смысла, то, согласно Макдауэллу, возникнет вопрос, столь типичный для новременной философии: как может быть установлена *правота* (*rightness*) морального дискурса (*thought*)? Макдауэлл утверждает, что жизненно важным фактором юмовского ответа на этот вопрос и одновременно фатальным для последующей философии является совмещение натурализма и субъективизма. Юм действительно понимает моральную правоту как естественное явление, но он наделяет ее исключительно субъективным статусом, поскольку она устанавливается желаниями и интересами индивидов, данными в виде фактов. Юм не усматривает никаких оснований для появления смыслов (*meanings*) в «первой» природе, т.е. оснований, существующих совершенно независимо от наших предпочтений и склонностей и способных дать критерий этим смыслам.

Является ли такое описание Юма корректным? Относит ли Юм смыслы исключительно к субъективной сфере? Очевидно, что наш ответ на этот вопрос зависит от того, что мы подразумеваем под субъективностью. В связи с этим рассмотрим несколько ключевых понятий. Юмовская концепция «первой» природы объясняется его различием впечатлений и идей. Впечатления — это оригинальные, отдельные сущности<sup>1</sup>, которые не представляют каких-либо скрытых объектов или качеств. Они не указывают ни на что, кроме самих себя, и являются либо внешними чувственными восприятиями (ощущениями), либо восприятиями внутреннего опыта (чувствами, страстями, эмоциями). Благодаря живости и силе они отличаются от своих копий, которые Юм называет идеями<sup>2</sup>. И если мы определяем природу как сумму всех внешних чувственных восприятий, их идей и их связей в соответствии с законами ассоциации, то тогда, действительно, природа не содержит каких-либо практических смыслов. Юм ско-

<sup>1</sup> *Hume D*. A Treatise of Human Nature. P 415, 635.

<sup>2</sup> *Hume D*. An Enquiry concerning Human Understanding. Ed. T.L. Beauchamp. Oxford 2006. P. 19.

рее отождествляет их с нашими чувствами<sup>1</sup>, которые, как и впечатления, являются «подлинными фактами и сущностями». Поскольку чувства в основном связаны с рефлексией, Юм называет их «вторичными, или рефлексивными впечатлениями» (Р. 275–277), тем не менее некоторые из них (например, любовь к жизни или к детям) являются изначальноными проявлениями нашей природы.

Во всяком случае, чувства не представляют собой ничего, и поэтому их существование является лишь субъективным. Однако, несмотря на то, что чувства не являются *копиями* фактов внешней природы, они тем не менее не могут быть поняты в полном отрыве от фактов. Ключом к пониманию отношения между «внешней» природой и практическим смыслом является принцип причинности: наше восприятие внешних объектов порождает в нас определенные аффективные эффекты, не являющиеся произвольными. Например, когда человек не чувствует благодарности в определенной ситуации, хотя он *должен* ее испытывать в соответствии с общими принципами человеческой природы, как полагает Юм, мы не одобряем его реакции. Поскольку «внешняя» природа вещей находится в причинной связи с «внутренней» природой наших чувств. Внешняя природа, таким образом, в некоторой степени является *стандартом* для наших чувств. Хотя благодарность и не является особенностью внешних вещей, она столь же реальна, как и капли дождя или здания университета. Выражаясь словами Юма, нравственность — это «нечто реальное, существенное и основанное на природе» (Р. 296).

Таким образом, заявление Макдауэлла о том, что субъективизм Юма не имеет никаких контактов с «первой природой», вводит в заблуждение. Макдауэлл может с полным правом подвергать критике Юма (если это вообще может считаться критикой), заявляя, что все чувства, которые вызывают наши ценности, ничего не представляют, но он не может упрекнуть его в том, что мир смыслов полностью оторван от «первой» природы. Так же, как белый бильярдный шар сталкивается с черным шаром и приводит его в движение, чувство благодарности вызвано нашим внутренним восприятием определенной ситуации. Важно учитывать, что при этом наша благодарность выражает *больше*, чем фактическое воздействие природного явления на наш разум. Благодарность является *нормативным* понятием. Важна интуиция Юма о том, что наши реакции могут «попасть» в «первую природу» или промахнуться. Для того чтобы «попасть» в «первую природу», нам следует избавиться от соответствующей чувствительности,

<sup>1</sup> *Hume David. A Treatise of Human Nature. P. 458.*

именуемой им «моральным вкусом». Таким образом, Макдауэлл не замечает того, что помимо юмовской гидравлики нашей аффективной природы, существует еще и юмовская *культивация* этой природы. Согласно Юму, индивиды, не развивающие «моральный вкус», не отвечают благодарностью в ситуации, которая *заслуживает* выражения благодарности. Точно так же, как, согласно Макдауэлли, наша «вторая природа» позволяет нам войти в «пространство разума»; наш вкус согласно Юму позволяет нам реагировать «правильно» на вещи и ситуации. Наш вкус конституирует нечто вроде «*нормативной нормальности*» нашей практики моральной оценки, на которую мы неявно ссылаемся при одобрении или неодобрении людей и действий. На самом деле данный аспект теории Юма о практических смыслах мог бы вполне понравиться Макдауэлли за его близость идее «второй природы», если бы Макдауэлл обратил на него внимание.

### Интуиция Канта и реабилитация античного натурализма

Теперь я обращаюсь к Канту и его пониманию значения практического логоса. Каким образом Кант, согласно Макдауэлли, пытается воздать должное парадигме «расколдованного мира»? Он дает следующий ответ: с помощью трансцендентального идеализма. С точки зрения Канта, использование теоретического разума приводит к идеализму, поскольку он понимает природу как результат взаимодействия субъективности и «мира в себе», который «абсолютно чужд пространству *логоса*»<sup>1</sup>. Фундаментальной интуицией Канта, как утверждает Макдауэлл, является его рассмотрение [состояния] «в себе» как объективного критерия нашей субъективности.

Но, к сожалению, Кант помещает объективные структуры смысла в область вещей в себе, а не в эмпирический мир. Поэтому смыслы скорее внедряются в природу «извне», т.е. посредством трансцендентально понимаемого практического разума. Однако никакого «трансцендентального внедрения значений в мир извне» не существует (Р. 183).

Макдауэлл утверждает, что когда мы де-трансцендентализируем практический разум Канта и наделяем эмпирический мир функцией кантовского [состояния] «в себе», мы получаем правдоподобное понимание природы и смысла. По его мнению, человеческая субъективность не конституирует объекты опыта и также не налагает посредством практического разума находящиеся вовне структуры

<sup>1</sup> *McDowell John. Mind, Value, and Reality. Cambridge, Mass. 1998. P. 179.*

смысла на природу, состоящую из голых фактов. Согласно Макдауэлу, наша субъективность скорее имеет функцию привнесения в наше сознание этих присущих нашей «первой природе» смыслов.

Тем не менее данная реализация может оказаться успешной только в особых условиях, относимых Макдауэлом к упомянутому выше понятию практического разума, который превратился для нас во «вторую природу». С помощью этого понятия он, по собственным словам, получает возможность натурализовать кантовской супра-натурализм, не умаляя при этом значимости практического разума в отношении понимания «первой природы», которая также является природой. С целью открытия «подлинных причин для действий» (Р. 197) «вторая природа» репрезентирует «первую», не имея при этом, как практический разум, какой-либо опоры, кроме самой себя. Она является автономной.

В «Сознании и мире» Макдауэлл пишет: «Этическое — это область рациональных требований, которые действительны в любом случае независимо от того, восприимчивы мы к ним или нет. Нашей реакцией на эти требования становится приобретение нами соответствующих концептуальных способностей»<sup>1</sup>.

Натуралистическая концепция практического разума проясняет, как утверждает Макдауэлл, почему человеку, находящемуся в «пространстве логоса», объяснения нужны так же мало, как вода утопающему. Тем не менее, если разделить разум и природу, как это делает Кант, то человек, концентрирующийся на восприятии природы, должен задаться вопросом, почему ему следует поступать морально. Без обращения в связи с этим к трансцендентному [состоянию] «в себе» этот вопрос остается у Канта без ответа.

Является ли такая критика Канта убедительной? Сомнения могут возникнуть, если мы сосредоточим внимание на некоторых из этих аспектов кантовской философии, которые игнорирует Макдауэлл. Начнем с дифференциации, которая не встречается у Макдауэлла: применительно к практическому разуму Кант использует термины «обоснование» (justification) и «основание» (foundation) в двух разных смыслах.

Первый смысл происходит из тезиса Канта о том, что природа науки не включает в себя безусловного должностного (an unconditional Ought). Поскольку безусловная сила нравственного закона не может быть выведена из нашего опыта, это должностное нуждается в основании. Оно состоит в решении вопроса о том, как

<sup>1</sup> McDowell J. Mind and World. With a New Introduction by the Author. P. 82.

возможно наше сознание морального долга, которое Кант описывает в «Критике практического разума» как «факт чистого разума»<sup>1</sup>.

Сознание это возможно потому, что мы свободны, и наша свобода оказывается возможна, в свою очередь, поскольку мы как свободно действующие существа находимся за пределами номологического порядка природы. Таким образом, Кант возвращается к трансцендентальному идеализму не с намерением провести трансцендентальное «внедрение значения»; он возвращается к этой доктрине, чтобы объяснить возможность того, что мы *на самом деле* переживаем в опыте. Выражаясь в не-кантовской манере: сознание морального должностного производно от самого факта нашего человеческого существования, а не от чего-то, что должно быть внедрено «извне».

Второй смысл «основания» находится *внутри* кантовской концепции практического разума. По Макдауэлу, Кант не только рассчитывает *обосновать* определенные моральные обязательства, используя категорический императив, но он также хочет продемонстрировать то, *почему* мы должны действовать морально. Однако Канту не удается демонстрация практической реальности чистого разума. «Немощность практического разума», таким образом, показывает, как утверждает Макдауэлл, всю нищету философии, стремящейся обосновать добродетель и нравственность с точки зрения внешней по отношению к природе перспективы.

За иллюстрацией для своего критицизма он обращается к образу «армии долга», известному из работ Филиппы Фут. Как полагают Фут и Макдауэлл, по Канту, наша убежденность в том, что нам следует исполнять свой долг в этой армии, должна быть рационально основана, а добровольцами в ней оказываются только те, кому их «вторая природа» уже открыла глаза на «подлинные мотивы действий». Я процитирую Макдауэлла (*Two Sorts of Naturalism*).

Те, кто служит в армии долга, не просто заботятся об определенных целях; мы можем сказать, что разум показывает им диктат добродетели как подлинное требование, предъявляемое рациональной воле. Причиной этого откровения является приобретенная ими вторая природа. То, что именно в результате этого их глазам открываются истинные причины действий, оказывается не формально, но материально <...> И из этого следует, что те, кто служит в армии долга, остаются верными ей не в силу преследуемых ими целей, а в силу верно усматриваемого ими диктата разума; однако это обсуждение правоты не требует от нас изобретения способа, по которому

<sup>1</sup> Kant I. Gesammelte Schriften. Ed. Preu. ische Akademie der Wissenschaften et al. Berlin 1900. P. 5, 47; Kant I. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge 1995. vol. Practical Philosophy. P. 177.

разум может пониматься как налагающий на каждого свой диктат ни в виде кантовского формального пути, ни в виде материального пути, предлагаемого натурализмом неоюмианства<sup>1</sup>.

Разве Кант предполагает, что чистый практический разум раздает команды независимо от нашей «мотивационной конституции»? Я не знаю ни одного пассажи в трудах Канта, где бы он мог сделать такого рода заявление. Скорее наоборот: Кант не хочет показать, что мы *должны* (ought to) служить в «армии долга», что мы изначально никоим образом на это не мотивированы. Напротив, Кант хочет обратить внимание на то, что мы исходно и всегда являемся членами этой армии. Продолжая военную аналогию Макдауэлла, отметим, что армия Канта является не «армией добровольцев», а «народной армией». У нас, согласно Канту, просто нет возможности не быть мотивированными чистым практическим разумом. Такая мотивация, скрывающаяся под видом чувства уважения, всегда является частью нашей «субъективной мотивационной конституции», если использовать известное выражение Бернарда Уильямса. В «Основах метафизики нравственности» Кант пишет, что моральное должностное — это собственная необходимая воля человека как члена умопостигаемого мира, и что это «мыслимо им [человеком] как «должное» лишь постольку, поскольку он считает себя в то же время членом чувственно воспринимаемого мира»<sup>2</sup>. Если бы мы не всегда были моральными существами, то никакой аргумент в мире не убедил бы нас в том, чтобы серьезно относиться к моральным причинам. Таким образом, Кант полностью согласился бы с Фут, которая полагает, что мы не можем задаваться вопросом о причинах там, где они априорно заканчиваются.

Когда мы пытаемся понять, почему Макдауэлл не в состоянии заметить согласия между его этическим натурализмом и тем, что говорит по этому поводу Кант, мы сталкиваемся с *формальной* природой чистого практического разума. Акцентируя внимание на формальной природе, Макдауэлл упускает из вида утверждение Канта о том, что мы не можем *ожидать* еще и наличия в людях субъективной мотивации к действию согласно нравственному закону в том случае, если они не достигли соответствующего состояния (character). Тот, у кого нет соответствующей склонности, может признавать моральные причины, но он не будет считать их субъективно релевантными для своих действий.

<sup>1</sup> McDowell J. Mind, Value, and Reality. P. 196–197.

<sup>2</sup> Kant I. Gesammelte Schriften. IV. P. 455; Kant I. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Vol. Practical Philosophy. P. 101.

Позиция Канта отражена в следующей цитате из его лекций по антропологии 1781–1782 гг.

Всякая нравственность требует знания людей, чтобы мы не порождали по поводу них праздной болтовни, а понимали их так, чтобы направлять их к тому, чтобы они начинали ценить моральные законы и делали их своими принципами. Я должен знать, каким способом я могу обрести понимание людских нравов с тем, чтобы давать ответы на вопросы; оно может быть обусловлено знанием людей, и оно может позволить педагогу или проповеднику давать подлинные ответы на вопросы, а не предаваться рыданиям<sup>1</sup>.

Поэтому точно так же и, согласно Канту, без антропологии, культуры, эмоции и нравственной установки чистый практический разум «оживает» не в полной степени. Эти способности, делающие нас чувствительными к моральным обязательствам, обозначают именно то, что Макдауэлл описывает как «вторую природу» в «Разуме и мире».

Наша природа во многом является второй природой, и наша вторая природа — это не только характерная черта, возникшая не только благодаря возможностям, с которыми мы родились, но и благодаря нашему воспитанию, нашему *образованию* (Bildung)<sup>2</sup>.

Я хотел бы указать и еще на один проблематичный аспект понимания Макдауэллом Канта. При чтении «Критики чистого разума» любой человек видит, что Кант строго различает чувственность (sensibility) и понимание (understanding). И поэтому было бы совершенно ошибочно полностью отвергать критику Макдауэллом кантовского сопоставления разума и природы. Тем не менее я не думаю, что это сопоставление может оказаться полезным. Кант действительно считает, что разум не является природой, однако разум не является и абсолютно иной субстанцией. Он не встречает природу безмолвно: они переплетены друг с другом на самых разных уровнях. Если мы примем во внимание те различные способы, по которым разум и природа оказываются переплетенными, то становится очевидным, что не только природа включает в себя разум, но и сама она зависит от разума. Приведу три коротких примера.

Во-первых, погруженность человека в природу начинается, по Канту, с «формы и организации его *руки*, его *пальцев*, его *кончиков пальцев*»<sup>3</sup>, которые превращают человека в разумное животное, и за-

<sup>1</sup> Kant I. Gesammelte Schriften. XXV. P. 858.

<sup>2</sup> McDowell J. Mind and World. With a New Introduction by the Author. P. 87.

<sup>3</sup> Kant I. Gesammelte Schriften. VII. P. 323; Kant Immanuel. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Vol. Anthropology, History and Education, P. 418.

канчивается разумом, который обращает человека к культуре, цивилизации и морали<sup>1</sup>. Наделяя человека свободой, природа освобождает его от объятия инстинктов и направляет к его собственному разуму, который он должен использовать теперь для того, чтобы справиться с проблемами своей жизни.

Во-вторых, природа желает, чтобы люди развивали в себе все свои первоначальные склонности; она определила их к развитию культуры. Однако природа имеет и свою высшую точку, в которой она, в свою очередь, находит свою подлинную цель, а именно: людей и их культуру.

В-третьих, если человек всегда не был бы частью природы, мы бы не имели сознания морального долга. «Долженствование служит выражением», читаем мы в «Критике чистого разума», «особого рода необходимости и связи с основаниями, нигде больше во всей природе не встречающейся»<sup>2</sup>. «Не встречающейся нигде больше», кроме как у людей. Люди — единственные существа, которые имеют сознание о том, что они не только природа, но все же являются ею.

Макдауэлл не рассматривает лишь косвенно упомянутую в этих примерах сложную погруженность человека в природу, которая одновременно и детерминирована, и доступна детерминированию как механистическая и телеологическая, детерминистическая и автономная, о чем Кант подробно пишет в «Критике способности суждения».

Концепция природы Канта может быть неубедительной, но ее невозможно обвинить в том, что она имеет дело с разумом, который *извне* привносит в природу смысл. По Канту, мы всегда должны предполагать, что наши интенции и потребности согласуются с природой, поскольку в противном случае мы бы даже не смогли представить себя в качестве субъектов, способных быть личностями и жить в мире.

## Заключение

Теперь я подведу итоги своего доклада. Самопонимание европейской философии связывается с ее вкладом в самопросвещение человека в вопросах происхождения, объема и пределов его знаний. Если мы не разделяем этих целей, у нас нет причин, чтобы заниматься ею. Но если мы разделяем эту точку зрения, тогда мы должны быть — если можно так выразиться — «подмигивающими» гегельянцами

<sup>1</sup> Kant I. Gesammelte Schriften. P. 324.

<sup>2</sup> Kant I. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. P. 540.

(“winking” Hegelians). Как гегельянцы мы предполагаем наличие разумного основания в философских системах прошлого, которое мы способны выразить концептуально. И в то же время мы настаиваем на привилегированной позиции по отношению к этим системам, поскольку мы разделяем надежду, что можем стать чуть более рациональными, чем наши предшественники, «*в познании разума через понятия*». Без этой надежды наши поиски убедительных аргументов, веских оснований, успешных формулировок и неожиданных перспектив не будут иметь смысла. Однако наше гегельянство является «подмигивающим», поскольку мы не можем всерьез рассчитывать на построение «окончательной философии», которая, по Гегелю, является «результатом всех предшествующих»<sup>1</sup>. Поскольку, с одной стороны, нас в нашем поиске разума в философских системах прошлого вполне может постигнуть разочарование, а, с другой — наличие скептического отношения к нашим собственным философским убеждениям является основным требованием для познания чего-то нового.

Мы увидели, что Дж. Макдауэлл искал причины, которые до настоящего времени не позволяли нам воспринимать природу, как она того заслуживает. Поэтому его критика Юма и Канта обладает не исторической, но *систематической* мотивацией. Она предназначена для того, чтобы просветить нас о том, что философия Просвещения вводит нас в лабиринт мысли. Равным образом наша критика критики Макдауэллом поисков основания и обоснования в современной философии имеет *систематическую* природу. Поскольку его критика не является убедительной, нас также не убеждает и его этический натурализм, который зависит от правдоподобности этой критики.

По отношению к современным философам Макдауэлл занимает позу психиатра. Ради получения медицинского гонорара он диагностирует мнимые «ментальные блокировки» у своей клиентуры и, как результат, он теряет ощущение своих собственных недостатков, которые становятся все более очевидными для его пациентов по мере того, как он рассказывает им об их собственных болезнях. Все это показывает, что Макдауэллу не удастся стать «подмигивающим» гегельянцем. Ему не удастся «рационально взглянуть»<sup>2</sup> на работы философов Просвещения и сформулировать основания для своей позиции,

<sup>1</sup> Hegel G.W.F. Werke in zwanzig Banden. Vol. 20. Ed. E. Moldenhauer u. K.M. Michel. Frankfurt a. M. 1971. P. 455.

<sup>2</sup> Hegel G.W.F. Werke in zwanzig Banden ; ed. E. Moldenhauer u. K.M. Michel. Frankfurt a. M., 1971. Vol. 10. P. 406.

обладающие собственной убедительной силой. А поскольку это так, мы предпочитаем не принимать его дружеское приглашение отправиться вместе с ним в легендарную землю «греческого натурализма».

*Перевод О. Поповой, под редакцией П. С. Куслия*

А.С. Игнатенко

## Делёз и Юм: конец истории философии<sup>1</sup>

### Введение

В отличие от «классического» понимания истории философии, выраженного К. Ясперсом, написавшим, что «предмет изложения не может быть использован как повод для собственного философствования»<sup>2</sup>, Жиль Делёз в своей историко-философской работе применил противоположную установку: читая другого автора, философ всегда будет вычитывать у него свои собственные проблемы, а также и свои собственные способы их решения, которые определяются способом постановки этих проблем. В работе «Эмпиризм и субъективность» он демонстрирует данный подход, создавая на материале текстов философа Нового времени Д. Юма постмодернистскую философскую систему, в которой синтезирует идеи Канта, Бергсона, Лейбница, Спинозы.

### Эмпиризм как метод задания самоконституирующегося субъекта

Организуемая проблема данной работы Делёза вынесена в заглавие: эмпиризм и субъективность. Эмпиризм Делёза как тип философии определяется своей главной проблемой — объяснением происхождения субъективности. Субъект философии эмпиризма — самоконституирующийся субъект. Он не дан сразу и целиком, а поступательно создает себя сам, все более усложняясь. В этом отличие

<sup>1</sup> Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ №11-03-00423 а.

<sup>2</sup> Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. СПб., 2004. С. 78.

эмпиризма от рационализма и сопряженного с ним трансцендентализма. Каким образом субъект выстраивает себя в эмпиризме? По Юму, изначально даны впечатления; они даны в сознании, которое есть просто множество, не формирующее само по себе общности. Проблема возникновения субъективности из простой совокупности впечатлений обретает форму проблемы возникновения единства из множества, тождества из различия.

Таким образом, различие оказывается первичным по отношению к тождеству. Именно различие обнаруживает прежде всего всякая последовательная интроспекция, т.е. опыт. Далее необходимо упорядочить, организовать, распределить это различие путем конструирования системы, т.е., обеспечив естественный переход от одной идеи к другой, чтобы идеи не возникали и не соединялись в воображении случайным, непредсказуемым образом, порождая фикции. Делёз в итоге покажет, что Юму не удалось решить поставленную задачу, т.е. обосновать возможность познания, поскольку общности, которые выстраиваются благодаря всей системе человеческой природы на основе исходного данного различия впечатлений и соответствующих им идей, образуются благодаря столь сложным и подвижным механизмам, что результат практически непредсказуем. С помощью машины под названием «человеческая природа» можно произвести практически любой мир.

### Эмпиризм имеет дело лишь с эффектами

«Тотальности чисто функциональны»<sup>1</sup>. Быть чисто функциональным — это значит существовать лишь в качестве собственного эффекта. Эмпиризм имеет дело лишь с эффектами. Тотальности, которые гипостазированы в результате попыток найти причины данных эффектов, — всегда суть фикции. К ним относятся и тотальности «внешнего» мира вещей, которые есть лишь результат следования странной, но тем не менее данной нам потребности искать причины; в данном случае — причины впечатлений. Соотношение между создаваемым человеческой природой (фиктивным с точки зрения его познавательного статуса) миром феноменов и Природой как таковой, т.е. «объективной» реальностью принадлежит области веры в предустановленную гармонию, которая у Юма получает именование преднамеренности.

<sup>1</sup> Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность. Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза. М., 2001, С. 142.

Здесь следует оговориться, что Делёз использует термин “finalité”, (у Юма — “purposiveness”), который употребляет и Бергсон в первой главе знаменитой «Творческой эволюции», названной «Об эволюции жизни. Механицизм и целесообразность» (*L'évolution de la vie. Mécanisme et finalité*). Тем самым он объединяет двух своих любимых философов — Бергсона и Лейбница — в границах одного концепта, подкрепляя и усиливая таким способом каждого из них за счет другого. Целесообразность Бергсона и предустановленная гармония Лейбница имеют один и тот же юмианский базис — действующий вслепую субъект: монада Лейбница или организм Бергсона действуют (или думают, что действуют) вслепую в мире, о котором не получают точных данных. У Бергсона та пространственная часть мира, которую мы «воспринимаем», возникает благодаря нашему физическому воздействию на этот внешний мир. То есть мы выстраиваем своего рода временные динамические системы, элементами которых являются части нашего тела и предметы окружающей среды. Поэтому эта среда в результате и предстает нашему сознанию как совокупность таких пространственных ограниченных предметов, каждый из которых может в принципе войти в подобную систему нашей манипуляции с миром вещей.

Монады Лейбница еще более закрыты, так как «не имеют окон»<sup>1</sup> и фактически не действуют, а грезят о том, что действуют в окружающем их фиктивном мире. Понятно теперь, почему Делёзу потребовалось совмещать Бергсона и Лейбница: каждый из них решает вопрос о воздействии субъекта на мир сходным образом — как слепое действие, но из разных перспектив. Лейбниц создает идеалистическую систему, в которой от солипсизма (угрожающего всякому идеализму) монаду страхует только Бог, который принимает весь удар солипсизма на себя. (И, действительно, если кто и одинок, так это Бог сам по себе. Когда он создает мир множественных субъектов, то отпадение от Бога, переход к независимому, пусть и условно, бытию гарантирует реальную множественность, элементы которой вступают в коммуникацию одновременно реальную и иллюзорную. Эта коммуникация реальна, поскольку Бог действительно создает множество монад, но она иллюзорна, поскольку коммуницировать они могут лишь через Бога (С. 421–422).) У Лейбница всякий фрагмент внешнего мира — лишь внутренний мир другой монады, а весь внешний мир есть, по сути, внутренний мир монады по имени Бог.

Бергсон, напротив, рассуждает так, что материальный мир реален, действие тел на другие тела, в принципе, имеет место и определя-

<sup>1</sup> *Лейбниц Г.В.* Сочинения. В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 413.

ет содержание внутреннего мира сознания, связывающего себя с конкретным телом. Однако это действие также и ограничивает наши представления о внешнем мире: нам вполне достаточно воспринимать ту его часть, что подчиняется нашим манипуляциям. Таким образом, мы воспринимаем мир не таким, каков он есть сам по себе, а таким, каким он предстает нам в процессе воздействия на него. То есть мы навязываем ему определенные параметры, поддерживающие наши действия в нем: прежде всего это пространство и понятое пространственным образом время. В концепции Бергсона мы также видим своего рода предустановленную гармонию. Ведь, действительно, хоть мы и не воспринимаем мир как таковой, он тем не менее не препятствует нашим действиям в нем: наше искаженное представление о нем все-таки позволяет нам в нем выживать.

Противостояние по ряду параметров между Лейбницем и Бергсоном Делёз удерживает без снятия и заставляет совершать философскую работу благодаря перспективизму, который является уже опорным концептом постмодернистской мысли, позаимствованным у того же Лейбница из «Монадологии» и усиленным принципом дополнительности Гейзенберга. Он заключается в том, что не следует выбирать между той или иной точкой зрения, отбрасывая противоположную. Необходимо сохранять их обе как взаимодополняющие и формирующие более полную картину данной проблемы. То есть преднамеренность Юма содержит в себе и целесообразность Бергсона, и предустановленную гармонию Лейбница, включая и различие (между реальным действием Бергсона и воображаемым действием Лейбница, между Богом как творческой эволюцией Бергсона и Богом как монадой Лейбница и в конечном счете между реальным миром Бергсона и миром-галлюцинацией Лейбница). Причем более бедное понятие преднамеренности Юма содержит в себе и бергсонскую целесообразность, и лейбницианскую предустановленную гармонию как две свои крайности, два возможных варианта, возникающих при отходе от позиции осознанного скептицизма. В первом случае на вопрос о существовании внешнего мира мы отвечаем положительно, во втором — отрицательно<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Разумеется, Лейбниц напрямую не отрицает существования физического мира. Он вводит параллелизм, который, как и у Декарта, гарантирует Бог. Но, как мы понимаем, к решению проблемы познания физического мира индивидуальным сознанием это ничего не добавляет: для монады совершенно безразлично, существует ли физический мир «на самом деле». Физический мир в этом случае оказывается совершенно избыточен. Вот если бы дело обстояло так, что именно монады создавали физический мир в соответствии с некими впечатлениями, вложенными в них Богом, тогда картина была бы совершенно иной. Как мы вкратце покажем ниже, в постмодерне примерно так и происходит.

Характерным моментом здесь является то, что Делёз даже не хочет рассматривать вариант, при котором внешний мир существует и познается адекватно, как он есть. (А ведь Юм, строго говоря, не исключает и этой возможности.) Это особенность постмодернистской мысли: во что бы то ни стало необходимо сохранить поливариантность реальности, а если она дана и познается однозначно, то мы превращаемся в заложников ее объективности безо всякой надежды на миротворчество.

### Топологическая философия в применении к текстам Юма

Постмодерн как система мысли предполагает специфический словарь и логику, которые можно было бы назвать пространственной философией или, вслед за Делёзом и Деррида, топологией. Пространственные смыслы присутствуют в любом понятии всякого человеческого языка. Перефразируя Лакана, можно сказать, что язык, а значит, и мышление структурированы как пространство. Именно пространство остается в результате всякой последовательной процедуры абстрагирования, что особенно хорошо заметно на философских понятиях, но также и на понятиях науки, которая, как известно, генеалогически восходит к геометрии, которая, в свою очередь, вызвана к жизни аграрным интересом. Но, хотя практически любой фрагмент знания обнаруживает свою зависимость от пространства, существуют такие его разновидности, которые эту зависимость поместили в основу своего метода. Это прежде всего неклассическая физика и философия постмодерна, которая была ею инспирирована. Осознанная работа с пространственными и геометрическими концептами с целью демонстрации определенных философских терминов и отношений велась еще Николаем из Кузы<sup>1</sup>. Ницше активно задействовал оптические и пространственные метафоры-термины: перспектива, угол зрения, поверхность, глубина, окружность, центр, кривая и т.д. Следует упомянуть и Анри Бергсона, который вплотную занялся проблемой пространственного характера нашего мышления и восприятия реальности. Наконец, Фрейд, предложив пространственно-структурное описание такой неуловимой сущности, как психика человека, которую он назвал психическим аппаратом и изобразил с помощью пространственной схемы «Эго — Супер-Эго — Ид» и «Бессознательное — Предсознательное — Сознание», дал наглядный урок того, как следует превращать нечто нематериальное и непространственное в объект знания: просто привязать к пространству, создать его пространственный образ. За Фрейдом последо-

<sup>1</sup> [http://krotov.info/libr\\_min/n/kuz/anez\\_00.htm](http://krotov.info/libr_min/n/kuz/anez_00.htm)

вал Лакан, предельно развивший и абсолютизовавший этот подход в рамках структурализма. Делёз, Фуко и Деррида, основатели постмодернистской традиции в философии, воспользовались этим наработками и продвинули топологический метод. Примером такой работы может служить и анализируемый нами теперь текст Делёза о Юме.

Уже в начале своей работы Делёз отмечает, что Юм определяет сознание, в котором опыт обнаруживает данное впечатлений как место, локус. Аналогичным образом содержащее идеи «воображение — это место, которое должно быть локализовано, так сказать, зафиксировано» (С. 9). Делёз заключает: «Конструирование данного задает пространство для устанавливания субъекта» (С. 88). Таким образом, сами по себе идеи, пребывая в воображении, не наделены постоянством и единообразием, поэтому воображение — не субъект, а лишь некое место скопления идей. «Постоянство и единообразие существуют лишь в том виде, в каком идеи ассоциируются в воображении. Ассоциация с тремя ее принципами (смежность, сходство, причинность) *выходит за пределы* (курсив мой — А.И.) воображения, является чем-то иным, нежели воображение» (С. 10). Мы должны понимать, что чистое место, без границ еще не является пространством в собственном смысле слова. Его как бы нет, и чтобы оно возникло, необходимо его ограничить, а граница, в свою очередь, на уровне смысла подразумевает возможность ее перехода или нарушения. Иначе говоря, чтобы возникла граница, необходимо ее нарушить, выйти за ее пределы, и только так учреждается собственно пространство. Оно возникает как эффект смысла, выработанного в системе, включающей место без границ и идею перехода границы (трансгрессию).

Мы видим, что Делёз следует здесь по стопам Фрейда, задавая субъективности пространственную модель, хоть и иначе организованную, определяя ее как место, которое требуется зафиксировать благодаря трансгрессии. Таким образом, полагание субъективности означает организацию, упорядочивание «внутреннего» мира и одновременно и на контрасте с ним мира «внешнего» посредством учреждения пространства и пространственных отношений.

Итак, субъективность возникает благодаря выходу за пределы того, что дано в сознании, благодаря принципам ассоциации (смежность, сходство и причинность). Субъективность Делёза — это трансгрессирующая динамическая субъективность. Сознание становится субъектом благодаря воздействию на него принципов ассоциации. Субъект, таким образом, есть нечто пассивное, некий эффект, впечатление рефлексии. Одновременно субъект самоконституируется благодаря выходу за собственные пределы, т.е. активен в том смысле,



в каком он — ассоциация. Этот активный ассоциационистский аспект субъективности позволит Делёзу в дальнейшем говорить об «интенциональной преднамеренности» (С. 140, 142) субъекта у Юма.

Таким образом, у Юма, как его представляет нам Делёз, субъект расколот на «Я» и «Меня» (Moi).

### Дуализм в философии Юма и Делёза

Расколотый, двойственный, амбивалентный характер присущ в философии Юма не только субъекту. Базовой дихотомией, которая влечет дальнейшее расщепление всей выводимой из нее реальности, можно считать ту, с которой начинается «Трактат»: разделение на впечатления и идеи. Делёз отмечает, что у Юма имеются две точки зрения на проблему соотношения впечатлений и идей: в одних случаях впечатления (прежде всего страсти) отличны от идей и ассоциаций (в совокупности формирующих рассудок); в других — рассудок предстает как «движение страсти, становящейся социальной». Идеи выводятся из впечатлений, отличаясь от первых по степени интенсивности, но сохраняя значение. При этом между такими крайними точками этого ряда, как впечатления ощущений, с одной стороны, и общие идеи, с другой — существуют промежуточные элементы: впечатления рефлексии (страсти) и простые идеи. То есть мы можем в соответствии с задачами, которые стоят перед нашим исследованием, рассматривать впечатления и идеи как элементы двух различных способностей (чувственной и рациональной), а можем считать их точками единого континуума, общего ряда, крайними моментами одной и той же способности познания-создания реальности.

Обнаруживая у Юма две взаимоисключающие и одновременно взаимодополняющие точки зрения на соотношение впечатлений и идей, Делёз опять-таки прибегает к преспективизму (важнейшее понятие в постмодернистской топологии).

У Юма благодаря исходному заданию двух типов элементов сознания — впечатлений и идей — постепенно выстраиваются две параллельные взаимодополняющие и взаимоопределяющие реальности: реальность впечатлений, страстей и морали, с одной стороны, и реальность идей, их ассоциаций, и рассудка (*understanding*, у Делёза — *entendement*) — с другой. Несмотря на параллелизм «систем» морали и рассудка, как их называет Делёз, с его точки зрения Юм переносит основной вес на систему морали. Рассудок играет в его философии вторичную роль, что, собственно, и дало исследователям право причислить его к сенсуалистам и эмпирикам. В отношении взаимоопределения рассудка и морали у Юма Делёз утверждает следующее:

- ◇ принижение роли системы рассудка дает основания обнаружить у Юма критику теории репрезентации, выход на первый план понятия практики;
- ◇ рассудок и разум не самодостаточны, отвечая в системе сознания за образование смысла, они не дают нам практических ориентиров для выбора и действия. С точки зрения смыслообразования делать зло тому, кто делает нам добро, и хорошо относиться к причиняющему зло — одинаково обоснованно. Смысл всегда движется в обоих направлениях сразу (эту тему Делёз будет подробно рассматривать в «Логике смысла»). Мораль как чувство вводит в душу тенденцию, т.е. направление, позволяющее ставить цели и «проводить в мир добро». Таким образом, Делёз пытается осовременить философию Юма: «обнаружить» у него свою собственную концепцию производства смысла;
- ◇ отождествление рефлексии и экстенсии. Разум имеет дело с экстенсивной реальностью, состоящей из частей. Эта реальность физична, пространственна, выстраивается последовательно, часть за частью. Целостность с точки зрения разума — это всегда собрание фрагментов. Мораль и страсти, напротив, интенсивны. Для них первична целостность, в которой части не сосуществуют, а исключают друг друга. Это противопоставление экстенсивного (пространственного) и интенсивного является фундаментальным онтологическим противопоставлением делёзианской метафизики, противопоставлением между повторением и различием соответственно.

### Заключение

Исследуя «классического» мыслителя Дэвида Юма, Жиль Делёз создает на основе его текстов проект постмодернистской философии. Размывается граница между историко-философским и собственно философским текстом. Исследуемый автор — в нашем случае Юм — превращается в концептуального персонажа, в маску, в которой пропадает самотождественность автора, т.е. Делёза. Вводятся топологические терминология и отношения. Различие полагается исходным по отношению к тождеству, а способом перехода от различия к тождеству становится система (структура). Субъект предстает динамическим, самоконституирующимся и расколотым.

Но говорить о злоупотреблении интерпретативными техниками в данном случае не следует. Просто Делёз предлагает нам новый тип философского знания, в котором фигура Великого Философа сошла со сцены. Делёза не интересует история философии как история философов. Он вполне разделяет взгляд на историю своего друга и единомышленника, возможно, единственного, с кем он был в филосо-

фии на равных — Мишеля Фуко. Как известно, Фуко на протяжении всей своей работы реализует масштабный проект критики истории, замещая его двумя взаимодополняющими техниками «исследования»: генеалогией и археологией. При этом в полной мере согласуясь с пространственным подходом к философской работе, генеалогия занята реконструкцией вертикальных динамических диахронных событийных срезов, отвечая за развитие той или иной идеи или темы, а археология — горизонтальных синхронных структур рассеивания, или систем мысли, которые Фуко также именовал эпистемами<sup>1</sup>.

Делёз, приступая к «исследованию» философии Юма, на самом деле занят реконструкцией такой системы мысли, в создании которой также участвовали Кант и Спиноза, Бергсон и Лейбниц, разумеется, Ницше, Фуко, но также и сам Делёз. Именно поэтому так сложно сказать, имеем ли мы в случае с рассмотренным мной выше концептом преднамеренности дело с термином, авторство которого принадлежит Юму, Лейбницу или Бергсону. Это, в принципе, неважно.

Философский текст создается не с целью почтить Автора, переняв из его рук мудрость, а чтобы задать Концепт; и в этом деле задания концепта сам автор, в данном случае как Делёз, так и Юм — лишь посредник, оператор, а не творец. Концепт (а не автор) становится в постмодерне подлинным субъектом философского дискурса, самоконструируясь с нуля в условиях конкретного философского текста. В случае данного текста это, прежде всего, заявленные в названии концепты субъективности и эмпиризма.

И если про субъективность здесь было сказано уже достаточно, то эмпиризм до сих пор оставался мало раскрытым. Мы знаем лишь, что его главная проблема — установление субъективности, и что он имеет дело лишь с эффектами. Выше мы реконструировали установление, организацию субъективности как процесс организации внутреннего пространства путем его разметки или фиксации. Но кроме чисто пространственных, геометрических приемов, к которым мы обратились, был и другой, посредством которого мы ввели само понятие границы. Напомним, что в смысловом отношении идея границы возникает в паре с идеей ее перехода, т.е. с идеей трансгрессии. Таким образом, чтобы ввести концепт, необходимо задать и другие, комплиментарные ему, которые поддерживали бы его на уровне смысла. Смысл понимается Делёзом как эффект некоторой концептуальной системы, состоящей как минимум из двух элементов (хотя со стороны максимума их число неограничен-

<sup>1</sup> См.: Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994; Фуко М. Археология знания. Киев, 1996; Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Ницше и современная западная мысль, СПб., М., 2003.

но). Эмпиризм в делёзовском понимании — это и есть способ существования в реальности смыслов, в условиях необходимости их созидания и поддержания, концептуальный конструктивизм. Позже Делёз напишет о трансцендентальном эмпиризме, заявив, что «эмпиризм не является ни реакцией против концептов, ни простым обращением к пережитому опыту. Наоборот, он предпринимает самую безумную из ранее виденных и слышанных попыток создания концептов. Эмпиризм — это мистицизм концепта и его математизм... Только эмпирик может сказать: «концепты есть сами вещи, но вещи в состоянии свободном и диком, по ту сторону «антропологических предикатов». Я создаю, переделываю и разрушаю свои понятия...»<sup>1</sup> В мире смыслов человек превращается в демиурга: только он решает, какие понятия сохранить, а какие отправить в небытие, какие концептуальные системы создать, чтобы они производили интересующие его понятия, а значит, и вещи, поскольку вещи — лишь гипостазированные фикции, измышленные причины наших понятий. Впрочем, в 1953 г. Делёз, возможно, мыслит менее радикально, нежели в 1968 г., когда создает «Различие и повторение». Поэтому он сохраняет веру в предустановленную гармонию между человеческой природой и бытием, а концовка этого его текста звучит скорее в бергсонском ключе: «Философия должна формироваться как теория того, что мы делаем, а не как теория того, что есть»<sup>2</sup>.

Стив Фуллер

## Философ заниженных ожиданий — в этом ли секрет популярности Дэвида Юма?

### История эпистемологии как конкуренция школ когнитивной экономики

Динамика истории эпистемологии может быть понята лучше всего, если представить эпистемологию как раздел экономики — «когнитивную экономику», если хотите. В этом случае можно провести раз-

<sup>1</sup> *Delueze G. Différence et répétition. Paris, 2003. P. 3.*

<sup>2</sup> *Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность. Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза. М., 2001, С. 142.*

личие между эпистемологами, принимающими сторону *спроса*, и теми, кто принимает сторону *предложения*. Первые обладают верой в той степени, в какой вера обслуживает потребность, вторые — в той степени, в какой вера может быть подтверждена доказательствами. В своей краеугольной работе по эпистемологии, «Критике чистого разума» (1781), Иммануил Кант, как известно, канонизировал эти две позиции как *рационализм* и *эмпиризм* соответственно, которые в результате были развиты в учебном курсе по философии до основополагающих понятий того, что все еще именуется «современной философией». Кант предположил, что данное различие (между рационализмом и эмпиризмом — *Прим. пер.*) оказывает свое влияние на протяжении всей истории философии, постепенно смещаясь от статуса основополагающей метафизической идеи к более узкому эпистемологическому горизонту по мере того, как все более отчетливо вырисовывается «человек». Смысл перехода от одного элемента к другому в этом различии, восходящем ко временам Канта, схвачен следующим образом (табл. 1).

Таблица 1

	Рационалист	Эмпирик
Соотношение материя-форма	Разделены (Платон)	Слиты (Аристотель)
Природа жизни	Развитие духа (Стоики)	Комбинация материи (Эпикур)
Определение человека	Божество подчиненного статуса (Францисканцы)	Продвинутое животное (Доминиканцы)
Функция сознания	Выражение мышления (Декарт, Лейбниц)	Получение опыта (Локк, Юм)

В конце XIX столетия «экономический» характер этого разделения вышел на передний план, доказательством чего могут служить некоторые наиболее знаменитые идеи Эрнста Маха и Чарльза Сандерса Пирса. (Николас Решер продолжает эту традицию в наши дни.) Однако наиболее очевидный след перехода к «когнитивной экономике» обнаружился между «Этикой веры» У.К. Клиффорда (1877) и ответом на нее Уильяма Джеймса, изложенном в «Воле к вере» (1896). В соответствии с предложенной выше типологизацией математик Клиффорд защищал эмпиристскую эпистемологию предложения, в то время как врач Джеймс поддерживал рационалистскую эпистемологию

спроса. Однако к тому времени «эмпиризм» был заменен «эвиденциализмом», а «рационализм» — «десизионизмом». Некоторое представление о том, на что похожа экономизированная эпистемология, дано в табл. 2.

Таблица 2

	Эпистемология спроса	Эпистемология предложения
Метафизика	Трансцендентализм	Натурализм
Теория	Ожидаемая прибыль	Имеющийся капитал
Подтверждение	Полученная прибыль	Инвестированный капитал
Отношение к риску	Надежда на прибыль	Страх потерь
Цели в отношении к истине	Истина целиком (плюс ложь?)	Только истина (даже если маленькая?)
Возможная ошибка	Переоценка	Недооценка
Опыт	Препятствие (проверка) встречено и преодолено	Основание, на котором выстроено знание
Психопатология	Адаптивные предпочтения	Склонность к подтверждению
Девиз	«Что меня не убивает, делает меня сильнее»	«Если это не сломано, не стоит это чинить».

Главная роль Юма в этой истории была наиболее ясно показана современным лидером экономики спроса Джоном Мэйнардом Кейнсом. В своем «Трактате о вероятности» (1921) он канонизировал «проблему индукции Юма» в том виде, в каком она сегодня преподается в философии, а именно как проблему основания обобщения от прошлого к будущему опыту. Идея Кейнса заключалась в том, что главное в человеческой жизни — как-то справиться с существующей неопределенностью, развивая теорию рационального принятия рисков. И действительно, жизнь — это игра, смысл которой — отбивать удары смерти. В этом случае выбор Юмом скептицизма перед лицом неубедительных очевидностей является в лучшем случае формулой простого выживания, а не процветающего существования. То, что Юм так полагал, также свидетельствует о его относительно невысоких ожиданиях в отношении условия человечности, т.е. нам следует оберегать то, что мы знаем из действенного опыта вместо того, чтобы инвестировать это знание в некоторое неопределенное будущее состояние.

### Юм — икона анти-прогрессивного натурализма

Я никогда не понимал причины устойчивой философской популярности Юма. Заметная фигура своей эпохи, он несколько раз появляется в «Жизни Джонсона» Босуелла как один из главных умов Эдинбурга XVIII столетия. Однако прежде всего он был известен как один из тори шотландского происхождения, исторически легитимизировавший Соединенное Королевство, которое возникло лишь за несколько лет до его рождения. Его взгляды на историю до некоторой степени разделяют современные эволюционные психологи, подчеркивающие силу прецедента и традиции с той оговоркой, что следует учитывать конкретные расы и окружение рассматриваемых людей. Действительно, Юм полагал, что человечество происходит из множества источников, и что различные расы могут образовывать различные виды. Так что его аргументы против порабощения чернокожих разделяют сегодняшние противники жестокого обращения с животными, которые не готовы, однако, гарантировать животным закрепленных законодательно прав. Чернокожие адаптированы к одному типу окружения, а белые — к другому, и каждая раса чувствует себя лучше всего в своем мире.

Юм начал зарабатывать себе философскую репутацию только благодаря популярному представлению его Т.Г. Хаксли (1879) как предтечи натуралистского мировоззрения Дарвина, включая сюда и его агностицизм в отношении последних причин. В наши дни Юма считают еще большим позитивистом, что не идет на пользу философии. Он предстает великим мыслителем-терапевтом традиции Эпикура, Монтеня и Витгенштейна, стремящимся сбить спесь с метафизики, обнаруживая ее тщетность, доказательством которой являются порождаемые ее изысканиями ментальные муки. На самом деле нам следует реагировать на Юма способом, противоположным тому, как на него реагировал Кант: вместо того, чтобы искать у Юма вызов нашему чувству видового превосходства (которое имеет смысл защищать), нам следует искать у него средство избежать этого превосходства вообще или наконец-то, как заставляет нас полагать новообретенная мудрость.

Еще до книги Хаксли статус Юма в философских кругах был повышен с целью проиллюстрировать скептический тупик, в который заводит эмпиризм, — этот взгляд все еще был распространен, когда я впервые занялся философией в 1970-х гг., и я все еще считаю его в большой степени верным. Этот взгляд был впервые популяризирован в Оксфорде в первой трети XIX в. Томасом Хиллом Грином, специа-

лизовавшимся на Британских идеалистах. Грина интересовал не столько сам Юм, сколько идеи зарождающейся науки психологии, считавшей своим базисом эмпиризм Локка. Он воспринимал Юма как *reductio* этой традиции мысли: если считать чувствующего индивида локусом знания, то придется заключить, что знание невозможно, поскольку сознание невозможно выделить как отдельную сущность, наделенную властью выносить приговор по поводу комбинации ощущений, которую оно получает. В лучшем случае будет иметь место смена феноменальных состояний, соотнесенных с данным телом, которая может частично совпадать или не совпадать с таковыми других телесных существ. Вместо свободных деятелей Локка юмианский «индивид» (если это слово все еще подходит) растворяется, превращаясь в место сменяющих друг друга страстей.

В наши дни мы считаем, что Юм понимал самость как «пучок чувственных впечатлений», предвосхитив различные анти-эссенциалистские взгляды на тождественность личности, ставшие популярными в последней четверти XX в., включая сюда утилитаризм разделения времени (time-slice) Дерека Парфита и самооправдательный нарративизм Дэниела Дэннета. Однако чтобы понять исходную предвзятость Грина в отношении Юма, можно обратиться к возмутительной идее, изначально высказанной Ричардом Докинсом, заявившим, что организмы — более или менее адекватные транспортные средства для передачи генов. В случае Юма идея заключается в том, что наши «самости» — не более чем удобные временные (на срок жизни) животногообразные упаковки для регистрирования и выражения ощущений, а затем они распадаются (поскольку нет поддерживающей их души или жизни после смерти). При малейшей возможности Юм обличал тупиковый характер претензии способности, именуемой «разумом», измышлять глубокие причины или предсказывать сравнительно отдаленное будущее. В обоих случаях, утверждал он, нас отбрасывает назад к тому усовершенствованному собранию привычек, которое он называл «животным инстинктом».

Во времена Грина позиция Юма, как правило, рассматривалась в качестве основанной на слиянии «есть» как предикации и «есть» как отождествления. Другими словами, хоть самость на самом деле обладает ощущениями, она формируется не только ими. Эту мысль до предела и наиболее мощно развил Джеймс Ферьер, шотландский идеалист, который ввел в английский оборот термин «эпистемология» в середине XIX в. Под влиянием Фихте и Гегеля Ферьер рассматривал самость как богоподобную сущность второго порядка, схватывающую слепые пятна, пропущенные восприятием первого порядка.

Развернутая должным образом самость оказывалась способной обеспечивать нормативный фокус опыту, который в противном случае мог бы быть воспринят как равноценный просто в силу того, что он появился перед взглядом сознания<sup>1</sup>.

Стоит вспомнить, что «сознательность» — термин, обычно используемый, чтобы схватить это «над-стоящее» отношение к опыту второго порядка — была запущена в оборот поколением, предшествовавшим рождению Юма, а именно Ральфом Кадвортом, другом Локка и одним из христианских платоников Кэмбриджа. Идея сознательности была разработана, чтобы обеспечить чувство обладания конкретному сознанию, обязав его организовывать в противном случае оставшийся противоречивым опыт в когерентное целое, внутренняя логика которого затем должна была маркировать собственную идентичность носителя этого конкретного сознания. Вывод, набравший все большую важность для истории эпистемологии, заключался в целенаправленности, с которой познается «объект» (т.е. в «объективности» мысли, также известной под именем «интенциональности»). Другими словами, дело не только в том, что сознание позволяет себе быть восприимчивым — интеллектуально или эмпирически — к миру, но в том, что к мыслителю предъявляется квази-этическое требование принятия на себя инициативы по организации своей ментальной жизни.

Здесь Грин использовал философию, чтобы набрать политические очки. В его эпоху психология подавалась как научная метафизика со вполне отчетливыми политическими последствиями, а именно как поддержка индивидуализма, с которым мирились как с неизбежным злом и который прочно укоренял человечество в царстве животных — в духе Герберта Спенсера. Грин представлял Юма как ироническую кульминацию этой традиции: самодеконструирующийся индивидуализм. И хотя влияние Грина на философию оказалось, в конце концов, весьма ограниченным, его взгляд в значительной степени определял формирование этики британского чиновничества и позже способствовал отделению лейбористской партии от либералов. Грин считал, что Юм свел «личность» к индивидуальному телу лишь затем, чтобы свести, в свою очередь, это тело к месту регистрации явным образом относящегося к телу опыта. В то время как подобный взгляд может казаться приемлемым в мире, где индивиды понимаются как члены популяции, чья идентичность определяется исключительно в

<sup>1</sup> *Ferrier J. The Institutes of Metaphysic: The Theory of Knowing and Being. 3rd edn. (Orig. 1854) Edinburgh: William Blackwood, 1875.*

терминах частично перекрывающихся свойств (общих генов, общего опыта), он не работает в мире, где индивид как таковой обладает ценностью, поскольку в этом случае релевантные отношения с другими индивидами определяются не повторяющимися природными свойствами, а формально достигнутыми договоренностями. Это и стало затем метафизической основой, на которой сто лет назад в Европе произошло отделение социологии от биологии.

### Экзистенциальные последствия заниженных познавательных ожиданий Юма

Несмотря на провал своей попытки предоставить адекватный метафизический базис для автономного индивида, которого требовал социальный либерализм, Юм остался любимцем философов благодаря своему последовательному скептицизму перед лицом всех видов власти — религиозной или научной — если даже под конец он оставляет нас со сравнительно небольшим «обыденным знанием», на котором основывается эпистемология. Ключом к его привлекательности может служить его способность строить острые «наблюдательные» суждения в самом буквальном смысле. Другими словами, Юм, кажется, использует свою память, чтобы перевести то, что он видит и что в противном случае было бы набором мимолетных впечатлений, в ясный и отчетливый объект мысли. (Что также объясняет увлечение Юма журналистикой как «философской» деятельностью.) Эта мысль отнюдь не тривиальна. В конце концов, с одной стороны, память конкретного человека может рассматриваться как в целом ненадежная и даже просто дегенеративная во временном отношении; с другой стороны, взгляд конкретного человека может считаться сущностно фрагментарным, и потому ему снова и снова не будет удаваться охватить целиком весь релевантный пространственно-временной контекст, чтобы понять, что он видит. Если бы Юм принял эти слабости всерьез, это побудило бы его обратиться либо к авторитетному свидетельству, либо к какой-то высшей «рациональной» способности, не приводимой в движение ощущениями, чтобы модифицировать, критиковать или отклонять то, что проходит перед глазами конкретного человека. Но получается, что Юм, напротив, был полностью уверен в наблюдении, фокус которому предоставляет память, и потому использовал его для разрешения глубочайших метафизических проблем.

Хорошим примером в этом случае является его отклонение аргумента о наличии замысла в природе в «Диалогах о естественной рели-

гии» (1779), в котором сочетаются четыре наблюдения: (1) чтобы идея «разумного замысла» природы была интеллигибельной, данный «замысливатель» должен включать в бесконечно усиленном варианте то, что делают и люди, когда они «замышляют разумным образом»; (2) в этом случае мы должны без труда распознавать работу такого «замысливателя» в природе, в то время как мы на самом деле сталкиваемся с несовершенством и изменением во времени; (3) более того, какие бы свидетельства замысла мы не обнаруживали в природе, они проявляются в манере, совершенно отличной от таковой человеческого замысла, как будто чтобы вызвать сомнения, происходит ли что-либо в природе в соответствии с замыслом вообще; (4) в свете всего вышесказанного мы можем разумным образом заключить, что сама идея «разумного замысливателя» не более чем антропоцентричное — если не сказать эгоцентричное — заблуждение.

Современный атеизм — особенно, современное направление «нового атеизма» Ричарда Докинса и других англо-американских публичных интеллектуалов — основывается на этих «аргументах». Я поставил этот термин в кавычки, поскольку Юм на самом деле выражает нормативное отношение по поводу того, как нам следует использовать наш мозг, или интерпретирует продукт нашего мозга. Так, когда Юм защищает науку о морали, основанную на «экспериментальном рассуждении», он не делает ссылок ни на дух, ни на практику «экспериментального метода» как он понимается сегодня (а возможно понимался уже и Френсисом Бэконом). Скорее он просто имеет в виду процесс, посредством которого мы понижаем доказательный вес авторитетов, а затем проверяем на новом опыте, получают ли подтверждение наши ожидания, сформированные «свободными» (от авторитетов) и углубленными благодаря памяти наблюдениями. Юм даже не представляет, что кто-то вроде Ньютона — не говоря уже о современном ученом — может с успехом симулировать либо в контролируемой (или разумно замысленной) среде лаборатории, либо с помощью компьютерной программы условия, которые могли бы привести к развитию природы, такой как мы воспринимаем ее сейчас.

Другими словами, Юм не мог себе вообразить принятия на себя позиции творца в попытке выстроить в обратном порядке божественное творение, возможно потому, что он чувствовал, что для этого ему сперва придется поверить в Бога. Но, конечно, подобная задача имеет ясный смысл, если мы буквально понимаем, что были созданы «по образу и подобию Божию». Как и большинство современных атеистов, Юм не рассматривал такую возможность, и ему оставалось лишь опираться на тот факт, что для нашего углубленного памятью наблюдения

организмы зарождаются, развиваются и умирают совершенно иным, нежели машины, способом. Он никогда не рассматривает возможности того, что разница во внешнем виде может быть чем-то поверхностным, и что организмы гораздо более похожи на машины, чем это заставляют нас полагать наши «природные» чувства. Конечно, во второй половине XVIII в. это было бы героической гипотезой. Тем не менее она получала все большее распространение в XIX и XX столетиях и принесла заметные плоды: взяв хотя бы молекулярную революцию в биологии. Действительно, ретроспективно мы можем сказать, что длительный диспут между «механизмами» и «организмами» был лишь одной из перспектив, в которой механицисты смотрят на природу с точки зрения творца, а органицисты — с точки зрения творения. Здесь стоит вспомнить, что хотя Юма обычно считают про-научным философом, его высокая оценка Ньютона не шла дальше определения последним длительных всеобщих эмпирических регулярностей в природе, не распространяясь на тот факт, что он постиг *modus operandi* природы, не говоря уже о рычагах божественного действия.

Здесь полезно сопоставить Юма с двумя современными ему оставившими церковную карьеру христианскими священниками и учеными: Дэвидом Хартли и Джозефом Пристли. В особенности с Пристли, который (несмотря на теоретические ошибки) считается открывателем кислорода и который назначил эксперименту задачу воспроизводить не спонтанно возникающие в природе условия, но физические параметры, в рамках которых воплощается божественный план. В отличие от современных представлений об экспериментальном методе, склонных принижать роль личности экспериментатора (а то и вовсе считать ее помехой), Пристли рассматривал участие экспериментатора в лабораторном опыте как решающий фактор для схватывания не только способа поведения природы, но также того, как Бог замыслил, чтобы она себя вела. Поскольку Пристли включил творческую сторону экспериментального процесса в качестве части его официальной фиксации научных доказательств, его метод сегодня часто характеризуется как «небрежный» или, выражаясь более вежливо, «феноменологический». Но, повторюсь, это объясняется лишь тем, что мы не ждем, что эксперименты откроют что-либо о некотором гипотетическом «природном экспериментаторе» (или Боге), а только о некоторой гипотетической «природе».

В завершение я позволю себе добавить кое-что о соперничающих концепциях мозга, отличающих Юма от Хартли и Пристли, учитывая, что все три философа обычно объединяются в учебниках по истории психологии как принадлежащие «ассоцианистской» школе мысли.

Для Юма ассоциирующая мощь мозга есть лишь выражение нашей животной природы. Наше сознание регулярно открывается конкурирующим и противоречивым фрагментам опыта, но со временем эти «животные духи» в конечном счете образуют привычки, осмысливание которых становится основной открываемых нами законов природы. Напротив, Хартли и Пристли были объединены «энтузиазмом» по поводу христианского просвещения (включая методизм), который даже Юм в своем эссе «О суеверии и энтузиазме» («О суеверии и исступлении») признавал способным повенчать истые про-божественную и про-научную установки. Энтузиасты интерпретировали наши животные духи как навязывающие нам решения, чтобы примирить те конфликтующие между собой ассоциации, посредством которых обычно нам дан опыт. Таков был контекст, в котором Пристли впервые ввел утилитаристский принцип взвешивания затрат и выгод с целью определить максимум выгоды и минимум боли. Подобные калькуляции воспринимались как физически необходимые и одновременно определяющие процесс нормативно, поскольку фокусировались на мозге таким образом, что исходные конфликтующие между собой фрагменты опыта объединялись и смешались в более способствующем познанию направлении. И действительно, этот процесс, возможно, обеспечил психологический прототип идее диалектического синтеза, обнаруженного традицией немецкого идеализма. Безусловно, такое впечатление оставляет единственная похвала, высказанная в адрес Пристли Фридрихом Энгельсом в его поздней работе «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии», принимающей кейнсианское осмысление животных духов, по сравнению с которым концепция условий человечности Юма выглядит безопасной, медлительной и удовлетворенной. Но, может быть, именно этого философы и хотят от жизни? Будем надеяться, что это не так.

*Перевод с английского А. С. Игнатенко.*

### Литература

- Ferrier J. (1875). *The Institutes of Metaphysic: The Theory of Knowing and Being*. 3<sup>rd</sup> edn. (Orig. 1854) Edinburgh: William Blackwood.
- Fuller S. (2010). *Science: The Art of Living*. Durham UK: Acumen.
- Fuller S. (2011). *Humanity 2.0: What It Means to Be Human Past, Present and Future*. London: Palgrave Macmillan.
- Hume D. (1935). *Dialogues concerning Natural Religion*. (N.K.Smith, ed.) Oxford: Clarendon Press.
- Offer, J. (2006). *An Intellectual History of British Social Policy: Idealism versus Non-Idealism*. Bristol: Policy Press.

## ГЛАВА

# 3

### ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ И МЕТАФИЗИКА

Н.А. Касавина

## Д. Юм, Б. Паскаль, Л.Н. Толстой: рациональные и аффективные коллизии экзистенции<sup>1</sup>

С позиций современной философии важно и нужно переосмысливать классику, которая оправдывает свой статус неожиданными горизонтами и перспективами. С течением времени открываются все новые грани вроде бы давно уже привычных и понятных идей. Одновременно классика образует необходимый фон неклассики, которая самоопределяется благодаря отнесенности к наследию, вошедшему в золотой фонд философии.

Для философии XX в. едва ли не общепризнанно, что в классической эмпирической философии, позиции которой во многом укрепил Юм, фигурировал абстрактный гносеологический субъект, а роль переживаний, смысловых контекстов, концептуальных предпосылок чувственного восприятия учитывалась недостаточно. Классическая эмпирическая концепция опыта, сознания, субъекта была признана слишком узкой, трактующей эти феномены в большей степени как результат пассивного восприятия человеком внешнего мира.

Однако здесь важно отметить, что теоретики эмпиризма находились в рамках определенной традиции размышления, обоснования и письма. Необходимо было придать тексту и содержащемуся в нем смыслу некоторую универсальную для того времени форму, форму объективированных обобщений, применимых к множеству ситуаций. Таков был идеал нововременной науки, который философами не столько описывался, сколько предвосхищался. Сам же смысловой континуум сознания и опыта в пространстве

<sup>1</sup> Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ 11-03-00423а «Перспективы теоретической философии в контексте идей Д. Юма»

культурного, духовно-экзистенциального сознания был открыт позже. Но и у представителей классического эмпиризма мы в той или иной форме находим обращение к роли переживаний в опыте, касающихся восприятия, представления, поведения и других его составляющих, которые можно назвать экзистенциальными.

Согласно В.А. Лекторскому, «тот способ понимания науки и научного мышления, который сложился в европейской культуре в Новое время и который как будто бы является прямым отрицанием “философии субъективности”, в действительности разделяет с последней некоторые исходные позиции...»<sup>1</sup>

Этот тезис хорошо иллюстрируется обращением к философии аффектов Юма, которая связана, в сущности, с поиском неотъемлемых, фундаментальных оснований человека и человеческого существования. Проблема и интрига состоит в том, что сам Юм в наличии и действии таких оснований сомневается. Он проводит мысль о том, что человеку, живущему уже в существенно секуляризованном обществе, трудно опереться на метафизические ценности. Кроме того, та возможность рефлексии, к которой оказался способен человек, приводит к столь острому осознанию противоречий и несовершенств человеческого разума, что практически исключает следование четким ориентирам бытия, лишает личность определенности и устойчивости.

Это во многом определяется особой формой скептицизма. Юм меняет само понимание проблемы истины. Если основа философии древних скептиков заключалась в стремлении исследовать отношения двух миров — мира сущностей и мира явлений, то в скептицизме Нового времени существенно изменяется сама постановка вопроса, акцент переносится в сферу субъективного. Снимается проблема объективной истины как познания вещей самих по себе. Истина понимается как познание явлений, данностей человеческого сознания.

Пользу своей новой формы скептицизма Юм видит в ограничении разума, который отныне не смеет посягать на познание причины, источника человеческих впечатлений и на исследование объективной причинной связи. В действительности впечатления соединены лишь фактом данности в сознании, а необходимость следования действиям после причины изыскивается субъектом опять-таки в его собственной душе с помощью природного инстинкта. «Смягченный», «умеренный» скептицизм, как его понимает Юм, это уже не столько

<sup>1</sup> Лекторский В.А. Научное и вненаучное мышление: скользящая граница. М., 1996. С. 5.

скептицизм, сколько утверждение необходимости ограничить познание условиями реальной жизни.

Скептицизм Юма оборачивается ощущением метафизической тревоги, экзистенциального одиночества. Вот примечательная цитата из Юма:

Где я и что я? Каким причинам я обязан своим существованием и к какому состоянию возвращусь? Чьей милости должен я добиваться и чьего гнева страшиться? Какие существа окружают меня, и на кого я оказываю хоть какое-нибудь влияние, или кто хоть как-нибудь влияет на меня? Все эти вопросы приводят меня в полное замешательство, и мне чудится, что я нахожусь в самом отчаянном положении, окружен глубоким мраком и совершенно лишен употребления всех своих членов и способностей<sup>1</sup>.

Неужели это говорит апологет философии эмпиризма, а не Паскаль или Кьеркегор?

Да и сама идея течения перцепций, впечатлений, когда не дано ничего, кроме восприятий, а значит, отрицается субстанциальность духа, не приближает к чувству метафизической устойчивости и укорененности в мире, не дает достоверности существования. Разуму отказывается в его автономности, самозаконодательности, что не позволило бы, например И. Канту, выстроить стройную, пусть и механистичную философию морали<sup>2</sup>.

Интересно, что Г. Скирбекк и Н. Гилье, отмечая разницу в скептицизме Юма и Паскаля, пишут:

Два философа (например, Паскаль и Юм) могут разделять “один и тот же” скептицизм в отношении наших познавательных способностей. Однако в силу различия их философских позиций скептицизм для каждого из них обладает особым смыслом. Для Паскаля с его рационалистическими упованиями на познание скептицизм был болезненным приобретением. Для Юма, исходившего из эмпирицизма и «здорового смысла», скептицизм не означал ничего драматического<sup>3</sup>.

По нашему мнению, приведенная выше цитата говорит скорее обратное и позволяет найти существенные сходства в философском мировоззрении Паскаля и Юма.

<sup>1</sup> Юм Д. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 313.

<sup>2</sup> В часто цитируемом высказывании Юм подчеркивает, что «... разум есть и должен быть лишь рабом аффектов и не может претендовать на какую-либо другую должность (office), кроме служения и послушания им». Юм Д. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 457.

<sup>3</sup> Скирбекк Г., Гилье Н. История философии. Гл. 10.



### Юм и Паскаль: дилеммы существования

Паскаль и Юм — философы, от столетия к столетию передающие эстафету славы друг другу. Паскаль оказал большое влияние на общественное сознание и философию в XVII в., развивая картезианскую программу. Убеждение Паскаля в том, что все «достоинство человека заключено в мысли», составляет основу культуры и философии Нового времени с ее культом разума и верой в бесконечный прогресс. В век Просвещения слава Паскаля пошла на убыль, в то время как влияние Юма усиливается. В XIX в. начинает незаметно возникать интерес к экзистенциальной проблематике, но Паскаль, как и С. Киркегор, были приняты в традицию экзистенциализма лишь в XX в.

Вся эта история была совершенно непредставима в XVII—XVIII вв. Паскаль и Юм, отличаясь по своим философским основаниям, тем не менее ставят и решают некоторые сходные проблемы. Экзистенциальное отчаяние Паскаля по поводу неопределенности познания, поиск познавательных идеалов, определенности в отношении фундаментальных вопросов познания сближает его с представителями классической рационалистической философии, которым, в свою очередь, также свойственна позиция экзистенциальной безысходности, являющейся своего рода противоположностью рационалистической уверенности в познавательные способности человека.

Сам Юм находит основания, сущностные черты человеческой природы не в разуме, не в морали или каких-либо метафизических и социальных образованиях, а именно в аффектах — истоках человеческой души.

Аффект есть первичное данное (existence) или, если угодно, модификация такового; он не содержит в себе никакого представительствующего качества, которое делало бы его копией какого-либо другого данного или другой модификации<sup>1</sup>.

На это стоит обратить особое внимание. Первичная данность — аффект — выступает здесь как понятие более широкое, чем восприятие, которое у Юма не просто субъективно, как у Дж. Беркли, но и аффективно нагружено. Впечатление (impression) у Юма высвечивает опыт не как безличное, незаинтересованное восприятие, но как эмоционально насыщенное отношение к миру.

При этом философия аффектов не решает вопрос об активности или пассивности человеческого опыта. С одной стороны, человек пе-

<sup>1</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. М., 2009. С. 116.

реживает те или иные события, реагируя на них своей внутренней жизнью, которая уже в силу присущности страстей сознанию не может быть пассивной. С другой — сам факт их изначальной укорененности в человеке означает невозможность власти над ними, пассивность перед аффектами, отстраниться от которых, превзойти которые личность не в силах. По словам И.С. Нарского, «всякий поступок, происходящий под влиянием того или иного аффекта, а также и под влиянием какого-либо внешнего впечатления, может считаться в этой схеме столь же “свободным”, сколь и “несвободным”, а говоря точнее — необъяснимым»<sup>1</sup>.

Характер скептицизма определяет позицию автора в отношении взаимовлияния разума и чувства, проблемы обретения знания, укорененности в реальности вообще. Все эти вопросы носят парадоксальный характер и, в сущности, окончательно решены быть не могут. Скептицизм, помноженный на стремление найти окончательные ответы, порождает дилеммы, в рамках которых развиваются идеи того или иного автора. Так, в статье «Юм и Паскаль: пирронизм против природы» ее автор Хозе Мария Нето сравнивает дилемму, поставленную Паскалем как пропедевтику веры, с «опасной дилеммой» Юма<sup>2</sup>.

Под дилеммой Паскаля имеется в виду его взгляд на скептицизм, отталкиваясь от которого философ побуждается к вере, поскольку, в сущности, скептицизм является нежизнеспособным, не могущим способствовать обогащению жизни. Паскаль представляет дилемму, которая открывает связь (как и у Юма) с трагическим взглядом на человека (хотя этот взгляд более существенен для Паскаля, чем для Юма).

Согласно Паскалю, трагическое положение человека в мире определяет его природу, и это положение может быть прояснено через христианскую доктрину. Стремление человека к знанию первых принципов есть ностальгия по своему состоянию до грехопадения, в которой человек обладал совершенным знанием (Р. 45). Печальное настоящее после грехопадения делает его недоступным, но человек не может освободиться от желания иметь такое знание последних, конечных, предельных принципов. Они могут быть только результатом веры, в которой сам Паскаль и стремился найти успокоение и решение. Дилемма, таким образом, следует из трагической ситуации.

Под «опасной дилеммой» Юма имеется в виду, что Юм находился между двумя невыгодными альтернативами: или продолжать фило-

<sup>1</sup> Нарский И.С. Философия Давида Юма. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1967. С. 288.

<sup>2</sup> Neto J.R.M. Hume and Pascal: Pyrrhonism vs. Nature // Hume Studies. Vol. XVII. 1991. No 1 (April). P. 41–50.

софствование, ведущее к скептицизму, а значит, к отчаянию, или оставить философию абсурда ради жизни вне скептицизма. Природа человека (т.е. чувства, впечатления, события повседневной жизни, идеи, которые посредством этого генерируются) побуждает философа и всякого человека верить и преодолевать абсурд, к которому приводит скептицизм (в этой идее сходны и Паскаль, и Юм).

Паскаль радикализирует дилемму, делая неизбежным абсолютный выбор между догматизмом веры или философским разумом, который ведет к отчаянию. Для Паскаля природа и разум непримиримы, в этом он более скептик, чем Юм.

Юм смягчает оппозицию между мощью природы и разумом и рекомендует вернуться к философии как способу избежать этой поляризации. Согласно и Юму, и Паскалю, повседневная жизнь удерживает философа от скептического кризиса. Однако Юм оставляет в стороне христианство. В этом между ним и Паскалем, а также другими христианскими скептиками, которые отталкиваются в веру от скептицизма, практически нет общего. В «Трактате» философия рекомендована как альтернатива религии, а вера интересует Юма совсем не как религиозный феномен.

В целом можно отметить, что такое мощное развитие традиции сомнения, которое получила философия в Новое время (по сравнению с философией Средних веков), оказало глубокое влияние на постановку и решение самых разных вопросов, касающихся человеческого существования. И проблема взаимоотношения разума и чувства, разума и переживания оказывается проблемой состоятельности человека как разумного, духовного, одухотворенного существа, который трансформирует, совершенствует собственную природу.

### Между разумом и чувствами

Для иллюстрации некоторых идей Юма обратимся к произведению Л.Н. Толстого «Крейцера соната», в котором выражена экзистенциальная позиция автора на тему эмоционально-страстного измерения человеческого опыта, что дает возможность провести интересные параллели с юмовской философией переживания.

Главный герой, Василий Позднышев, вмешивается в общий разговор случайных попутчиков о любви и затем одному из них рассказывает о своей жизни, супружестве, причинах того ужасного поступка, который он совершил, — убийства жены. Герой приходит к выводу, что поступки, определившие его жизнь и характер, были следствием страстей, помешавших ему и его жене Лизе организо-

вать свою жизнь разумно и нравственно. Сама ситуация, в которой оказались действующие лица, муж и жена, а именно история их семейной жизни, приведшая к почти постоянной агрессии, раздражению, ревности и, в конце концов, к убийству жены мужем, говорит о бессилии рационального отношения друг к другу, к самим себе и к жизни.

И Юм, и Толстой ставят вопрос о влиянии разума и переживаний, страстей на душу человека, состояние которой определяет поведение и отношения с другими людьми. Под разумом Юм понимает аффекты того же рода, что и страсти, но действующие более холодно и не причиняющие смятения в душе. В произведении Толстого усматривается другая позиция. История с Позднышевым показывает, как в процессе рефлексии человек так погружается в ситуацию, подключая при этом свое воображение, что приходит как раз к смятению и эмоциональной неуравновешенности. Но дело не только в этом. Если Юм говорит о том, что разум есть раб аффектов, то Толстой показывает, что сам человек является рабом и аффектов, и разума. В своей рефлексии Позднышев (а то состояние ревности, которое он переживает, является результатом искаженной рефлексии) доводит себя до крайнего состояния и уже не способен к адекватному осознанию состояния дел. При этом найденная Юмом связь между воображением и аффектами, когда живое воображение передает свою силу аффектам, во многом позволяет понять, как трансформировалось, укреплялось чувство ревности в сознании героя и все дальше уводило его как от реального видения ситуации, так и от выбора разумного выхода из нее. Кроме того, эта ситуация обращает на себя внимание в связи с идеей Юма о соединении эмоций, которые могут образовывать различные состояния, а под влиянием привычки и воображения взаимно усиливать друг друга.

Однако, согласно и Юму, и Толстому, в момент совершения поступка эмоциональное, страстное, аффективное отношение к жизни является определяющим. Переживание в этом смысле идет впереди осознания, и даже если оно опережает, не всегда совершение действия может быть контролируемо. Позднышев вспоминает:

Когда люди говорят, что они в припадке бешенства не помнят того, что они делают, — это вздор, неправда. Я все помнил и ни на секунду не переставал помнить. Чем сильнее я разводил сам в себе пары своего бешенства, тем ярче разгорался во мне свет сознания, при котором я не мог не видеть всего того, что я делал. Всякую секунду я знал, что я делаю. Не могу сказать, чтобы я знал вперед, что я буду делать, но в ту секунду, как я делал, даже, кажется, несколько вперед, я знал, что я делаю, как будто для того, чтоб

возможно было раскаяться, чтоб я мог себе сказать, что я мог остановиться. Я знал, что я ударяю ниже ребер и что кинжал войдет. В ту минуту, как я делал это, я знал, что я делаю нечто ужасное, такое, какого я никогда не делал и которое будет иметь ужасные последствия. Но сознание это мелькнуло как молния, и за сознанием тотчас же следовал поступок. И поступок сознавался с необычайной яркостью. <...> Я долго потом, в тюрьме, после того как нравственный переворот совершился во мне, думал об этой минуте, вспоминал, что мог, и соображал. Помню на мгновение, только на мгновение, предварявшее поступок, страшное сознание того, что я убиваю и убил женщину, беззащитную женщину, мою жену. Ужас этого сознания я помню и потому заключаю и даже вспоминаю смутно, что, воткнув кинжал, я тотчас же вытащил его, желая поправить сделанное и остановиться...<sup>1</sup>

Эта оценка героем случившегося является подтверждением той мысли Юма, что волей человека руководят именно аффекты, а не разум, которому суждено остаться на вторых ролях. Разум бессилён в вопросах морали и не может быть источником совести. Аффекты первичны, но разум, подгоняемый аффектами, становится уже сам по себе такой силой, что остановить, нейтрализовать эти две волны может, по Юму, только другой аффект. Разум не в состоянии бороться с аффектами, а тем более добиться над ними преобладания. Так и Позднышев только после того, как испытал новое чувство, ранее ему неизвестное, начинает понимать, что и почему в действительности произошло:

Я начал понимать только тогда, когда увидел ее в гробу... Он всхлипнул, но тотчас же торопливо продолжал. Только тогда, когда я увидел ее мертвое лицо, я понял все, что я сделал. Я понял, что я, я убил ее, что от меня сделалось то, что она была живая, движущаяся, теплая, а теперь стала неподвижная, восковая, холодная и что поправить этого никогда, нигде, ничем нельзя. Тот, кто не пережил этого, тот не может понять... Я взглянул на детей, на ее с подтеками разбитое лицо и в первый раз забыл себя, свои права, свою гордость, в первый раз увидел в ней человека. И так ничтожно мне показалось все то, что оскорбляло меня, — вся моя ревность, и так значительно то, что я сделал... (С. 251)

Разлад между разумом и чувством, разумом и тем, что Паскаль называет «сердцем», прослеживается в «Мыслях» Паскаля. «Сердце», являясь основанием мировоззрения, ведает всем тем в человеке, что выходит за пределы его разума, логики, сознания. Оно чувствует «первичные термины» и аксиомы, обуславливает «нравственный по-

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Крейцерова соната // Собр. соч. в 12 т. Т. 10. Повести и рассказы 1872–1903 гг. М.: Художественная литература, 1975. С. 247–248.

рядок» в отличие от «интеллектуального» и «физического». «У сердца свои законы, которых разум не знает»<sup>1</sup>.

Согласно Паскалю, разум не может действовать суверенно, независимо от «воли» и «сердца». Только тогда, когда общепризнанные истины согласуются с желаниями сердца, они действуют на человека. Истина должна быть пережита. «Напротив, то, что не имеет никакого отношения ни к нашим верованиям, ни к желаниям, представляется для нас ненужным, ложным и абсолютно чуждым» (С. 125).

В том, что касается влияния страстей, Паскаль считает, будь то любовь или ненависть, они «повреждают» наши чувства и разум. Воображение же является причиной заблуждений. Умея безраздельно господствовать над человеком, воображение «установило в нем вторую природу», подчас враждебную разуму (С. 133). Однако воображение может сделать людей счастливыми (создавая красоту, вселяя уверенность, справедливость, счастье), хотя и не может их сделать мудрыми, как разум. История, произошедшая с Позднышевым, является ярким подтверждением рокового влияния воображения на разум и поступки человека. Возможно, выведенное Паскалем «универсальное правило» нахождения истины в науке можно считать также и путем принятия верного, истинного решения в условиях разлада между сердцем и разумом: «Доверять только тому, что “представляется ясно и отчетливо чувствам или разуму” и фиксировать достоверные положения в виде «принципов или аксиом, как, например, если к двум равным вещам прибавить поровну, то получим также равные вещи...»» (С. 44).

Говоря об идеях Юма, следует отметить, что в центре его внимания оказываются даже не мотивы, но оценки людьми собственных поступков и мотивов поведения. Оценочные суждения, та роль, которую он отводит им в становлении человека, в чем-то восстанавливают несвойственную Юму веру в силу разума. Надо сказать, что Толстой демонстрирует большой оптимизм: пытается найти разумные основания психической жизни, оставляет надежду на обновление человека, его прозрение, хотя и путем такого страшного пути, который прошел его герой Позднышев. Толстой призывает человека превзойти свою природу. Проблематизируя вопросы о том, зачем нужно просто продолжение жизни, просто размножение, он обращается к необходимости внесения в эти процессы высшего, оправдывающего критерия. Пожалуй, что этот мысленный диалог между Юмом и Толстым можно сопоставить с диалогом между представителями религиозного

<sup>1</sup> Стрельцова Г.Я. Блез Паскаль. М., 1979, С. 119.

и атеистического экзистенциализма. Первые стремятся дать человеку надежду, чей источник выходит за пределы сего мира, вторые вручают ему крест существования, взывая тем не менее к его способности нести его.

В заключение хотелось бы отметить, что в некоторых пунктах идеи Юма оказываются созвучными мироощущению экзистенциалистов. Человек Юма — сначала переживающее, а потом уже познающее существо. Понимание Юмом роли аффектов наполняет сознание ощущением трагизма человеческого существования, ведь захваченность эмоциями, над которыми нет власти, подобна затерянности в мире. Теория аффектов, с одной стороны, утверждает природу человека, которую можно изучать и на которую можно влиять, а с другой — обнаруживает ее недоступность, таинственность, сокрытость. Получается, что личность формируется в процессе переживания, ее как бы еще нет, пока нет достаточного опыта переживаний. Следовательно, сущность человека вторична относительно существования, как и в экзистенциализме, поскольку личность (или ее сущность) есть поток впечатлений, порождающихся в практике сознания.

Юм говорит об «акте ума», который образует веру, как о факторе целостности личности, которая призвана объединить совокупность разрозненных восприятий. Считая веру «одной из величайших тайн философии», он тем самым сделал важный шаг в предвосхищении таинственности экзистенции<sup>1</sup>.

И.Г. Гаспаров

## Дэвид Юм и метафизика тождества личности

### Введение

Дэвиду Юму принадлежит одна из самых оригинальных и вместе с тем спорных концепций тождества личности во времени. До сих пор исследователи не могут сойтись во мнении относительно того, в чем собственно состоял взгляд Юма на проблему тождества личности, ка-

<sup>1</sup> При этом Юм отмечал, что хотя никто и не подозревал, что объяснение вопроса о вере представляет какую-нибудь трудность, он находит данный вопрос очень затруднительным, в том числе в выборе терминов для выражения своей мысли.

кое именно решение он предложил, и чем оно его не удовлетворило. Подход Юма к вопросу о тождестве личности значительно отличался подхода его предшественников и современников, в некотором смысле предвосхищая дискуссию о «важности тождества личности при живании», инициированную Дерекком Парфитом. Кроме того, до настоящего времени некоторые авторы считают юмовское решение проблемы тождества личности многообещающим с философской точки зрения. В настоящей статье рассмотрены некоторые аспекты юмовской концепции в контексте современной метафизики тождества личности.

### Джон Локк и спор о тождестве личности: краткая предыстория вопроса

Проблема тождества личности во времени — это изобретение Нового времени. Английский философ Джон Локк был одним из первых, кто полагал, что личность является сущностью, концептуально и онтологически независимой как от бога традиционной христианской теологии, так и от картезианской духовной субстанции. Именно он предложил считать, что тождество сознания делает меня одной и той же личностью, продолжающейся во времени. Локкова концепция личности направлена прежде всего против картезианства. Основным мотивом Локка, равно как и Декарта был поиск достоверного основания наших убеждений. Однако в отличие от последнего он находил это основание в восприятии, а не в разуме.

Поскольку идея субстанции, будь то материальной или мыслящей, является не столько предметом восприятия, сколько мысли, то, по мнению Локка, не стоит класть ее в основание такого важного предмета, как наши моральные и правовые суждения, по крайней мере, если для них можно найти другое, более очевидное основание. Вот этим-то основанием с его точки зрения и выступает личность. В понимании Локка «личность» — это прежде всего юридический термин<sup>1</sup>. Она не входит в список фундаментальных метафизических сущностей, в который он включает «Бога, конечных духов и тела» (С. 380). Тем не менее локковы личности обладают онтологической автономией по отношению к базовым элементам его метафизики в том смысле, что они могут существовать независимо от того, составлены они из одних и тех же базовых элементов или нет. Поскольку

<sup>1</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разумении: соч. в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 400.

Локк занимает скептическую позицию в вопросе о том, способны ли тела к восприятию и мышлению (С. 398), то личность — это хороший кандидат на роль субъекта моральных и юридических предикаций. Локку кажется, что, используя это понятие, вполне можно избежать метафизических спекуляций о природе сознания и сохранить картезианский принцип методологического сомнения, который требует не принимать на веру ничего, что может быть подвергнуто сомнению. В то же время Локк принимает истину *cogito* как несомненную в том смысле, что невозможно усомниться в существовании субъекта мыслительных актов, под которые подпадают прежде всего акты восприятия. Более того, принципиальное значение имеет и то, что все эти акты восприятия понимаются Локком как такие, в которых субъект безусловно осознает самого себя. Иными словами, с точки зрения Локка любой акт восприятия сопровождается самосознанием. В этом смысле существование «Я» как единого субъекта мышления представляется ему самоочевидным, «ибо невозможно, чтобы кто-нибудь воспринимал, не воспринимая, что он воспринимает» (С. 387). Однако в отличие от Декарта он вовсе не готов с легкостью перейти к заключению о существовании мыслящей субстанции и о своем тождестве с ней.

Кроме того, важно отметить, что для Локка имеет значение то обстоятельство, что я как субъект последовательных восприятий продолжаюсь во времени. Темпоральная протяженность субъекта восприятий является для него тоже чем-то очевидным. У меня как воспринимающего и мыслящего существа есть связанные между собой прошлое, настоящее и будущее, и в каждом из них я остаюсь одним и тем же.

Однако Локк видит некоторое несоответствие между очевидностью того, что я как субъект восприятия и мышления являюсь самоочевидным для самого себя и продолжаюсь во времени, и неочевидностью того, субстанция какого именно типа — материальная или духовная — воспринимает во мне; и воспринимает ли во мне, пока я продолжаю свое существование во времени, всегда одна и та же субстанция или разные. В свете этого несоответствия становится ясно, почему Локк отвергает картезианское отождествление субъекта мысли с мыслящей субстанцией. Идея личности как длящегося во времени самосознающего субъекта призвана избавить нас от этих несоответствий и дать возможность мыслить себя, не прибегая к сомнительным метафизическим спекуляциям.

Декарт в этом смысле не столь радикален. В его понимании я есть мыслящая субстанция, и мое тождество во времени — это тождество

этой субстанции. Ключевая разница между этими двумя подходами состоит в том, что картезианский подход предлагает существование некой простой, неделимой сущности, которая и гарантирует мое тождество во времени, тогда как подход Локка не предполагает ничего подобного. Вместо этого он утверждает, что какой бы субстанцией в метафизическом смысле я бы не был конституирован — материальной или духовной — я всегда могу быть уверен в том, что я остаюсь тем же самым, пока обладаю одним и тем же сознанием. Аргументом в пользу такой позиции является, по мнению Локка, то, что тогда как знание о субстанции носит смутный и гипотетический характер, знание о «Я» как субъекте сознания ясно и отчетливо. Поскольку психологическая непрерывность и связанность гарантируют тождество личности, то именно они, а не сомнительная метафизика духовной субстанции должны быть положены в основу моральной практики наград и наказаний.

Хорошо известен аргумент, восходящий к Самуэлю Кларку и епископу Джозефу Батлеру и позднее развернутый в работах Томаса Рида и Сидни Шумейкера, согласно которому локкова идея личности содержит скрытое противоречие, так как Локк определяет личность как мыслящее существо, а мыслящее существо есть мыслящая субстанция, значит, личность, если она тождественна мыслящему существу, также должна быть тождественна мыслящей субстанции, тогда как Локк отрицает, что тождество личности состоит в тождестве мыслящей субстанции. Следовательно, он одновременно и утверждает, и отрицает тождество между личностью и мыслящей субстанцией, оказываясь, таким образом, повинным в противоречии<sup>1</sup>. Однако данное возражение некорректно, поскольку оно ошибочным образом предполагает синонимии выражений «мыслящее существо» и «мыслящая субстанция», которая, по мнению большинства современных исследователей Локка, отсутствует<sup>2</sup>. Весь пафос локковой концепции тождества личности как раз в том и состоит, что тождество личности не предполагает тождества субстанции, а для него достаточно одного лишь тождества сознания, под которым он понимает самоочевидное отношение восприятия личности самой себя в смысле связанности своих настоящих ментальных состояний со своими прошлыми и будущими ментальными состояниями.

<sup>1</sup> Shoemaker S. Self-Knowledge and Self-Identity. Ithaca : Cornell University Press, 1963. P. 45–46.

<sup>2</sup> См., напр.: Bolton M. B. Locke on Identity: The Scheme of Simple and Compounded Things. P. 103–131.

Публикация в 1694 г. локковой концепции тождества личности вызвала в английской философии оживленную полемику, о которой Юм не без иронии упоминает в разделе своего «Трактата о человеческой природе», посвященном данному вопросу.

Теперь мы переходим к выяснению природы личного тождества, вопроса, приобретшего такое большое значение в философии, а за последнее время занимавшего по преимуществу Англию, где все наиболее туманные научные проблемы изучаются с особым рвением и вниманием<sup>1</sup>.

Возможно, метод мысленных экспериментов, широко использовавшийся еще Локком при обсуждении данной темы, отталкивал радикального эмпирика и скептика Юма из-за своего фантазийного характера<sup>2</sup>. Мнения в британских философских и теологических кругах по поводу идей Локка о тождестве личности разделились. Большинство выступило против его тезиса о независимости тождества личности от тождества субстанции. Одним из первых был Генрих Ли, который в 1703 г. опубликовал сочинение под названием «Анти-скептицизм», в котором указывал, что утрата человеком памяти и интеллектуальных способностей еще не означает утраты им тождества. Основным мотив, которым при этом руководствовался Ли, заключался в том, что принятие локковой концепции приведет к отказу от общепринятой практики моральных суждений. Лицу, утратившему сознание своих прошлых действий, невозможно будет вменить за них ответственность<sup>3</sup>. Надо сказать, что сам Локк признает, что его концепция не полностью согласуется с обычной моральной практикой, но утверждает, что истина тем не менее на его стороне<sup>4</sup>. Аналогичные идеи высказывались также и Шефтсберри<sup>5</sup>.

Особое значение получила полемика между теологом Сэмюэлем Кларком и философом-вольнодумцем Энтони Коллинзом, которая велась в виде публичной переписки в 1707–1708 гг. Кларк настаивал на том, что для тождества личности необходимо тождество души как простой, неделимой субстанции, единственно способной к мышле-

<sup>1</sup> Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 304.

<sup>2</sup> Разницу в отношении к мысленным экспериментам при обсуждении проблемы тождества личности у Локка и Юма отмечает Джонатан Беннет. *Bennet J. Learning by Six Philosophers*. Vol. 2. Oxford University Press, 2001. P. 344.

<sup>3</sup> *McIntyre Jane L. Hume and the Problem of Personal Identity / The Cambridge Companion to Hume*. Second Edition / ed. by David F. Norton and Jacqueline Taylor. Cambridge University Press, 2009. P. 180.

<sup>4</sup> Локк Дж. Сочинения в 3 т. Т. 1. С. 400–401.

<sup>5</sup> *McIntyre J. Op. cit.* P. 180.

нию. Его оппонент утверждал, что организованная в форме мозга материя, способна мыслить, и ее памяти и сознания достаточно для сохранения тождества личности во времени (Р. 180). Кларк утверждал, что, поскольку мысль и сознание обладают единством, то материя, состоящая из многих частей, неспособна быть для них подходящим носителем, и что, если частицы материи, находясь на расстоянии, не могут произвести мысль, то, оказавшись вместе, они тоже не будут способны сделать это. Коллинз возражал: хотя отдельные части материи лишены мысли, организованные подходящим образом они приобретают новые способности, в числе которых мышление.

Другой важный аргумент, приведенный Кларком, состоял в том, что в разное время материальные тела состоят из разных частей, поэтому, если мыслит материя, то мыслят каждый раз разные ее части. Следовательно, невозможно вменить ответственность одному мыслящему существу за мысли и решения, произведенные другим. На что Коллинз отвечал, что мы действительно не имеем дела с тождеством одной и той же материальной массы, однако различные материальные массы способны конституировать одну и ту же личность благодаря преемственности памяти и идей. Кларк, а за ним и большинство философов того времени отвергли такую концепцию тождества личности и моральной ответственности, заключив что между такими носителями сознания отсутствует реальное тождество. В своем знаменитом сочинении «Аналогия религии» Джозеф Батлер повторил многие аргументы Кларка.

Неизвестно, читал ли Юм сочинение Батлера до публикации своего «Трактата о человеческой природе», но, скорее всего, он был знаком с некоторыми содержащимися в нем идеями (Р. 203). В целом можно сказать, что дискуссия между Кларком и Коллинзом определила контекст, в котором Юм обсуждает проблему тождества личности. Во-первых, он довольно много внимания уделяет вопросу о связи личности с мыслящей и материальной субстанциями. Во-вторых, он дает ответ на вопрос о том, в каком отношении личность находится к множеству своих отдельных состояний. В-третьих, он пытается ответить на вопрос о том, почему мы теперешние связаны с прошлым и будущим. Впрочем, все ответы Юма значительно отличаются от тех, что были предложены его предшественниками.

Дююмовские теории тождества личности можно разделить на два типа. Согласно первому из них, прообразом которого была концепция Локка, решающим для тождества личности является наличие некоторого отношения между ее состояниями в разное время. Поэтому теории этого типа можно назвать реляционистскими. Реляционизм

утверждает, что тождество личности — это реальный факт и что этот факт состоит в наличии определенного отношения, в силу которого это тождество имеет место. Реляционизму противостоят теории второго типа, которые можно назвать субстанциальными. Их сторонники полагают, что тождество личности есть нечто реальное, но отрицают, что наличия какого бы то ни было отношения достаточно для его существования, так как тождество личности, с точки зрения сторонников подобных теорий, состоит в тождестве той или иной субстанции.

На мой взгляд, Юм положил начало теориям третьего типа, отличительной особенностью которого является отрицание реальности тождества личности. Поэтому их можно назвать антиреалистическими или нигилистическими. Основным тезисом нигилизма является то, что не существует факта, в силу которого некоторая личность одно время тождественна некоторой личности в другое время. В дальнейшем я попытаюсь показать, почему теория Юма представляет собой разновидность нигилизма.

### Юм о природе мыслящего субъекта и тождестве личности

Среди исследователей взгляды Юма на природу мыслящего субъекта и тождество личности являются предметом непрекращающихся дискуссий, и различные авторы трактуют их весьма несходным образом<sup>1</sup>. Юм возвращался к проблемам, связанным с метафизикой «Я» и тождества личности на протяжении всей жизни. Однако наибольшее внимание он уделил им в «Трактате о человеческой природе». Размышления на эти темы содержатся в различных разделах его сочинения, однако можно выделить четыре основных части, которые имеют ключевое значение для понимания юмовской позиции. Во-первых, это 5 раздел IV части первой книги Трактата (в дальнейшем — I.iv.5) «О нематериальности души». Во-вторых, это следующий непосредственно за ним раздел 6, озаглавленный «О тождестве личности» (I.iv.6). Затем вторая книга Трактата «Об аффектах», но в особенности две первые ее части, в которых рассматриваются так называемые косвен-

<sup>1</sup> Наиболее полное и последовательное, хотя и далекое от общепризнанности, изложение можно найти у Джейн Макинтайр. *McIntyre Jane L. Hume and the Problem of Personal Identity / The Cambridge Companion to Hume. Second Edition / ed. by David F. Norton and Jacqueline Taylor. Cambridge University Press, 2009. P. 177–208.* Альтернативное изложение см. в *Ainslie D. C. Hume on Personal Identity / Radcliffe E. (ed.) A Companion to Hume. Blackwell, 2008. P. 140–156.*

ные аффекты. И, наконец, та часть приложения к Трактату, где Юм выражает неудовлетворенность своей концепцией тождества личности, изложенной в I.iv.6.

Первый вопрос, который следует задать по поводу юмовской концепции «Я» и тождества личности: существует ли у Юма целостная непротиворечивая позиция по этой проблеме, которая красной нитью проходит через все книги Трактата? Многие исследователи склонны при анализе юмовской теории «Я» и тождества личности ограничиваться первой книгой Трактата и Приложением<sup>1</sup>. Другие настаивают на принципиальном единстве первой и второй книг Трактата<sup>2</sup>. Некоторые даже усматривают прямое противоречие между тем, что Юм говорит о «Я» в первой и второй книгах Трактата<sup>3</sup>. На мой взгляд, правильно было бы сказать, что взгляды Юма на природу «Я», которые он излагает на протяжении всего Трактата, не содержат прямых противоречий, но в тоже время он далек от полноты и завершенности, потому многие вопросы оставляет открытыми. В этом смысле можно согласиться с Теренсом Пенелхамом в том, что между концепциями «Я» в первой и второй книгах имеется значительный разрыв, который современные исследователи могут преодолеть только с помощью собственных спекуляций, но который не был преодолен самим Юмом (Р. 281). В дальнейшем, я буду исходить из того, что Юм оставил нам базовую идею природы человеческого «Я» и его тождества во времени, не прояснив многих аспектов ее понимания. Итак, что такое наше «Я», с его точки зрения?

### Личность как совокупность восприятий

Во всех ключевых местах Трактата Юм повторяет одну и ту же мысль, что наше «Я» есть не что иное, как совокупность восприятий.

... то, что мы называем умом, есть не что иное, как пучок или связка (heap or bundle) различных восприятий, объединенных некоторыми отношениями, которой приписывается, хотя и ошибочно, совершенная простота и тождество<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Noonan Harold W. Personal Identity. London and New York: Routledge, 1989; Ainslie D. Op. cit.*

<sup>2</sup> *Henderson Robert S. David Hume on Personal Identity and the Indirect Passions // Hume Studies Vol. XVI. 1990. Number 1. P. 33–44; McIntyre J. Op. cit.*

<sup>3</sup> *Penelhum Terence. The Self of Book I and the Selves of Book II // Hume Studies. Vol. XVIII. 1992. Number 2. P. 281–282.*

<sup>4</sup> *Юм Д. Указ. соч. Т. 1. С. 257.*

Затем эта идея постоянно встречается на протяжении всего Трактата (С. 298, 324, 330). Наиболее известными являются юмовские сравнения «Я» с театром (С. 298) и республикой (С. 306). Таким образом, юмовская концепция человеческого «Я» состоит из утверждения тождества человеческого «Я» с совокупностью различных восприятий, и отрицания у этой совокупности синхронного единства и диахронного тождества. Как следует понимать эти тезисы?

Прежде всего обратимся к негативному тезису об отсутствии у «Я» синхронного единства и диахронного тождества. На мой взгляд, его следует понимать как отрицание того консенсуса, который был характерен для всех философов до Юма и многих современных философов, согласно которому «Я» представляет собой некий единичный индивид. Локк понимает сознание как рефлексивное восприятие, в котором воспринимается некий единичный, индивидуальный субъект. Если в разное время воспринимается один и тот же субъект, то это гарантирует нам тождество личности. Такое восприятие самого себя, по мнению Локка, это эмпирический опыт, который не нуждается в особых дополнительных подтверждениях. Юм это отрицает, как считают некоторые исследователи, тоже на эмпирических основаниях<sup>1</sup>.

То же самое верно в отношении полемики Кларка и Коллинза<sup>2</sup>. Хотя Кларк и отрицает, что человеческое «Я», которое, с его точки зрения, тождественно простой, нематериальной, бессмертной душе и может быть познано эмпирически, он полагает, что оно есть некий простой, единичный индивид. Коллинз в целом отстаивает теорию Локка за тем исключением, что «Я», по его мнению, конституировано материальным мозгом. Он признает сознание индивидуальной способностью, но отрицает, что она не может корениться в мозге, который является сложной материальной системой. На первый взгляд тут присутствует определенное сходство с позицией Юма, поскольку у Коллинза причиной индивидуального сознания является некая сложная, т.е. множественная сущность. На это сходство указывает Дж. Макинтайр, даже называя их позиции «конгениальными»<sup>3</sup>. Однако на самом деле сходство здесь скорее поверхностное. Коллинз полностью следует за Локком в своем анализе тождества личности, делая различия между тождеством материальных масс, живых орга-

<sup>1</sup> Ainslie D. Op. cit. P. 143.

<sup>2</sup> Vailati, Ezio, Yenter, Timothy, Samuel Clarke / The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/clarke/>.

<sup>3</sup> McIntyre J. Op. cit. P. 182.

низмом и личностей. Тождество материальной массы определяется тождеством материальных частиц, из которых она состоит, тождество живого организма — тождеством его организации, или, как выражается Локк, тождеством жизни, а тождество личности — тождеством сознания. Поэтому личность у Коллинза, конституирована материальным мозгом, но не тождественна ему. Мозг и личность у него находятся между собой в таких же отношениях, как личность и мыслящая/материальная субстанции у Локка. Таким образом, личность у Коллинза — это скорее своего рода эмерджентный индивид, чем совокупность частиц, составляющих человеческий мозг. Ее тождество никак не зависит от тождества этих частиц, которые, как полагает Коллинз, вполне могут пребывать в постоянном движении<sup>1</sup>. Поскольку тождество личности зависит только от тождества сознания, то она как один и тот же единичный индивид может существовать в различные моменты времени, иначе говоря, обладает реальным диахроническим тождеством. Таким образом, концепция Коллинза принципиально отличается от концепции Юма.

Юм, полагая «Я» совокупностью, приписывает ему условия тождества, аналогичные тем, которые Локк предполагает для материальных масс<sup>2</sup>. Поскольку юмовское «Я» состоит из различных восприятий, то в диахроническом аспекте оно может быть одним и тем же, если оно будет состоять из одних и тех же восприятий. Так как восприятия все время меняются, то диахронического тождества «Я» длиною в жизнь не существует. Таким образом, во временном срезе юмовское «Я» — это череда сменяющихся друг друга совокупностей восприятий. Можно было бы сказать, что теория Юма абсолютно оригинальна, но в 1736 г., т.е. приблизительно в то же самое время, когда Юм работал над своим Трактатом, епископ Батлер ошибочно приписал аналогичный взгляд Коллинзу<sup>3</sup>. Поэтому он также имеет часть авторских прав на эту идею, которую считал ложной и пагубной.

Можно провести определенную параллель между восприятиями, из которых, по мнению Юма, состоит «Я» или ум, и атомами, из которых, по мнению Локка, состоят материальные массы. Восприятия — это тоже своего рода единицы, хотя не все они простые и неделимые. Вообще, понять метафизическую природу и структуру юмовских вос-

<sup>1</sup> Подробнее см.: Uzgalis, William, Anthony Collins / The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/collins/>.

<sup>2</sup> Юм Д. Указ. соч. С. 301. Ср.: Bennet J. Op. cit. Vol. 2. P. 347.

<sup>3</sup> Uzgalis, William, Locke and Collins, Clarke and Butler, on successive persons / Perry John (ed.), Personal Identity. Second edition. University of California Press. P. 315–326.



приятий чрезвычайно сложно. Приблизительно Юм называет восприятиями то, что его предшественники, начиная с Декарта, называли идеями, которые на философском языке того времени обозначали все, что осознается и воспринимается<sup>1</sup>. Однако в отличие от Декарта он отказывается мыслить восприятия как модусы мыслящей, впрочем, и как материальной субстанции<sup>2</sup>. Скорее Юм мыслит восприятия прежде всего как своего рода объекты, т.е. содержания, которые конституируют сознание, а затем — как разнообразные акты сознания<sup>3</sup>. Совокупность этих содержаний и есть «Я», или ум. Поскольку «Я» тождественно этой совокупности, то нет никакого «Я» сверх и помимо этой совокупности. Таким образом, Юм отрицает существование «Я», во-первых, как субстанции, модусами которой являются восприятия; во-вторых, как некоей единой сущности, к которой относятся восприятия. В связи с этим возникает вопрос: кто собственно воспринимает содержания юмовского ума?

### Проблема субъекта в юмовской метафизике личности

Многие современные философы, в том числе и те, кто симпатизируют Юму, скажут, что наличие у восприятия субъекта является концептуальной истиной. Нельзя представить себе восприятие без воспринимающего. Тем не менее кажется, что Юм считает именно так. В I.iv.5 он предлагает следующие аргументы против того, что восприятия нуждаются в субстанции как некоей основе, которой они принадлежат. Во-первых, никакой субстанции как чего-то отдельного от наших восприятий мы не воспринимаем. Во-вторых, мы не можем концептуально отличить субстанцию от восприятия с помощью ее определения, которое предлагают сторонники существования субстанций<sup>4</sup>. Прежде всего, здесь речь идет о простой нематериальной субстанции в том смысле, как ее понимал Кларк и его сторонники.

Идея о том, что каждое восприятие есть отдельная самодостаточная сущность, как раз и объясняет тот факт, что у множества восприятий нет одного общего субъекта. Но существует ли субъект у каждого отдельного восприятия?

<sup>1</sup> Owen David, *Hume and the Mechanics of the Mind. Impressions, Ideas, and Association* / The Cambridge Companion to Hume: Second Edition / ed. by David F. Norton and Jacqueline Taylor. Cambridge University Press, 2009. P. 71.

<sup>2</sup> Don Garrett, *Hume's Theory of Ideas* / Radcliffe E. (ed.) *A Companion to Hume*. Blackwell, 2008. P. 45.

<sup>3</sup> Bennet J. Op. cit. Vol. 2. P. 202.

<sup>4</sup> Юм Д. Указ. соч. С. 280–281.

По этому вопросу мнения исследователей расходятся. Согласно более традиционному пониманию, Юм отрицает необходимость существования субъекта восприятия у каждого отдельного восприятия<sup>1</sup>. С этой позицией не соглашается Гален Стросон, который считает, что Юм отрицает лишь самостоятельное, отдельное существование субъекта восприятия, но признает, что субъект всегда неотделимо присутствует в каждом восприятии<sup>2</sup>. Стросон предлагает понимать Юма так, что отрицает существование субъекта как отдельной сущности, находящей в некотором отношении к восприятию, что можно было бы, по его мнению, выразить формулой {S+P}. Однако Стросон полагает, что сами юмовские восприятия следует рассматривать как некую сложную, неаддитивную структуру, которую можно представить формулой {S:C}, где С обозначает содержание восприятия, а «:» — функцию строгой связанности (strong intimacy-intimating function). Таким образом, согласно Стросону, восприятие тождественно {S:C}, т.е. в нем субъект не может восприниматься отдельно от содержания, а только вместе с ним (Р. 79).

Хотя такое прочтение Юма имеет свои привлекательные стороны, оно наталкивается на серьезные возражения. Проблематичность стросоновской интерпретации заключается в том, что восприятия Юма, согласно такой его трактовке, оказываются своего рода метафизическими химерами. Джонатан Беннет предлагает понимать юмовские восприятия как «тропы».

Юм предлагает здесь метафизическую картину, в которой у нас нет вещей, обладающих качествами, а есть только связки (bundles) тропов, так называемые вещи — это всего лишь *façon de parler*, способ словесного выражения фактов о тропях<sup>3</sup>.

Однако согласно наиболее распространенному пониманию метафизической природы тропов, они представляют собой частные абстрактные объекты (abstract particulars)<sup>4</sup>. Содержания восприятий вполне могут быть частными абстрактными объектами, что довольно трудно утверждать о субъектах, которые должны представлять собой

<sup>1</sup> См. напр.: Noonan H. Op. cit. P. 82–88; Ainslie D. Op. cit. P. 143–144.

<sup>2</sup> *Strowson Galen. Hume on Himself / Essays in Practical Philosophy: From Action to values* / ed. D. Egonsson, J. Josefsson, B. Petersson & T. Rønnow-Rasmussen. Ashgate Press, 2001. P. 79.

<sup>3</sup> Bennet J. Op. cit. Vol. 2. P. 349.

<sup>4</sup> Bacon, John, Tropes / The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/tropes/>>.

скорее конкретные объекты. Если, принимая во внимание данное соображения, вслед за Стросоном мыслить восприятия как единую сущность, то его {S:C} должны быть несколько странным гибридами конкретно-абстрактных сущностей, о которых многие бы сказали, что они не жизнеспособны. Сам Юм в качестве одного из главных пунктов критики идеи «Я» выдвигает неинтелигибельность связи между «Я» и его восприятиями<sup>1</sup>. Парадигмой этой критики является аналогичная критика неинтелигибельности отношения между субстанцией и ее качествами в предыдущей главе (С. 279–281). Но если мы посмотрим на стросоновское восприятие, то понять, как субъект и объект восприятия связаны в единой сущности еще сложнее.

На мой взгляд, наиболее адекватным пониманием юмовского ума, или «Я», можно считать его толкование как совокупности интенциональных процессов. Процессы восприятия, мышления, аффекты составляют ум. Объекты этих процессов также присутствуют в нем. Но при этом «Я» как особый объект не всегда осознается. Ментальные процессы вполне могут происходить и без самосознания. При этом Юм отрицает единство этих процессов. Каждый из них может происходить сам по себе. Между ними нет реальных связей. Они не объединены ничем, что делало бы их одним процессом: ни общей субстанцией, ни отношением реальной связи. На мой взгляд, он наиболее четко выражает это в Приложении.

Предположим, что наш дух спустился ниже того уровня, на котором находится жизнь устрицы. Предположим, что у него только одно восприятие — жажда или голод. Рассмотрите сознание в этом состоянии; представляете ли вы себе что-нибудь, кроме данного восприятия? Есть ли у вас какое-нибудь представление о я или о субстанции? Если нет, то присоединение других восприятий никак не может вам дать этого представления (С. 324).

Вопроса о наличии или отсутствии у каждого из отдельных восприятий собственного субъекта Юм не ставил, так как, вероятно, понимал его как равнозначный вопросу о субстанции восприятия, т.е. как бессмысленный. Это кажется довольно правдоподобным, если вспомнить декартовские «Размышления о первой философии», где автор после утверждения несомненности *cogito* практически сразу же переходит к вопросу о его природе, отождествляя с мыслящей субстанцией<sup>2</sup>. Юм воздерживается от дискуссии по этому поводу. Воз-

<sup>1</sup> Юм Д. Указ. соч. С. 297–298.

<sup>2</sup> Декарт Р. Размышления о первой философии : соч. в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1994. С. 22.

можно, еще и потому, что процессуальный характер восприятия казался ему вполне очевидным<sup>1</sup>. Впоследствии Г.К. Лихтенберг предложил альтернативу картезианскому *cogito* в виде безличного *es denkt*, оправданность которого не раз обсуждалась современными философами<sup>2</sup>. Кажется, что юмовское восприятие допускает как личное, так и безличное толкование, но в том и другом случае решающее значение играет отрицание его реального единства.

### Существует ли идея или впечатление «Я»?

Более проблематичным является вопрос о существовании идеи или впечатления «Я». На протяжении всей первой книги Юм решительно отрицает существование такого впечатления, представляя это как один самых важных аргументов в пользу ошибочности концепции «Я» как простой субстанции<sup>3</sup>. Однако, во второй книге он пишет:

Очевидно, что идея или, скорее, впечатление нас самих всегда непосредственно налично в нас и что наше сознание дает нам такое живое представление о нашей личности, которое ничто не может превзойти в данном отношении (С. 368).

Обычно это разногласие объясняется тем, что имеются ввиду два разных впечатления «Я» — единый простой субъект восприятий и множество последовательных восприятий<sup>4</sup>. Однако обращает на себя внимание подозрительное сходство того, как Юм описывает эти две сущности. В I.iv.6 он так характеризует отрицаемое им простое «Я», в которое верят философы.

Пытаться найти добавочное доказательство этого [положения] значило бы ослабить его очевидность, ибо никакое доказательство не может быть выведено из факта, который мы так непосредственно сознаем; а коль скоро мы сомневаемся в нем, мы уже ни в чем не можем быть уверенны<sup>5</sup>.

И в первой, и во второй книгах «Я» носит очевидный, непосредственный и фундаментальный характер. Эти характеристики вполне по-

<sup>1</sup> Юм Д. Указ. соч. С. 125: «Ненавидеть, любить, мыслить, чувствовать, видеть — все это ничто иное, как воспринимать». Ср. также: Owen D. Op. cit. P. 71.

<sup>2</sup> См. напр.: *Parfit Derek. Reasons and Persons.* Oxford: Clarendon Press, 1984. P. 225–226.

<sup>3</sup> Юм Д. Указ. соч. С. 297.

<sup>4</sup> Henderson R. Op. cit. P. 42; Penelhum T. Op. cit. P. 282.

<sup>5</sup> Юм Д. Цит. соч. С. 297.

няты в отношении картезианского эго; чуть менее, но все-таки вполне допустимы по отношению к простой субстанции Кларка, но как они могут быть адекватно применены к воображаемой сущности Юма? Ведь «Я» первой книги Трактата — это всего лишь плод воображения, и основная часть раздела «О тождестве личности» посвящена объяснению психологических механизмов его возникновения. Во второй книге Юм, описывая природу косвенных аффектов, говорит о том, что их объектом является «Я». Косвенными он называет аффекты, которые предполагают, что чувство приятного или неприятного возникает не вследствие прямого воздействия их причины, а опосредовано еще какой-то идеей или впечатлением. К такого рода аффектам он относит гордость, стыд, любовь и ненависть (С. 329). Например, гордость как косвенный аффект в отличие от радости как прямого аффекта — это ощущение удовольствия не просто от красивого дома, а от красивого дома, принадлежащего, спроектированного, построенного или находящегося еще в каком-то отношении к тому, кто его испытывает. Другими словами, чтобы возникла гордость недостаточно, чтобы имело место восприятие чего-то приятного, нужна еще дополнительная идея отношения этого приятного к самому себе, т.е. идея или даже впечатление «Я». Это именно тот смысл, в каком Юм называет «Я» объектом аффекта в отличие от ее причины, которой в случае приведенного примера является красивый дом. Природа «Я» как объекта косвенного аффекта не совсем ясна, так как, с одной стороны, Юм утверждает, что оно порождается механизмом самого аффекта, а, с другой — кажется, что существование «Я» является независимым условием, необходимым для возникновения этого аффекта<sup>1</sup>. Джейн Макинтайр рассматривает концепцию роли «Я» в механизме косвенных аффектов как ответ на проблему заботы о себе в прошлом, поставленную Кларком<sup>2</sup>. С ее точки зрения, в первой книге Юм рассматривает тождество личности в отношении воображения, а во второй книге — в отношении аффектов. Таким образом, концепция гордости и стыда — это естественное продолжение юмовской концепции тождества (С. 193). Однако я уже отмечал, что даже если преэминентность такого рода можно проследить, то она не столь очевидна, как об этом пишет Макинтайр. Но главная трудность заключается не в этом. Кларк, выдвигая аргументы против Локка и Коллинза, отмечает, что только реальное тождество личности может объяснить, почему я сейчас должен отвечать за свои действия в прошлом и беспокоиться о себе в будущем. С точки зрения Кларка, только существование простой нематериальной

<sup>1</sup> Henderson R. Op. cit. P. 38.

<sup>2</sup> McIntyre J. P. 191–192.

субстанции способно быть основанием реального тождества. Поскольку мы предполагаем как свою ответственность за прошлое, так и разумность заботы о будущем, мы должны верить в существование подобной субстанции. В первой книге Юм отрицает не только существование простой нематериальной субстанции, но и саму реальность тождества личности. Поскольку восприятия являются самостоятельными, отличными друг от друга сущностями, то они не могут быть тождественными, и между ними нет реальных связей. Поэтому «Я» как последовательность восприятий — это лишь плод воображения, так как связи между отдельными восприятиями — их подобие и каузальность — результат активности ума. В связи с этим сложно понять, как юмовская идея «Я» может иметь тот непосредственный и фундаментальный характер, который Юм приписывает ей во второй книге. Кажется, что чувства гордости или стыда могут быть только результатом психологических особенностей деятельности ума, не имеющих никаких коррелятов в реальности. Иначе говоря, возникновение этих чувств связано с ложным мнением о себе как о сущности, длящейся во времени.

Определенным выходом для Юма было бы рассматривать «Я» как сумму последовательных восприятий на манер современных теорий темпоральных частей<sup>1</sup>. Но в этом случае также не ясно, как у такой сущности может возникнуть непосредственное впечатление о себе. Ведь ни одна темпоральная часть не способна иметь непосредственное впечатление о целом «Я», а может лишь мыслить целое «Я» только как теоретический объект. Я не уверен, что Юм на самом деле думал о чем-то таком. Кроме того, мысля о себе как о сумме темпоральных частей, мы сталкиваемся с целым рядом «темных» метафизических проблем, как, например, имманентные каузальные связи между темпоральными частями или проблемой мерелогического реализма. Все это плохо сочетается с антиметафизической риторикой Юма, а также с пониманием причинности как ассоциативного механизма. Таким образом, идея «Я», возникающая во второй книге Трактата, не получает достаточного объяснения и несколько напоминает *deus ex machina* античного театра.

### «Загадка» приложения к Трактату о человеческой природе

Наибольшие разногласия у исследователей вызывает предмет удовольствия Юма, высказанного им в приложении к «Трактату о человеческой природе»:

<sup>1</sup> Ср.: Bennet J. Op. cit. P. 345.

После более тщательного просмотра главы, касающейся личного тождества, я вижу себя загубавшимся в таком лабиринте, что, должен признаться, не знаю, ни как исправить свои прежние мнения, ни как согласовать их друг с другом<sup>1</sup>.

Далее, изложив в общих чертах свою концепцию личности из первой книги Трактата, Юм пишет, что не способен ни примирить между собой два основополагающих принципа своей философии, ни отказаться от какого-либо из них. Согласно первому принципу, всякое отличное восприятие является отдельной сущностью. Согласно второму, ум никогда не воспринимает реальных связей между отдельными сущностями (С. 326). Проблема интерпретации юмовского затруднения состоит прежде всего в том, что неясно, почему Юм считает эти два принципа несовместимыми, тогда как, по мнению большинства исследователей, между ними нет никакого противоречия.

В современном юмоведении существует более четырех различных подходов к истолкованию того, что именно не удовлетворяло Юма в его прежней концепции тождества личности<sup>2</sup>. На мой взгляд, наиболее интересными являются интерпретации Джейн Макинтайр и Дональда Эйнсли<sup>3</sup>.

Макинтайр полагает, что Юм недоволен тем, что ему вопреки собственным надеждам не удалось построить непротиворечивую теорию интеллектуального мира. Концепция тождества личности показала, что в этой области ум столь же противоречив, как и в мире материальном, тогда как Юм первоначально полагал, что теория интеллектуального мира отличается от теории материального именно своей непротиворечивостью. Согласно Макинтайр, по мнению Юма, его теория тождества личности утверждает, что ум одновременно порождает ложное убеждение в том, что личность тождественна во времени, и истинное убеждение в том, что личность есть последовательность отдельных восприятий, связанных между собой причинно-следственными связями<sup>4</sup>. Поскольку ум является источником как ложного, так и истинного убеждения, то он порождает противоречивую теорию интеллектуального мира, и Юм оказывается в затрудне-

<sup>1</sup> Юм Д. Указ. соч. С. 323.

<sup>2</sup> Ainslie D. Op. cit. P. 148 ff.

<sup>3</sup> *McIntyre Jane L.* Hume and the Problem of Personal Identity / The Cambridge Companion to Hume : Second Edition / ed. by David F. Norton and Jacqueline Taylor. Cambridge University Press, 2009. P. 177–208; *Ainslie Donald C.* Hume on Personal Identity / Radcliffe E. (ed.) A Companion to Hume. Blackwell, 2008. P. 140–156.

<sup>4</sup> *McIntyre J.* Op. cit. P. 199.

нии относительно того, как этого можно было бы избежать. Несмотря на свою оригинальность, это толкование представляется мне неверным, так как предполагает у Юма реляционистскую концепцию «Я» и тождества личности. Если верить Макинтайр, то юмовское «Я» представляет собой сложный, но тем не менее единый объект, частями которого являются последовательные совокупности восприятий, объединенные между собой каузальными связями (Р. 199). Однако, на мой взгляд, это неверно, так как Юм неоднократно повторяет, что между отдельными восприятиями нет реальных связей, каузальность, так же как и подобие или смежность, — это лишь то, что мы воспринимаем между восприятиями, но коррелятов чему нет в действительности. Каузальные связи между восприятиями — такой же продукт воображения, как и тождество личности. Психологический механизм причинности объясняет нашу склонность к восприятию жизни как целостной, тогда как на самом деле эта целостность отсутствует. Поэтому нет смысла противопоставлять убеждение в тождестве личности и убеждение в существовании причинно-следственных связей как ложь и истину. На самом деле Юм полагает, что это убеждения одного порядка. В действительности ни тому, ни другому ничего не соответствует.

Более адекватна, на мой взгляд, интерпретация юмовского затруднения, предложенная Дональдом Эйнсли. Он полагает, что проблема заключается в том, что Юм лишь после написания Трактата осознал, что ум, воспринимающий в себе различные восприятия, также является частью пучка восприятий, но при этом неясно, что связывает его с остальными восприятиями, так как не существует ни субстанции, к которой эти восприятия относятся, ни реальных связей между восприятиями. С точки зрения Эйнсли, первоначально Юм рассматривал лишь первичные восприятия, которые философ может воспринять в своем уме путем интроспекции. Ассоциативные механизмы делают так, что разрозненные восприятия воспринимаются как единство и тождество во времени некой сущности, которую философы, с которыми полемизирует Юм, ошибочным образом воспринимают как реальное, единое и продолжающееся во времени «Я». Первоначально Юм полагал, что дал хорошее объяснение их заблуждению, однако позже осознал, что само восприятие первичных восприятий также является частью ума. Но благодаря чему мы воспринимаем его как часть нас самих? На этот вопрос Юм не может найти ответа в рамках своей теории тождества личности, которая представляет собой теорию объяснения возникающей у нас иллюзии самотождественного «Я»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Ainslie D.* Op. cit. P. 151–152.

В главном я согласен с интерпретацией Эйнсли, но мне кажется, что есть еще один аспект конфликта Юма с его теорией тождества личности, связанный скорее с его метафизикой личности, нежели с его объяснением заблуждений относительно существования простого и самотождественного «Я». Проблема заключается в том, что, с одной стороны, Юм рассматривает восприятия как своего рода кирпичики, из которых состоит «Я», как некую совокупность, а, с другой — отрицает, что у этой совокупности есть какое-либо основание, будь то единая субстанция, которой они принадлежат, или какие-либо реальные скрепляющие связи между ними. Таким образом, он утверждает несколько несовместимых между собой пропозиций:

- ◇ реально существует совокупность восприятий, образующих наше «Я»;
- ◇ восприятия не принадлежат никакой субстанции;
- ◇ между восприятиями нет никаких реальных связей;
- ◇ совокупность может существовать реально, только если составляющие ее части либо принадлежат какой-либо субстанции, либо объединены между собой реальными связями.

Среди прочего проблема заключается в том, что Юм не только стремится объяснить нашу склонность воспринимать себя как существ, обладающих единством и длящихся во времени, но делает утверждение о реальной природе «Я», полагая, что на самом деле оно является последовательной совокупностью восприятий. Но при этом он сталкивается с проблемой: как некая совокупность может существовать реально, если у нее нет никакого основания или принципа, благодаря которому она может быть этой совокупностью. Необходимость такого принципа и невозможность его нахождения без отказа от нигилизма в вопросе о единстве и тождестве личности, на мой взгляд, заставили Юма почувствовать себя в лабиринте, из которого он не видел выхода. Дилемма, перед которой он оказался, заключалась в следующем: либо отказаться от позитивного утверждения о природе «Я» как совокупности восприятий, т.е. перейти к утверждению, что «Я» и личность не существуют вообще, а есть лишь отдельные восприятия, не образующие никакой реальной совокупности, либо отказаться от нигилизма как в отношении синхронного единства и диахронного тождества личности, признав существование некоего реального принципа, служащего источником единства личности. Почему для Юма был неприемлем второй путь, вполне понятно, так как, по существу, он означал бы отказ от всей его философской системы. Но почему он не захотел идти первым путем? На мой взгляд, без идеи реального «Я», пусть и в виде совокупности восприятий, не может работать его теория косвенных аффектов, а следовательно, та-

ким образом под угрозой оказывается весь его проект науки о человеке. В виду этих проблем кажется понятным, почему Юм предпочел воспользоваться своей привилегией скептика и не принимать никакого решения по поводу дилеммы, в которой он оказался.

О.Е. Столярова

## Философия Д. Юма и философия процесса: расширение субъективного опыта до масштабов космоса<sup>1</sup>

### Постановка проблемы

Философия процесса и Д. Юм? Связь на первый взгляд неочевидна. Как любой большой мыслитель, Юм остается современником всех последующих поколений философов. Из истории мысли известно, что каждый великий философ изменяет философию, и зачастую (как правило?) эти изменения не соответствуют его исходным интенциям. Такие незапланированные эффекты свидетельствуют, что та или иная философия, состоявшись, начинает жить своей жизнью, и в ней черпают вдохновение другие философы, которые, отталкиваясь от нее, преобразуют ее и порой весьма неожиданно. С моей точки зрения, это показывает, что за развитие философии отвечают не только ее внутренняя логика, но также иные обстоятельства — внефилософские и, может быть, даже внетеоретические.

Тема данной статьи — значение философии Юма для философии процесса. Для начала хочу коротко рассказать о философии процесса, а именно о том, какое место она занимает сегодня в общей картине мировой философии. Не следует думать, что философия процесса — это какой-то анахронизм, отсылающий нас к первой половине XX в. и указывающий на последователей, интерпретаторов и апологетов А.Н. Уайтхеда, которые застряли в прошлом веке. Возникнув в первой

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФНФ; научно-исследовательский проект «Конструктивизм как онтология», № 12-03-00600а. Автор благодарит также HESP, Department Development Partnership Program Института Открытое общество за поддержку в ходе работы над данной статьей.

трети XX в. как общая теория реальности и как течение скорее маргинальное и смелое (в ситуации тотального недоверия к метафизике), философия процесса одной из первых уловила новую «повестку дня» и предвосхитила будущее. Сегодня взгляд на мир как на процесс и интерпретация бытия как становления приобретают характер доминанты и в философии, и в иных, социальных, гуманитарных и естественных, науках, которые все чаще подчеркивают, что физическое, органическое, психологическое, социальное изменение — это ключевое свойство реальности. Думаю, что философия процесса имеет серьезные перспективы, выходящие далеко за пределы философии Уайтхеда, Хартсхорна или любого другого ее изобретателя (представителя).

Будучи по своему характеру онтологией, философия процесса, как кажется на первый взгляд, находится в конфронтации с философией Юма. Хорошо известно, что юмовская философия — это деконструкция и разоблачение онтологии. Именно Юм, как мы знаем, «пробудил философию от догматической дремоты», что привело к последующему изгнанию метафизики за пределы критического бодрствующего сознания и положительного знания. Именно Юм разоблачил основополагающий онтологический принцип — принцип причинности, показав, что наши общие суждения о мире, претендующие на универсальную значимость, суть не что иное как надстройки над индивидуальными впечатлениями.

Но, во-первых, находится в конфронтации с какой-нибудь философией совсем не означает быть свободным от ее влияния. Влияние может заключаться как раз в том, что мыслитель, отталкиваясь от некоторого философского учения, ищет ему альтернативу по принципу «от обратного». А, во-вторых, в случае с философией Юма и философией процесса речь идет не только и не столько о конфронтации — отношения между этими философскими доктринами намного сложнее. Я посмотрела количество ссылок на Юма в знаменитой книге одного из основателей философии процесса А.Н. Уайтхеда «Процесс и реальность». Оказалось, что в «Процессе и реальности» по количеству ссылок Юм опережает Платона, Аристотеля, Декарта и Канта<sup>1</sup>. Причем далеко не все посвященные Юму пассажи являются критикой и отрицанием положений его философии.

Итак, моя цель — обсудить положительное влияние юмовской доктрины на философскую систему Уайтхеда и философию процесса и вместе с тем попытаться понять, в чем между ними кардинальное различие и, главное, из чего это различие проистекает.

<sup>1</sup> Юм упоминается на 76 страницах из 351 страницы книги (не считая справочного аппарата). См.: *Whitehead A.N. Process and reality*. N.Y.: The Free Press, 1978.

### Юмовский субъективизм при отсутствии скептицизма

Уайтхед ставит перед собой задачу возродить онтологию и вернуться, как он говорит, к «докантовскому объективизму», или к докантовским способам мышления<sup>1</sup>, которые подчеркивают, что человеческий субъект — не причина состояния мира (в том смысле, что он конструирует знание о мире и всегда начинает с собственного опыта), а следствие состояния мира. Иными словами, Уайтхед переворачивает схему Юма — Канта, которая может быть выражена следующим образом: вначале человеческий опыт, а потом мир в виде знания, т.е. как конструкция. Схема Уайтхеда противоположна: вначале объективный мир, а потом человеческий субъект со всем своим опытом и знанием. По словам самого Уайтхеда, он движется не «от субъективности к объективности», а, наоборот, «от объективности, благодаря которой внешний мир есть данность, к субъективности, посредством которой возникает единый индивидуальный опыт» (Р. 88).

Однако же «объективизм» Уайтхеда весьма своеобразный. Этот «объективизм» учитывает результаты размышлений великих новоевропейских субъективистов Декарта, Локка, Юма и Канта. В ряду этих имен Юм занимает особое место. Опираясь на субъективистскую доктрину Юма, Уайтхед формулирует краеугольный камень своей динамической онтологии — «реформированный субъективистский принцип» (Р. 157). Принцип гласит: «весь универсум состоит из элементов, которые выявляются при анализе субъективного опыта» (Р. 166). Этот принцип действительно совершенно юмовский. Юм полагает, что ни одна из наук, ни одно из искусств «не может выйти за пределы опыта или же установить какие-либо принципы, которые не были бы основаны на авторитете последнего»<sup>2</sup>. Наблюдение за внутренней жизнью субъекта является, согласно Юму, отправной точкой новой фундаментальной науки, которая выступит обоснованием наших «самых общих и утонченных принципов» (С. 84).

Сам Уайтхед называет субъективистский принцип реформированным, и реформа заключается в том, чтобы, используя этот принцип, поставить его на службу онтологии, на службу реализму и рационализму, а не деконструкции и скептицизму. В чем состоит эта реформа? Или зададим вопрос иначе: возможно ли использовать юмовский субъективизм и юмовский анализ внутреннего опыта и не

<sup>1</sup> *Whitehead A.N. Op. cit.* Р. XI.

<sup>2</sup> *Юм Д. Трактат о человеческой природе*: собр. соч. в 2 т. Т. 1. М., 1966. С. 82.

превратиться при этом в скептика? Вопрос достаточно обширный — сравнивать доктрины Уайтхеда и Юма можно по целому ряду параметров (среди которых отношение двух философов к проблеме субстанции, личности и т.д.), но в данной статье я ограничусь проблемой причинности и остановлюсь на том ее решении, которое предлагает Уайтхед. Я думаю, что проанализировав уайтхедаианское решение проблемы причинности, уайтхедаианский ответ на вызов Юма, мы получим представление о сути реформы субъективистского принципа, произведенной Уайтхедом.

### Причинность как повторение

Забегу немного вперед и сразу скажу о выводах по поводу причинности, сделанных Юмом, с одной стороны, и философией процесса, прежде всего Уайтхедом — с другой. Юм приходит к выводу о том, что причинность основана на повторении последовательности впечатлений и памяти об этой последовательности. Она имеет эмпирический и нерациональный характер (за то, что мы тем не менее осмысленно живем в мире и овладеваем им, отвечает практика, которая у Юма нерациональна). Из этого вывода проистекает юмовский скептицизм. Согласно Уайтхеду, причинность имеет реальный характер (причинность — это реальная связь порождения), и наши суждения о мире, таким образом, во-первых, объективны и, во-вторых, требуют метафизики, поскольку говорят о реальной связи событий, что выводит нас за пределы непосредственного опыта как опыта единичных впечатлений. Из этого вывода проистекают реализм и онтология Уайтхеда, считающего, что человеческие суждения о мире суть следствия реальной причины — внешнего мира, в котором действуют определенные связи и отношения. Итак, Юм утверждает, что причинность зависит от наших впечатлений. «Идея причины и действия имеет своим источником опыт, который учит нас, что такие-то определенные объекты во всех предыдущих случаях постоянно были соединены друг с другом» (С. 187). Уайтхед утверждает, что наши впечатления зависят от (реальной) причинности: «понятие причинной связи возникает потому, что человеческие существа живут в мире событий, происходящих причинно-следственным образом»<sup>1</sup>.

Теперь о том, как Юм и Уайтхед приходят к этим выводам. Юм предлагает начинать с опыта.

<sup>1</sup> Whitehead A.N. Op. cit. P. 175.

В указанной науке мы должны подбирать наши опыты путем осторожного наблюдения над человеческой жизнью; нам следует брать их так, как они проявляются при обыденном течении жизни<sup>1</sup>.

Поскольку Уайтхед принимает юмовский субъективизм, он начинает с того же, с чего и Юм — с потока опыта: «мы будем придерживаться обращения к повседневному опыту»<sup>2</sup>.

Открытие Юма состояло в том, что движение от чувственных впечатлений к идеям этих впечатлений, впечатлениям рефлексии и идеям впечатлений рефлексии образует слитный поток сознательного опыта. Опыт, таким образом, представлен в философии Юма как процесс конструирования, последовательного наращивания исходных данных (что превосходит кантовский конструктивизм). Каждое предшествующее событие опыта входит в состав последующего, формируя его основу. Отсюда большую роль в доктрине Юма играет понятие «повторение». Память позволяет нам фиксировать ранее уже бывшее в настоящем и таким образом осознавать последовательность событий как движение от причины к следствию. Не существует иного (рационального) способа перейти от причины к следствию, но только через впечатление повторения (память) и, соответственно, привычку. Привычка к обычному ходу наших впечатлений заставляет нас ожидать воспроизведения этого хода в будущем.

Необходимо, чтобы при всех заключениях вероятности в уме присутствовало нечто видимое или вспоминаемое нами и чтобы из него мы выводили нечто связанное с предыдущим, но уже невидимое и невоспоминаемое<sup>3</sup>. У нас нет иного представления о причине и действии, кроме представления о некоторых объектах, которые всегда соединены вместе и во всех предыдущих случаях оказывались неразлучными (С. 191).

### Повторение как впечатление

«Философия Юма наполнена идеей “повторения”, — пишет Уайтхед, — уберите из опыта “повторение”, и ничего не останется<sup>4</sup>». Действительно, если каждый факт (впечатление) представляет сам себя и указывает только на себя, то ни о какой связи фактов в сознании говорить не приходится. Однако эта связь существует и, согласно Юму, за нее отвечает память (впечатление повторения событий). Но

<sup>1</sup> Юм Д. Указ. соч. С. 85.

<sup>2</sup> Whitehead A.N. Op. cit. P. 175.

<sup>3</sup> Юм Д. Указ. соч. С. 187.

<sup>4</sup> Whitehead A.N. Op. cit. P. 136.

память, хотя она и играет ключевую роль в философии Юма, описывается им так же, как «впечатление» — «впечатление повторения»: «Идея или впечатление какого-либо объекта естественно влечет за собой идею другого объекта, сходного с первым, смежного ему или связанного с ним»<sup>1</sup>; «Способность, при помощи которой мы повторяем свои впечатления, называется памятью» (С. 97). Но «впечатление повторения» — это совершенно особое впечатление, отличное от других.

Как же Юм анализирует специфику «повторения»? «Отыскивая характерную черту, отличающую память от воображения (С. 182), — пишет Юм, — мы заключаем, что различие между ней и воображением заключается в превосходстве ее силы и живости» (С. 182). Следовательно, Юм рассматривает память как одно из впечатлений наравне с другими, отличающееся лишь «силой и живостью» (хотя ссылка на память как на «впечатление повторения» сталкивается с аргументом, аналогичным аргументу «третьего человека»: впечатления должны объединяться впечатлением повторения и следующим впечатлением повторения впечатления повторения и исходных впечатлений и т.д.; но Юма, по всей видимости, это не беспокоит).

Итак, трактовка памяти как «впечатления повторения» приводит Юма к скептическим выводам.

Наш разум не только изменяет нам при попытке открыть первичную связь причин и действий, но даже и после того, как опыт ознакомит нас с их постоянным соединением, не в состоянии дать нам удовлетворительный ответ на вопрос, почему мы распространяем этот опыт за пределы тех частных случаев, которые попали в поле нашего наблюдения (С. 189–190).

Для Юма фиксация повторения несет скорее негативный и скептический оттенок: причинная связь — это только повторение, а повторение — это только впечатление.

### Повторение как порождение

Уайтхед, по-видимому, не связан ни предубеждением против идеи повторения, ни настойчивым желанием свести повторение к впечатлению. Он подробно рассматривает специфику повторения. «В органической философии понятие повторения является фундаментальным»<sup>2</sup>, — пишет Уайтхед. Для него повторение — ключевое собы-

<sup>1</sup> Юм Д. Указ. соч. С. 190.

<sup>2</sup> Whitehead A.N. Op.cit. P. 137.

тие опыта, в корне отличное от единичного впечатления (последнее указывает только на себя). Повторение несет положительное значение. Причинность основана на повторении, причинная связь — это опыт повторения, но этого более чем достаточно! Это и есть самое важное, что можно сказать о причинности.

В перспективе философии процесса заслуга Юма состояла в том, что, изучая сознание («душу»), он сосредоточился не столько на морфологической структуре понимания и аналитических суждениях, сколько на едином потоке и принципиальной нерасчлененности сознательной жизни (Р. 140). С точки зрения Уайтхеда, огромный прорыв критической философии, начиная с Юма, состоял в том, что она реабилитировала становление, зарезервировав для него место в потоке внутренней жизни сознания. Философия Юма невольно придает особое значение «процессу», — пишет Уайтхед (Р. 140). Анализ причинности, предпринятый Юмом, показывает то, как представление о причинно-следственных связях постепенно конструируется, вырастает из исходных данных посредством их постепенного наращивания и внутренних связей между ними, реализуемых через «повторение» предшествующего в последующем. Однако, открывая повторение, считает Уайтхед, Юм сразу же теряет все значение своего открытия, отождествляя память с «впечатлением повторения» и утверждая, что память — это всего лишь впечатление в ряду других впечатлений (Р. 141).

Когда мы анализируем опыт, как предписывает Юм, мы обнаруживаем, что опыт — это процесс извлечения одного из другого, процесс порождения одного другим, переживаемый нашей памятью как повторение. Анализ опыта раскрывает в нем важнейший элемент — силу причинения, которая заключается в том, что одно становится причиной другого, потому что реализует себя в другом, воспроизводится (повторяется) в другом. Этот анализ выявляет активную связь между событиями опыта и свидетельствует о сверхопытной реальности, если понимать опыт как ряд непосредственных данностей. Повторение одного в другом несовместимо с простой последовательностью впечатлений. Когда в темной комнате внезапно вспыхивает яркий свет, человек, находящийся там, на мгновение зажмуривается. Он чувствует, что именно вспышка света вызвала такую реакцию, но, с точки зрения Юма, субъект в данном случае не обладает никакой иной достоверностью, кроме последовательности впечатлений: «вспышка света» и «зажмуривание». Лишь прошлый опыт, в котором вспышка света всегда сопровождалась зажмуриванием, наводит его на мысль о том, что первое явилось причиной второго. Согласно



Уайтхеду, в этот обыденный опыт замуривания после вспышки света уже включены интуиции наследования, активной связи порождения и памяти: «Вспышка света ослепила меня», — говорит человек, обнаруживая интуитивное постижение причинно-следственной связи. «Если мы допросим опыт, то мы увидим, что восприятие единичных впечатлений несет в себе информацию об изначальном, причинно-следственном способе существования объектов восприятия» (Р. 174—175, 178). Поэтому с опыта повторения для Уайтхеда очевидным образом начинается онтология, а не скептицизм.

### Решение проблемы причинности?

Итак, мы пришли к следующему выводу (который был обозначен выше): для Юма с констатации повторения, наблюдаемого в субъективном опыте, начинается скептицизм, для Уайтхеда с повторения начинается реализм и метафизика причинно-следственной связи. Уайтхед возвращает причинность обратно в мир и онтологию. Он пишет: «Наш телесный опыт изначальным образом сообщает нам о том, что непосредственные данные восприятия зависят от причинно-следственной связи. Доктрина Юма переворачивает это отношение, утверждая, что причинно-следственная связь зависит от непосредственных данных восприятия» (Р. 176). Для того чтобы избежать «солипсизма настоящего момента», нам необходимо добавить в наш опыт кое-что еще кроме «непосредственных данных», а именно, память о прошлых состояниях мира, из которых извлекается субъективный (телесный) опыт (Р. 81).

Теперь мне хотелось бы задать следующий вопрос: предлагает ли Уайтхед логическое разрешение проблемы причинности? Ответ, по всей видимости, должен быть отрицательным, потому что он не находит в опыте ничего, кроме повторения (и способов его переживания — «интуиции наследования» и памяти) для оправдания причинности. Он аплодирует Юму именно за то, что тот переключил внимание философии с исследования логических отношений между абстрактными идеями на слитный поток восприятий. «Скептицизм Юма есть не что иное как открытие того факта, что в мире существует нечто, ускользающее от аналитических суждений... Юм показал банкротство морфологии» (Р. 140).

Внимательный исследователь метафизической системы Уайтхеда В. Кристиан в работе «Интерпретация метафизики Уайтхеда»<sup>1</sup> пишет,

<sup>1</sup> Christian W.A. Interpretation of Whitehead's metaphysics. New Haven, 1959.

что Уайтхед не согласен с Юмом в том, что причинность принадлежит только психологическому субъекту. Но, настаивая на объективной причинности, Уайтхед не предлагает никакого логического механизма для обоснования причинной необходимости. Он воспроизводит точку зрения Юма, которая состоит в том, что логически вывести следствие из причины невозможно, и только повторение несет ответственность за причинность (Р. 144—149).

### Независимость индивидуального

Тогда я задам еще один вопрос, может быть, более важный: почему анализ опыта и фиксация в нем по сути дела одной и той же структуры приводит двух мыслителей к противоположным выводам? Мой ответ таков: потому что интерпретация опыта осуществляется в разных онтологических контекстах. Там, где Юм старается сосредоточиться на отдельных, единичностях, партикуляриях, Уайтхед видит связь; там, где Юм видит лишь последовательность, Уайтхед находит извлечение и порождение. Оба мыслителя связаны разными онтологиями, разными моделями пространства, времени, и материи, что и определяет разные интерпретации непосредственного опыта. Иначе говоря, я не хочу утверждать, что Юм был прав, а Уайтхед нет, или наоборот. Я хочу перевести вопрос в другую плоскость. Какие онтологические контексты обеспечили разные выводы из одной и той же посылки и разные интерпретации потока субъективного опыта? И почему юмовский субъективизм получает второе рождение в динамических онтологиях XX в.?

Как бы ни стремился Юм отбросить догматические предпосылки и начать философию с чистого листа впечатлений, эти предпосылки имеют место, и они четко прослеживаются: Юм живет в мире Декарта и Ньютона. В этом мире пространство и время составлены из точек (позже Бергсон подверг критике эту модель времени, названную «бусы на нитке»), которым на физическом уровне соответствуют материальные трехмерные частицы, всегда занимающие равное себе место, на метафизическом уровне — субстанции, которые для своего существования не нуждаются ни в чем, кроме самих себя, а на логическом уровне — субъекты, наделенные предикатами. Юм разделяет со своими современниками идею обособленности двух субстанций — сознания и мира, выводя из этого то, что впечатления суть субъективные состояния сознания. Имплицитно принимаемая модель времени «бусы на нитке» не позволяет Юму увидеть в субъективном опыте ничего, кроме последовательности отдельных впечатлений, связанных

внешними отношениями. Все эти теоретические предпосылки заставляют Юма отрицать положительную роль повторения в трактовке причинности и не видеть во внутреннем опыте ничего, кроме независимых впечатлений. Повторение как порождение, как реализация внутренних отношений между событиями опыта просто не находит себе места в той онтологии, которую Юм принимает, в онтологии, основа которой — независимость индивидуального.

### Внешние и внутренние отношения

Юмовскую концепцию причинной связи в контексте современных Юму онтологических теорий анализирует британский философ и историк науки Р. Харре<sup>1</sup>. Он приходит к следующему выводу: юмовская доктрина причинности как психологического феномена прямо противоречит теоретическим и практическим результатам современной Юму физики. В физике XVII—XVIII вв., утверждает Харре, существовали концепции активной порождающей силы, которые могли бы при должном внимании к ним предоставить ресурсы для теоретического объяснения реальной причинности. Заявляя о том, что причинность ускользает от рационального вывода, Юм, с точки зрения Харре, демонстрирует пренебрежение к физике, которая, хотя и не выработала строго логического обоснования причинной связи (т.е. как абсолютно необходимой связи), но позволяла объяснить эту связь в рамках соответствующих теорий. В этих теориях необходимость всегда дополнялась условием *ceteris paribus*.

Бойль, Гилберт, Ньютон<sup>2</sup> и другие физики, пишет Харре, наполнили универсум активными силами, энергиями, производящими агентами, импульсами и диспозициями. Современные Юму философы-физики полагали, что «основу природы составляет поток причинных сил, а не материальные субстанции»<sup>3</sup>. Эти силы, оставаясь ненаблюдаемыми непосредственно, тем не менее приводили к наблюдаемым и предсказуемым (*ceteris paribus*) изменениям в изучаемом мире явлений<sup>4</sup>. Таким, образом, заключает Харре, Юм со своей концепцией причинности как необоснованного вывода из последо-

<sup>1</sup> Харре Р. Юм и физики.

<sup>2</sup> Что касается Ньютона, то у Харре речь идет прежде всего о тех его работах, которые были напрямую связаны с его экспериментальной практикой, а именно: об «Оптике» и «De Natura Acidorum».

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

вательности единичных впечатлений (аналогов независимых субстанций) находится скорее вне онтологических учений эпохи, нежели соотносится с ними. Юм спорит с концепцией причинности как физической и логической необходимости, в то время как физики имеют дело с причинностью, постигаемой эмпирически в теоретическом контексте *ceteris paribus*<sup>1</sup>.

Харре безусловно прав в том, что в XVII—XVIII вв. существовали концепции активных ненаблюдаемых преобразующих сил, назовем эти концепции «онтологиями вмешательства» (имея в виду дилемму «представления» и «вмешательства» Я. Хакинга). Концепции активной порождающей силы действительно несут в себе угрозу «независимости индивидуального» и предоставляют теоретический каркас для того, чтобы помыслить внутренние отношения между действующими и претерпевающими субъектами (частицами, событиями, процессами). Однако я думаю, что «онтология вмешательства» в эпоху Юма не сказали решающего слова и оставались на периферии магистральной линии метафизики.

Харре ссылается преимущественно на Бойля, Гильберта, Ньютона как на творцов теорий активных порождающих сил. Но следует отметить, что эти ученые были «испытателями природы» (Ньютон, как утверждают историки науки, «сидел на двух стульях»: Ньютон-экспериментатор и Ньютон-теоретик далеко не всегда согласны друг с другом). Они принадлежали к тому типу естествознания, который Т. Кун определил как «бэконский» в противоположность «галилеевскому»<sup>2</sup>. Для бэконского типа характерно инструментальное вмешательство в реальность, причем с не вполне предсказуемыми результатами, тогда как галилеевский тип представляет собой математизированную онтологию, в которой доминируют мысленный эксперимент и теоретический анализ повседневного опыта. В этой онтологии ключевую роль играли согласованные представления о жестком детерминизме, обратимости во времени, логической необходимости, автономии индивидуального и внешних, механических, отношениях между материальными частицами.

Согласно Куну, два типа естествознания долгое время развивались параллельно, причем бэконский, экспериментальный, тип не оказывал существенного влияния на господствующую метафизику, творцами которой были по преимуществу представители «галилеевского» типа (Р. 1—31). Результаты, добытые «бэконскими» экс-

<sup>1</sup> Харре Р. Юм и физики.

<sup>2</sup> Kuhn T.S. Mathematical vs experimental traditions in the development of physical science // Journal of interdisciplinary history. 1976. Vol. 7, № 1. P. 1—31.

периментаторами, нелегко было поместить в прокрустово ложе механицизма. Должно было пройти два века, чтобы «бэконские» теории и практики переросли в уважаемые научные дисциплины (это, прежде всего, электромагнитная теория и термодинамика), которые, в конце концов, разрушили классический механицизм и привели к новой научной революции (и новой расстановке сил теоретиков и экспериментаторов в естественных науках).

Что касается скрытых онтологических предпосылок юмовской концепции причинности, то, я думаю, что их следует искать в господствующей в то время механистической онтологии. Харре прав в том, что Юм не придавал должного значения экспериментальным онтологиям «бэконского» типа, но в этом отношении Юм вполне принадлежал своему времени.

### «Волновая модель» времени

Уайтхед живет в другую эпоху. В начале XX в. изменяется картина мира, что получило название «второй научной революции»; пространство-время и материя в эпоху Уайтхеда уже не те, что во времена Юма. основополагающая характеристика новой онтологии — отрицание независимости индивидуального и замещение ее идеями взаимодействия, развития, эволюции, вмешательства и т.п.

Онтология Уайтхеда основывается на реляционной концепции пространства-времени, в которой пространство и время не мыслятся больше как независимые вместилища единичных вещей, но понимаются как внутренние аспекты физических процессов (напоминает концепцию пространства-времени Лейбница, которая, кстати говоря, осталась в эпоху Лейбница маргинальной). Пространство и время — это способ действия космических сил, свойство волновых процессов в природе, функция отношений взаимодействующих событий.

В формировании новой картины мира квантовая механика, конечно, сыграла большую роль. Она разрушила то, что Уайтхед называет «ошибкой простого местоположения» — перестала рассматривать элементарную частицу как трехмерную, занимающую равное себе место, но интерпретировала ее как процесс процессов, организованных в относительно стабильную структуру. Согласно квантово-механической онтологии так называемые независимые индивидуальности возникают в результате относительной стабилизации статистических (вероятностных) флуктуаций.

Поэтому для Уайтхеда, который живет уже в мире электромагнитных волн, квантовых флуктуаций, эволюции видов, событие повторения в на-

шем опыте — это отсылка к реальной причинности, а не загадочный курьез. Так, Уайтхед критикует модель времени «бусы на нитке» и предлагает другую модель, которая учитывает внутренние отношения между пространственно-временными событиями. Любое пространственно-временное актуальное событие (для Уайтхеда и философии процесса мир состоит из актуальных событий-процессов) — это объединение всей прошлой его истории в настоящем, которое, в свою очередь, образует возможность будущего. Поэтому в модели Уайтхеда каждый момент времени включает в себя все предыдущие и входит во все будущие моменты.

Проблема состоит в неспособности линейной модели времени передать отношение между актуальными событиями таким образом, чтобы их связь была не внешней, а внутренней. Наглядная «волновая модель» оказывается для данного случая более подходящей<sup>1</sup>. Каждое пространственно-временное событие содержит в качестве элемента своей конституции, т.е. как свою собственную часть, все предыдущие моменты, каждый из которых содержит свои собственные части тем же самым образом. Так, если бы расходящаяся рябь на поверхности воды внезапно замерзла, мы получили бы «гнездо» концентрических волн вокруг эпицентра. Если бы каждая волна и сфера внутри нее была рассмотрена как «ряд», то она бы покрывала более мелкие волны, включая их в себя. Каждая волна вместе с включенными в себя отдельными волнами могла бы служить визуальным образцом длительности в уайтхедеанском смысле. Их упорядоченная последовательность могла бы служить моделью времени. Эти волны не являются изолированными и самодостаточными, локализованными «бусинами» времени. Они возрастают в содержании, в объеме, перекрывают одна другую в том смысле, что более поздние волны в пребывающей (длящейся) сущности обнимают собой предшествующие<sup>2</sup>. В рамках

<sup>1</sup> Kraus E.M. The Metaphysics of Experience. A Companion to Whitehead's Process and Reality. N.Y., 1998. P. 19–25. Наглядная «волновая модель» предложена Э. Краус для популярного изложения той модели длительности, которую Уайтхед разрабатывает в рамках концепции экстенсивного континуума. *Whitehead A.N. Op.cit.* P. 295–301.

<sup>2</sup> Ср. с описанием временной последовательности у Флоренского (Столп и утверждение истины. — П.А. Флоренский. Собр. соч. Т. 1 (I). М., 1990. С. 46–47): «Если “другой” момент времени не является уничтожающим и пожирающим собою “этот”, но, будучи “другим”, он есть в то же время “этот”, т.е. если “новое”, открывающееся как “новое” есть “старое” в его вечности... если... “другое” и “новое” является таковым не через себя, а через “это” и “старое”, а “это” и “старое” суть то, что они суть не через себя, а через “другое” и “новое”, если, наконец, каждый элемент бытия есть только член субстанциального отношения, отношения-субстанции, то тогда закон тождества, вечно нарушаемый, вечно восстанавливается самым своим нарушением».

«волновой модели» повторение одного в другом есть указание на внутренние отношения между элементами — отношения, которые конституируют пространство-время, материю и причинно-следственную связь.

### Реальна ли причинность?

Итак, подведем итоги. Уайтхед воспроизводит юмовский анализ субъективного опыта как процесса, но дает ему онтологическую интерпретацию. Он не предлагает решения юмовской проблемы причинности и ограничивается, как и Юм, указанием на то, что причинность основана на повторении. То, что он делает с доктриной Юма и с проблемой причинности — это смещает акценты с эпистемологии на онтологию. Философия процесса (в лице в данном случае Уайтхеда), как заметил Николас Решер, разрубает гордиев узел юмовской проблемы, а не развязывает его<sup>1</sup>. Но такое «смещение акцентов» становится, быть может, более понятным, если принять во внимание изменившийся онтологический контекст. «Спасение причинности» Уайтхедом я понимаю как обращение к Юму в новых условиях, как юмовский субъективизм в новом контексте.

Таким образом, юмовский анализ внутреннего опыта как процесса и трактовка причинности как повторения в новом научном и мировоззренческом контексте получают новое истолкование как минимум в философии процесса: они приобретают космический масштаб и становятся онтологическим описанием и объяснением мира и действующих, и взаимодействующих в нем индивидов, событий и процессов.

Но, разумеется, мы можем все-таки призвать Юма и Уайтхеда «на очную ставку» и спросить: реальна ли причинность? Кто прав? Я полагаю, что однозначного ответа на этот вопрос быть не может. Например, согласно хорошо известной концепции онтологической относительности любому набору эмпирических данных можно поставить в соответствие не одну, а несколько достаточно обоснованных и внутренне непротиворечивых теорий. То есть вопрос о том, кто прав, Юм или Уайтхед, я думаю, есть вопрос метафизических предпочтений, или, как сказал бы А.Ф. Лосев, «метафизических капризов». Хотя, конечно, и «метафизические капризы» — это не последняя инстанция, потому что они, в свою очередь, зависят от практики, науки, общества, истории и культуры, от всего многообразия опыта в конечном счете.

<sup>1</sup> Rescher N. Process Metaphysics: An Introduction to Process Philosophy. N.Y., 1996. P. 48.

## ГЛАВА

# 4

## ДЭВИД ЮМ И НАУКА

Ром Харре

### Юм и физики

В этом докладе я попытаюсь уделить особое внимание определенным аспектам работ Дэвида Юма, касающимся причинной необходимости и сил причинности, в свете ведущих концепций науки его времени. Этот подход контрастирует с современной обширной литературой по философии Юма, в которой локальный научный фон его двух великих работ — «Трактата»<sup>1</sup> и «Исследования»<sup>2</sup> — практически полностью игнорируется. Так, в главе, названной «Юм и философия науки» Александр Розенберг<sup>3</sup> предлагает свою интерпретацию приложения юмовских философских взглядов к проблемам философии науки в том виде, в каком она понималась в середине XX в., в эру доминирования логицистских методов философского анализа. В этом контексте юмовское рассмотрение понятия «силы причинности», а также постановка вопроса о том, встречаются ли таковые в природе, представляет мало интереса. В исследовании Страуда «Юм»<sup>4</sup> в словаре понятий нет слов «энергия» (power) или «сила» (force). Просматривая этот текст, можно заметить, Страуд не уделял какого-либо специального внимания тем важным страницам в «Исследовании» (IV, 1, 24, 25, 26), где Юм ссылается на вполне конкретный научно значимый феномен, который, как кажется Юму, интерпретируется неправильно.

Мы не можем в полной мере понять глубину юмовского подхода к причинности, не обращаясь к историческим обстоятельствам, в которых он его сформулировал. В частности, нам нужно ознакомить-

<sup>1</sup> Hume D. A Treatise of Human Nature. Glasgow: Fontana-Collins, 1962.

<sup>2</sup> Hume D. An Enquiry Concerning the Human Understanding. Oxford: Clarendon Press, 1971.

<sup>3</sup> Rosenberg A. Hume and philosophy of science. In The Cambridge Companion to Hume. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. P. 71–77.

<sup>4</sup> Stroud B. Hume. London: Routledge and Kegan Paul, 1977.

ся с явными и неявно предполагаемыми концепциями причинности в работах его современников, чьи труды он либо знал непосредственно, либо, по крайней мере, слышал о них. Юм принадлежал к группе шотландских интеллектуалов и был одним из наиболее активных и начитанных европейцев того времени. Концепт «силы причинности» (casual power) играл важную роль в процессе развития физики и химии эры Юма. В то же время концепция «природной необходимости» также неявно присутствовала, по крайней мере, в некоторых научных работах того времени.

### Концепция причинности в физике XVIII в.

Британский дискурс теоретической физики<sup>1</sup>, по крайней мере, со времени Елизаветы I, включал то, что мы сейчас называем «диспозиционные понятия» (dispositional concepts). Это явно проявляется в физике Гильберта, Ньютона и других. В то же время, в особенности в английских работах намечается разработка картины мира материальных вещей, которые, в свою очередь, являются структурами, состоящими из меньших материальных вещей: миниатюрных частиц, или корпускул. Ни диспозиции, ни корпускулы не регистрируются органами чувств. Материальный объект обладает диспозицией или склонностью вести себя определенным образом, даже если в данный момент времени он этой склонности не проявляет. И, по словам Локка, нам быгодились «микроскопические глаза», чтобы иметь прямой чувственный доступ к миниатюрным частям вещей, которые есть источник силы (power) или диспозиции, являясь в таком виде наблюдателю. Таким образом, корпускуляристская философия и концепция природных сил были связаны между собой.

Побуждаемые размышлениями XVII в. о том, откуда берется активность или движущая сила (импульс) — по Декарту, в конечном счете, от Бога — философы физики, многие из которых были физиками по роду занятий, пытались найти источник активности в материальных сущностях, составляющих вселенную здесь и сейчас.

С начала XVII в. британские химики и физики, «натурфилософы» использовали две, по-видимому, независимые концепции причинности, каждая из которых была связана с одной из вышеуказанных метафизических категорий природных сущностей и их свойств, опи-

<sup>1</sup> Заметные философские работы той эпохи были написаны как шотландскими, так и английскими авторами, также как работы по математике и физике, например, можно упомянуть труды великого шотландского математика Колина Маклорина.

санных выше. В соответствии с одной точкой зрения изменения производились материальными агентами, проявлявшими свои активные силы. Эта концепция систематически применялась Уильямом Гильбертом в работе «De Magnete»<sup>1</sup> («О магните»), датированной 1600 г., посвященной его исследованиям явления магнетизма. Другой подход объяснял регулярность в течении событий с помощью отсылки к порождающим механизмам, системам атомов или миниатюрных корпускул, которые, будучи активированными, производили в мире наблюдаемые изменения. Такую картину природы первым отстаивал английский физик и астроном Томас Хэрриот<sup>2</sup>, затем она была существенно усовершенствована Робертом Бойлем. Подобные двойственные концепции природных агентов и скрытых механизмов возникали и в других местах, в частности, во Франции, Германии и Голландии практически в одно и то же время. Пары последовательных событий рассматриваются с применением терминов «причина» и «следствие», где первое событие — это либо появление активного агента, либо запуск скрытого механизма. Ярким примером является эксперимент Роберта Бойля. Раскрошив *зеленый* изумруд молотком, мы получим *белый* порошок. Изменение цвета, вероятно, произошло из-за перестановки миниатюрных частиц, из которых состоял изумруд.

С одной стороны, когда мы впервые замечаем регулярность среди парных событий или состояний либо появление чего-то нового в определенных обстоятельствах, мы понятия не имеем о том, каков при этом промежуточный процесс. Мы вскоре обратимся к рассуждениям о ненаблюдаемых процессах и, возможно, даже о таких, которые, в принципе, наблюдать невозможно — процессах, происходящих в атомных или корпускулярных механизмах, которые связывают предшествующие события и состояния с их следствиями. С другой стороны, мы приписываем определенного рода эффективность, силу или деятельность чему-то, что кажется действующей причиной. Ни атомные механизмы, ни силы причинности не могут наблюдаться, по крайней мере, визуально. Вопрос о том, могут ли они различаться любыми другими чувствами, обсуждался Юмом (например, как чувство давления), но он отверг это предположение. Полезность обеих концепций причинности демонстрировалась вновь и вновь на протяжении четырех сотен лет, в ходе которых то одна, то другая становилась более популярной в разное время и в разных контекстах. Так что каким-то образом научное сообщество не заметило юмовского анализа понятия «причинности».

<sup>1</sup> Gilbert W. De Magnete. London, 1600.

<sup>2</sup> Shirley J.W. Thomas Harriot: A Biography. Oxford: Clarendon Press, 1983.

В своих частных исследованиях — «*De Natura Acidogum*» — Ньютон предлагает онтологию физических объектов, резко контрастирующую с его заявлением в «Принципах» о том, что Бог создал «твердые, массивные атомы». В «*De Natura*», которая не была опубликована при его жизни, он предлагает иерархию, где активные материальные агенты представляют собой основу для частиц более высоких уровней. Конечно, Юм об этом не знал. Тем не менее было множество других авторов, таких как, например, Роберт Грин<sup>1</sup> (1743), наметивших общий динамизм в качестве основы для физики и химии. Грин и другие также разрабатывали физические теории, основанные на энергиях, притяжениях, силах и т.д. Эти философы-физики, в ретроспективе оставшиеся в тени юмовского редукционистского анализа понятий причинности в описании природных явлений как простых проекций наших привычек и ожиданий на природу, верили, что понимание простых природных сущностей по аналогии с материальным веществом обычной жизни ошибочно. Основой природы является поток сил причинности, а не материальные субстанции.

Мне кажется, Юм пришел к своему анализу причинности как психологического феномена, исходя не только из анализа того, как понятие «причинности» могло бы стать значимым, но и из антипатии к диспозиционным понятиям, применяемым для того, чтобы приписывать условные качества материальным вещам. От «Трактата» до «Исследования» он движется через конфронтацию с претензиями теоретической естественной науки, через развертывание своего психологического анализа причинно-следственных отношений. Это особенно заметно в «Исследовании» (IV, 2, 32–33), где он отказывается от идеи сил (*powers*) как атрибутов материальных тел. Мы вернемся к этому известному аргументу, включая психологический обзор Юмом того, что мы считаем необходимостью развертывания причинно-следственных цепочек. Юм настаивает на том, что наш опыт никогда не включает ничего кроме атомистических впечатлений, отраженных в идеях.

Следующий отрывок из книги Юма «История Англии» (1792) показывает его ироничное и критическое отношение к претензиям ученых-современников.

Бойль был великим поборником (*sic*) механистической философии; теории, которая, открыв некоторые секреты природы и позволив нам придру-

<sup>1</sup> *Greene R.* On the Expansive and Contractive Forces. London: Motte, 1727.

мать все остальное, является столь приятной для тщеславия и любопытства человека<sup>1</sup>.

Тогда как Ньютон, как будто, откинул покров с некоторых тайн природы, он в то же время показал несовершенства механистической философии и, таким образом, вновь покрыл ее наивысшие тайны таким мраком, в котором они всегда пребывали и навсегда останутся<sup>2</sup>.

Мы можем только догадываться, что это были за «несовершенства». Я полагаю, что грех Бойля заключался в предложенной им общей мереологии, также предлагаемой Локком, для расширения принципа, состоящего в том, что материальное целое состоит из материальных частей недоступных чувственному восприятию. Ньютон подчеркивал, что он делал выводы только из экспериментов, но что же мы тогда должны подумать о повсеместно присутствующей роли сил и действий на расстоянии<sup>3</sup> в его физике и астрономии?

Почему мы обнаруживаем, что Юм стремится стать Ньютоном тех дисциплин, которые мы сейчас называли бы моральной философией и когнитивной психологией? Флю (1961) и многие другие подчеркивали принятие Юмом в качестве своей методологической модели то, что он считал методом Ньютона. Идеи и представления Юма сочетались бы с непроницаемыми атомами ньютоновской физики и «различными принципами ассоциации, служащими в качестве фундаментальных сил»<sup>4</sup>. Кажется невозможным примирить эту историю с замечаниями относительно корпускулярной философии, процитированными выше, и юмовской критикой относительно введения сил, которую мы находим и в «Трактате», и в «Исследовании». Если метод Юма и является ньютоновским, то очень на высоком уровне абстракции.

Самый сильный принцип Юма, от которого зависят многие его философские выводы, заключается в том, что содержание «идеи», ментального, или даже скорее когнитивного элемента идет из соответствующего «впечатления», чувственного элемента. Даже сейчас мы не способны на чувственные впечатления от атомов или сил, так что соответствующие идеи не могут иметь эмпирической значимо-

<sup>1</sup> Здесь, опережая время на несколько веков, психологическое объяснение научных убеждений.

<sup>2</sup> Hume David. *History of England*. Edinburg, 1792. Vol. VIII. P. 334.

<sup>3</sup> Добавление понятия эфира во вселенную, дабы объяснить действие на расстоянии, не было бы и не должно было бы встретить одобрение Юма.

<sup>4</sup> *Flew A.G.N.* Hume's Philosophy of Belief. London: Routledge and Kegan Paul, 1961. P. 94.

сти по отношению к аспектам природы. Толкование Флю относительно оснований юмовского восхищения ньютоновским методом вряд ли верно, иначе мы должны были бы утверждать, что проект Юма основывается на фундаментальной несовместимости его методологического идеала с его критической эпистемологией. Хотя Юм, как представляется, был знаком с ньютоновской «Оптикой», он явно просмотрел атомистические намеки в «Вопросах», которыми завершается данная книга.

### Онтология причин в юмовскую эпоху

Давайте отвлечемся, чтобы кратко рассмотреть ту конкретную форму, которую понятие причинности приобретает во времена Юма.

Субстанции выступают как активные агенты, которые производят изменения в мире двумя способами. Есть сильные частицы, например движущиеся материальные тела, которые вызывают изменения в других материальных телах, когда они встречаются с ними: это движение, вызываемое в неподвижном бильярдном шаре ударом другого движущегося шара. Объяснение этого феномена лежит в понятии импульса или момента.

Субстанции также проявляются как протяженные поля, например магнитные. Эта идея была впервые предложена под названием *orbis virtutis* Уильямом Гильбертом в его работе «De Magnete» в 1600 г. Любой подходящий объект, который попадает в это поле и освобождается от сдерживающих обстоятельств, начинает движение в определенном направлении без каких-либо наблюдаемых стимулов. Так проявляются силы причинности поля. Простое предшествующее *отпускание (высвобождение)* вряд ли может показаться кому-либо причиной движения опытного объекта, скажем, небольшого кусочка железа вблизи магнита. Когда мы убираем руку из-под камня, вряд ли это является удовлетворительной причиной для объяснения, почему камень падает.

События также понимались в качестве причин изменений в материальном мире. Тем не менее в контексте популярного корпускуляризма того времени считалось, что события активируют причинные механизмы, которые, в свою очередь, вызывают наблюдаемые следствия и объясняют регулярную повторяемость, *ceteris paribus*<sup>1</sup> схожих причинно-следственных цепочек. Это «атомизм», который возник из корпускулярной философии Бойля. Источник этих идей лежит в ра-

<sup>1</sup> При прочих равных условиях (лат.)

ботах Томаса Хэрриота и их расширенном философском описании в «Опыте» Джона Локка<sup>1</sup>. Последний основывает свою дистинкцию между первичными и вторичными качествами на идее ненаблюдаемых паттернов невоспринимаемых частиц как реального основания таких качеств, как цвет и вкус. Эти невоспринимаемые паттерны обладали возможностью воздействовать на сознательный опыт человеческих существ.

### Хронология

Чтобы иметь полное основание утверждать, что взгляды Юма на причинность связаны с его отношением к естественным наукам того времени, мне необходимо выстроить хронологию, которая, по крайней мере, продемонстрирует возможность подобного влияния. Вдобавок к этому, конечно, не лишними будут конкретные ссылки на ведущих мыслителей того времени. Юм родился в 1711 г. Он закончил свой «Трактат» в 1736 г. в возрасте 25 лет. Он наверняка был хорошо знаком с понятиями сил Ньютона и корпускул Бойля и Локка, поскольку упоминает этих ученых очень часто, в особенности критикуя последнего. Несмотря на юмовскую амбицию стать Ньютоном гуманитарных наук, он, насколько мне известно, пропускает онтологические предположения последнего без каких-либо заметных комментариев. Также вероятно, что он либо знал лично, либо, по крайней мере, слышал о Колине Маклорине, великом шотландском математике и ньютонианце, профессоре математики в Глазго с 1717 по 1723 г. и затем профессоре в Эдинбурге с 1723 г. и до самой смерти в 1746 г. Маклорин был лично знаком с Ньютоном, хотя у него были сомнения относительно состоятельности ньютоновских идей, касающихся «тяжелых, массивных атомов» и механики сил<sup>2</sup>. Практически невозможно поверить, что Юм не был лично знаком с такой известной фигурой.

### Два замечания

Юмовский анализ опыта, впечатлений и идей, будучи в последнем случае радикально атомистическим, основывался на принципе, согласно которому последовательные события в том виде, как они воспринимаются (впечатления) должны быть экзистенциально неза-

<sup>1</sup> Locke J. *An Essay Concerning Human Understanding*. London: Dent, 1972.

<sup>2</sup> Maclaurin C. *An Account of Sir Isaac Newton's Discoveries*. Ed. P. Murdoch London: Nourse, Strahan et al; Glasgow: Barry, 1748.

висимыми. Поскольку идеям придается смысл согласно их связи с соответствующими впечатлениями, то эмпирическая независимость впечатлений должна отражаться в концептуальной независимости соответствующих «идей». Юм предлагает противоположный случай, где имеется концептуальная необходимость по отношению к последовательности впечатлений, подтверждающая априорное суждение.

Если мы слышим в темноте внятный голос и разумную речь, это убеждает нас в присутствии какого-то человека. Почему? Потому что эти факты суть проявления человеческой организации, тесно с нею связанные («Исследование», IV, 1, 22)<sup>1</sup>.

Знаменитый трехкомпонентный анализ понятия причинности формирует отношение Юма к естественным наукам. Вот они — суть натурфилософии Юма:

- ◇ регулярность;
- ◇ смежность;
- ◇ причинность.

По собственным словам Юма («Трактат», часть 3, раздел 1, с. 449),

Мы не должны удовлетворяться высказыванием, что идея причины и следствия вызывается постоянно соединенными друг с другом объектами, но должны утверждать, что указанная идея и идея этих объектов — одно и то же, и что *необходимая связь* не открывается при помощи заключения нашего ума, а является лишь перцепцией нашего духа... За движением одного тела после толчка следовало движение другого тела во всех примерах, которые мы наблюдали в прошлом — дальше наш дух проникнуть не может. На основании этого постоянного соединения он *образует* идеи причины и следствия, а благодаря его влиянию *чувствует* необходимость.

Поэтому состояния быть причиной и быть следствием не являются атрибутами «объектов» восприятия, впечатлениями, но только идеями таких объектов. Анализ причинности становится психологическим, а не естественнонаучным.

Мы обычно классифицируем причины по их следствиям — событие или материальная субстанция, единичное или множество, определяется как причина только благодаря указанию на обычно возникающее за ней следствие. Аргумент Юма был изящно обобщен Пирсом<sup>2</sup>. Если бы кто-то заявил, что утверждение «Пламя обладает способностью плавить воск» может быть известно априорно, Юм возразил бы, что мы не можем быть уверены, что имеем пламя, пока воск

<sup>1</sup> Здесь и далее цит. по: Юм Д. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1965. — прим. пер.

<sup>2</sup> Pears D. Hume's System. Oxford: Oxford University Press, 1990.

не начал бы плавиться. В идее (понятии) пламени, полученной от созерцания пламени, нет ничего, позволяющего сделать вывод, что пламя будет плавить воск, прежде чем мы попытаемся провести этот эксперимент.

Однако в этой публикации я рассматриваю не анализ Юмом причинности как таковой, но его аргументы против идеи силы причинности как эмпирической концепции. Эти дискуссии связаны вопросом о том, имеется ли в эмпирическом знании какое-то место для «естественной необходимости».

### Аргументы Юма против естественной необходимости

Юм заявляет, что не существует противоречия в соединении описания причины какого-то явления с отрицанием описания этого явления как его результата. Утверждение «Горящая спичка была поднесена к бумаге, и бумага не загорелась» не является противоречивым, даже хотя, согласно Юму, мы чувствуем себя вправе заявить, основываясь на наших регулярных наблюдениях частого близкого сочетания этих явлений, что горящая спичка является причиной возгорания бумаги. Поэтому утверждение, что зажигание приводит к горению, не является необходимым.

*Реплика.* Любое причинное утверждение всегда квалифицируется с условием *ceteris paribus* — при прочих равных условиях. Это позволяет исследователю изучить ситуацию, когда бумага не загорается, и найти отсутствующее необходимое условие, например бумага не сухая, и т.д. На практике научное мышление основывается на некоторой форме естественной необходимости, выраженной в следующем принципе: причинный процесс является естественно необходимым, когда условия *ceteris paribus* исчерпаны состоянием естествознания.

### Аргументы Юма против силы причинности как данной в опыте, то есть как впечатления

Юм заявляет, что мы не имеем чувственного впечатления от причинно-следственной связи, поэтому идея причинной необходимости должна основываться на некотором другом впечатлении. Это впечатление является ожиданием, укоренившимся по привычке, приобретаемой нами в силу частоты, с которой мы встречаем соединение подобных событий. Следующий аргумент появляется в «Исследовании» (VII, 1, 50): «...мы никогда не в состоянии, исходя из *одного примера* (курсив мой — Р. Харе), открыть какую-либо силу или необходимую



связь и вообще какое-нибудь качество, связывающее действие с причиной и делающее первое неизменным следствием второй». Поэтому Юм делает вывод: так как в единичном случае мы имеем только то, что одно событие следует за другим, то, в конечном счете, обычай и повторение порождают у нас идею связи.

*Реплика.* Было бы ошибочным утверждать, что сила, действительность и т.д. не являются наблюдаемыми явлениями. Эксперименты Мишотта подтверждают повседневный опыт. Только те контакты движущихся цветных окружностей, в которых скорости окружностей находятся в соответствии с законами движения Ньютона, осознаются как *вызывающие* движение неподвижной ранее окружности. Существуют ощущения других видов материальной деятельности, из которых можно извлечь идеи силы причинности. Это особенно ясно видно в случае объектов, отпущенных на свободу (released) в поле, на которое они реагируют. Они двигаются без какой-либо ощущаемой силы, кроме силы поля. Хотя опыт противодействия некой силе, приложенной к некоторой части какого-то тела, является обыденным и он приводился в пример некоторыми критиками Юма, тем не менее его очевидное опровержение этого предположения («Исследование», VII, 1, 52) редко рассматривалось с должным вниманием.

Более важно, что из приведенного выше отрывка очевидно, что Юм считает «силу» (power) и «необходимую связь» фактически одним и тем же. Однако понятие «силы» в физических науках используется в обычных рамках условий *ceteris paribus*. Если агент не смог осуществить ожидаемое изменение, мы предполагаем, что в ситуации должны были существовать некоторые препятствия таковому. Существует сложное основание для рассмотрения единичного случая в качестве проявления действительности силы.

Фактически «сила» связана с большим количеством понятий, отличных от необходимости связи. Например, она связана с такими понятиями, как «действительность», «энергия», «активность», «деятельность», «тенденция», «склонность» и многими другими.

### Научный контекст

Чтобы разрешить все противоречия, Юму нужно показать, что причинная необходимость концептуально связана с действительностью или силой, т.е., что два аргумента — один, отбрасывающий материальную реальность причинных сил, и другой, избавляющийся от естественной необходимости, — связаны. Это подтвердило бы его стратегию использования каждого из них для обеспечения поддержки другого.

Глубоким связующим звеном является его вера в то, что ни одна из этих ключевых идей не связана ни с какими соответствующими впечатлениями. Вся аргументация «Исследования» относительно этих понятий основывается на непроверенном предположении, что эта почти синонимичность действительно имеет место. Однако заключения Юма вступают в противоречие с концептуальными кластерами, разработанными его современниками и более поздними естествоиспытателями: в этих кластерах, хотя естественные силы и делают неизбежными их соответствующие следствия, *ceteris paribus* необходимость эта не является строго логической необходимостью, которую предполагает Юм, но включением рассматриваемой склонности (disposition) в ткань текущей теории.

Примеры Юма иллюстрируют его непонимание того, что произошло за те столетия, включающие время его жизни, — рождение естествознания с логически последовательным метафизическим основанием, которое предоставило концептуальные ресурсы для теоретического объяснения явлений, выходящих за рамки наблюдений.

В «Исследовании» (IV, 1, 28) Юм использует свой критический метод для рассмотрения множества научных примеров. Они включают пример атмосферного давления, удерживающего две гладкие поверхности вместе, взрыв пороха, притяжение магнитного железняка, один бильярдный шар, передающий движение другому, и т.п. Юм использует простой аргумент: «Мы думаем, будто, оказавшись внезапно перенесенными в этот мир, мы сразу могли бы заключить [что эти причинно-следственные отношения будут происходить]». Но, конечно, это было бы невозможно без опыта.

Из этого следует, что «ум никоим образом не может найти действия в предполагаемой причине даже посредством самого *точного и тщательного рассмотрения*», если ограничиться одним исходным примером. В то же время из этого не следует, что произойдет, если некий объект будет нам представлен [и без обращения к прошлому наблюдению], «каким образом, скажите мне, должен был бы действовать в таком случае наш ум?» Разумеется, используя физическую и химическую теорию!

«Дайте два гладких куска мрамора человеку, не имеющему понятия о естественной философии, и он никогда не откроет, что эти куски пристанут друг к другу так, что будет стоить больших усилий разъединить их» («Исследование», IV, 1, 24).

Однако смысл этого отрывка, конечно, в том, что если бы этот человек обладал некоторыми познаниями в натурфилософии и знал, например, что воздух оказывает давление, он бы пришел к заключе-

нию, что, когда воздух будет удален из пространства между кусками, внешнее давление воздуха будет удерживать их вместе. Отто фон Герике вряд ли создал бы магдебургские сферы для демонстрации Фердинанду II эффекта давления воздуха, если бы не был совершенно уверен в результате.

В связи с этим возникает очень важный вопрос для понимания философии науки Юма. Имеет ли он в виду, что мы, размышляя о том, чего ожидать от еще не проверенных случаев, должны рассматривать природные явления по одному, индивидуально? Или он имеет в виду что-то существенно менее радикальное, что где-то в предшествующей истории ветви натурфилософии (науки) имеются неоспоримые факты? Если второе, то имеется место для промежуточного состояния необходимости — включения в хорошо обоснованную теорию.

Утверждение, что все законы природы известны только из опыта, является абсолютно неверным — специальная теория относительности была придумана Эйнштейном при размышлении о понятиях пространства и времени в том виде, в каком они присутствуют в кинематике. Этим понятиям в данной теории были приданы новые смыслы, но в то время не было соответствующих впечатлений. Единственный дополнительный факт, который выступил в качестве нового открытия, заключался в том, что наше состояние движения относительно эфира обнаружить невозможно. Но если бы мы посмотрели на доказательство Эйнштейна<sup>1</sup> в его статье 1905 г., то были бы избавлены от этих неприятностей — эфира там нет! Доказательство Эйнштейна является не эмпирическим, а основывается на принципе симметрии.

Для химика не составляет труда определить еще до начала опытов, что определенная новая комбинация химических веществ будет взрываться. Мы очень хорошо разбираемся в эндотермических и экзотермических реакциях. Менделеев<sup>2</sup> сделал очень успешную попытку предсказания химических и физических свойств некоторых неизвестных элементов, которые должны были заполнить пробелы в Периодической таблице. Юм, насколько представляется пониманию, не имел представления о том, как теории в химии, физике и других науках, включая передачу звуковых волн через упругую среду, становясь все более всеобъемлющими и взаимосвязанными, заполняют концептуальный пробел в установлении естественной необходимости

<sup>1</sup> *Einstein A.* On the electrodynamics of moving bodies. *Annalen der Physik.* 1905. P. 17, 891–921.

<sup>2</sup> *Mendeleev D.I.* The Principles of Chemistry. Trans G. Kamensky, London, 1905.

сти среди событий и состояний, которые мы наблюдаем или изобретаем в материальном мире. Наша научная уверенность в том, что определенное явление должно произойти определенным образом *ceteris paribus* основывается на нашей уверенности в состоянии теории.

Из двух страниц примера в «Исследовании» (IV, 1, 28–29) представляется очевидным, что мишенями Юма являются притязания естествоиспытателей на использование теории для получения знаний о явлениях до опыта с этими явлениями. Некоторые, например Эддингтон<sup>1</sup>, могут возражать, что можно вывести из основных принципов, таких как симметрия, на что будет похож любой возможный мир — реальная, особая природа этого мира не играет никакой роли среди предпосылок теоретического вывода. Такого рода вещи являются мишенью замечаний Юма о невозможности для Адама понять последствия погружения в воду, когда он впервые видит ее. Но это не та проблема, с которой сталкиваются ученые.

Отрывок в «Исследовании» (IV, 1, 29), где Юм замечает, что он может *postichy* все возможные последствия столкновения одного бильярдного шара с другим, вполне совместим с механикой, говорящей нам, какой результат *должен* произойти *ceteris paribus*. Более того, движущийся шар обладает силой (импульсом, моментом, кинетической энергией) для приведения стационарного шара в движение. Если ожидаемый результат не возникает, то что-то в ситуации отвечает за это.

В прямой конфронтации с физикой своего времени Юм заявляет («Исследование», с. 30), что каждое следствие является событием, отдельным от своей причины — мы имеем причину, почему ни один мыслящий и сдержанный ученый «никогда не претендовал на то, чтобы определить (assign) окончательную причину какого-нибудь действия природы или же ясно указать деятельность той силы, которая порождает какое-либо единичное действие во вселенной». Но это именно то, чего смогла достигнуть современная ему физика поля и ее развитие до наших дней.

Пренебрежение Юмом ролью теории в науке очень четко видно в известном отрывке («Исследование», IV, I, 23).

Я решаюсь выдвинуть в качестве общего положения, не допускающего исключений, то, что знание отношения причинности отнюдь не приобретает путем априорных заключений, но проистекает всецело из опыта...

Как мы различаем простое совпадение и настоящую причинную последовательность? Обращаясь к соответствующей теории, т.е. рас-

<sup>1</sup> *Eddington A.* Fundamental Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

суждениям *относительно* априорным. Это снова возвращает нас к тому способу, который Юм «всецело из опыта» должен был понимать. Только если мы захотим принять атомарность каждого события и тем самым связать причинные понятия с частностями по отдельности, заключение Юма будет оправдано.

Здесь мы достигли сути столкновения между юмовским анализом причинной необходимости по принципу «все или ничего» и структурой естественных наук. Согласно Юму между чистой случайностью (что-либо может следовать за чем угодно, насколько мы можем вывести априорно) и концептуальной необходимостью (такой, как в геометрии) не существует промежуточных форм. Чтобы доказать это, Юм снова повторяет свое утверждение о независимости событий.

Наш ум никоим образом не может найти действия в предполагаемой причине даже посредством самого точного и тщательного рассмотрения, ведь действие совершенно отлично от причины. При освобождении тяжелое тело падает. Есть ли что-то в этой ситуации, что могло бы вызвать у нас идею движения камня или металла вниз скорее, чем идею его движения вверх?

Мы знали, прежде чем кто-либо уронил что-то на Луне, что падение будет происходить по направлению к центру тела и с определенным ускорением. Как мы узнали? Обратившись к теории гравитации Ньютона.

Здесь мы приблизились к ключевому моменту: что Юм понимает под словами «без опыта, путем одной лишь деятельности нашего разума» («Исследование», IV, I, 24). Будет ли это опыт частностей, идентичных тем, о которых мы рассуждаем? Падение на Луне. Или это опыт вообще? Все в отношениях Юма с естествознанием предполагает первое значение. В «Исследовании» (IV, I, 25) он замечает, что если бы он должен был увидеть бильярдный шар, движущийся по направлению к другому шару, то вряд ли могло быть много различных видов событий, которые проистекали бы из их столкновения. Да, если бы все, что пришлось бы использовать, было бы предшествующим опытом с движущимися бильярдными шарами. Нет, если бы под рукой была механика Ньютона. Мы могли бы сделать вывод о вмешательстве скрытой причины, если бы отсутствовал ньютоновский результат. Поэтому вопрос о жизнеспособности доказательства Юма зависит от масштаба. Как я показал выше, только если мы ограничиваем себя изолированными явлениями, анализ Юма представляется правдоподобным.

### Краткое содержание: аргументы Юма против сил причинности

Аргументы Юма против понятия силы как атрибута материальных вещей («Исследование», IV, 1, 49–57) важны для оправдания более внимательного их изучения в отношении вопроса необходимости.

Локк решил часть задачи статуса качеств, проявляющихся только иногда и только в определенных условиях, предложив постоянно существующее обеспечивающее условие для каждой склонности, например, постоянные расположения невоспринимаемых корпускул на поверхности окрашенных вещей. Это может интерпретироваться как особая черта конкретной поверхности или как общая черта всех вещей, которые обладают определенной диспозицией (расположением). [На самом деле с научной точки зрения это неверно — различные обеспечивающие условия могут поддерживать одни и те же проявления, и одни и те же обеспечивающие условия могут поддерживать различные проявления в зависимости от обстоятельности.] Он утверждает, что вторичные качества — это «силы», которые вызывают соответствующие ощущения в умах разумных существ.

Но он не решил другой части проблемы — природы активной силы силовых диспозиций. Значимость Юма в формировании философских дискуссий о причинности в последующих веках заключается в его отрицании того, что такое понятие имеет смысл — что оно может иметь какое-либо эмпирическое применение. Обратная сторона его утверждения заключается в том, что нет чувственного впечатления, соответствующего идее причинной необходимости или эффективности.

Тем не менее идея причинной необходимости должна иметь смысл, чтобы являться ключевым элементом его описания практического знания. Единственное место, где остается искать соответствующее впечатление — это разум — привычка ожидания, вызванного повторением рассматриваемых парных событий («объектов», по словам Юма). Причинная необходимость является ничем иным, нежели психологической склонностью ожидать одного события вслед за возникновением другого. По иронии судьбы пока большинство философов, среди которых заметным исключением был Кант, сражалось с юмовским «эпистемическим атомизмом», физики и химики продолжали развивать концепции субстантивной дея-

тельности в своих дескриптивных и объяснительных дискурсах. Более того, обе эти науки опираются на иерархию структур части-целого и таким образом очень быстро оставляют позади воспринимаемый мир. Мы очень легко переходим, по крайней мере, на первый взгляд от комков материи к молекулам, атомам, протонам, кваркам. Каковы главные характеристики этих сущностей? Это диспозиции и склонности действовать определенным образом в определенных условиях и только в этих условиях. Однако, как и в обычной жизни, мы полагаем, что мыло имеет растворяющую силу даже тогда, когда мы не моем им руки, так же и склонности электронов таковы, каковыми они считаются у тех же сущностей, когда они неподвижны.

В XVII и XVIII вв. объяснения деятельности через действующих агентов встречались в большом количестве, особенно в физике и химии. Столь же многочисленны были объяснения через скрытые механизмы. В то время как Исаак Ньютон наполнил мир силами и энергиями, Роберт Бойль наполнил его невидимыми корпускулами, или молекулами. Хотя мы можем наблюдать эффекты действия сил, сами силы остаются скрытыми. То же самое утверждение истинно относительно последствий перестановок миниатюрных частиц материальных вещей. Мы можем наблюдать исход химической реакции, но мы не можем наблюдать взаимодействия атомов среди невидимых и неосязаемых молекул.

Юм прекрасно осознавал противоречия, возникающие между его строгими эпистемологией и метафизикой и философскими основаниями науки того времени. Каталог примеров в «Исследовании» охватывает широкий круг явлений, на которые ссылались Ньютон и многие другие. Мне кажется, мы можем понять глубину философии Юма, если увидим ее на фоне других лидирующих идей научного общества его времени. Без сомнения, Флю<sup>1</sup> прав, утверждая, что эта философия является «общим неприятием рациональных оснований любой сверхъестественной религии», а не частной обличительной речью против несостоятельности физики и химии. Тем не менее столь заметные в «Исследовании» рассуждения о множестве научных примеров делают ее также главным наступлением против оснований естественных наук с их взглядом на невоспринимаемые владения, в которых творятся явления окружающего мира.

*Перевод с английского Е. О. Труфановой.*

<sup>1</sup> *Flew A. G. N. Hume's Philosophy of Belief. London: Routledge and Kegan Paul, 1961. P. 273.*

Е.А. Мамчур

## Концепция причинности Юма и современная наука

Известна критика Д. Юмом общепринятых представлений о причинности как необходимой и закономерной связи явлений. Однако те, кто воспроизводит точку зрения Юма на причинность, обычно не фиксируют внимания на том, что в его концепции тесно связаны и переплетены два на самом деле разных и относительно независимых тезиса. Один из них состоит в отрицании причины, понятой как *генетическая* связь явлений, как *порождающее* отношение. Сказать, что *A* является причиной *B*, полагал Юм, это отнюдь не значит утверждать, что *A* порождает *B*. Это означает лишь то, что за событиями типа *A* постоянно следуют события типа *B*.

«Мы ничего не знаем о какой бы то ни было причинности, кроме постоянного соединения объектов и последующего заключения нашего ума об одном объекте на основании другого...», — утверждает Юм<sup>1</sup>. «Ни в одном из единичных примеров действий тел мы не можем, несмотря на крайнюю тщательность, найти что-либо, кроме следования одного явления за другим; при этом мы не в состоянии постигнуть ни силы или мощи, при помощи которой действует причина, ни связи между нею и предполагаемым ее действием», — говорит он в другом месте (С. 75). Удел исследователя, полагает Юм, — удовлетвориться этим знанием и не искать за повторяемостью каких-либо реальных агентов действия.

В этих своих воззрениях Юм опирался на ньютоновскую трактовку природы гравитации. Гравитация как действие на расстоянии уже не укладывалась в механическую картину, где господствовали механические толчки и натяжения. Природа этого действия была непонятной и загадочной, поскольку действие передавалось без участия промежуточной среды и с бесконечно большой скоростью. Ньютон отказался от поиска причин гравитации, поскольку они выглядели бы как возврат к неким оккультным силам. Так что трактовка Юмом причинности как простой корреляции событий имела своими истоками ньютоновскую физику.

<sup>1</sup> *Юм Д. Исследования о человеческом познании. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1966. С. 93.*

То, что добавил к пониманию причинности Юм, и что, собственно, и составило второй тезис его концепции причинности, состояло в утверждении, что корреляция событий не является *всеобщей и необходимой связью*, и не может быть квалифицирована как *закон*. Последним основанием, на котором покоятся наши представления о необходимости и всеобщности причины, выступает, с точки зрения Юма, психологическая привычка.

Кантовская «Критика чистого разума» в значительной мере вышла из этого второго тезиса Юма: она была стимулирована стремлением преодолеть юмовский скептицизм. Кант утверждал, что ошибкой Юма было полагать единственным источником суждений о причинности опыт. Критикуя Юма, Кант настаивал на том, что опыт дает только сравнительную всеобщность. Истинная всеобщность достигается благодаря тому, что в процессе познания к данным опыта добавляется то, что наша познавательная способность привносит от себя самой и что не может быть получено из опыта. Кант называл эту «добавку» априорным знанием. Она сообщает всеобщим и необходимым суждениям синтетический характер. Суждения о причинности, как и все суждения, обладающие всеобщностью и необходимостью, есть, по Канту, синтетические суждения априори.

Кант был уверен, что учением об априорности ему удалось преодолеть скептицизм Юма. Однако, по большому счету, это преодоление лишь частичное. Кантовские априорные формы познания — это формы рассудочной деятельности субъекта познания. Его обоснование всеобщности и необходимости причинности покоится, как и юмовское, на субъективном основании. Правда, объективность у Канта на порядок выше: в отличие от Юма, оперирующего психологией эмпирического субъекта, Кант соотносит свои понятия всеобщности и необходимости с трансцендентальным субъектом познания.

В конечном итоге причинность в системе Канта оказывается лишь регулятивным принципом познания. На это верно указывает в одной из своих работ немецкий логик Х. Зигварт.

Нужно признаться, что строгое доказательство абсолютной невозможности непланового и беспорядочного следования событий нигде еще не было проведено, но принцип причинности есть постулат стремления к совершенному знанию... родственный принципам этической области<sup>1</sup>.

Какова судьба концепции Юма в современной науке? Какие изменения произошли в понимании причинности и детерминизма? Об-

<sup>1</sup> Sigvart X. Logik. Вып. II, 1904. С. 21.

ратимся вначале к первому тезису Юма. В связи с эволюцией научной картины мира (на смену механической пришла электромагнитная картина мира) дальное действие сменилось ближним: было открыто существование электромагнитного поля. Затем были введены представления о других полях: поле тяготения, а затем (в теоретическом описании субатомного мира) о слабых и сильных полях. Понятие поля играло роль среды, через которую передаются взаимодействия. Они передаются от точки к точке, так что скорость их передачи становится конечной. И хотя подлинные механизмы передачи взаимодействий посредством поля остаются все еще не вполне понятны (многие физики уверены, что внутри ближнего действия скрыто дальнее действие), концепция поля послужила подспорьем для реабилитации причинности как генетической связи.

Вместе с тем при описании многих физических явлений остается в силе юмовское понимание причинности как корреляции событий, а не генетической связи. Можно сослаться, например, на понятие «синхронистичности», которое было введено автором аналитической психологии К.Г. Юнгом при анализе некоторых явлений человеческой психики. По Юнгу, для описания природных явлений недостаточно оперировать только понятиями «каузальная» и «акаузальная» (в смысле чисто случайная) связь; необходимо ввести представление о третьем типе связи, который, *не будучи каузальным, не является в то же время просто случайным, а представляет собой полную смысла и значения событийную связь явлений*<sup>1</sup>. Эта связь состоит в соотносительной одновременности событий, откуда и название — синхронистичность. В последние годы связь по типу синхронистичности обращает на себя пристальное внимание исследователей в самых разных областях естествознания, прежде всего физики. Обнаружилось, что она присуща широкому классу явлений, среди которых несилловые взаимодействия в квантовой механике, макроскопические квантовые эффекты (лазеры). Думается, что нечто аналогичное синхронистичности лежит и в основании феномена «перепутанных» событий (ЭПР-парадокс в квантовой механике).

Стремясь раскрыть загадку антропного принципа в космологии, известный космолог А. Линде также оперирует термином «синхронистичность» и также понимает под этим термином третий тип связи между событиями.

В действительности... речь может идти не о причинном взаимодействии, а лишь о корреляции свойств наблюдателя и свойств мира, который он на-

<sup>1</sup> Юнг К.Г. Синхронистичность: акаузальный объединяющий принцип. Рефл-Бук и Ваклер. 1997.

блюдает (в том же смысле, в котором нет взаимодействия, но есть корреляция между состояниями двух разных частиц в эксперименте Эйнштейна — Подольского — Розена)<sup>1</sup>.

Так что первый тезис Юма, связанный с отрицанием причинности как генетической связи явлений, оказался неверным только частично: помимо генетической причины есть причинные связи, не ассоциирующиеся с порождающими отношениями.

Что касается второго тезиса Юма, то история научного познания и современная научная практика свидетельствуют о том, что кантовская критика в отношении этого тезиса оказалась совершенно справедливой. Наука всегда ищет законы, необходимые и всеобщие связи явлений, а не простую корреляцию событий, понятую как простое их повторение. Юм полагал, что невозможно отличить причинную связь от простой регулярности событий, даже если бы она существовала. Однако на практике различие между простой регулярностью и причинной связью распознается легко. Опровергая позицию Юма, Я. Хакинг приводит простой пример. Каждый полдень, — пишет он, — раздается фабричный гудок на одной из фабрик Манчестера, и ровно в полдень рабочие одной из фабрик в Лидсе откладывают на час свои инструменты. Вот, казалось бы, пример прекрасной корреляции событий! Однако совершенно очевидно, что заводской гудок в Манчестере не причина перерыва на обед в Лидсе<sup>2</sup>. «Возможно, Юму и хотелось анализировать причинность в терминах только регулярной ассоциации между причиной и действием. Но последователи Юма знают, что должно существовать нечто большее, чем простые корреляции», — заключает Хакинг (С. 49).

Закономерная связь может приобретать самые разнообразные формы: генетической связи, связи состояний, однозначной или вероятностной закономерности, синхронистичности. Для рационализма важна идея закона как необходимой и всеобщей связи явлений. Но ведь именно такую трактовку закона Юм и не принимал.

В современном естествознании произошли изменения в характере законов науки. (1) В квантовой механике закон стал *вероятностным*. (2) С появлением неравновесной термодинамики законы стали *необратимыми*. В них на легитимном основании вошла стрела времени. Необратимость входила уже в классическую термодинамику. Но

<sup>1</sup> Линде А. Физика элементарных частиц и инфляционная космология. М., 1990. С. 240.

<sup>2</sup> Хакинг Я. Представление и вмешательство. Начальные вопросы философии естественных наук. М., 1998. С. 50.

там она носила вероятностный характер, поскольку в принципе можно было утверждать, что тепло может самопроизвольно переходить не только от горячего тела к холодному, но и в обратном направлении, т.е. от холодного тела к горячему. Такое направление процесса не запрещалось термодинамикой, оно только полагалось маловероятным. В современной термодинамике открытых систем необратимость становится «принципиальной».

(3) В поле научного исследования попали хаотические, в высокой степени неравновесные состояния (синергетика). Важнейшей особенностью процессов самоорганизации в этих системах является *когерентное, кооперативное поведение* составляющих их элементов. Это поведение характеризуется как *спонтанное*, самопроизвольное. Описывая процесс образования ячеек Бенара, являющийся одним из наиболее ярких примеров проявления самоорганизации в неживых системах, И. Пригожин и И. Стенгерс замечают:

Когда наступает неустойчивость Бенара, ситуация изменяется: в одной точке пространства молекулы поднимаются, в другой опускаются как по команде. Однако никакой команды в действительности “не раздается”, поскольку в систему не вводится никакая новая упорядочивающая сила. Открытие диссипативных структур потому и вызвало столь большое удивление, что в результате одной единственной тепловой связи, наложенной на слой жидкости, одни и те же молекулы, взаимодействующие посредством случайных столкновений, могут начать когерентное коллективное движение<sup>1</sup>.

(4) Делаются попытки вернуться к аристотелевскому пониманию причинности и ввести в научный обиход финальные причины, что фактически означает реабилитацию телеологического способа объяснения (объяснение целесообразности в живой природе; функционализм в социологии; антропный принцип в космологии; объяснение экспериментов с «отложенным выбором» в физике; процессы самоорганизации в неравновесных системах).

Но основной момент, имеющий отношение к научной рациональности — поиск закона — остался неизменным. Это неважно, что законы оказались лишь статистическими, как в квантовой механике, что предсказуемыми оказались не сами события, как в классической науке, а лишь вероятности событий; что классическая физика исследует траектории, а квантовая — волновые функции и что, хотя уравнение Шредингера столь же детерминистично, как и уравнение Ньютона, оно описывает не движение объектов, а эволюцию во времени амплитуд

<sup>1</sup> Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант, М., 1994, С. 60.

вероятности. Все равно это были законы. Наука по-прежнему за многообразием событий искала не просто повторения, но устойчивые регулярности, обладающие всеобщим и необходимым характером.

Какой бы необычный характер не носила «синхронистичность», она представляет собой род регулярности, имеющей всеобщий и необходимый характер. Напомним, связь по типу синхронистичности расценивается исследователями не просто как случайная, а как *осмысленная, полная значения*.

Справедливой оказалась и установка Канта на то, что в обосновании причинности как необходимой связи окончательную роль играет психология трансцендентального субъекта познания. Идея причинности и детерминизма никогда не реализовывалась как действительно всеобщая связь, обнаруживая свою ограниченность всякий раз при очередном переходе к исследованию новых уровней строения и организации окружающего мира. Незыблемой оставалась идея такой связи. В некотором роде она выступала для ученого идеалом его творческой деятельности, пусть недостижимым в своей завершенности, но все-таки идеалом. Кант объяснял наличие такого рода идеалов в научном познании в терминах «интересов», «склонностей», «потребностей» разума, понимая под этим разум трансцендентального субъекта познания. В нашей литературе отмечалось, что «трансцендентальное Я» получает в кантовской философии весьма противоречивые характеристики. Вместе с тем указывалось также и то, что трансцендентальный субъект Канта, как таковой у Фихте и Гегеля, — это некоторая глубинная основа эмпирического субъекта познания, общая, по-видимому, всем эмпирическим субъектам познания<sup>1</sup>.

Как отреагировало, например, научное сообщество на вхождение в науку спонтанности, обнаружившей себя в процессах самоорганизации? Провозгласило ли оно устами, так сказать, своего здравомыслящего большинства крах рациональности? Отнюдь нет. Ученые бросились «заделывать бреши», пробитые в научной рациональности представлениями о спонтанности природных явлений. Начались поиски регулярности, закономерного характера самой спонтанности. Так, основным пафосом исследования хаоса, основной целью стал поиск закона. По свидетельству самих ученых «...физики все более и более обращаются к природе наиболее сложных и хаотических проявлений природы, пытаясь сконструировать законы для этого хаоса»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Лекторский В. Субъект. Объект. Познание. М.: Наука, 1980.

<sup>2</sup> Kadanoff L. From order to Chaos, Essays. Critical, Chaotic and Otherwise. Singapore: World Scientific. 1993. P. 403.

Вспомним, сколько перьев и копий было сломано в доказательство того, что Кант был не прав, утверждая априорный характер форм чувственности и рассудка, которые он полагал неизменными, одинаковыми для всех людей и (как можно предположить, пытаясь адекватно понять Канта) коренящимися в неких общих для всех людей структурах мозговой деятельности. Но, может быть, Кант и не столь уж ошибался в своих догадках? Исследования последних лет, проведенные нейробиологами, психологами, антропологами позволили установить главные особенности переработки информации в коре головного мозга человека. Одна из этих особенностей состоит в «детерминативности» переработки информации в нашем сознании, «навязывающем» действительности определенность и достоверность даже там, где она исходно ими не обладает<sup>1</sup>.

Более того, длительные и все еще не прекращающиеся попытки найти однозначно-детерминистическую интерпретацию квантовой механики показывают, что многие ученые предпочли бы иметь не просто детерминистическое объяснение явлений микромира, а именно причинное объяснение, понятое как генетическая связь явлений. Отсутствие такового у ортодоксальной интерпретации квантовой теории вызывает у ученых психологический дискомфорт.

В свое время один из создателей квантовой теории В. Паули предполагал, что квантовая механика сможет утвердить новый тип понимания явлений. Он надеялся, что индетерминизм и отсутствие рациональных доводов, предлагаемые ортодоксальной интерпретацией квантовой механики, станут, в конце концов, привычными и составят основание для нового типа интеллектуальности в науке, так что новое поколение ученых будет воспринимать ортодоксальную интерпретацию как вполне удовлетворительную, и поиски новых интерпретаций прекратятся. Но прошел уже почти век со времени выдвижения ортодоксальной интерпретации; сменилось не одно поколение ученых. И что же мы видим? Поиски не прекращаются, предлагаются все новые и новые интерпретации, идут поиски скрытых параметров, ответственных за столь странное поведение квантовых объектов. По-видимому, в данном случае мы действительно столкнулись с психологическими особенностями самого Разума. Предлагая ему отказаться от поисков причинного объяснения, мы вступаем в противоречие с его глубинными потребностями и интересами.

<sup>1</sup> Тернер Ф. Пенпель Э. Поэзия, мозг и время // Красота и мозг. Биологические аспекты эстетики. М., 1995. С. 76.

Г.А. Тульчинский

## Д. Юм о природе причинности и проблема свободы

### Введение

Критика познания, развитая Д. Юмом достаточно радикальна. Он допускал только две формы знания: (1) логическое знание отношений между понятиями и (2) опытное знание, основанное на чувственных импрессиях. Поэтому, если причинность есть знание о реальном мире, то не только последовательность, повторность, но и необходимость связи должны вытекать из опыта. Однако чувственный опыт и индукция не дают подлинного достоверного знания. Так же, как никакие описания не могут имплицировать долженствование. Из этого Юм делал вывод, что наше знание причинности и необходимости в изрядной степени основано не столько на опытном знании, сколько на вере, понимаемой как некие онтологические допущения<sup>1</sup>.

При этом ключевую роль Юм отводил воображению, сводящему воедино причинно-следственные связи как внешнего мира, так и в поведении людей. Действительно, воображение — начало, творящее новое бытие, персонологический синтез должного и сущего. И полем, а также средством этого творчества является воображение как выражение самоопределения личности, самосознания «Я».

### Онтологический импульс

Творчество предполагает трансцендентальность, поскольку оно есть новое осмысление, поиск и обнаружение нового бытия. Это подобно школьной задаче на нахождение определенного  $x$ . Мы должны сделать онтологическое допущение, предположить существование этого  $x$ , придать ему экзистенциальный статус, такой же, что и у данных из условия задачи. И тогда задача сводится к приведению данных в такую конфигурацию, чтобы она позволила найти путь к  $x$ .

В научном, художественном и любом другом творчестве ситуация в точности та же. Онтологическое допущение о едином экзистенци-

<sup>1</sup> Юм Д. Исследование о человеческом познании // Сочинения. Т. 2. М.: Мысль, 1965.

альном статусе неизвестного и хорошо известного — главное трансцендентальное условие понимания, принятия решения, интерпретации, метафоризации, интерпретации и любого другого осмысления. Их условием является приведение в единство должного и сущего, а также переживание личностью своей сопричастности этой единой плоскости желаемого, должного и реально существующего.

Без сопричастности личности этому единству, без самоотдачи невозможна никакая человеческая активность как в плане мотивации, так и в плане его объяснения и оправдания. Смыслом такой самоотдачи является как осознание и переживание личностью своей сопричастности реальности (как природной, так и социальной), отождествление своего опыта с этой реальностью и следование ее закономерностям<sup>1</sup>. Только при этом условии исследователь услышит в пощелкивании счетчика Гейгера уровень радиации, в пятнах на фотографии пузырьковой камеры — траектории движения элементарных частиц, в итогах выборов политик увидит расстановку политических сил в обществе, а мать за капризами малыша распознает его реальные проблемы.

Таким синтезом желаемого должного и реально сущего и выступает воображение — «онтологический импульс» человеческого бытия, который кратко может быть выражен формулой: «Да будет!» Заклясть желаемое в действительное, а действительное в желаемое — предпосылка осмысленного решения и действия.

Осмысление — удел конечного существа постичь бесконечное. Сделать оно это может только «в каком-то смысле», с какой-то точки зрения, заняв какую-то позицию. Но предпосылкой этого является осознание (и переживание) своего единства с целостностью мира, сопричастности ему.

Как в теории познания, научном методе, так и в теории ценностей Юм апеллирует к обыденному практическому знанию и здравому смыслу, обыденному опыту. Такой базис познания уязвим, но достаточен для накопления новых знаний. Да, мы не можем судить о необходимом характере причинно-следственных связей. Представления об этом зависят от наших убеждений, представлений, установок, в том числе обусловленных нашим предшествующим опытом.

Показательно, что такой концептуальный базис оказывается сходным с той ситуацией, в которой мы находимся, пытаясь осмыслить проблему свободы.

<sup>1</sup> Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1985.



### Природа свободы

Действительно, свобода — сугубо человеческое измерение бытия: в природе как таковой, без человека и его сознания, познания и деятельности, свободы нет. Традиционное различие свободы как действия, делания и свободы как хотения показывает, что в первом случае свобода сводится к каузальности, знание которой, согласно Юму, основано на убеждениях. Во втором случае она внекаузальна: мотивация не может быть причиной поступка, она объясняет его. В обоих случаях свобода оказывается рациональным конструктом, но никак не характеристикой материальной или духовной субстанции.

Тогда какова же природа этого добытийного и внебытийного начала бытия (Н. Бердяев), обуславливающего открытость человеческого бытия трансцендентному (Ж.-П. Сартр)? Идея о Божественном источнике свободы дает не столько универсальный ответ на эти вопросы, сколько закрывает проблему свободы и проблемы, связанные с нею: от проблемы антропогенеза до вопросов морали. Думается, что глубоко был прав И. Кант, говоривший, что упования наши на Господа должны быть настолько полными, что не должны его примешивать к нашим делам. А проблема свободы — самое что ни на есть наше, человеческое дело.

Юмовский подход дает возможное решение. Оно может быть связано с еще одним очевидным хорошо известным обстоятельством обыденного опыта — взаимосвязью свободы и ответственности. Их границы совпадают, как две стороны одного листа бумаги. Только там, где я свободен, где мною свободно приняты решения, свободно совершены действия, я и отвечаю за них и их последствия. И, наоборот, — я могу быть ответствен только за то, в чем проявилась моя свобода.

Еще одна очевидность: человека от животного отличает именно его социально-культурная природа. Поведение животного задано генетически. Появившись на свет, практически любое живое существо уже «знает», что ему делать. Оно сканирует данную реальность, человеку же дано проникать за этот экран — трансцендировать в иное. Человек рождается совершенно беспомощным, беззащитным. И только при поддержке семьи, пройдя довольно длительную подготовку, включая образование и овладение профессией, он становится полноценной личностью. Именно культура как система внегенетического наследования опыта, как система порождения, хранения и трансляции этого опыта делает человека человеком. Причем каждая из усвоенных культур не только наделяет человека определенной жизненной компетентностью, но определяет личность как носителя определенной культуры и ее идентичность.

Сознание — есть результат «загрузки» личности программами социально-культурного опыта, результат их «вращивания» (Л.С. Выготский). Эта инсталляция социально-культурных программ реализуется с помощью принуждения, убеждения, личного примера. Но если я программируем этими социально-культурными кодами, то я несвободен и невменяем. Ханжество культуры и права в том-то и состоит, что, с одной стороны, меня считают продуктом социальных отношений, а с другой — меня наделяют свободой, вменяя лично мне ответственность за поступки и поведение!

Ярким примером, подтверждающим идею вторичности свободы по отношению к ответственности, производности ее от ответственности является проблема смертной казни — высшей меры ответственности. Если человек — естественное существо, то он включен в сеть причинно-следственных связей. И тогда его «ответственность» за происходящее, как и «свобода воли» — не более чем иллюзия. Физиологический механизм поведения также задан причинно: эндокринной системой, особенностями нервной системы и т.д. С естественно-научной точки зрения человек никогда не может действовать «иначе». Но если человек наделен свободой воли, то он оказывается вырванным из сети причинно-следственных связей и отношений. Более того, сознательный выбор (возможность как минимум двух следствий у одной причины) наделяет человека способностью действовать вопреки миру. Иначе говоря, высшая мера покоится на постулировании свободы воли личности как вменяемого субъекта. Но этот правовой постулат находится в явном противоречии с наукой. Постулат о вменяемости и, как следствие, получение наказания или поощрения наделяет человека сверхъестественными качествами. Получается, что правовая культура, вся юриспруденция, как, впрочем, и мораль, покоятся скорее на теологии, чем на науке. Вполне юмовский вывод.

Тогда свобода, сознание свободы воли, самосознание «Я» — не что иное, как эпифеномен культуры — результат вменения ответственности. Культура, «другие» грузят нас свободой как ответственностью, вменяют нам вменяемость. Всей системой социализации — воспитанием, образованием, поощрениями и наказанием — нас вырывают из причинно-следственных связей, перекручивая и замыкая их, как в ленте Мебиуса, на нас самих, превращая нас в *causa sui*.

Формирование, развитие со-знания и есть становление вменяемого субъекта, которому вменяется ответственность за его действия и рациональная мотивация. Точнее было бы сказать, что он полагает, что располагает это мотивацией, потому что должен ею располагать. Будучи вменяемой и принятой, ответственность обеспечивает «склепку» перекру-

ченной ленты Мебиуса сознания, образуя единый онтологический план желаемого должного и сущего, и позволяет развернуться онтологическому импульсу «Да будет!», тому самому онтологическому допущению веры.

Если воля — инстинкт свободы, то свобода есть сознание воли. Разум и сознание — вторичны по отношению к изначальной ответственности. Они лишь выражают меру осознания своей укорененности в мир. А значит — и меру свободы. Чем в большей степени личность интеллектуально развита, чем шире горизонт ее знаний, тем в большей степени она осознает возможные последствия своих действий и поступков. И в многия знания — многия печали.

Зато тем самым мне становится доступным выход на новый уровень — добытийный и внебытийный уровень свободы, уровень возможностей, уровень потенциации, овозможнивания реальности. Я становлюсь способным, подобно хоббиту Бильбо Бэггинсу, совершить путешествие «туда и обратно». Туда — из мира сущего в трансцендентный мир сверхреального возможного, и обратно — в мир сущего.

Свобода не столько познанная необходимость, сколько осознанная возможность и «преодоленная необходимость» (В. Гроссман). Не истина (знания) определяет свободу, а свобода как ответственность открывает горизонт истины. Человеческое бытие раскрывается как творчество, а личность и путь к свободе — как принятие на себя все большей ответственности. Это и порождает «человека без свойств» — главный нерв и содержание «Я» — меня еще не реализованного, не сбывшегося, не явленного, но которое и предопределяет возможность появления, сбывания.

Всякая воля как проявление онтологического импульса «Да будет!» суть придание желаемому должному того же онтологического статуса, что и сущему, суть энергия заблуждения, позволяющая, действуя в плоскости «как бы» существующего, создавать нечто новое. Творчество, собственно, реализуется как потенцирование, овозможнивание бытия.

Воображение как «энергия заблуждения» потенцирует, овозможнивает бытие. Уже сама схема логического умозаключения содержит в себе онтологический импульс «Да будет!», поскольку всякое рассуждение предполагает непустоту предметной области.

Какой бы «побуд» не приводил в действие поступок, он всегда разворачивается, осмысляется и оправдывается в плоскости единства должного и реального. Поиск и нахождение такого единства, которому человек мог бы отдаться и быть сопричастным — главная проблема свободы воли. Отсюда человек черпает силы и импульсы к действиям. Как гласит название одной из книг знаменитого штангиста Ю. Власова, «Формула воли — верить».

Есть онтологический импульс, есть «Да будет!», есть энергия заблуждения и тогда... Только тогда — любовь — как в песне «Если я тебя придумала, стань таким, как я хочу!». Только тогда политик приступает к программе реформ. Только тогда творят художник и изобретатель. В этом плане между матерью, ставящей свечку в храме за возвращение сына с фронта, и ученым, готовящимся к проведению эксперимента, различий в опыте личностных переживаний нет. В обоих случаях речь идет об одной и той же экзистенциально-онтологической установке онтологического импульса «Да будет!».

Интерпретации, вменяющие мне ответственность, «онтичны». Создавая петли Мебиуса ответственности, эти интерпретации создают означаемое, в конечном счете — телесное. Можно сказать, что вообще всякие реалии человеческого бытия — научные теории, технические системы, мебель, социальные системы — все они суть результат овозможнивания реальности человеческим сознанием и личностным смыслом.

### Онтофания свободы и глубокая семиотика

В природе как таковой, без человека и его сознания, познания и деятельности, свободы нет. Существуют только каузальные связи и прочие детерминации. По Канту, свобода не феномен, а ноумен. Свобода не есть бытие, она есть небытие, суть возможное, пустое, неопи-сваемое и невыразимое творящее ничто. Она не находится в измерениях бытия, она «под» бытием, как то, что хочет воплотиться в бытии. По самому смыслу своей сущности свобода предшествует совершаемым свободно актам: она предшествует своим проявлениям. Поэтому свобода предшествует бытию, является «безосновой основой бытия». Согласно Н.А. Бердяеву, свобода мэонична, коренится в Ничто, в «бездне», предшествуя творению. Поэтому для Бердяева свобода находится по ту сторону добра и зла, а всесильный над бытием Бог-Творец не всесилен над небытием, над несотворенной свободой.

Традиционное различие свободы как действия, делания и свободы как хотения (Н. Эрн, Н. Лосский, С. Левицкий и др.) показывает, что в первом случае свобода сводится к каузальности и тогда она предстает как власть. При этом она имеет пределы, прежде всего временные пределы существования любого явления, в конечном итоге — смерть. Во втором случае, случае собственно свободы, она внекаузальна (мотивация не может быть причиной поступка, она объясняет и осмысляет его), является выражением осмысления и самосовершенствования. Кант глубоко прав: свобода ноуменальна.

Вектор свободы направлен не вовне, а вовнутрь. И всегда могут быть найдены все более глубокие мотивы для объяснения, поскольку

разум может обнаружить все более глубокие причинные связи. На этом основаны, как уже отмечалось, психоанализ, логотерапия, обвинение и оправдание.

Свобода как «свобода от» суть одержимость, безответственность, невменяемость. И, таким образом, — рабство внечеловеческих каузальностей и редукций. Свобода — оборотная сторона ответственности, путь вмняемого самосовершенствования. Свобода — понятие не физическое, а сверхфизическое. Ее ноуменальность выражает сугубо человеческое измерение бытия. Более того, каузальности вторичны, первична ответственность. В силу этого с помощью разума и понимания все более глубоких связей человек метафизически свободен. Он всегда может стать свободным «от»: своего тела, своего характера, своего происхождения, законов природы и даже от Бога.

Трансцендентное — не реально, внебытийно и добытийно. Точнее его бытие метафизично в старом добром смысле — сверх- и за-физично. Но с ним как-то надо обращаться. Как? Доступно ли оно человеческому опыту? Как соотносится с телесным?

Ответ напрашивается. Трансцендентное не только и не столько не реально, сколько возможно. Это сближает его с сакральным (священным, не профанным). И аналогия эта весьма эвристична. Например, тело, плоть, тварь оказывается проявлением трансцендентной внебытийной свободы. Оно наполняется смыслом как проявление бесконечного в конечном. Как уже подчеркивалось, смысл — характеристика конечного существа, реализующегося в бесконечном мире. Оно, будучи ограниченным в пространстве-времени, вынуждено занимать какую-то позицию, точку зрения. Это и есть источник и природа смысла.

Человек не может жить в неупорядоченном мире, парализующем отсутствием ориентиров, непредсказуемостью, иллюзорностью. Как конечное существо оказавшееся в бесконечности он стремится найти в этой бесконечности некую структуру, порядок, устойчивость, закон. Отсюда и попытки прорывов в трансцендентное, в иное, к сверх- и мета-реальному, тому, что задает и упорядочивает эту реальность. Именно в этом заключена природа любой мифологии: обыденной, религиозной, политической, научной. Миф открывает человеку большую реальность, чем сама реальность, то, что, собственно, делает реальность реальностью. Сама реальность предстает лишь проявлением чего-то более реального, истинно реального, сакрального. Природа, «естественное» оказывается выражением чего-то «сверхъестественного», неразрывно с ним связанным.

В этой связи М. Элиаде говорит о социальном бытии как иерофании (от греч. *hieros* — священное и *phania* — проявление) — проявле-

нии священного. Прослеживается прямая параллель с его теофанией — воплощением бесконечной Божественной сущности в конечном существе. Но теофания — одна из форм иерофании как онтофании (От *ontos* — сущее, бытие и *phania* — проявление). Так, религиозный человек может жить только в окружении, пропитанном священным, которое дает ему опору и ориентиры в жизни, способность действовать. Аналогично и любому специалисту-эксперту, инженеру важно знать стоящие за действительностью законы природы, права и тому подобное, рациональные или иные схемы. Знание сакрального (священного и сокрытого) как знание подлинной реальности дает человеку не только ориентиры в жизни, но и силы, могущество к преобразованию реальности, эффективной деятельности вообще, возможность ставить цели и стремиться к их достижению. Поэтому человек постоянно наполняет окружающий мир смыслами, выстраивая его под некое «священное». Например, освоение новых территорий, даже населенных до этого иными этносами, всегда сопровождалось и сопровождается неким ритуалом «освящения» как «сотворения заново», т.е. повторения первичного акта преобразования Хаоса в Космос. Строительство жилища в традиционных культурах космогонично, воспроизводит миф творения сущего, а само «...жилище располагается рядом с *axis mundi*<sup>1</sup>, так как человек желает жить в “Центре Мироздания”, иначе говоря, в реальном».<sup>2</sup> Только сакрализованный мир существует реально, имеет подлинное бытие, которого так жаждет человек, испытывающий метафизический ужас перед хаосом, окружающим его мир. Неизвестное, неосвященное пространство за пределами этого мира не есть для него бытие, суть — небытие. Поэтому жертвенный столб понимается как Небесный Столб, поддерживающий Небо, его разрушение ведет к катастрофе, переживаемой как «конец света». Этнографами был неоднократно и на разном материале зафиксирован факт, когда разрушение культовых объектов и сооружений вело к тяжелой депрессии, охватывавшей все племя.

Сакральное — ресурс бытия, ворота свободы, источник творения. Любая мифология не только и не столько повествует о созидательных деяниях богов и героев, сколько описывает различные, иногда драматичные, выходы священного в мир. Ритуалы, церемонии, праздники создают священный отрезок времени, некий прорыв священного в мир. Более того, каждый миф показывает, каким образом реальность начала существовать, идет ли речь о реальности в целом или о каком-то ее фрагменте. По-

<sup>1</sup> лат.: ось мира

<sup>2</sup> Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 131.

вествует о том, *как* вещи возникли, миф объясняет сущность этих вещей и косвенно отвечает на другой вопрос: *почему* они появились на свет? «Почему» всегда встроено в «как». Потому религиозный человек и стремится расположиться в Центре Мира, у самого истока абсолютной реальности, поближе к вратам, которые обеспечивают ему общение с богами.

Сакральное — окно, дверь в небо. Оно обеспечивает переход из одного способа существования в другой. Так, икона, согласно П.А. Флоренскому, не просто изображение сакрального, а буквально — окно в мир священного, обеспечивающее возможность общения с ним<sup>1</sup>. Алтарь — буквально, вход в мир высшей реальности. Сакральное трансцендентно, но определяет переход из хаоса как аморфного, количественного, однородного пространства в космос как пространство структурированное, качественное, неоднородное. Иерофания подобна синергетическим процессам, ход и направленность которых определяется внеприсутствующими аттракторами. В этом плане аттракторы трансцендентны, а иерофания сакрального — синергетична.

Обычно в коллективном бессознательном царство свободы — небо. Самим своим фактом существования — иное. Бесконечное, вечное, абсолютное, могущественное. Оттуда приходят главные стихии: буря, гроза, дождь. Оттуда светит солнце. Там источник света и тепла. Там обитель богов — небожителей. В противоположность небу — земля, как низ, граница смерти и одновременно источник рождения. Человек же — срединное существо, попирающее землю и устремленное к небу. В своей телесности он подобен дереву, корнями уходящему в землю, а крона которого тянется к небу и солнцу. Космическое древо — универсальная фундаментальная метафора человеческого бытия. Тело — космос человеческого бытия. Через него, уподобляя ему, человек познает и осваивает мир. В некоторых языческих культах, да и в классическом психоанализе входом в иное и одновременно выходом из него является вагина. Фаллос же приобретает культовое значение именно как средство контакта с трансцендентным, потусторонним, способным инициировать его на рождение нового «из ничего». В традиционных культурах тело, равно как и жилище, — прямой аналог упорядоченного космоса. Речь даже идет не об аналогии, а о прямом соответствии. И окружающий мир, и жилище, и тело — не что иное, как некая позиция, положение, система жизнеобеспечения, данная человеку. Космичность тела, его связь с гармоничной целостностью мира, прямое соответствие этой целостности лежит в основе восточной медицины. Понимание тела как микрокосма лежало в основе и европейского гностицизма и эзотеризма. Как «органопроек-

<sup>1</sup> Флоренский П.А. Иконостас. СПб., 1997.

цию» — продолжение или замену, развитие органов тела — понимал познание и технический прогресс Флоренский<sup>1</sup>.

Каждая культура создает островки упорядоченности бытия. Выстраивание иерархии бытия (инфернальной, земной и небесной) — всегда выход в трансцендентное, за пределы видимого физического мира. И это не просто наивные грезы наивного воображения или «непродвинутого» разума. Если нет всеобщей органической связи всего сущего, значит, в мире царит беспредельная и безнадежная пустота, а любое нечто возникает чисто случайно, необязательно, нет иерархии как необходимого условия перехода от низшего состояния к высшему, целое распадается на несоставимые части, жизнь и смерть не отличимы друг от друга, «... слепой космос равнодушно скалит зубы из ничто в нечто, из нечто снова в ничто, не обращая внимания или вообще игнорируя существование так называемых разумных существ, которые на секунду-другую вспыхивают в темноте».<sup>2</sup>

Поэтому предположения наличия некоего упорядочивающего центра, наличия у него творящей воли всегда были питательной средой мистических, религиозных и метафизических поисков, ведущих к созданию соответствующих культуральных мифологем. Принцип иерархии составляет не только основу иудео-христианской тезы или платонизма. В этом же кругу остаются и научные рациональные представления о происхождении мира, которые десакрализируют реальность только по букве, но не по духу. Во-первых, всякие научные представления и концептуализации коренятся в неких фундаментальных метафорах, уподоблениях, а значит — тоже зависят от культуры<sup>3</sup>. А во-вторых, и это главное, все они все равно реализуют свободу.

Вообще любое уподобление, любая метафоризация — и есть придание трансцендентному, сакральному статуса реальности и наоборот — придание сакрального смысла (подлинной реальности) сущему миру феноменов. Всякие уподобления не просто идеи, но и пережитый опыт. А человеческая жизнь — достояние не только человека. Она космична, составляет часть единого гармонически целостного универсума. В этом плане она — открытая система с трансчеловеческой структурой, в конечном счете не ограниченная только человеческим способом бытия. Это наполняет и тело, и жизнь смыслом. Индус, обнимающий жену, отождествляет ее с Землей, а себя с Небом. Для даоса это будет слияние Ян с Инь. Австралийский абориген одной морфемой называет

<sup>1</sup> Флоренский П.А. Органопроекция // Декоративное искусство. 1969. № 12 (145). С. 39–42.

<sup>2</sup> Лавкрафт Х.Ф. По ту сторону сна. СПб., 1991. С. 248.

<sup>3</sup> Гусев С.С. Наука и метафора. Л., 1986.

лопату и фаллос. Уподобление дыхания ветру, глаз Солнцу, волос траве — не просто поэтические образы. Более того, сами поэтические образы основаны на этой открытости личностного и телесного бытия миру в целом. Одновременно такая метафоризация есть условие осмысления. Таким образом, уподобление, метафоризация осуществляет перенос трансцендентного в мир, осуществляет его в мире культуры, транслирует человеку структуры мира. Онтофания космогонична, как и иерофания. Поэтому сакральное в любой культуре есть космогоничная модель порождения мирового порядка. Культура дает представление и о сакральном времени: обряды, ритуалы, праздники не только дают прорывы из времени текущего, профанного — в сакральное. В них повторяется космогоническое творение, они творят культурный онтос. Так приравнивается экзистенциальный статус трансцендентного и сущего, реализуется онтологический импульс «Да будет!».

Наверное, главный дискомфорт культуры постмодерна, культуры означающих без означаемых состоит именно в утрате сакрального, а значит, и реального. Мир предстает плоским пространством сосуществующих дискурсов — не более.

Сакральное внебытийно и внекультурно, так как творит новую реальность. И при этом — творит, задает новую культуру. Давно уже отмеченная «парадоксальность» сакрального: с точки зрения культуральной, нормативной, профанной, оно — чудовищная девиация. Чаще всего, это жертвоприношение — уничтожение тварного, тела, убийство, нередко — человекоубийство. Примеров тому несть числа: от ритуального каннибализма, человеческих жертвоприношений до распятия Сына Божьего. Даже в некоторых нынешних религиозных сектах, во всяких тоталитарных сообществах, в криминальных кланах, молодежных субкультурах действует тот же механизм, когда «...человек стремится подражать своим богам и верит, что поступает именно так, даже тогда, когда предается поступкам, граничащим с безумием, мерзостью, преступлением»<sup>1</sup>. Можно сказать, что сердцевину любой культуры и ее нормативности задает недопустимое в обыденной жизни, анормативное, преступное.

Но что делает реальным сакральное? Ответ, в принципе, напрашивается. Сакральное вводится в культуру и тем самым становится социальной реальностью посредством символизации, с помощью знаков и значений. Хорошо известны виды такой символизации и соответствующих знаков:

- ◇ первичные знаки — сами предметы и инструменты социально-культурной деятельности, имеющие собственное значение, когда означающее и означаемое совпадают;

<sup>1</sup> Элиаде М. Указ. соч.

- ◇ знаки с несобственным значением, в которых означающее и означаемое не совпадают;
- ◇ индексы, когда означающее находится в причинно-следственной связи с означаемым;
- ◇ иконы, находящиеся с означаемым в отношении подобия;
- ◇ символы, не имеющие никаких «естественных отношений со своими значениями, когда связь означающего и означаемого чисто конвенциональна, задается некоей культурной традицией.

С индексными и иконическими знаками связаны соответствующие основные виды магии: контагиозная и гомеопатическая. Первая апеллирует к отношениям части и целого, причины и следствия. Например, когда пытаются, воздействуя на часть предмета или тела (осколок, ноготь, волос, пища), добиться определенных целей относительно самого предмета. Вторая апеллирует к отношению подобия, когда манипуляции с изображением, рисунком, фотографией предполагают воздействие на изображаемый предмет. В принципе, эти фундаментальные отношения сохраняются и в современной науке. Так, прямым аналогом контагиозной магии является эксперимент, а моделирование — прямой аналог магии гомеопатической.

Символы, в свою очередь, также имеют свою систематизацию. Стоит напомнить только, что наиболее развитой системой символов является язык, и за время исторического развития цивилизации языковые средства прошли радикальное развитие от языка жестов и звуковой речи через письменность и печать к современным электронным средствам языковой коммуникации.

Так раскрывается роль личностного смысла и персонификации как источника бытия. «Бытие коренится в сердце души человеческой». Так открываются перспективы «глубокой семиотики» — в отличие от традиционной<sup>1</sup>. Но именно постчеловеческая персонология как онтофания свободы, современная ситуация посттелесности открывают механизмы семиозиса.

### Инорациональность свободы и постчеловеческая персонология

Кто или что — субъект творения? Или поиск такого субъекта, сами представления о нем подобны представлениям о причинах, искусственно рвущих всеобщую взаимосвязь, вырывающие из нее некие ло-

<sup>1</sup> Подробнее см.: Тульчинский Г.Л. Свобода и смысл. Новый сдвиг гуманитарной парадигмы. Lewiston-Queenston-Lampeter: The Edwin Mellen Press. 2001.

кальные участки? Думается, что, скорее всего, — последнее. Поиски причин, «истинного актора» подобно смыслу — тоже следствие конечности разума, выделяющего, вырывающего из тотального контекста конкретные взаимосвязи.

Недоступная человеческому (ограниченному, конечному) разуму всеобщая взаимосвязь и есть Абсолют, трансцендентный именно в силу недоступности постижения бесконечного конечным. Именно в этом плане свобода как абсолютная потенциальность трансцендентна. Она ничто, потому что о ней нельзя спросить или сказать «что». Она ничто, потому что она все — бесконечный универсум возможного. Поэтому, думается, что разговор о носителе свободы, абсолютной творящей причине с человеческой точки зрения лишен смысла. Другой разговор — что есть *person* как чувствилище свободы, чувствилище бесконечного? И сохраняется ли это чувствилище в самом универсуме? Это, наверное, и есть реальная соборность: *ничто — в ничто*. Личность как ничто, как лишенная идентичности точка сборки свободы — в ничто как в бесконечном универсуме, универсуме возможного.

Наверное, вопрос о личности можно уточнить — когда реализуется и существует личность? В момент ее воплощения? До него? И что происходит с нею потом, после смерти тела? Или, если идти от обратного, от деперсонализации, то последняя, как и смерть, оказываются *приближением к свободе*, и тогда — когда исчезает и исчезает ли личность? По крайней мере, такой поворот весьма созвучен идее вечного повтора, идее *stirb und werde*<sup>1</sup>. Но тогда всякий разрыв круга, поиски причины, смысла, определения, концептуализации и тому подобное есть буквально «омертвление живого», есть путь к смерти и источник пессимизма.

Всякая идентичность задает некую определенность, о-пределивает, а значит, лишает свободы. Нация, профессия, дети, Бог, идея, разум, пол, тело, понятие, рациональность — все они одновременно и реализуют, и ограничивают свободу. Только восходя от реалий к их истокам, я приближаюсь к свободе. В этом плане свобода сама по себе апофатична. Но мы познаем только реалии и идентифицируем их свойства, т.е. свободу реализованную. И тогда тело — воплощенная свобода, а «Я» — всегда телесно, так как конечно и ограничено. Возможно, что в этом и заключается смысл истории как приближения к свободе, не-бытию. Приближаясь к свободе с помощью научно-технического прогресса, техне-рациональности, человечество приближается к творящему ничто? А постчеловеческая персонология — реальная танатология? Умерщвление тела есть путь и суть свободы? По крайней мере, российский духовный опыт, как уже неоднократно отмечалось, в

<sup>1</sup> Нем.: Умри и стань

силу своей апофатичности обесценивает реальность, жизнь здесь и сейчас и отличается особым эсхатологизмом, стремлением остановить время, реализовать Царствие небесное на земле, достичь полной справедливости и равенства, которые в этой жизни недостижимы.

В этой связи неизбежно назревает вопрос о возможности познания, рациональности и инорациональности. Рациональность не исчерпывается ее «технической» (от античного «техне» — искусного искусственного преобразования) версией. Не менее важна рациональность «космическая» (от античного «космос» — гармоничной целостности мира). Космическая рациональность, как было показано<sup>1</sup>, не исключает, а даже предполагает техническую. Последняя оказывается способом и средством постижения первой. И одновременно — мерой освоенной и реализованной свободы, а значит, ответственности. Теперь, видимо, пора говорить о природе космической рациональности. В этом сюжете особенно явен персонологический поворот в гуманитаристике и философии, особенно к постчеловеческой персонологии, глубокой семиотике<sup>2</sup>. Теперь назрел обратный ход мысли: от постчеловеческой персонологии — к рациональности.

С точки зрения иерофании свободы любая рациональность как техне, как эффективность есть часть космической целостности бытия, доведенной до целостности его потенциальности. Сакральное — булыжная реальность, чем сама реальность. Оно подлинно реальная реальность в сравнении с реальностью реализованной. Именно поэтому всякая фрагментарная, частичная рациональность порождает ответственность как меру и содержание укорененности в бытии, т.е. порождает ответственность. Но коренится она в свободе как источнике и рациональности, и ответственности. Важно только помнить, что рациональность техне (и научная тоже) не способна дать представления о гармоничной целостности универсума. В лучшем случае он предстает сложным до хаотичности. Недаром хаос — последнее слово современной научной мудрости. В рамках техне мы остаемся в рамках механической комбинаторики. В этом плане парадигмальный строй современной науки мало чем отличается от древнего гностицизма и черной магии.

Тонкая наблюдательность и хорошие аналитические способности необходимы в обеих этих областях. И, вероятно, черную магию и позитивистскую науку объединяет единая концепция: и там и здесь вечное приносится в жертву преходящему.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Тульчинский Г.Л. Указ. соч.

<sup>2</sup> Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб, 2002.

<sup>3</sup> Joel K. Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mistik. Berlin, 1926. S. 210.

И наука, и упомянутые «нетрадиционные» формы знания тщетно бьются над проблемой творения, порождения нового. Как говорили древние, дьявол не обладает абсолютной креативной возможностью. Говоря нынешним языком, он — оператор, а не творец, поскольку может создать нечто новое только из обломков старого, «поверяя алгеброй гармонию». Так и магия, и наука порождают «новое» в рамках рациональности «техне» как лишь новый способ соединения элементов в некую более или менее механическую (децентрализованную) конструкцию. Это очевидно, когда обращаешься к осмыслению творчества: научного, художественного, религиозного, политического, технического, в бизнесе.

Свобода — не убажение тела, скорее — достижение баланса. Потребности, интересы и прочие компоненты мотивации — телесны и несвободны. Тогда получается, что свободны только сытые люди с удовлетворенными прочими потребностями? Но ведь они же и не свободны, так как зависят от получаемых благ. Выходит, что *реализация свободы лишает свободы*. Как говорили преподаватели марксизма-ленинизма, такова диалектика. Проблема идентичности и индивидуализации (уникальности) — не в том, чтобы выйти из себя и вручить себя, отдав свободу, семье, нации, духу, идее, разуму, делу...

Все это общие сущности, формы собственности, вхождения личности в формы социальной реальности и одновременно присвоения личностью этих форм. Речь идет именно о присвоении их личностью, а не наоборот. Отдавая себя общей сущности, я реализую свободу воли как волю к неволе, отдаю себя в руки самозванцев, говорящих и действующих от имени этой общей сущности<sup>1</sup>. В этом случае я отказываюсь от свободы, снимаю с себя ответственность, бегу от нее. В этом случае ответственность «возлагается» на общие сущности (класс, нацию, партию, народ и т.д.), которые, в принципе, невменяемы. Носителем свободы = ответственности всегда является индивидуализированная личность. Именно бегством от свободы и питаются тоталитарные и деспотические режимы.

Система освоенных личностью форм социального опыта и делает ее неповторимо уникальной, единственной в ее реальном бытии. Поэтому проблема идентичности и уникальности «Я» — обнаружение личностью этих свойств в себе. Не получается ли тогда, что чем шире освоенный личностью социальный опыт, чем носителем большего количества качеств она является, тем более она индивидуализирована и

<sup>1</sup> Тульчинский Г.Л. Самозванство. Феноменология зла и метафизика свободы. СПб., 1996.

тем она ближе к Абсолюту, Богу — носителю всех возможных качеств? Может и да, в этом и заключаются одновременно как богоподобие человека, так и тщетность попыток человекобожия. Бог — бесконечен, человек — конечен, ограниченное в пространстве и времени существо, наделенное всегда конечным набором определенных качеств.

Таким образом, через индивидуальный опыт человек достигает уровня духовного и всеобщего. Созерцая любое дерево в качестве символа Древа Мира и Космической Жизни, человек досовременных обществ имел возможность приобщиться к жизни во всеобщем. Благодаря религии, идеологии, науке, искусству, любви человек может воспользоваться своим индивидуальным опытом и открыть для себя всеобщее. И всегда это оказывается опытом выхода самосознания в некое иное. М. Элиаде связывал опыт священного исключительно с религиозным опытом, и это так для исторического человека. Но вряд ли для человека современного этот опыт связан исключительно с «осколками» естественного религиозного сознания, в бессознательном, их противостоянии рациональности. Фактически в любой идентичности происходит приобщение универсальному. Человеческая жизнь — цепь посвящений (инициаций): детство, юность, учеба, профессия, брак и т.д. Все они по мере освоения соответствующего социального опыта выражают определенную жизненную компетентность личности: как сына или дочери, как пассажира, как покупателя, как друга, как мужа или жены и т.д. Каждое звено в этой цепи становится идентичностью — посвящением, налагающим ответственность быть соответствующей личностью. Вся жизнь, все человеческое существование — по мере реализации — есть *посвящение*.

Что же реализует свободу? Каков механизм оперирования с трансцендентным?

Овозможнивание, потенцирование бытия суть обнаружение добытийного основания бытия, трансцендентности, определяющей реальность, делающей реальность реальной. Речь идет о ничто, о небытии, смерти, «не этой жизни». Но это творящее ничто, а если смерть, то та, о которой сказано *stirb und werden* — умри и стань! С одной стороны, речь идет о проявлении свободы — добытийного и внебытийного источника бытия. С другой — о воле, обеспечивающей реализацию свободы. Полем их проявления и является воображение. Это обстоятельство заслуживает особого внимания. Воображение не только и не столько психологический феномен, сколько метафизический фактор динамики бытия. Несостоятельность психологии в проблеме воображения и воли неслучайна. Психология уткнулась в метафизику персонологии. Воображение и воля — наиболее очевидное и не поддающееся-

ся непосредственному наблюдению проявление метафизики онтологического импульса, суть которого в «энергии заблуждения», в приравнивании экзистенциального статуса сущего и должного. Именно так воображение и воля реализуют потенцирование бытия, делают реальность реальной.

В этом плане Э. Гуссерль и М. Хайдеггер оказались правы: бытие не редуцируется к сущему, мир — к тому, что происходит внутри мира, а смысл — к фактам. И это тоже юмовский вывод!

Мир сам по себе для нас — вакуум: физический и семантический. Структурируем из этого вакуума (ничто) нечто, некую реальность (вещи, предметы, частицы, автомобили и пр.) мы своими представлениями и действиями. И вектор свободы направлен не вовне, а вовнутрь: всегда могут быть найдены все более глубокие мотивы для объяснения, разум обнаруживает все более глубокие причинные связи. На этом, собственно, основаны не только психоанализ, логотерапия, обвинение и оправдание. Благодаря современной науке человек все больше осознает, что живет в мире означающих без означаемых, что природа и вселенная ускользает от него, что универсум, фиксированный в сложных экспериментах и подтверждаемый техническими успехами, чувственно и наглядно уже не представим. При этом одновременно наука и техника убедительно показывают, что мир, предвосхищенный в теории и подтвержденный в эксперименте, всегда может стать действительным, но только, будучи осуществленный человеком.

Юм дважды прав относительно познания и причинности. Бытие коренится в душе человеческой, которая есть чувствилище свободы — трансцендентного, добытийного источника (потенциатора) бытия, по сути, эпифеномена культуры, социализирующей личность на основе вменения ответственности.

## ГЛАВА

## 5

РАЗУМ И СВОБОДА:  
ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЮМА

Джозеф Питт

**Нравственность — такой предмет, который интересует нас больше всех остальных...**

В Северной Америке многие студенты знакомятся с философией Юма либо через Книгу первую «Трактата о человеческой природе», либо через его «Исследование о человеческом разумении», что оставляет у них впечатление (к моему сожалению), что проект Юма был исключительно негативным: подвергнуть критике действенность разума. Таким образом, многие из них, как и многие из профессоров, обучающихся их, испытывают удивление, читая в самом начале третьей книги «О морали» тезис, ставший названием этой статьи, о том, что нравственность — это «такой предмет, который интересует нас больше всех остальных». Однако я бы сказал, что если бы они прочитали полное название трактата, а именно «Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам», то они не были бы так удивлены.

Сейчас я должен признаться, что испытываю волнение перед тем, что я планирую сделать, а именно предложить этой уважаемой группе специалистов по Юму, собравшихся здесь, читать «Трактат». Но, как мы знаем, каждый является экспертом по Юму, так же как каждый является экспертом по Галилею. Но я не утверждаю, что являюсь экспертом; я просто человек, который провел последние 45 лет, пытаюсь осмыслить эту конкретную работу. На меня оказал существенное влияние Норман Кемп Смит<sup>1</sup>, когда я, будучи студентом, познакомился с его работами по Юму. Таким образом, некоторые из положений, которые я выскажу, не будут существенно новыми, однако другие могут

<sup>1</sup> См.: *Kemp-Smith Norman. The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines. London: Macmillan, 1941.*



быть интересными. В особенности я хотел бы уделить внимание историческому контексту, в котором формировались идеи Юма. И хотя основным предметом моего доклада является интерес Юма к морали, я планирую сосредоточиться на предмете, более родственном историографии: я вернусь к идее, которую отстаивал до этого, а именно к понятию проблематики (*problematic*).

Вопрос, который интересует меня, можно сформулировать таким образом: «Почему для Юма мораль представляет такой большой интерес?»

Я начну с двух тезисов, каждый из которых может быть оспорен. Во-первых, Юм не был главным образом эпистемологом. Для того чтобы понять это, достаточно лишь внимательно изучить его библиографию. Из многих работ, автором которых он является, только две явно посвящены эпистемологии — «Исследование» и первая книга «Трактата». Важно отметить, что это только первая книга. Но в «Трактате» содержится гораздо больше, чем только первая книга. В моем прочтении Юм является прежде всего политическим теоретиком, где политика и экономика все еще представляют собой один предмет.

Здесь можно было бы возразить, что вопрос о том, был ли Юм эпистемологом, не имеет особого значения, поскольку вне зависимости от того, чем еще он занимался, его вклад в эпистемологию — его анализ причинности и проблемы индукции — имеет значимость и сегодня. Это так, но дело не в этом. Эти проблемы могут быть интересны для нас сегодня — хорошо это или плохо — но являются ли эти проблемы наиболее интересными для Юма? Меня интересуют проблемы, важные для Юма. В моем прочтении обсуждение причинности и индукции — побочный продукт его центрального проекта в «Трактате».

Чтобы понять, почему Юм отложил проблему морали до третьей книги, необходимо увидеть его проект в целом и понять его в контексте. Юм пишет свои философские труды под большим влиянием шотландских моралистов, таких как Хатчистон. Согласно их представлениям, нравственность не подлежала контролю разума, но происходила из другого источника. Если в действительности это было исходной точкой для Юма, то каким образом вопреки Декарту и его последователям — сторонникам идеи о первичности разума — он мог бы отстаивать идею о некогнитивной природе морали? И почему вопрос о морали настолько важен? Ответ на этот второй вопрос обнаруживается во второй части предложения, которое стало заглавием этой статьи. Целиком это строка выглядит так: «Нравственность такой предмет,

который интересует нас больше всех остальных. Мы воображаем, что каждое наше решение по этому вопросу оказывает влияние на судьбы общества, и очевидно, что этот интерес должен придавать нашим умозрениям большую реальность и значительность, чем это бывает, когда предмет в высшей степени безразличен для нас»<sup>1</sup>.

Юм всерьез рассматривал нравственность как ключ к достижению мира в обществе, что подтверждается изданием вскоре вслед за его ранней работой сборника «Опытов, нравственных и политических», в котором многие из опытов посвящены тому, что необходимо для установления и поддержания этого мира. Я рассмотрю это более подробно ниже.

Стратегия, которую использует Юм в Трактате — работе, написанной в момент расцвета Просвещения по иронии судьбы в колледже Ля Флеш, где учился Декарт с энтузиазмом и самонадеянностью, свойственными юности — состояла в том, чтобы сначала подвергнуть критике разум. Но почему? Я полагаю, что ответ на этот вопрос состоит в том, что Юма интересовало прежде всего, почему люди делают то, что они делают. И он был убежден, что ответ состоит не в том, что они мотивированы рациональными аргументами. Люди совершают поступки, руководствуясь своими чувствами, т.е. своими верованиями и страстями. И если мы осознаем это, то мы должны лучше понимать, что нам необходимо сделать для установления справедливого и процветающего сообщества.

Понимание того, что мотивирует поступки людей, — это цель юмовской науки о человеке, заявленная цель исследования «Трактата». Во введении он выражает сожаление о рассогласованности, обнаруживаемой в науках, и недостатке согласия относительно того, на какого рода открытия они должны быть ориентированы. Он далее замечает:

Несомненно, что все науки в большей или меньшей степени имеют отношение к человеческой природе и что, сколь бы удаленными от последней ни казались некоторые из них, они все же возвращаются к ней тем или иным путем. Даже математика, естественная философия и естественная религия в известной мере зависят от науки о человеке (С. 54). Однако если такие науки, как математика, естественная философия и естественная религия, находятся в подобной зависимости от знания человека, то чего же иного можно ожидать от других наук, которые связаны с человеческой природой еще более тесно и близко? (С. 55)

<sup>1</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. Мн.: ООО «Попурри», М, 1998. 720 с. (по изданию: Юм Д. Сочинения. В 2 т. Т. 1. / Пер. с англ. С. И. Церетели. М.: Мысль, 1965. С. 497.

Эти другие науки — это логика, этика, критицизм и политика.

Его предложение относительно того, каким образом можно исправить ситуацию и поставить науку на наиболее надежное основание, состоит в следующем:

Оставим тот тягостный, утомительный метод, которому мы до сих пор следовали, и вместо того, чтобы время от времени занимать пограничные замки или деревни, будем прямо брать приступом столицу, или центр этих наук, саму человеческую природу; став, наконец, господами последней, мы сможем надеяться на легкую победу и надо всем остальным (С. 55).

Однако требуется принимать во внимание, что «...несомненно, что мы не можем выходить за пределы опыта, и всякая гипотеза, претендующая на открытие наиболее первичных качеств человеческой природы, сразу же должна быть отвергнута как самонадеянная и вздорная» (С. 58).

Таким образом, Юм одновременно нацеливается на познание человеческой природы и предупреждает, что полная победа невозможна. Далее он предостерегает от использования слишком умозрительного метода, выходящего за пределы наблюдения. И он заключает эту линию рассуждения несколько умеренным чувством реальности.

Обнаружив, что нами достигнуты крайние пределы человеческого разума, мы чувствуем себя удовлетворенными, хотя вполне убеждаемся лишь в своем невежестве и понимаем, что не можем дать иного обоснования своим самым общим и утонченным принципам, кроме нашего опыта, свидетельствующего об их реальности; но такое же обоснование дают и профаны, и, чтобы открыть его по отношению к наиболее исключительному, наиболее необычному явлению, не требуется предварительного изучения (С. 57).

Поэтому кажется, что Юм имел больше ожиданий от предприятия им марша на столицу, чем только лишь обнаружение нашего незнания и нашего полного полагания на опыт. Таким образом, план «Трактата» состоит в следующем: первая книга — критика первичности разума, демонстрация того, что разум ничего не способен сообщить нам о мире. Достичь достоверного знания о фактах мира невозможно. В лучшем случае мы остаемся с верованием, но верование не имеет когнитивной природы, это только чувство и не более того; и не только разум ничего не способен сообщить нам о мире, но он также инертен и не способен мотивировать действие. В таком случае, что мотивирует действие? Вторая книга дает ответ — страсти. Здесь Юм развивает позитивное объяснение, если можно так сказать, каузаль-

ных механизмов, лежащих в основе человеческого действия. Зачем? Чтобы в третьей книге сформулировать ответ на первоначальный вопрос о том, почему люди делают то, что они делают, с пониманием этого предложить более перспективную концепцию социального и политического устройства, основанную на том, что действительно мотивирует людей, и, таким образом, имеющую шанс быть работающей.

На данном этапе можно усомниться в том, достиг ли Юм успеха в критике разума, как это делали и продолжают делать многие. Но я хочу утверждать, что хотя это предприятие может быть занимательным, в нем упускается из виду, почему Юм делал то, что он делал. Сходным образом можно спорить до скончания века о том, является ли эпистемология первой книги на самом деле эпистемологией или протопсихологией. Однако когда мы рассматриваем историю отношений между философией и науками, достаточно серьезный аргумент можно выдвинуть в поддержку тезиса о том, что основные науки возникли из философии, когда философская дискуссия находила способ рассмотрения их объектов как объектов, требующих последующего эмпирического исследования. В некотором важном смысле вопрос о том, думаем ли мы, что Юм развивал эпистемологию или протопсихологию, является несущественным. В то время, когда он писал свои работы, эти проблемы висели в воздухе. Как работает сознание? Почему мы делаем то, что мы делаем? Люди пытались найти ответ на них, предлагая более или менее последовательные решения, но ясность приходит со временем, а не одномоментно. И некоторые из этих проблем остаются неразрешенными, хотя наши коллеги, работающие в области когнитивных наук, полагают, что они существенно продвигаются, по меньшей мере, в решении одной из них.

Вернемся к юмовскому интересу к морали. Мосснер утверждает<sup>1</sup>, что его можно объяснить любовью Юма к словесному выражению и тем, что Юм был слишком независимым мыслителем, чтобы продолжать стандартный курс учебы, когда он был в университете Эдинбурга, что он любил классических писателей, таких как Цицерон, и стремился достичь той же степени красноречия. Все это, возможно, так, но, на мой взгляд, здесь упускается нечто фундаментальное для понимания юмовского интереса. Прежде всего, требуется объяснить этот интерес, обращаясь к тому, что действительно беспокоило Юма.

Западная философия в стандартном курсе обучения обычно описывается как диалог с 2500-летней историей между (главным обра-

<sup>1</sup> Mossner E. C. The Life of David Hume, Oxford: Oxford University Press, 1980.

зом) людьми, озабоченными самыми базовыми вопросами, внутренне присущими ситуации человека: что такое добродетельная жизнь? что такое знание? и т.д. Также обычно задают вопрос «Кто является основным объектом для философа?», имея в виду «Против какого философа он отстаивает?». Этот подход к философии может быть продуктивным, но он также создает много проблем. Помимо прочего, результатом этого подхода стала современная ситуация в философии Северной Америки, где философское сообщество настолько глубоко увлечено диалогами друг с другом или с Аристотелем и Юмом, что философия видится все менее релевантной, особенно когда группа, которой адресована работа, состоит из четырех или пяти человек, с которыми вы учились в докторантуре. И ситуация не улучшается тем, что называется прикладной философией, которая представляет собой приложение аристотелевской или юмовской этической теории к современным проблемам, таким как аборт. Современные проблемы — это современные проблемы этого мира, наших друзей и соседей. То, что Аристотель или Юм могли бы сказать о них, может быть интересным или нет, но как это помогает мне здесь и сейчас? Возможно найти другой способ мотивировать философа заниматься какой-то темой, чем диалогами с другими философами, большинство из которых не слушают того, что в действительности говорится, но вместо этого ищут способы раскритиковать предложение, даже не дослушав его до конца.

Есть и другое последствие рассмотрения философии как диалога длиной в 2500 лет. В этом рассмотрении предполагается, что греки определяют его направление. Для меня не ясно, почему вопросы, которые волновали греков, должны быть вопросами, которые волнуют нас. Далее, также не ясно, что греки задавали те же вопросы, что и мы сейчас. Чтобы увидеть это, мы должны спросить: может ли ответ на один из тех якобы вечных вопросов, который удовлетворял греков, удовлетворить нас сейчас? Определение добродетельной жизни, которое бы удовлетворило афинян 350 года до н.э., граждан города-государства, которые одобряли рабство и ограниченные права на голодание, не удовлетворило бы европейца XXI в. В отношении знания грекам не приходилось оспаривать науку современного типа и сложные инструменты, на которые она опирается. Таким образом, назвать философию 2500-летним диалогом означает в существенной мере упростить эту дискуссию.

Но более важный для меня факт состоит в том, что философы — это люди, живущие в определенное время и в определенном месте.

Игнорирование влияния социальной, политической и культурной среды, в которой они разрабатывают свои вопросы и ответы, не только предполагает видение философии как нерелевантной и потусторонней дисциплины, но и поддерживает такую точку зрения. Тем не менее я полагаю, что философия укоренена в этом мире и важна для культурного здоровья людей. Это не означает, что исследование работ Юма не имеет смысла. Однако это придает смысл другому вопросу: почему вы интересуетесь Юмом? Один осмысленный ответ: «Чтобы увидеть, как он отвечает Декарту». Другой осмысленный ответ: «Чтобы понять его ответ на социальную, политическую, экономическую и моральную нестабильность начала XVIII в.». Но этот последний вопрос так редко задают. Я хотел бы исследовать контекст, в котором находился Юм, имея в виду последний вопрос. Следует добавить, что Юм находился и в интеллектуальной, и в социальной среде. Именно в этот живой контекст мы можем поместить то, что я назвал проблематикой. Это ряд проблем, имеющих историческое основание и требующих времени для своего разрешения, если они вообще могут быть разрешены, проблем, которые постоянно или периодически привлекают некоторую группу людей.

Юм объясняет, что его интерес к морали происходит из того факта, что «мы воображаем, что каждое наше решение по этому вопросу оказывает влияние на судьбы общества, и очевидно, что этот интерес должен придавать нашим умозрениям большую реальность и значительность, чем это бывает, когда предмет в высшей степени безразличен для нас» (С. 496).

Итак, что же это за предмет, который не интересен ему? Я думаю, что мы могли бы найти ответ на это в заключении к первой книге. В разделе 7 части 4 первой книги Юм дает заключение о путешествии, которое он предпринял, и обзор некоторых следствий позиций, которые он занимал, как для его положения в обществе, так и для него самого. Таким образом, к концу этого раздела он останавливается и рассматривает то, что он написал.

Впрочем, что это я сказал, будто весьма утонченные метафизические рассуждения не оказывают или почти не оказывают на нас влияния? То, что я сейчас ощущаю и испытываю, едва ли не заставляет меня отказаться от этого мнения и осудить его. Интенсивное рассмотрение разнообразных противоречий и несовершенств человеческого разума так повлияло на меня, так разгорячило мою голову, что я готов отвергнуть всякую веру, всякие рассуждения и не могу признать ни одного мнения хотя бы более вероятным или правдоподобным, чем другое. <...> Все эти вопросы приводят меня в полное замешательство, и мне чудится, что я нахожусь в самом от-

чаянном положении, окружен глубоким мраком и совершенно лишен употребления всех своих членов и способностей (С. 312).

Если бы критика действительности разума исчерпывала интерес Юма в этой работе, он должен был бы остановиться на этом пункте, так как он достиг своих предполагаемых целей критики разума. Но на одном из наиболее захватывающих и восхитительных поворотов его философской работы он продолжает:

К счастью, если разум не в состоянии рассеять эту мглу, то для данной цели оказывается достаточной сама природа, которая исцеляет меня от этой философской меланхолии, от этого бреда или, ослабляя описанное настроение, или же развлекая меня с помощью живого впечатления, поражающего мои чувства и заставляющего меркнуть эти химеры. Я обедаю, играю партию в триктрак, разговариваю и смеюсь со своими друзьями; и, если бы, посвятив этим развлечениям часа три-четыре, я пожелал вернуться к вышеописанным умозрениям, они показались бы мне такими холодными, натянутыми и нелепыми, что я не смог бы заставить себя снова предаться им (С. 114).

Юм находит эти метафизические спекуляции, в которые он так глубоко был вовлечен, «холодными», «натянутыми» и «нелепыми». И хотя он не говорит этих слов, я могу добавить, что «этот предмет в значительной мере безразличен нам». В разделе 7 он продолжает и замечает, что «и так мне ясно, что я абсолютно и необходимо вынужден жить, разговаривать и принимать участие в обыденных житейских делах наравне с другими людьми» (С. 313). Но находя бесплодные спекуляции, из которых не следует никаких позитивных результатов, все более отталкивающими, он признает: «Я не могу не проявлять интерес к тому, чтобы ознакомиться с принципами морального добра и зла, с природой и основами государственной власти, с причиной всех тех аффектов и склонностей, которые влияют на меня и властвуют надо мной. Меня беспокоит мысль о том, что я одобряю одно и осуждаю другое, называю одну вещь прекрасной, а другую безобразной, сужу об истине и лжи, о разуме и безрассудстве, не зная, какими принципам при этом руководствуюсь» (С. 314).

Почему эти темы его интересуют? Я полагаю, что, во-первых, потому что «мы воображаем, что каждое наше решение по этому вопросу оказывает влияние на судьбы общества». Словосочетание «этому вопросу» относится к морали, рассматриваемой в широком контексте социальных наук. И, во-вторых, потому что он хочет знать, почему он делает то, что он делает.

На самом деле, неудивительно, что молодой человек исключительных интеллектуальных способностей и чувствительности исследо-

довал бы эти проблемы в первую очередь. Рассмотрим примерно 100 лет истории Англии и Шотландии до 1746 г. Можно начать с шотландской реформации в конце XVI в., завершившейся гражданской войной, которая при поддержке Англии закончилась победой протестантов. За ней последовала гражданская война в Англии, которая длилась с перерывами с 1642 по 1651 г.

Гражданская война привела к суду и казни Карла I, ссылке его сына Карла II и смене монархии в Англии сначала Английской республикой (1649–1653), а затем Протекторатом (1653–1659) под личным правлением Оливера Кромвеля, за которым последовали Протекторат Ричарда Кромвеля с 1658 по 1659 г. и второй период Английской республики с 1659 по 1660 г. Яков II пришел к власти, а затем был смещен с престола в 1688 г., его сменил Вильгельм Оранский, который был женат на Марии, дочери Якова II.

В 1707 г. была создана Великобритания, и вскоре после этого был принят Акт об Унии между Англией и Шотландией, несмотря на серьезные народные волнения и перед лицом еще большей неопределенности. С престолонаследием были связаны серьезные проблемы, которые продолжались до 1746 г., когда в битве при Каллодене якобиты были окончательно повержены, и установилось некое подобие порядка.

Если поразмыслить о том, что значит 100 лет гражданской борьбы и социальных беспорядков, то можно понять, что юный шотландец, имеющий определенные земные амбиции стремился бы к некоторой стабильности, при которой он мог бы писать свои труды. Это не значит, что Юм сознательно размышлял над этим периодом именно с такими соображениями. Скорее это просто указание на обстоятельства, в которых он пытался построить карьеру. Или, выражаясь более прямолинейно, мир, в котором живет человек, имеет отношение к его выбору тем и проблем.

Суть состоит в том, что события мира оказывают влияние на то, что люди делают, и на то, почему они это делают. Для философов герметически закрыться от мира и тратить время на споры о том, был ли прав Куайн относительно связи между существованием и переменными, означает свести философию к шутке. С другой стороны, применить экстраординарный философский талант к проблемам мира — это не только достойный проект, но и проект, который может дать потрясающие результаты. В случае Юма нам достаточно увидеть его влияние на Адама Смита.

Я упоминал известный всем факт, что Юм опубликовал свои «Опыты» сразу после «Трактата» в 1741 г. Давайте посмотрим, что он

включил сюда. Здесь есть некоторые опыты, написанные в популярном стиле на те же темы, которые Юм исследовал более систематическим образом в «Трактате», в дополнение к сочинениями на такие темы, как вкус, жадность и суицид. В 20 разделах, на которые разделен «Трактат», есть обсуждения на тему справедливости, собственности, клятвы и лояльности, происхождения правительства и законов нации. В оксфордском издании «Опытов» 1963 г. есть 49 отдельных статей, дополненных автобиографией Юма. Из них 11 — о политике, 8 — об экономике и остальные на различные темы, которые могут быть привлекательными для широкой публики. Было бы сложно представить «Опыты» просто как популярную версию «Трактата», поскольку набор тем здесь гораздо шире, и Юм здесь не так часто обращается к базовым принципам. Но темы различных опытов могут быть интересны для широкой публики, например, «О свободе прессы», «О первых принципах правительства», «О независимости парламента», «О партиях Великобритании», «О деньгах», «О государственном кредите», «О порядке наследования протестантской династии». И если бы мне пришлось высказывать гипотезу наугад, я бы сказал, что все эти конкретные опыты объединяет интерес Юма к социальной стабильности и его вера в то, что, по крайней мере, образованные массы были в этом также заинтересованы.

Но проблема этим не ограничивается, и остаются еще некоторые заключительные соображения, к которым я сейчас и перейду. Одна из наиболее важных тем, к которой Юм обращается в своих «Опытах», — это экономика. Затронув ее, он попадает в самую сердцевину проблем социальной стабильности, особенно в условиях быстро изменяющейся экономики и возрастающей вовлеченности ее в международную торговлю. Взгляды, которые Юм выражает здесь, наполнены работами, которые его друг и неформальный студент Смит будет развивать в своей ключевой работе «Богатство наций». Если оценивать труды Юма, то его опыты по экономике могут оказаться наиболее важными из всего, что он написал, не только из-за их непосредственной значимости, но и из-за их влияния на Смита.

Подводя итоги, можно сказать, что сосредоточившись на том, в чем состоял интерес Юма, мы можем многое узнать о его роли в интеллектуальной истории. В завершение я хотел бы указать на другую фигуру, которую сегодня мы превратили в идола, — Галилея. Один из наиболее интересных фактов о Галилее состоит в том, что у него не было последователей. После Декарта были картезианцы, после Ньютона — ньютоновцы. Но не было галилеанцев, потому что Галилей отвергал новую математику — алгебру, настаивая на продуктивности

геометрии для физики. Какой была бы история физики, если бы существовали галилеанцы, распространявшие идеи Галилея? Да, его превозносили Ньютон и даже Декарт, но все же любопытно, каким образом развивалась бы история в таком случае.

Главное состоит в следующем: реальная значимость исторической фигуры обнаруживается в проблематике, которую этот человек исследовал. Такая проблематика является исторической сущностью, на которую влияют и отдельные личности, и события времени. Если мы игнорируем культурную среду, то мы занижаем значимость понимания того, что мотивировало Юма исследовать, почему «нравственность такой предмет, который интересует» его больше всех остальных.

Элизабет Рэдклифф

## Юм об аффектах и о ценности

### Введение

Аргументы, изложенные Юмом в «Трактате» (книга 2, глава 3, раздел 3) «О мотивах, влияющих на волю», вдохновили создателей современной юмианской<sup>1</sup> теории побудительных причин поступков (reasons for action). Это действительно так, невзирая на то обстоятельство, что, рассматривая аффекты, Юм выдвигает теорию мотивации, а вовсе не теорию практических оснований (practical reasons). В основе юмианской теории практических оснований лежит представление о том, что всякая побудительная причина поступков напрямую зависит от конативных (conative)<sup>2</sup>, мотивационных состояний агента. Подразумевается, что эти состояния отличаются от

<sup>1</sup> Мы используем принятый в русской литературе перевод «юмизм» для “humeism”, однако считаем, корректным морфологический перевод и «юмианский» для “humean”, тогда как принятый в конце XIX в. «юмистский» неверен. Вероятно, это связано с тем, что Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» говорил о «юмистской» позиции («кантианский и юмистский»). — *Прим. перев.*

<sup>2</sup> Встречается перевод “conative” как «волевой», однако в современной психологической литературе принято переводить скорее «конативный» и несколько реже — в форме существительного «конации» для “conation”. От лат. conatus — способный к волевому действию. — *Прим. перев.*

убеждений (beliefs)<sup>1</sup>, восходят скорее к опыту, чем к мышлению и определяют склонность агентов к постановке той или иной цели. Именно поэтому юмианцам так досаждают фундаментальное возражение: если у человека нет рационального обоснования цели, то едва ли он станет предпринимать необходимые меры, чтобы ее достигнуть, а следовательно, если так, то не существует и никаких практических оснований вообще<sup>2</sup>. Если юмианец ответит, что некоторые цели сами по себе являются побудительными причинами для поступков, тогда, похоже, юмизм подразумевает, что ими могут быть *любые* конативные состояния. Это звучит не очень убедительно, ибо наши конативные состояния столь многообразны. Поэтому перед юмианцами встает знаменитая дилемма: или практических обоснований вовсе не существует, или по некоторым причинам любые поступки ведут к достижению целей, сообразных с любого рода конативными. Последнее решение дилеммы очень похоже на отказ от любых рациональных ограничений и в каком-то смысле приводит к тем же результатам, что и первое<sup>3</sup>. Стратегия, к которой обычно прибегают для решения этой юмианской дилеммы, состоит в утверждении, что юмианец может объяснить только то, как некоторые из наших конативных состояний сообщают нам побудительные причины для поступков. Некоторые полагают, что последовательный юмизм должен признать, что личность не может иметь оснований, чтобы уступить, к примеру, капризу (whim) совершить самоубийство<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Мы переводим “beliefs” как «убеждения» вместо распространенного в русской литературе «верования». — *Прим. перев.*

<sup>2</sup> Саймон Блэкберн даже предположил, что подобного рода вызов превратился в «небольшой бизнес» (“minor industry”) для некоторых философских кругов. См. *Ruling Passions*. N.Y.: Oxford University Press, 1998. P. 242.

<sup>3</sup> Это распространенное опровержение второго положения (horn) дилеммы. Д.И.М. Анскомб доказывает, что агенты могут желать только желаемое, поэтому желание предопределено предшествующей оценкой. См.: *Intention*. 2<sup>nd</sup> ed. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1963. P. 37. Ульрике Хейер, следуя Уоррену Куину, доказывает, что юмизм в отношении причин может распространяться только на объяснительные, но не обосновывающие причины: «Сам по себе факт, что некоторый поступок ведет к удовлетворению желания, не может обосновать действие как таковое» (*Ulrike Heuer. Reasons for Actions and Desires // Philosophical Studies* [2004]. 121. P 52.) См.: *Quinn Warren. Putting Rationality in its Place*. In W. Quinn. *Ed. Morality and Action*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. P. 228–55.

<sup>4</sup> Дональд Хабин является одним из тех, кто считает, что в правдоподобной версии юмизма то, что он называет «чуждыми» желаниями, не должно иметь веса, чтобы не влияло на наши суждения о том, что мы должны делать, поскольку существа, способные на автономную деятельность, должны обладать способностью избегать подобных желаний (*Hubin*. 2003. P. 333).

Есть как минимум два критерия, по которым юмианцы могут отличить, какие конативы являются побудительными (reason-giving)<sup>1</sup>, а какие нет. Первый состоит в обращении к формальным характеристикам наших желаний: согласованность (coherence) одних желанных целей с другими дает представление о побудительной силе этих желаний<sup>2</sup>. В соответствии с другим подходом, который соответствует ценностно-ориентированному юмизму, мы рациональны в своих действиях в соответствии с нашими ценностями и в тоже время иррациональны в попытке их разрушить; более того, у нас есть причины действовать в соответствии с конативом, подталкивающей (prompting) нас к поступкам, согласующимся с другими поступками, к которым нас подталкивают наши ценности. Последняя оговорка допускает, что безвредные желания и капризы не являются иррациональными, даже если они не соответствуют ценностям (тогда как вредоносные капризы ими предположительно являются)<sup>3</sup>.

В своей статье я ставлю две задачи: во-первых, продемонстрировать проблематичность стандартных юмианских трактовок нормативности, во-вторых, наметить контуры альтернативной юмианской трактовки источника нормативности желаний. Вначале я приведу до-

<sup>1</sup> В этой дискуссии я считаю термины «желание» и «конатив» взаимозаменяемыми. Желание — это более общеупотребительный термин в дискуссии о практическом основании, но в действительности желание — это одна из разновидностей конативов.

<sup>2</sup> Поэтому юмианцы хотят сохранить интерналистское ограничение, против которого убедительно выступил Бернард Уильямс, доказывая, что у человека нет причины совершить поступок, если эта причина не соотносится с чем-то, что затрагивает его психологическую мотивацию (*William B. Internal and External Reasons*. [1980] reprinted in *B. Williams Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. P. 102.) Рационалистические теории мотивации могли бы, в принципе, отклонить интерналистское ограничение, хотя и не все это делают. К примеру, согласно теории практического обоснования Корсгард, желания релевантны побудительным причинам поступков в той мере, в какой рассудок агента одобряет определенные желания и преобразовывает их в побудительные причины поступков агента. С ее точки зрения желания, безусловно, помещены под присмотр рассудка, от которого зависят побудительные причины. См.: *Korsgaard C. The Sources of Normativity*. Onora O’Neill (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

<sup>3</sup> Недавняя попытка вновь решить эту ключевую дилемму заключается в попытке Марка Шредера дать новую версию юмизма, которую он окрестил «гипотетикализмом». Эта попытка заключается в перемещении желаний из области трактовки конкретных причин в область исходных предпосылок представлений о том, что вообще значит руководствоваться причиной (having a reason). В этом случае причины состоят из фактов, но тогда с наличием нейтральных для агента причин. Анализ этой трактовки мог бы направить данную дискуссию в другое русло. См.: *Schroeder M. Weighting for a Plausible Theory of Humean Reasons*. *Noûs* 41 (2007). P. 110–32; *Schroeder M. Slaves of the Passions*. N.Y.: Oxford University Press, 2008.

воды в пользу того, что возведение согласованности в определяющий признак побуждающих желаний приводит к целому ряду трудностей, так как в противоположность юмизму оно основывается на внешнем для мотивационных состояний агента критерии. Далее я продемонстрирую, что призыв считать ценности естественно побуждающими также проблематичен, потому что процесс придания ценности (valuing) — это вопрос степени. Наши желания нельзя четко разделить на представляющие и не представляющие наши ценности. Скорее все наши желания являются побуждающими, но некоторые побуждают нас сильнее других. Мы говорим в терминах «ценности» и «придания ценности», чтобы найти предлог для дискуссии о степени, в которой нас занимают цели наших желаний в их сравнительном отношении. Наконец, я хочу предложить альтернативный подход, который выводит нормативность из особенностей перспективы, в которой мы рассматриваем наши желания, когда мы пытаемся определить, в какой степени мы беспокоимся о наших целях и как мы оцениваем их. Я полагаю, что эта трактовка нормативности вдохновлена самим Юмом, причины чего я объясню позже (хотя Юм и является прародителем юмианского подхода, его самого редко используют для защиты собственно юмизма, возможно, потому, что его часто рассматривают как скептика в отношении практических оснований). Я буду отстаивать точку зрения, согласно которой мы обдуманно действуем (deliberate) в угоду нашим желаниям или конациям и одобряем их. Подобный подход не является субъективистским или свехоригинальным (idiosyncratic), а, напротив, вполне коллективистским и, по сути, общественным. Эта перспектива также является нормативной, поскольку не считает агентов чрезмерно восприимчивыми к силе и интенсивности наших чувств, а скорее представляет их как инспекторов (surveyors) наших желаний и дает возможность их качественного анализа. Рассуждения в стиле «Как изменится моя жизнь, если я предпочту исполнить одно желание вместо другого?» приходят людям в голову, когда они решают, что для них важнее всего. С этой точки зрения нормативность желаний зависит от их одобрения агентом после предварительного обдумывания.

Начиная эту дискуссию, я должна высказать одно предостережение. Нельзя забывать о старой дистинкции между действительными (intrinsic) и инструментальными, или производными (derived) желаниями. Когда одно желание вызывает другое, исполнение которого будет только средством для осуществления первого, второе желание является инструментальным и производным от первого. Если первое желание само по себе не зависит от наличия другого желания, оно является действительным. Можно иметь дело с целой вереницей инст-

рументальных желаний, каждое из которых является инструментальным по отношению к предыдущему и, в конце концов, служит для удовлетворения действительного желания. С другой стороны, желание, которое развивалось как инструментальное, может стать действительным, если объект этого желания имеет ценность сам по себе. В таком случае присутствие подобного желания больше не зависит от присутствия желания или желаний, которые вызвали его изначально. Например, скупец может желать денег как средства для вожделенных им вещей, однако в дальнейшем оно развивается в желание денег самих по себе независимо от других желаний.

### Согласованность желаний как источник критериев для поступков

В этом разделе я попробую поставить под сомнение побуждающую силу некоторых конаций, обратив внимание на их несогласованность друг с другом или с нашими ценностями. (Для убедительности мы продемонстрируем возможность выделить отчетливые ценности среди наших желаний). Некоторые конативные состояния рассматриваются как желания вожделенных объектов, некоторые — как желания преследовать не особо привлекательные цели, некоторые — как капризы (whims), некоторые — как порывы (impulses). Однако саморазрушительные капризы ставят под угрозу самые потаенные цели, и называть подобные капризы безобидными желаниями было бы большой натяжкой. Это капризы из тех, что Гарри Франкфурт называет «внешними» влияниями<sup>1</sup>, а прочие окрестили «чуждыми желаниями», (alien desires), т.е. навязанными и не вполне нам свойственными<sup>2</sup>.

Дональд Хабин утверждает, что, по мнению юмианца, действительные цели, которые может ставить себе агент, отличаются от действительных целей, которые он на самом деле имеет<sup>3</sup>. Хабин признает, что юмианец не может предложить отличное от не-инструменталистского объяснение действительных желаний. Его основная идея

<sup>1</sup> *Frankfurt Harry*. Freedom of the Will and the Concept of a Person // Journal of Philosophy 68. 1991. P. 13.

<sup>2</sup> *Hubin Donald C*. Desires, Whims, and Values // The Journal of Ethics. 2003. 7. P. 315–335; *Noggle Robert*. Autonomy, Value, and Conditioned Desire // American Philosophical Quarterly. 1995. No 32. P. 57–69. Примером подобных капризов может служить желание матери утопить своих детей в ванной или безвольная тяга наркомана к дозе.

<sup>3</sup> *Donald C. Hubin*. The Groundless Normativity of Instrumental Rationality // Journal of Philosophy. 2001. XCVIII. P. 457.

состоит в том, что это никак не мешает представить инструментальные причины для смены тех или иных действительных целей. Подобного рода инструментальные причины могут привести к несогласованности (в некотором смысле) между целями или поступками, которыми человек хочет повелевать. Сходным образом Алан Голдман полагает, что «рациональное требование согласованности мотиваций, намерений и поступков сообщает причины не только для определенных инструментальных желаний, но и для конечных целей, желанных самих по себе»<sup>1</sup>. Обратимся к примеру, который предлагает Хабин, для иллюстрации рассматриваемого подхода:

Возможно, что, в конце концов, существуют инструментальные причины для утверждения или отказа от конечных целей. Амелия хочет ради себя самой иметь здоровые отношения со своей матерью. Однако достижение этой цели потребует от Амелии столько усилий и внимания для решения данной задачи, что она не сможет достигнуть никаких иных целей... Амелия находит... что до тех пор, пока она действительно ценит (ставит в качестве цели) здоровые отношения со своей матерью, она будет по-прежнему посвящать время и прилагать усилия, чтобы добиться подобного положения вещей, хотя она и понимает, что это безнадежно. В этом случае инструментальная рациональность, как она понимается нео-юмианцем, требует от Амелии отказаться (в той мере, в которой она способна на это, не заплатив слишком высокую цену) от своего действительного желания достичь здоровых отношений со своей матерью. Конечная цель может быть инструментально иррациональной в том смысле, что человек думает от нее отказаться. В этом смысле нео-юмианец может подвергнуть рациональному анализу даже конечные цели агента<sup>2</sup>.

По оценке Хабина, желание Амелии иметь хорошие отношения со своей матерью не согласуется с прочими, особенно когда нам говорят, что это стремление угрожает исполнению *всех* остальных ее желаний<sup>3</sup>. Поэтому с точки зрения согласованности у Амелии есть причина избавиться от действительного желания, выведенная из ее собственных конативных состояний.

<sup>1</sup> Alan Goldman. Desire Based Reasons and Reasons for Desires // The Southern Journal of Philosophy. 2006. XLIV. P. 470. Трактовка Голдмана разработана в деталях в: Goldman. Reasons from Within: Desires and Values. N.Y.: Oxford University Press, 2009.

<sup>2</sup> Hubin Donald. The Groundless Normativity of Instrumental Rationality // Journal of Philosophy XCVIII. 2001. P. 456–457.

<sup>3</sup> Michelle Mason. Hume and Humeans on Practical Reason // Hume Studies. [2005]. No 31 P. 347–78. Для альтернативного анализа этого случая Мейсон полагает, что в случае Амелии она просто не смогла понять, какие средства ей необходимы для осуществления ее настоящих целей. Поэтому данный случай не доказывает, что юмианец может давать целям рациональную оценку.

Однако предположение, что у нас есть причины поступать только в соответствии с взаимосообразными (consistent with each other) конациями, звучит крайне неопределенно. Что именно означает взаимосообразность или взаимосогласованность желаний? Желания человека, даже те, что соответствуют ценностям, сами по себе соперничают друг с другом в той мере, в какой этого требуют оценочные действия, которые, в свою очередь, нередко вступают в конфликт в определенной ситуации. Например, Джон находится на диете, чтобы понизить уровень холестерина и беспокоится о своем здоровье в большей степени, чем о том, чтобы принимать вкусную пищу. Однако важно и то, что он ценит вкусную пищу. Джулия надеется стать искусной пианисткой, инженером в области высоких технологий, хорошей матерью и прожить долгую и спокойную жизнь. Средства для воплощения в жизнь всех этих надежд неизменно противоречат друг другу, когда, к примеру, работа требует разлуки с детьми в важный момент. Мы все желаем или ценим разные вещи в определенный момент, но мы не можем добиться всего одновременно. Хотя это и не означает, что мы не можем добиться их в разное время. Определение приоритетов — это сложный феномен, который предполагает взаимное распределение желанных нами вещей, а также поиск согласованного порядка целей, поэтому как бы мы не определяли согласованность, это также сложный практический феномен, который требует различных действий для осуществления одной задачи, потом следующей и т.д.

Ввиду этих трудностей едва ли выглядит правдоподобной идея о том, что пример Амелии определенно представляет случай, когда стремление наладить хорошие отношения с матерью угрожает *всем* прочим ее желаниям. Ситуация, в которую попала Амелия, куда больше похожа на положение Джулии, стремящейся одновременно сделать карьеру и построить семью, чем на случай матери, которая ощущает порыв утопить своих детей. Даже стремясь заниматься карьерой и семейной жизнью, иногда приходится сталкиваться с конфликтными ситуациями, а иногда нет. Возможно, Амелии просто не хватает житейской мудрости, чтобы понять, что стремление иметь хорошие отношения с матерью не требует отказа от осуществления прочих жизненных задач, которые она считает для себя важными. Порыв любящей матери утопить своих детей наверняка поставит крест на всех ее надеждах или на большинстве из них, включая хорошие отношения с другими людьми, жизнь без угрызений совести и поддержание чувства собственного достоинства. Подобные примеры можно множить различными способами, и всякий раз детали будут иметь значение. Мой общий вывод заключается в том, что описать согласованность



различных задач достаточно сложно. Когерентистская<sup>1</sup> трактовка нормативности убедительнее всего показывает, что некоторое действительное желание является иррациональным (как в случае с чуждым желанием). Сложнее сказать, что позволяет согласовать действительные желания друг с другом (как в случае с Амелией), и насколько рационально стремление осуществить одно вместо другого в определенной ситуации. Замысел заключается в том, что осуществление некоторого желания возможно через удовлетворение множества других и создает целое сплетение конаций, реализация которых в чем-то делает жизнь бессмысленной<sup>2</sup>. Помимо всего прочего, чтобы признать желание нормативным, пришлось бы вычислить, как часто подобного рода желание, в противоположность другому, подходит для решения долгосрочных задач (например, быть хорошей матерью или быть хорошим профессором), а также сколько раз осуществление определенного желания позволяет почувствовать удовлетворение от него в некотором промежутке времени (что следует уточнить).

Теория необязательно является неправдоподобной только потому, что использует критерий, который сложно применить на практике. Однако неопределенность становится проблемой, когда невозможно представить, что именно подобная теория исключает. В случае с согласованностью желаний как основополагающих причин (*establishing reasons*) поступков легко представить себе, как критерий согласованности исключает так называемые «чуждые» желания, но гораздо сложнее понять, какие из оставшихся могут быть сведены на нет, учитывая сложность долгосрочных сценариев, с которыми приходится иметь дело.

Однако помимо его неопределенности у меня есть более глубокие сомнения в адекватности когерентистского подхода. Когерентистская трактовка нормативности сообщает нам, что вопрос в том, считается ли привлеченный эталон рациональности с юмианским представлением зависимости умозаключений от субъективных, мотивационных состояний агента. Именно поэтому он подвергает испытанию практическую рациональность, которая включает в себя свойства вроде согласованности и «информированности» желаний. С этой точки зрения, чтобы иметь причину для поступка агент совершенно не обязательно должен одобрительно относиться к определен-

<sup>1</sup> Всякий раз, когда речь идет о научной терминологии, “coherence” переводится при помощи кальки с английского как «когерентность», во всех остальных случаях как «согласованность» или «связность». — *Прим. перев.*

<sup>2</sup> См. дискуссию у Валерии Тиберий: *Valerie Tiberius. The Reflective Life: Living Wisely with our Limits.* Oxford University Press, 2008.

ному рациональному желанию или к переплетению желаний, к которому оно принадлежит. Если практическая рациональность состоит в том, чтобы действовать в соответствии с желаниями, которые проявляют свойства, типичные только для некоторых желаний, тогда, похоже, нормативность происходит именно от этого их свойства, а не из конативных состояний действующего лица (*actor*). Если теоретик-когерентист попытается объяснить, почему именно согласование, а не что-либо другое служит для проверки практических оснований, а происходит это потому, что агент может осуществить больше своих желаний, действуя только в соответствии с взаимосогласованными, тогда подобный теоретик исходит из первостепенной важности количества осуществленных желаний (по сравнению с «качеством») для всех агентов. Но подобная посылка делается без учета позиции и одобрения конкретного человека, желания которого подвергаются разбору. Более того, как только мы сочтем, что согласованность и последовательность (*consistency*) без одобрения или однозначной поддержки агента могут служить для проверки практической рациональности, тогда стоит задаться вопросом, почему взаимосогласованное переплетение желаний некоторой человеческой общности или всех рациональных агентов не сообщает все этим агентам побудительных причин. Если этот так, тогда у меня может быть причина действовать не только в соответствии с теми из моих желаний, что не вступают в противоречие друг с другом или с желанием прочих членов моей общности, но также в соответствии с чужими желаниями, когда они являются частью общей для нас согласованной серии.

Более того, если согласованность желаний составляла бы сущность юмианской трактовки нормативности, то рациональный критик остался бы недоволен. Поскольку очевидно, что есть немало последовательных и внутренне согласованных серий, рациональность которых выглядит неправдоподобной. Фуко упоминает о человеке, который был убежден в том, что он сделан из стекла: он считал себя хрупким и полагал, что разобьется при столкновении с твердым предметом. Он хотел оставаться неподвижным или хотя бы сидеть на мягкой подушке<sup>1</sup>. Он придерживался целой серии взаимно-подкрепляющих убеждений и желаний, которые позволяли ему отстаивать в своем безумии эту необоснованную точку зрения. На этот очевидный контр-пример юмианец-когерентист (*Humean coherentist*) может ответить, что подобные желания могут быть частью связного душевного

<sup>1</sup> *Foucault Michel. Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason.* Trans. Richard Howard. London: Routledge, 1961/2005. P. 89.

сплетения (coherent psychological network) только в том случае, если оно состоит из ложных или необоснованных убеждений, как в случае с человеком, который считает себя стеклянным. Подобные убеждения будут расшатаны с позиций теоретического разума, и поэтому не стоит беспокоиться о том, что, по мнению когерентистов, причудливые конации смогут пройти проверку на обоснованность.

Однако юмианец-когерентист в области практических норм может придерживаться аналогичной точки зрения по отношению к теоретическому разуму, а может и не придерживаться таковой. Для юмианца, который остается когерентистом в обоих случаях, совершенно не очевидно, что конации с аберрантным целеполаганием являются необоснованными. Если убеждения или желания определенного человека составляют сплетение взаимоподдерживающих душевных состояний, они должны быть признаны рациональными независимо от их содержания. Если юмианец-когерентист в отношении практического разума придерживается противоположной точки зрения (своего рода фундаментализма) относительно обоснованности убеждений, тогда, возможно, он примет во внимание аргумент, из которого следует, что желания «стеклянного» человека могут быть сведены на нет, поскольку они основаны на иррациональных убеждениях. Однако для юмианца подобные желания зависят не просто от убеждений, они выведены из тех, что связаны с действительными или изначальными (original) желаниями. Изначальное желание, из которого, к примеру, выводится желание «стеклянного» человека сидеть на подушке, это желание сохранить невредимым свое тело или остаться здоровым. Но если это изначальное желание согласуется с другими желаниями этого человека, что наверняка и происходит, тогда у «стеклянного» человека есть причина поступать в соответствии с его изначальным желанием сохранить свое тело невредимым. Так что производное желание все время сидеть на подушке основано на рациональном желании (которое согласуется со всеми остальными) и на иррациональном убеждении. Но, похоже, согласованность желаний не имеет ничего общего со сведением на нет желания «стеклянного» человека все время сидеть на подушке, поскольку желание, из которого оно выведено, обосновано именно согласованностью. Поэтому, чтобы считать иррациональными желания, выведенные из обоснованных желаний через согласованность, только потому, что первые являются производными от иррациональных убеждений, когда их обоснование будет некогерентистским, придется отказаться от согласованности сплетения желаний как критерия обоснованности желаний.

### Ценности как источник критериев для поступков (norms for action).

Оставляя в стороне вопрос о предполагаемой роли согласованности в превращении некоторых желаний в побудительные причины поступков, я хочу дать короткий комментарий к юмианскому подходу, который пытается придать желаниям, отражающим наши ценности, особый нормативный статус. В соответствии с ценностно-ориентированным подходом побудительными причинами поступков могут быть только желания, направленные на значимые цели. Проблема в том, что, как и в случае согласованности, критерий ценности или неясен или включает в себя практически любое желание. Обратимся к примеру Джона и его низкохолестериновой диеты: он ценит свое здоровье, но имеет значение и то, что он ценит «высокую» кухню, которая зачастую содержит много жиров. В определенных обстоятельствах мы можем придавать значение массе различных целей, которые кажутся обыденными, вроде вязания свитеров или карточным играм; мы также можем придавать значение более важным задачам, таким как дружеские отношения, накопление богатства и семейное счастье.

Ввиду возможных противоречий в желаниях, когда дело доходит до поступков, которые приходится совершать в определенных обстоятельствах, решение о том, как лучше поступить, должно приниматься с учетом множества различных факторов. Среди подобных факторов важно не только желание, которое беспокоило человека больше прочих, но и то, какие задачи он пытался решить в недавнем прошлом, а также вопрос о том, беспокоит ли оно его в настоящий момент или может быть оставлено до лучших времен с учетом новых запросов. Кроме того, мера, в которой человек беспокоится о различных целях своих желаний, — это вопрос степени и конкретных обстоятельств. Поэтому представляется не слишком правдоподобной идея, согласно которой мы действительно можем провести четкую линию между желаниями, представляющими ценности, и всеми прочими. Возможно, единственные цели, которое ценностно-ориентированный юмизм хотел бы исключить, — это цели желаний, которые он окрестил чуждыми. Но если это действительно так, то ценности *per se* в представлении юмианцев имеют мало общего с ответом на сложный вопрос, что за побудительные причины заставляют нас действовать в тот или иной момент. Поэтому тот факт, что цель моего желания имеет ценность, должен быть непременным условием, чтобы сообщить мне побудительную причину действовать в определенном случае, но оно не может быть достаточным с учетом всех прочих вещей, которые я ценю в то же самое время.

Я предлагаю юмианцам придерживаться точки зрения, согласно которой все (или практически все) наши желания являются побудительными причинами наших поступков. Именно так: все желания, сообщающие агентам цели, для осуществления которых имеются известные средства, являются причинно-наделяющими (*reason-bestowing*). Вопрос о том, сообщают ли нам цели желания, попадающие в категорию «чуждых», и есть ли для этих целей согласованные, общеизвестные средства, остается спорным. Чуждые желания вполне могут оказаться маниакальными порывами (*compulsive urges*), лишенными всякой интенциональности. Рассмотрим вопрос об отличии самоубийства посредством наркотической передозировки, когда человек, находясь в состоянии тяжелой депрессии, не видит смысла жить, и самоубийства в том случае, когда он стоит на скале и внезапно оказывается охвачен до того знакомым ему порывом броситься вниз. Первый случай требует рассуждения о цели и средствах, а также осознания конечной цели, второй, похоже, в этом не нуждается.

Некоторые из так называемых чуждых желаний могут рассматриваться как непосредственно целе-ориентированные, как кто-то может возразить в случае матери, которая видит в утоплении способ убийства своих детей. Если подобное желание ставит перед агентом цель, к осуществлению которой у него, как он считает, есть средства, тогда я полагаю, что юмианцы должны принципиально согласиться с тем, что у агента есть *некоторая* причина преследовать подобную цель.

Однако юмизм, конечно же, из принципа не признает, что мы *должны* делать все, для чего у нас есть причина, с учетом всех наших желаний в любой момент и способа, с помощью которого мы выделяем некоторые из них. Желание по-настоящему любящей матери утопить своих детей едва ли будет важнее в ряду противоборствующих соображений, вследствие чего у нее просто не будет подходящей причины, чтобы изыскать необходимые средства для осуществления подобного желания, если оно не числится среди целеполагающих<sup>1</sup>. По-

<sup>1</sup> В этом вопросе мои взгляды ближе Дональду Дэвидсону, чем Майклу Смиту. Дэвидсон пишет: «Естественное выражение желания [агента] имеет оценочную форму “желательно улучшить вкус рагу”. Мы можем полагать, что различные позитивные отношения могут быть выражены с помощью других оценочных слов вместо “желательно. Если мой тезис верен, то когда кто-то искренне говорит “желательно, чтобы я перестал курить”, то у него есть положительное отношение к тому, чтобы перестать курить. Он чувствует некоторую склонность поступить таким образом... Принимая это допущение, можно сделать следующее обобщение: если эксплицитные суждения о ценностях репрезентируют положительные отношения, то все положительные отношения могут быть выражены по меньшей мере им-

этому план, под которым юмианец должен подписаться, состоит в том, что при анализе конативных состояний с точки зрения их большей или меньшей важности агент наделяется более весомыми практическими основаниями, а в таком случае, откуда происходит нормативность, если не от согласованности.

Хотя я и утверждала, что провести четкую линию между желаниями, представляющими ценности, и всеми прочими, невозможно, я считаю, что «ценностная» терминология вполне уместна для обозначения целей, которые беспокоят нас в первую очередь. Дискуссия о придании ценности или беспокойству относительно некоторой задачи — это прежде всего способ выделить качественные суждения о наших желаниях. С одной стороны, я ценю благополучие своих детей больше, чем благополучие соседских, и меня больше беспокоит состояние окружающей среды, чем личный комфорт. С другой стороны, сказать, что я скорее предпочитаю вздремнуть, чем совершить пробежку, означает вынести количественное, а не качественное суждение относительно моих желаний. Когда же я захочу вздремнуть вместо того, чтобы заниматься, это означает, что я острее чувствую побуждение и, значит, ценю (придаю значение) работу больше, чем сон. (Возможно, правильнее было бы сказать, что я ценю здоровье больше, чем я ценю досуг, хотя его я ценю тоже). Как сильно я чувствую желание, или насколько решительно хочу чего-либо, и насколько меня беспокоит, или имеет ценность, конечная цель подобного желания, не относится к одному и тому же феномену. Язык ценностных суждений полезен для обозначения важности, которую мы приписываем нашим желаниям в их взаимном отношении, даже если мы не можем разделить наши желания на представляющие ценность и все прочие. Поэтому рассуждать подобным образом было бы правильным и на самом деле неизбежным при рассмотрении желаний: мы должны говорить, что мы придаем ценность или беспокоимся по поводу некоторых целей больше, чем по поводу прочих. Однако из этого не следует, что я предлагаю разделить желания на связанные и несвязанные с ценностями. Сказать, что я в настоящий момент придаю А

плицитными ценностными суждениями” (*Davidson. Intending [1978] reprinted in D. Davidson, Essays on Actions and Events. Oxford: Clarendon Press, 1980. P. 86*). Смит утверждает, что Дэвидсон “глубоко заблуждается”, потому что можно думать, что желательно прекратить курить и при этом не иметь склонности сделать это; человек может испытывать нерациональные желания под воздействием депрессии или компульсии. (*Smith. The Moral Problem. Oxford: Blackwell Publishers, 1994. P. 138*). Точка зрения, которую я здесь развиваю, состоит не в том, что все положительные отношения являются имплицитными ценностными суждениями; я полагаю, что они все основаны на разуме.

больше ценности, чем *B*, не означает, что *A* является моей ценностью, а *B* не является. Это всего-навсего подразумевает, что желание *A* и желание *B* являются моими собственными, но *A* я считаю более важной задачей, чем *B*.

### Юм и делиберативная<sup>1</sup> перспектива как источник критериев для поступков

Правдоподобная трактовка оценки желаний должна допускать, что не все ценностные суждения агента происходят от его текущих, первостепенных конаций. Чаще всего то, о чем человек действительно беспокоится, соответствует задачам, которые он надеется выполнить. Похоже, в этом случае для юмианца имеет смысл рассматривать определенные побудительные причины человека как отмеченные в каком-то смысле второстепенным одобрением или неодобрением его текущих конативных состояний или его желанием желать или не желать. Конечно, не любые второстепенные установки (*attitudes*) являются точными индикаторами побудительных причин. Если, к примеру, я знаю, что некто вознаградит меня за то, что я желаю достигнуть цели *e*, и я желаю желать *e* за вознаграждение, то *e* не обязательно относится к моим ценностям. Поэтому второстепенные желания, которые определяют наиболее важные для меня замыслы, должны быть действительными, а не производными желаниями. Однако почему мы полагаем, что действительные второстепенные установки должны иметь особый нормативный статус, тогда как второстепенные установки являются обыкновенными конациями? Уоррен Куинн возражает на это, утверждая, что установки высшего порядка относятся к тому же общему типу, что и установки низшего порядка, и мы должны в первую очередь объяснить в этом случае, что причина обращения к второстепенным установкам — это право, закрепленное за высшим уровнем<sup>2</sup>. Используя свой знаменитый пример человека, намеренно включать любой радиоприемник на своем пути, Куинн доказывает, что совершенно очевидно, этот человек не имеет вторичных установок неодобрения по отношению к этой склонности. Поэтому подобное желание может быть побуждающим для юмианца.

<sup>1</sup> В случае с «делиберативным» (*deliberate*) мы поступаем аналогичным образом, что и с «когерентистским». Мы пользуемся калькой с английского, когда речь идет о научной доктрине и переводим как «обдуманый», когда имеются ввиду выражения обыденного языка. — *Прим. перев.*

<sup>2</sup> Quinn Warren. *Putting Rationality in its Place* // Quinn (ed.) *Morality and Action*. Cambridge University Press, 1993. P. 239.

Куинн отмечает два различных, хотя и взаимосвязанных момента. Первый момент состоит в том, что юмианец не может поручиться за всеобщую желательность (*universal advisability*) одних целей, равно как и за всеобщую нежелательность других. Ожидать чего-то подобного означает, что вопрос направлен против юмианца. Все-таки трудно принять трактовку критериев, которая предписывает человеку поступать в соответствии с аберрантными желаниями, не приносящими никакой пользы, особенно, если это препятствует выполнению других целей. Поэтому мы как минимум хотели бы получить от юмизма объяснение, почему столь мала вероятность того, что подобные желания в принципе могут быть нормативными. Второй момент Куинна заключается в том, что юмианцу необходимо объяснить, почему мы наделяем второстепенные желания или установки властью над первостепенными. Один из возможных ответов возвращает нас к критерию согласованности: не все второстепенные желания имеют власть, релевантные второстепенные желания означают сохранение (*retention*) или приобретение (*acquisition*) взаимосообразных желаний, которые и придают особый характер согласованному переплетению целей<sup>1</sup>. Но согласованность не может дать ответа на вопрос, почему второстепенные желания выделяют более подходящие побудительные причины для поступков, чем первостепенные, ведь последние также могут обладать подобными свойствами. Более того, сомнения, которые я высказала по поводу согласованности нормативного критерия, в общем виде могут быть распространены как на первый, так и на второй уровень. Поэтому я могу предположить, что скорее наши второстепенные желания являются нормативными, поскольку они рассматриваются в делиберативной перспективе.

Я полагаю, юмианец вправе настаивать, что обдумывание (*deliberation*) ценности желаний должно принять определенный вид, чтобы стать обдумыванием в собственном смысле; именно эти желания я желаю сохранить после соответствующего обдумывания, что и служит признаком наиболее важных для меня целей. Точно так же, как юмианец может сформулировать критерии для верных или неверных убеждений, рассматривая естественный процесс их формирования, он может рассматривать естественный процесс формирования второстепенного суждения или рефлексии, чтобы сформулировать критерии для оценки желаний. Я полагаю, что мы можем обнаружить намек на это у самого Юма, ведь его столь часто и, на мой взгляд, несправедливо, обвиняли в том, что в его теории отсут-

<sup>1</sup> Что и предлагает работа Хабина.

ствуует трактовка нормативности<sup>1</sup>. В своей трактовке каузального формирования убеждений Юм наделяет опыт высшей властью, однако не все опытные примеры *обосновывают* формирование убеждения. Обсуждая принципы, управляющие причинно-следственными заключениями<sup>2</sup>, Юм формулирует критерий, регулирующий способ, которым мы соединяем причину и следствие, а также правила, вытекающие из повседневного опыта, и обыденные правила рассудка. Так, например, мы полагаем, что стоит ожидать многочисленных примеров связи одного типа событий со вторым, прежде чем мы придем к убеждению, что одно событие послужило причиной другого. Мы полагаем, что одно убеждение обосновано лучше другого, если есть меньше свидетельств обратного. Мы считаем неприемлемым верить словам людей, которые проявили себя как не заслуживающие доверия и т.д.

Правильные суждения о мире или об обоснованных убеждениях имеют свойства длительности, устойчивости и связности, но нет ничего такого в их логическом устройстве, что помешало бы заблуждающемуся или впавшему в самообман человеку иметь целый ряд последовательных и связных убеждений. Однако подобное хитросплетение убеждений не подлежит передаче. Общие правила, управляющие формированием убеждений, выведены из коллективного или общего опыта. Решающим моментом является разделяемость суждений в той мере, в какой кто бы то ни было в аналогичной ситуации с учетом нормальных наклонностей и схожего опыта (т.е. он разделяет значительную часть убеждений окружающих) сможет принять их<sup>3</sup>. Содержание правил, совместно отвечающих за формирование убеждений, выводится способами, при помощи которых люди приходят к общим убеждениям относительно опыта. Мы можем сказать, что именно правила общих убеждений позволяют рассматривать суждения или оценки в перспективе, отличной от простого восприятия. Правила регулирования точного эмпирического суждения заключают в себе нормативный момент представления об опыте.

<sup>1</sup> Внятное изложение нормативности у Юма см. *Tom L. Beauchamp. The Sources of Normativity in Hume's Moral Theory. Elizabeth S. Radcliffe, ed. A Companion to Hume. Blackwell, 2008. P. 493–512.*

<sup>2</sup> *David Hume. A Treatise of Human Nature (1739–40). Eds. David Fate Norton & Mary J. Norton. N.Y.: Oxford University Press, 2000, Book 1, part 3, section 15.* (Цитаты приводятся в следующем порядке: книга, часть, раздел, параграф: напр., 1.3.15).

<sup>3</sup> «Обычные наклонности» важны в данном случае, ведь человек со странными наклонностями может не принимать на веру то же, что и обычные люди, и не будет среди тех, кто находится в здравом уме.

Сходным образом юмианец может предложить вдохновенную самим Юмом трактовку нормативности практических суждений. Показав, что наши моральные дистинкции выведены из чувств (sentiments), Юм описывает, каким образом чувства влияют на формирование наших суждений о характере того или иного человека<sup>1</sup>. Наше одобрение или неодобрение (про- и контр-установки) характера другого происходят из естественной симпатии по отношению к переживаниям (feelings), которые они испытывают. Наши индивидуальные симпатии естественным образом зависят от близости людей во времени и пространстве и наших личных отношений: наши переживания по поводу достоинств наших друзей и тех, кого мы любим, сильнее, чем по поводу незнакомцев. Но все же наши качественные суждения об их характерах в обоих случаях опираются на вполне определенные достоинства. Юм объясняет подобные суждения, которые могут отличаться от наших изначальных естественных переживаний, принятием определенной трактовки с целью скорректировать отклонения, служащие причиной несоответствий в элементарных ценностных суждениях. Мы встаем на «общепринятую» (general) или на «обыденную» (common) точку зрения<sup>2</sup>. Вынося суждение о чертах характера, мы судим об этих чертах и о последствиях поступков, к которым они приводят, не в соответствии с нашими личными интересами и нашими отношениями с рассматриваемым лицом, но с точки зрения, которую могли бы разделить остальные. Мы реагируем на характеры с обыденной точки зрения, т.е. каждый из нас откликается с одних и тех же позиций, а именно, симпатизируя чувствам, наиболее близким рассматриваемому агенту, а, не доверяясь нашим личным причудливым переживаниям. В числе подобных черт окружающих — добродетели и пороки вроде благодарности и неблагодарности, благожелательности и злонамеренности, но также добродетель действовать ради продолжительного благоденствия, или благоразумие, и их противоположности.

Как перейти от юмовской трактовки моральных суждений к частным размышлениям (personal deliberation) о ценностях и правилам их употребления? Хотя остается спорным вопрос, сделал ли сам Юм шаг от точки зрения стороннего наблюдателя (third-person spectator view) в сторону размышлений от первого лица (first-person reflexive perspective), имеет смысл рассматривать рефлексию по поводу наших желаний именно как точку зрения стороннего наблюдателя на наши

<sup>1</sup> *Hume D. Treatise. 3.1.2.*

<sup>2</sup> *Ibid. 3.3.1.14–23.*

побудительные мотивы<sup>1</sup>. Чтобы составить обдуманное мнение о наших первостепенных желаниях и их ценности для нас, мы должны сознательно отдалиться от связанных с нашими желаниями переживаний. Далее мы рассматриваем их в свете воздействия на нашу жизнь в долгосрочной перспективе, а также их последствий для окружающих или тех, о ком мы беспокоимся. Рассмотрим еще раз случай Джулии, которая хочет продвинуться в своей карьере и одновременно желает проводить больше времени со своей семьей. Выдержав непрекращающийся конфликт между этими двумя задачами, она на время прерывается, чтобы поразмышлять над своими приоритетами. Это размышление не сводится к тому, чтобы заглянуть в себя и понять, что она действительно чувствует; тяжело сказать, что вообще может значить «глубоко заглянуть в себя». Ее размышления отчасти заключаются в том, чтобы представить отдаленные последствия для нее самой и для ее близких желания последовательно продвигаться по карьерной лестнице. Она отвечает на эти последствия одобрением или неодобрением в зависимости, разумеется, от ее склонностей, но также с точки зрения, не принимающей во внимание непосредственную силу или интенсивность первостепенных желаний. Подобным образом она последовательно рассматривает последствия твердого следования желанию быть со своей семьей и отвечает на это одобрением или неодобрением, вытекающими из ее собственных склонностей. Рассуждая от первого лица, Джулия рассматривает свои желания с учетом мнения окружающих, если бы у них была достоверная информация о ее жизни, и отзывается на них вне зависимости от того, насколько сильно она в тот момент переживала по поводу этих первостепенных желаний. Из этих ответов, которые являются качественными суждениями, и вытекают наделенные властью второстепенные желания человека. Это не значит, что любой ответил бы точно также в каждом случае противоборствующих желаний. Смысл в том, что процесс обдумывания имеет определенную структуру, которой соответствуют любые размышления по поводу желаний.

Я думаю, стоит всерьез отнестись к идее, что есть некоторая разделяемая или интересубъективная точка зрения, исходя из которой мы регулярно выносим суждения о личных качествах и склонностях как наших собственных, так и о качествах и склонностях окружающих. Ее

<sup>1</sup> Я в свое время доказывала, что в «Трактате» Юм делает шаг в сторону перспективы от первого лица. Кажется, он также предполагал, что нас побуждают моральные чувства в последнем параграфе первого приложения к «Исследованию о принципах морали» (1751), Tom L. Beauchamp, ed. N.Y.: Oxford University Press, 1998.

не стоит рассматривать как ограниченную «моральную» перспективу, но скорее как перспективу практически нормативную. Как я уже указывала, по мнению Юма, в числе качеств, которые мы одобряем с общепринятой точки зрения, чаще всего значатся побудительные мотивы, определяемые нами как благоразумные и отвечающие долгосрочным интересам агента и его благополучию. В соответствии с этими представлениями моральные «долженствования» (oughts) относятся к той же категории и происходят из того же источника, что и личные или продиктованные благоразумием мотивы, хотя мы можем описывать их в привычных нам выражениях, противопоставляющих благоразумие и мораль. Натуралист в области морали, с одной стороны, отмечает благоразумие и благодарность как нравственные качества (moral concerns) и учитывает наши физическое и нравственное здоровье — с другой, осознавая, что наши оценки и в обоих случаях имеют общее происхождение.

Размышление по поводу первостепенных желаний вписывается в структуру, которую мы можем описать через общие наблюдения за людьми, раздумывающими над тем, что их больше всего беспокоит. Разумеется, анализируемый материал соответствует особенностям рефлексивного агента и конечные оценки — это результат деятельности конкретного рефлексивного лица (reflector). Однако нормативность, определяющая направление рефлексии данного лица, выводится из не-специфической (non-egocentric) перспективы, в которой она, собственно, и осуществляется. Чрезвычайно важно и то, что для оценки наших желаний мы всякий раз естественным образом выбираем эту нормативную перспективу, она не навязана нам извне трансцендентальным разумом, моралью, окружающими и т.д. Вопрос, на который хочет получить ответ рационалист, — это вопрос о том, в состоянии ли юмианская трактовка нормативности обеспечить приоритет добродетелей нравственности и благоразумия среди заветных целей человека. Я думаю, ответ заключается в следующем: с учетом рефлексивной структуры и того обстоятельства, что данное лицо обладает типичными или обыкновенными наклонностями, значительную часть которых мы обычно рассматриваем в качестве добродетелей благоразумия и нравственности, оно поместит его где-то (somewhere) среди своих заветных целей. Мы можем ожидать, что подразумеваемое Куинном желание включать все радиоприемники на своем пути, рассмотренное в нормативной перспективе, не будет одобрено им, если, конечно, у него нет каких-то особых склонностей, он не повредился в уме и не подвергся особой идеологической обработке. Предположительно, это будет противоречить не только

многим из его желаний, но и в отдаленном будущем принесет немало бед ему и его близким. Подобные последствия принимаются во внимание и вполне понятны нормальным людям с точки зрения первого лица, которая также является нормативной.

Рассмотрим другой пример. Юмизм подразумевает, что, когда у нас есть желание желать, второстепенное желание должно лежать в основании текущего конативного состояния или склонности. Каким образом у меня может возникнуть желание превратиться из недисциплинированной личности, которой я являюсь, в более дисциплинированную? Как правило, к переменам, пускай, и постепенным, меня подталкивает открытие: неорганизованное и беспорядочное поведение уводит меня в сторону от решения важных задач. Это не означает, что я переживу основательную и драматическую смену приоритетов и перейду от целей, достижимых при помощи неорганизованного поведения (иметь необходимое время для отдыха, поскольку я выполняю свою работу в последний момент), к тому, чтобы оценить по достоинству цели, которые будут мне по плечу при высокой дисциплине (такие как делать свою работу вовремя или выполнять ее лучше). Скорее я в глубине души придаю ценность и тому и другому ряду целей, но теперь я понимаю, что второй ряд скорее поможет мне реализовать самые смелые замыслы.

Теперь я из опыта знаю, что дисциплинированное поведение приблизит меня к решению более важной задачи, и, возможно, помимо прочего, моя жизнь станет более насыщенной и менее напряженной. Я прихожу к выводу о том, что является для меня наиболее важной задачей, представляя себе, чего я могу достигнуть в своей жизни и при каких обстоятельствах, а также, реагируя на эти гипотетические ситуации. У меня есть причины поступать в соответствии с этими оценками, поскольку они являются результатом процесса, который смогу понять окружающие (при условии нормального функционирования их способностей), если они посвящены в мои желания и мое отношение к ним. Поскольку способность окружающих понять принципы, которыми я руководствуюсь в своих оценках, сама по себе является признаком того, что люди разделяют общие критерии.

С одной стороны, юмианец, который полагает, что желания и их место в иерархии (*relative rankings*) происходят от конативных состояний агента, если мы действительно обдумываем что-либо от первого лица и если к этому процессу не привлечены необоснованные убеждения, должен также признать производные от него установки и оценки побудительными. С другой стороны, если обдумывание производится от первого лица, а эмоциональная реакция человека на

предполагаемое удовольствие или боль далеки от нормы (заключается в одобрении того, что окружающие обычно не одобряют), то сложно поверить, что этот человек вообще может рассматриваться в качестве агента, наделенного благоразумием и способностью суждения (*judgement and reasoning*). Моя позиция в данном вопросе в чем-то близка позиции Дональда Дэвидсона, который, полагая, что ценности зависят от желаний, также настаивал на том, что «мы должны рассчитывать, что проясненные ценности — при наличии причин, для вынесения оценок и совершения поступков, когда все факты (не являющиеся оценками) налицо — неизбежно совпадут; мы должны рассчитывать, что люди, которые полностью осведомлены (*enlightened*) и *полностью понимают друг друга*, придут к согласию относительно базовых ценностей»<sup>1</sup>. Однако вместо этого я хотела бы сказать, что мы можем рассчитывать на достаточно приблизительное (*rough*) совпадение рядов целей, которым люди придают наибольшее значение. Сложно представить, что даже хронический курильщик не беспокоится о своем здоровье: вероятно, он слаб волен или здоровье не важно для него настолько, насколько важны преимущества жизни курильщика, к примеру, возможность сосредоточиться на работе в течение многих часов при помощи никотина. Я не считаю, что приоритеты среди всех человеческих желаний когда-нибудь полностью совпадут, я всего лишь полагаю, что мы можем рассчитывать на их регулярные пересечения в области наиболее почетных целей, *поскольку наша общая человеческая природа* отчасти определяет то, чему мы придаем наибольшее значение.

### Послесловие о придании ценности и поведении

Из предшествующих рассуждений следует, что мы можем высоко оценивать цели и разумно воздерживаться от их преследования, поскольку прочие цели, которым мы также придаем значение, подталкивают нас к совсем другим поступкам. На первый взгляд может показаться непривычным, что кто-то открыто оценивает одну из противоборствующих целей выше всех прочих, однако не предпринимает никаких известных мер для ее достижения, когда ему представляется подобная возможность. Однако, принимая во внимание практические сложности, подобная ситуация отнюдь не выглядит невозможной и на самом деле встречается не так уж редко, причины чего впол-

<sup>1</sup> *Donald Davidson. The Objectivity of Values. (1995) перепечатано в D. Davidson. Problems of Rationality. Oxford: Clarendon Press, 2004. P. 49.*

не может объяснить юмианец. Рассмотрим случай человека, который открыто признает, что ценит свое здоровье выше разнообразной охоты за удовольствиями (pleasurable ends), но время от времени употребляет вредную пищу или забывает об упражнениях и т.п. Или, к примеру, случай, когда человек ценит бескорыстные проявления доброты (random acts of kindness) выше личной выгоды, но, опаздывая на мало что значащую встречу, проходит мимо старушки, уронившей на тротуар свои продукты (полагая, возможно, что ей поможет кто-то другой). Разумеется, мы не утверждаем, что во всех этих случаях агенты просто-напросто заблуждаются относительно того, чему они придают большее значение. Считать одну задачу важнее другой и не предпринимать никаких действий для ее решения — это вполне понятный образ действий. Такие случаи не подразумевают, что агент вместо этого пытается достичь чего-то, что не имеет для него никакой важности. Подобные ситуации показывают, что есть разница между самым сильным побудительным мотивом, который причинно обосновывает действие, и мотивом, отражающим наивысшую ценность. Даже когда человек стремится овладеть менее ценным предметом при наличии более ценного, он делает выбор в пользу низшей ценности по определенной *причине*, даже если эта причина не самая убедительная.

Слабоволие — это причина поступать ради цели, которую мы не считаем высшей. Хотя и не во всех случаях предпочтения менее значимой цели более значимой речь идет о слабости воли, поскольку не всегда подобное предпочтение учитывает обстоятельства и возможности выбора. Скажем, чтобы далеко не ходить за примером, Джон ценит дружбу выше, чем успеваемость в колледже, хотя для него важно и то и другое. Он часто предается приятному времяпрепровождению с друзьями. Но в ночь перед важнейшим экзаменом он решает остаться ради подготовки к нему, вместо того, чтобы отправиться на дружескую вечеринку. Вполне очевидно, что сам по себе его выбор в пользу менее значимой цели не свидетельствует о слабости воли. В этом случае он решает, что учеба является предпочтительным занятием с учетом того, что он не так давно проводил время с друзьями, что они войдут в его положение и что оценки в колледже также имеют значение и требуют внимательного отношения к себе.

Данная дискуссия позволяет поставить вопрос: что заставляет человека желать чего-то более или менее ценного? Как показывает случай с выбором между учебой и друзьями, человек совсем необязательно поступает, руководствуясь желанием, связанным с более высокой ценностью, в случае их борьбы. Мы рассчитываем, что наиболее важные задачи проявляются в поступках, и, как правило, когда мы выде-

ляем поведенческие шаблоны определенного лица, мы приписываем ему наличие определенных ценностей. Представляется правильным видеть в регулярных поступках проявление наиболее значимых целей человека и отождествлять их с его характером, поскольку характер состоит из намерений, в соответствии с которыми человек обычно поступает и будет поступать, если представится подобная возможность. И все же это чересчур просто. Что если агент регулярно поступал ради цели *A*, но всегда хотел, чтобы мотив *B* был сильнее, чем *A*, т.е. возможно ли, что второстепенное желание означает, что он оценивает *B* выше, чем *A*, даже если до сих пор он был неспособен действовать в соответствии с *B* так часто, как ему хотелось бы?

Мне кажется, мы справедливо полагаем, что то, о чем мы беспокоимся в наивысшей степени, проявляется в нашем поведении, но совершенно необязательно в наших поступках. «Поведение» следует истолковывать максимально широко, чтобы иметь возможность также включить в это понятие наши эмоциональные реакции на наши собственные поступки. Лицо, которое искренне желает сменить свои приоритеты, но не может преуспеть в том, чтобы превратить свои наиболее значимые цели в объекты своих наиболее сильных желаний, обречено на переживание таких эмоций, как сожаление или угрызения совести. Это будет происходить потому, что поступки, продиктованные его наиболее сильными желаниями, никогда не позволят ему достигнуть наиболее значимых целей. Поэтому, если, действуя ради исполнения чего-то, чему оно открыто придает ценность, оно не испытывает сожаление или недовольство самим собой, у нас есть достаточные основания усомниться в его заверениях относительно этих ценностей. Возможно, в этом случае поступки не говорят больше слов, но на реакции мы вне сомнения можем положиться. Дональд Хабин определяет подлинный процесс придания ценности (intrinsic valuing) как ментальное состояние, причинно связанное с разновидностями поведения и другими ментальными состояниями: «Существенная особенность концепции подлинного процесса придания ценности — это тот тип явления, который обычно мотивирует поступки». Далее он замечает, что агент, который не руководствуется своими ценностями, — это «концептуальная аномалия» (conceptual oddity)<sup>1</sup>. Я поддерживаю, как я уже замечала, определение процесса придания ценности, которое связывает его с поведением, но скорее описала бы его следующим образом: когда агент ставит одну цель выше другой, он или предпринимает действия для достижения высшей цели, если они на практике находятся в

<sup>1</sup> Donald C. Hubin. What's Special about Humeanism. *Noûs*. 1999. 33. P. 39.



состоянии конфликта, или он склонен испытывать эмоции сожаления или недовольства собой и им подобные (и он будет их испытывать, если ему или ей не помешали обстоятельства вроде травмы).

Подобное описание процесса придания ценности позволяет агенту, которому не удалось предпринять необходимые меры для достижения чего-то, что он оценивает выше всего, во все время действия рассматриваемого желания адекватно реагировать на свою неудачу. Надежды, или желание желать по-другому, вполне может мотивировать определенный тип поведения, как, например, поступки, приводящие к исполнению желаний, соответствующих склонностям. Проблема в том, что достаточно сложно определить, какие поступки человек может совершить, чтобы у него возникли новые желания или чтобы укрепиться в старых. Однако когда у человека есть убеждение, каким образом культивировать желания, направленные на наиболее значимые цели, он или предпримет меры для их достижения или испытает сожаление, угрызения совести или недовольство самим собой. Вышеизложенные наблюдения за процессом придания ценности в нормативной перспективе показывают, что процедура установления наиболее весомой причины в тех или иных обстоятельствах является весьма сложной по исполнению. Тем не менее, прибегая именно к этой процедуре, юмианцы могут решить дилемму, с рассмотрения которой мы начали данную статью. Они в состоянии ответить на вопрос, почему у нас есть более весомая причина поступать так, а не иначе.

*Перевод с английского Е.Н. Блинова*

Джон Брик

## Юм и Дэвидсон: Аффект, оценка и истинность

### Юм: моральный принцип воления

Основная тема рассуждений в моей книге «Сознание и нравственность: исследование моральной психологии Юма»<sup>1</sup> состоит в следую-

<sup>1</sup> *Brick John. Mind and Morality: An Examination of Hume's Moral Psychology. Oxford University Press, 1996.*

щем. Во второй книге своего «Трактата о человеческой природе» («Об аффектах») Юм разрабатывает классификацию аффектов (*passions*) и хотений (*volitions*) в следующем (очевидно упрощенном) виде. Волевые состояния (желания, хотения) играют основную роль в порождении действий (телесных или не-телесных). Желания, соединенные с соответствующими когнитивными состояниями (убеждениями), приводят к появлению хотений и действий. Они также вызывают эмоциональные (*affective*) реакции на удовлетворение или неудовлетворение желания: эмоциональные реакции удовольствия или неудовольствия. Юма особенно интересуют четыре вида эмоциональных состояний (гордость и униженность, любовь и ненависть). Каждое из них направлено на личность; каждое из них предполагает определенный вид волевого состояния; каждое из них, в сущности, есть реакция на удовлетворение или неудовлетворение волевых состояний, в особенности желаний. Определенные волевые состояния предполагают эмоциональные состояния; они, в сущности, являются естественными продолжениями эмоциональных состояний. Любовь порождает желание, которое Юм называет благожелательностью, ненависть — желание, которое можно назвать злобой. Во второй книге «Трактата» приводится развернутое описание причин взаимодействия между волевыми и эмоциональными компонентами, выделяемыми в рамках данной классификации.

Особенно интересным представляется раздел «Трактата» 2.3.3 («О мотивах, влияющих на волю»). В этом изложении, идущем непосредственно за двумя разделами «О свободе и необходимости», Юм описывает происхождение преднамеренных действий, и это описание по ряду признаков созвучно описанию, приведенному Дональдом Дэвидсоном в «Действиях, основаниях и причинах» (1963) 224 года спустя. Позднее Дэвидсон подробно (критически, но уважительно) рассмотрел рассуждения Юма о косвенном аффекте гордости в «Когнитивной теории гордости Юма»<sup>1</sup>.

Теория желания, эмоции и хотения второй книги «Трактата» составляет основу моральной психологии Юма и, следовательно, его теории моральной оценки — моральной психологии и метаэтики — в третьей книге этого труда. Рассматривая основное метаэтическое рассуждение книги 3.1.1 «Моральные различия не проистекают из разума»<sup>2</sup> одно-

<sup>1</sup> *Davidson D. Hume's Cognitive Theory of Pride // Essays on Action and Events. Oxford University Press, 1980.*

<sup>2</sup> *Юм Д. Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И. Церетели // Юм Д. Соч в 2 т. Т. I / Вступ. ст. А.Ф. Грязнова; примеч. И.С. Нарского. 2-е изд., дополн. и испр. М.: Мысль, 1996. 3.1.1.*

временно как параллельное основному рассуждению ч. 2.3.3 и как осмысленное в свете проводимого Сёрлом (с опорой на Энском) различения направлений соответствия (*directions-of fit*), мы до некоторой степени поддерживали не-когнитивистскую, а именно исходящую из принципа воления (*conativist*) трактовку метаэтической позиции Юма. Такую трактовку, которая одновременно отдает приоритет специфически моральным желаниям и отказывает моральным суждениям в возможности истинностной оценки (*truth-evaluability*). Обосновывая приоритет моральных желаний в моральной психологии Юма, я не утверждал, что он считал все моральные суждения желаниями или антипатиями. Также я и не отрицал, что многие моральные суждения он считал эмоциональными реакциями. Кроме того, и более узкая трактовка не казалась мне даже отдаленно возможной. Но я намеревался выступить против тезиса моего наставника Пола Ардала (в книге «Аффект и ценность в «Трактате» Юма»<sup>1</sup>) относительно главной роли косвенных аффектов — в особенности эмоциональных аффектов гордости и униженности, любви и ненависти — в моральной психологии и метаэтике Юма. В противовес Ардалу я утверждал, что классификация аффектов, представленная в первом абзаце моей статьи, предлагает основную схему моральных оценок, разработанную Юмом и обосновываемую им. Одним словом, можно сказать, что волевые состояния — желания — занимают главное место в описании Юмом нравственности и в его метаэтических рассуждениях, следующих за разделом 2.3.1 «Трактата» в разделах 3.1.1-2. По Юму, моральная деятельность (*moral agency*) первична и носит более базовый характер по отношению к моральной оценке личностей, будь то личность наша собственная или других. Заметив, как мало Юм рассуждает о моральном языке, я счел, что он отрицает возможность истинностной оценки моральных суждений — специфически моральных волевых и эмоциональных состояний — и, следовательно, стремится отрицать и возможность истинностной оценки высказываний, которые используются для их выражения. В моей трактовке Юм был не-когнитивистом. Я счел, что его доводы в пользу описания, основанного на принципе воления, делают его приверженцем не-когнитивистской теории, где ключевым компонентом является отрицание возможности истинностной оценки моральных суждений и высказываний, в которых они выражаются. Разрабатывая и защищая свое истолкование моральной психологии и метаэтики Юма, я вновь воспользовался

<sup>1</sup> *Árdal Páll S.* Passion and Value in Hume's Treatise. Edinburgh University Press, 1966.

доктриной Сёрля о направлениях соответствия, что помогло описать волевые оценки Юма. Тем не менее эта доктрина, к сожалению, оказалась совершенно бесполезной для согласованного с этим истолкованием описания эмоциональных оценок Юма, так как такие состояния не обладают ни направлением соответствия «сознание-к-миру», ни направлением соответствия «мир-к-сознанию».

Защищая идею о моральном принципе воления Юма, я сосредоточился на рассуждении, которое отвергли некоторые предыдущие исследователи. Аннет Байер в «Развитии чувств: Размышления о «Трактате» Юма» отозвалась о первых двух абзацах, в которых появляется данное рассуждение, как о «крайне глупом абзаце, который извращенным образом оказал решающее влияние на трактовку его [Юма] моральной психологии»<sup>1</sup>. Теренс Пенелхам в исследовании «Дэвид Юм: Введение в его философскую систему» описал это рассуждение как «одно из худших рассуждений Юма» и добавил, что оно, «к сожалению, одно из самых важных его рассуждений»<sup>2</sup>. Однако, по моему мнению, это рассуждение очевидным образом подводит к мысли о специфически волевом не-когнитивизме, приверженцем которого я счел Юма. Такой трактовке поспособствовала возможность ознакомиться с противопоставлением Сёрля (заимствованного у Энском) направления соответствия «сознание-к-миру» направлению соответствия «мир-к-сознанию». Разумеется, как утверждает Сёрль, эмоции (эмоциональные состояния) не имеют ни того, ни другого направления соответствия и, таким образом, не попадают в рамки различения между убеждениями и желаниями, которое я обнаружил в разделах «Трактата» 2.3.3 и 3.1.1.

Что же составляет собственно моральный характер моральных желаний и моральных эмоциональных состояний (в особенности морального одобрения и неодобрения), направленных агентами на прошлые или предстоящие действия, а теми, кто дает моральную оценку людям — на людей, будь то на самих себя или на других? Уже имея описание механизма симпатии, во второй книге Юм вводит понятие регуляризации, или объективизации, действия симпатии, а следовательно, и то, что можно назвать определенной (или некой) моральной точкой зрения.

Как обстоит дело с оценочным и в особенности с моральным языком? Юм почти ничего не говорит об этом в своем «Трактате», и лишь

<sup>1</sup> *Baier A.* A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise. Harvard University Press, 1991. P. 160.

<sup>2</sup> *Penelhum Terence.* David Hume: An Introduction to his Philosophical System. Purdue University Press, 1992. P. 143.

чуть больше — во втором «Исследовании» — о словесном выражении моральных суждений (моральных желаний и эмоциональных состояний). Поискав основания для различных попыток трактовать Юма как когнитивиста в вопросах морали, и следовательно, как мыслителя, рассматривающего язык морали как допускающий истинную оценку (truth-evaluable), и не обнаружив таких оснований, я счел, что экспрессивизм в той или иной его форме являет собой самый перспективный путь интерпретации, который можно избрать. Но я все же задался вопросом, возможно ли соединить то, что можно назвать «смягченным когнитивистским» (attenuated cognitivist) описанием языка оценок, — здесь мои размышления были связаны с Дональдом Дэвидсоном — с юмовским волевым и эмоциональным описанием моральной оценки при том, что волевой компонент рассматривается как основной.

Именно этот вопрос я хочу рассмотреть вместе с Дэвидсоном. Я уделю особое, но не исключительное внимание лекции «Выражение оценок», подготовленной Дэвидсоном при поддержке Фонда Эрнеста Линдли в 1980 г. Я также сосредоточусь на его так называемой единой теории значения и действия.

Я рассматриваю это исследование как своего рода обращение, хотя и необычное, к теме конференции — Юму и современной философии. В сущности, я буду размышлять об основных аспектах моральной психологии и метаэтики Юма, исследуя несколько измерений масштабного философского проекта Дональда Дэвидсона, связанного с изучением сознания и языка, — проекта, которым занимаются уже более сорока лет. Я буду рассматривать Юма и размышлять о нем через призму дэвидсонизма. Я обнаруживаю поразительно много юмовских элементов в теориях действия, эмоции и оценки Дэвидсона — многое из этого поддерживает принцип воления, который я приписываю Юму. Однако этой доктрине Дэвидсона соответствует особая форма когнитивизма, которую не поддерживал Юм, но которую, возможно, мог бы или должен был бы поддержать современный последователь Юма. Сначала я рассмотрю измерения в исследованиях Дэвидсона, связанные с принципом воления: связанные с этим принципом измерения в его взглядах на основания действия, и следовательно, на пересечение желаний и убеждений в рамках причинного обусловливания действия; и связанные с принципом воления измерения в его описании эмоций, в особенности гордости (и, что подразумевается, униженности). Я также рассмотрю его описание радикальной интерпретации. Наконец, обращаясь к так называемой единой теории значения и действия Дэвидсона, я продемонстрирую,

каким образом его сосредоточенность на волевом согласуется с характерной для него когнитивистской теорией. На протяжении всей статьи я сконцентрируюсь на вопросах, связанных с проблемой аффекта (будь то желание или эмоция), оценки и истинности. Я рассмотрю позиции как воображаемого интерпретатора, так и агента (в более общем смысле — того, кто выносит оценку), который подвергается интерпретации. Представляя подход к этим проблемам, предлагаемый Дэвидсоном, а не самим Юмом, я волей-неволей коснусь и вопросов языка, значения и истины. Однако при этом я надеюсь пролить свет и на взгляды самого Юма. Я оставляю за рамками обсуждения вопрос о том, что конкретно делает оценку специфически моральной.

### Дэвидсон: желания, эмоции и оценки

Обратимся сначала к случаю с основаниями действия. Предполагая, что убеждения и оценки (отношения «за» и «против») находятся в отношении асимметрии, Дэвидсон предлагает два способа охарактеризовать эту асимметрию, каждый из которых затрагивает отношения к истинности высказываний. В рамках первого подхода асимметрия связана с единой установкой (принятия как истинного) (holding true) по отношению к интерпретируемым высказываниям различного типа (описательного и оценочного). В рамках второго подхода асимметрия связана с различными установками — принятия как истинного и желания, чтобы высказывание было истинным (wanting true) — по отношению к высказываниям одного и того же (собственно описательного) типа.

С точки зрения первого подхода носитель убеждений считает истинным описательное высказывание «Бедность искоренена», в то время как выносящий оценку считает истинным оценочное высказывание «Бедность должна быть искоренена». С точки зрения второго подхода носитель убеждений считает истинным описательное высказывание «Бедность искоренена», в то время как выносящий оценку хочет, чтобы истинным было то же самое описательное высказывание, а именно «Бедность искоренена». Это противопоставление предлагает два различных способа представить сами оценки: когнитивный способ (как убеждения с открыто оценочным содержанием) и волевой способ (как потребности или желания с описательным содержанием). Дэвидсон считает эти два способа представлять оценки (при первичном рассмотрении) эквивалентными. Я буду называть эти оценки (представленные любым из двух способов) оценками типа *C* (от conative — волевой).

Мы можем обнаружить сходную асимметрию в случае с оценками типа *A* (от affective — эмоциональный). Дэвидсон пишет о гордости: «Выстроенная мной теория определяет состояние, в котором находится индивид, если он горд тем, что *p* с его отношением одобрения себя вследствие *p*, а это, в свою очередь, я (вслед за Юмом) не считаю отличным от суждения или мнения о том, что некто достоин похвалы вследствие *p*»<sup>1</sup>. Гордость выступает здесь как представитель других — скорее пропозициональных, чем волевых — состояний. Подытоживая, мы можем сказать, что у нас есть два способа приписать оценки типа *A*: когнитивный и эмоциональный. Сходным образом у нас есть когнитивный и волевой способы приписывать оценки типа *C*. Необходимо добавить, что для случаев типа *A* требуются пары эмоциональных отношений — гордость и униженность, радость и горе — и их можно открыто поощрять. Мы могли бы ввести парные понятия состояния удовольствия или неудовольствия либо состояния удовлетворения или неудовлетворения. Если рассматривать таким образом то, что я обозначаю как эмоции, это придает дополнительную глубину утверждению о том, что они принадлежат к примитивным психологическим формам наряду с убеждением, желанием и намерением.

В случае с так называемыми первичными основаниями действия Дэвидсон предлагает нам представить себе некий аргумент, который агент мог бы привести в поддержку своего действия, действия, объяснимого, если Дэвидсон прав, отсылкой к определенному роду оценки типа *C* (каким бы образом она ни была представлена) и к соответствующим образом связанному с действием безоценочному убеждению. Такой аргумент делает действие понятным, так как демонстрирует, что, по мнению агента, можно сказать в его пользу. Посылки аргумента обеспечивают буквальное выражение состояний, которые вызывают действие и служат его рациональными причинами. Посылка, выражающая подходящее убеждение, является описательным высказыванием. Посылка, выражающая выносимую агентом оценку типа *C* (представлена ли она когнитивным или волевым способом), должна быть открыто оценочной. В примере, который Дэвидсон приводит в статье «Намерение», повар добавляя в суп шалфей, чтобы улучшить вкус блюда, рассуждает: «Было бы хорошо улучшить вкус супа; добавление шалфея улучшило бы вкус супа; следовательно, было бы хорошо добавить шалфея». (Здесь, как и Дэвидсон, я опускаю вопросы, которые возникают в статье «Как возможна слабость воли?») Дэвидсон приглашает нас задуматься сходным образом о причинах оценок типа *A* (и тем

<sup>1</sup> Davidson. Hume's Cognitive Theory of Pride. P. 287.

самым о причинах эмоций). Размышляя в подробностях об одном из примеров Юма — гордости человека, владеющего прекрасным домом (или его униженности, если он владеет почти что развалюхой) — Дэвидсон выдвигает сопоставимые, но не тождественные, заявления. Понять гордость человека значит осознать ее причинную структуру: человек должен как одобрять факт владения прекрасным домом (что есть первичная оценка), так и пребывать в убеждении, что он владеет прекрасным домом. Данные одобрение и убеждение должны совместно выступать причинами гордости индивида по поводу того, что он владеет прекрасным домом, его одобрения самого себя в связи с тем, что он владеет прекрасным домом.

«Отношение причинности», по словам Дэвидсона, «созвучно логическому отношению. Причины гордости — суть суждение о том, что каждый, кто является носителем определенного качества, достоин похвалы, и убеждение в том, что сам индивид является носителем этого качества» (Р. 284). Причины гордости, таким образом, — это суждения, которые логически подразумевают суждение, тождественное гордости. (Разумеется, необходимо сделать оговорку: одобрять агентов постольку, поскольку они обладают определенным свойством, не значит одобрять их вообще. Дэвидсон настаивает на различии между суждениями *prima facie* и другими оценочными суждениями.)

Для Дэвидсона, как и для Юма, желания отличаются от эмоций: по Дэвидсону, желающий хочет, чтобы истинным было некое описательное высказывание, в то время как субъект эмоции доволен или недоволен, удовлетворен или не удовлетворен истинностью такого высказывания. Оценочные высказывания, выражающие желания, также должны отличаться от высказываний, выражающих эмоцию. Структуры предполагаемых переходов от посылок к заключениям, как и структуры этих заключений, также должны отличаться. У Дэвидсона имеется много соображений, по крайней мере, в случае с действиями — у Юма же почти никаких по поводу этих более точных вопросов.

Теперь пора перейти к двум следующим трудным (и, я полагаю, тесно связанным) проблемам: проблеме главенства желаний (и, следовательно, волевых оценок); и проблеме когнитивизма и не-когнитивизма в вопросах оценки.

### Дэвидсон: интерпретация, оценка и истинность

В работах «Радикальная интерпретация» (1973), «Убеждение и основа значения» (1974) и ряде других тесно с ними связанных ранних очерках Дэвидсон предложил и развернул понятие радикального ин-

терпретатора. В изначально представленном виде радикальный интерпретатор на небогатой основе языкового поведения говорящего и сопутствующих обстоятельств стремится определить эмпирическую теорию, фиксирующую значение слов и высказываний говорящего, и следовательно, содержание убеждений говорящего. В более узком смысле такой интерпретатор представляется как некто, кто стремится создать теорию истинности в духе Тарского для языка говорящего. Разумеется, в естественном языке есть черты, весьма отличные от черт формального языка, который рассматривал Тарский. Сам же Тарский отвергал возможность существования аксиоматической теории истинности для такого языка с его указательными (*indexical*) оборотами («я», «сейчас»), его психологическими предикатами («убеждения», «намерения»), порождаемыми ими интенциональными контекстами и т.д. Большая часть работы Дэвидсона в области философии языка имела целью продемонстрировать, как именно такие черты естественного языка можно объяснить в рамках системы, родственной системе Тарского, хотя и в нескольких важных отношениях отличающейся от нее.

Исследования Дэвидсона в области теории действия (и совместной роли желаний и безоценочного убеждения) и в области радикальной интерпретации (и совместной роли безоценочного убеждения и значения) привели в его работах «По направлению к единой теории значения и действия» (1980), «Выражение оценок» (1984) и в последовавших очерках к описанию эмпирической теории, где интерпретатор находит значения трех (с другой точки зрения — четырех) переменных: убеждения, значения, желания (и оценки).

Возвращаясь к двум различным способам представления асимметрии между убеждением и оценкой типа *C*, Дэвидсон отмечает, что тот из двух способов представления асимметрии, который мы принимаем за базовый, «все и определяет в нашем изучении отношения между признанием чего-либо ценным (*valuing*) и языком»<sup>1</sup>. Он рекомендует считать второй способ — трактовать желания волевым образом — базовым: «Нам следует принять за основу различие между установкой убеждения и установкой желания в их направленности на одни и те же высказывания» (Р. 9). Следует добавить, что собственно в своей разработке единой теории значения и действия он уделяет внимание только убеждениям и желаниям, а не тому, что я обозначил как эмоции. (Но опять же, как упоминалось выше, Дэвидсон считает волевое первичным по отношению к эмоциональному.)

<sup>1</sup> Davidson Donald. *Expressing Evaluations // Problems of Rationality*. Oxford University Press, 2004. P. 9.

Радикальный интерпретатор Дэвидсона в рамках единой теории значения и действия должен прежде всего выявить схемы предпочтения в отношении истинности высказываний, которые в результате интерпретации оказываются описательными. Такой интерпретатор также должен сначала найти оценки типа *C*, представленные не как открыто оценочные установки, но как желания с описательным содержанием. Интерпретация открыто оценочных высказываний говорящего — и приписывание говорящему установок с открыто оценочным содержанием — может быть осуществлена лишь позже. С позиции радикального интерпретатора выявление желаний является, совершенно очевидно, более базовой задачей, чем выявление открыто оценочных установок (типа *C*), несмотря на равносильности (*equivalences*) между ними, упоминавшиеся ранее, и несмотря на следующие из этих равносильностей совпадения (*identities*). Выявление желаний также должно быть первичным по отношению к выявлению эмоциональных установок (описаны ли они открыто оценочным или безоценочным образом) и должно преобладать над выведенными выше совпадениями между ними. В том, что касается оценки, Дэвидсон, как и Юм, — представитель типа, который я ранее обозначил как «сторонник принципа воления» (*conativist*).

Дэвидсон не рассматривает отношения между оценками типа *A* (т.е. эмоциональными) и языком в том же общем ключе и не обсуждает ни асимметрию между убеждениями и оценками типа *A*, ни место эмоций в проекте радикальной интерпретации. Ему, таким образом, не представляется случая задать вопрос о том, является ли базовым тот или другой из двух способов (когнитивный или эмоциональный) представить оценки типа *A*. Однако, учитывая зависимость оценок типа *A* от оценок типа *C*, есть все основания считать эмоциональный способ представлять их более базовым, нежели когнитивный. С позиции радикального интерпретатора разговор об эмоциях должен быть более базовым, чем разговор об открыто оценочных отношениях (по отношению к людям, в данном случае — к самому агенту), несмотря на их равносильность — по сути, совпадение между ними — в поддержку которых выступает Дэвидсон. С позиции радикального интерпретатора гордость агента по поводу того, что он выиграл соревнование, первична по отношению к тому, что он считает себя достойным похвалы (или чего-то подобного) за победу.

Базовый характер волевого и эмоционального (а не когнитивистского) способов представлять оценки типов *C* и *A* согласовывается с классическими не-когнитивистскими (включая и юмовскую) трактовками оценок. Методологическая стратегия обращения к проекту

радикальной интерпретации обнаруживает (в наше время) единство с классической не-когнитивистской — и определенно с юмовской — сосредоточенностью на условиях, при которых возможно объяснение действия в ходе раскрытия оценки. Но там, где Юм считает разговоры об оценочных убеждениях беспредметными, Дэвидсон предлагает когнитивистские представления оценок типа *С* и *А* как пусть и не-базовых с позиции радикального интерпретатора, но, по крайней мере, как уместных и неустрашимых. Их уместность влечет за собой приложимость предиката истины (*truth-aptness*) к оценкам.

Оценки типов *С* и *А*, приписываются ли они когнитивным или волевым и эмоциональным образом, находят свое выражение в открыто оценочных высказываниях, которые (в зависимости от обстоятельств) служат посылками или заключениями аргументов, излагающих основания, в силу которых тот, кто выносит оценку, действует, желает или чувствует именно таким, а не иным образом. (Рассмотрим как возможные варианты такие посылки: «следует помогать», «следует беспокоиться о благополучии других», «следует испытывать гордость».) Эти открыто оценочные высказывания могут (вместе и по отдельности) быть оценены с точки зрения их истинности и ложности. Возможность их оценки с точки зрения истинности необходима, утверждает Дэвидсон, учитывая, что они могут появиться в аргументах рассматриваемого здесь вида, аргументах, которые сами могут быть оценены в отношении их общезначимости или отсутствия общезначимости (*validity or invalidity*), при этом общезначимость определяется в терминах сохранения истины. Такая возможность также необходима в силу их возможного появления в качестве составляющих истинно-функциональных (*truth-functional*) высказываний. Разумеется, для интерпретатора Дэвидсона возможность истинностной оценки этих высказываний также проистекает из необходимо включающего характера основанной на теории семантики естественного языка, такого как английский (или русский!): канонически выводимые *T*-высказывания для любых обсуждаемых здесь оценочных высказываний задают условия истинности для этих истинно-функциональных высказываний. (Выше я пренебрег той особой ролью, которую Дэвидсон приписывает так называемому оператору *prima facie* в отношении важного класса оценочных высказываний.)

Семантическая природа оценочных суждений очевидна: судить о чем-либо как о желаемом, обязательном или чем-то подобном означает представить это что-то как нечто, что имеет соответствующее оценочное свойство, и, как утверждает Дэвидсон, «не существует непротиворечивого способа» избежать вывода о том, что это нечто должно либо иметь

такое свойство, либо не иметь его. Создавая такие классификации (применяя данные оценочные понятия) мы прибегаем к понятию истинности. При использовании оценочных понятий тот, кто выносит оценку, должен осознавать возможность ошибки, следовательно, осознавать различие между положением, когда он считает что-то ценным, и положением, когда это что-то действительно является таковым.

Разобраться в том, что определяет содержание оценочных суждений и, следовательно, возможность подлинного несогласия по поводу них, означает понять, что оценочные суждения (и открыто оценочные установки, ими выражаемые) могут быть объективно оценены как истинные или ложные. Данная объективность заключается не в независимом существовании ценностей (это бессмысленное предположение), но в требовании независимых в силу своей intersубъективности норм. Как показывают размышления над проектом радикальной интерпретации, основа объективности — в intersубъективности. (Связь между объективностью и intersубъективностью, разумеется, сама представляет собой специфически юмовскую тему в вопросах морали.) «Оценки являются правильными или неправильными, — пишет Дэвидсон, — с точки зрения межличностных — т.е. безличных, или объективных — стандартов»<sup>1</sup>.

Пора перейти к критическому рассмотрению и сделать следующий шаг, даже если сам Дэвидсон такого шага не сделал. Оценки, будь то оценки типа *С* или типа *А*, могут быть оценены с точки зрения истинности, если их представить когнитивным образом. Рассуждения об оценках классического когнитивиста до этого пункта были бы верны. Однако несмотря на то, что оценки типа *А* могут быть выражены в оценочных высказываниях, к которым приложим предикат истины, эти оценки, если их представить эмоциональным образом как эмоции с описательным содержанием, не порождают вопроса об истинности или ложности. Хотя произнесенное тем, кто выносит оценку, высказывание «Мое поведение постыдно» является истинным или ложным, когда выносящий оценку представлен как испытывающий стыд, понятия истинности и ложности этого чувства не находят какой-либо опоры. То же справедливо и тогда, когда тот, кто выносит оценку, представлен волевым образом как имеющий потребность или желание. Истинность здесь, разумеется, утрачивается. Она привязана к открыто оценочным высказываниям, в которых желания и эмоции находят свое буквальное выражение, и, таким образом, к предполагаемым их субъектами употреблением оценоч-

<sup>1</sup> Davidson Donald. *The Objectivity of Values // Problems of Rationality*. Oxford University Press, 2004. P. 68.

ных понятий. Она применима к открыто оценочным убеждениям, которым тождественны желания и эмоции. Но она плохо подходит к тем случаям, в которых речь идет собственно о том, что я обозначил как базовый способ представлять оценки.

Способ приписывания ведет к существенным различиям в отношении истинности. Тем не менее, признавая это, необходимо также признать и то, что ни от одного способа приписывания независимо от того, приписываются ли при этом оценки типа *C* или типа *A*, нельзя отказаться. Для радикального интерпретатора волевой и эмоциональный способ являются базовыми. Однако движение радикального интерпретатора от базовых к не-базовым способам представления оценок неизбежно, учитывая с необходимостью существующую выразимость, посредством допускающих истинностную оценку оценочных высказываний, состояний, описываемых как желания и эмоции. Хотя поначалу интерпретатор избегает интерпретации высказываний, которые (в результате интерпретации) оказываются оценочными, он, в конце концов, должен прибегнуть к оценочным высказываниям, необходимым, если субъект должен дать выражение основаниям своих действий или чувств именно такого, а не другого рода. Делать это означает соединять желания и эмоции с принятием как истинных оценочных высказываний, которые их выражают. А делать это означает применить когнитивный способ представления оценок, которые уже имеются в наличии. Если с позиции интерпретатора этот новый способ представления и не является базовым, он тем не менее играет здесь главную роль. Иными словами, он играет главную роль с позиции представления интерпретатором обоснований действий и установок, а также аргументации.

Исходя из предположения, выдвинутого Дэвидсоном (а не Юмом), о том, что методология интерпретации указывает путь к пониманию наших самых базовых понятий, нельзя окончательно предпочесть первый или второй из двух классически исключаящих выборов — когнитивистский или не-когнитивистский — в вопросе оценок. Последователь Юма справедливо полагает, что оценка есть в основном вопрос желания и эмоции. Его противник-когнитивист справедливо полагает, что оценка есть главным образом вопрос истинности и ложности. Судя по текущему положению дел, оценка неизбежно есть вопрос желания и эмоции — и истины.

### Дэвидсон: единая теория значения и действия

Я весьма высокого мнения о соображениях Дэвидсона по поводу построения так называемой единой теории значения и действия. Мне

следует более отчетливо, чем прежде объяснить, что именно (для Дэвидсона) включает в себя построение такой теории. К сожалению, при этом не удастся избежать небольшого повторения.

Здесь должна оказаться полезной краткая (весьма избирательная) библиографическая справка. В «Истине и значении» (1967) Дэвидсон отстаивал возможность и многочисленные достоинства формальной семантики в духе Тарского для естественного языка, такого как английский. В «Радикальной интерпретации» (1973) он представил такую теорию истины как эмпирическую теорию (преемницу «радикального перевода» Куайна). В нескольких очерках он указал на методологические сходства между радикальной интерпретацией и теорией принятия решений, впервые разработанной Фрэнком Рамсеем в «Истине и вероятности» (1926) и развитой в различных направлениях в «Логике решения» (1965, 1983) Ричарда Джеффри. В «Единой теории мысли, значения и действия» (1980) и в большей части последующих исследований Дэвидсон представил эмпирическую теорию, где вычленились три (вернее сказать, пять) переменных: (степени) убеждения, (порядок) предпочтения и смысл. В лекции «Выражение оценок», подготовленной при поддержке Фонда Эрнеста Линдли в 1980 г. и в нескольких последующих очерках Дэвидсон исследовал вопросы оценки в контексте своей единой теории значения и действия (известной и как единая теория решения и интерпретации).

Проект Дэвидсона в отношении того, что я для краткости буду называть *действительно радикальной интерпретацией*, является собой проект понятийный. Мысль заключается в том, что некоторые из наших самых базовых понятий (к которым здесь относятся убеждение и желание) — суть примитивные понятия, которым нельзя дать определение и которые нельзя подвергнуть классическому философскому анализу. Однако их смысл можно прояснить, размышляя о проекте действительно радикального интерпретатора. В частности, их смысл можно прояснить, если отметить три вещи: их отношение друг к другу; их структуры и их отношение к схемам поведения и окружения, обеспечивающим свидетельства, на основе которых эти понятия приписываются действительно радикальным интерпретатором. (Дэвидсон задается вопросом, существуют ли другие базовые понятия, другие примитивные формы, не сводимые к тем, которые только что были рассмотрены, которые также необходимо ввести действительно радикальному интерпретатору, включая — и над этим списком стоит задуматься — намерение, эмоцию, истину, восприятие и добро и зло.)

Прежде всего, следует вспомнить о приверженности Дэвидсона идее базовости оценки. Оценка предшествует убеждению и значению

в построении единой теории. Самое важное — такая оценка должна толковаться как желание (точнее, как предпочтение), а не как эмоциональное состояние. Если бы потенциальный радикальный интерпретатор мог начать с подходящей схемы предпочтений в отношении неинтерпретированных высказываний и мог бы определить природу логических связей, встречающихся в этих высказываниях, он мог бы, используя метод скорее Джеффри, а не Рамсея перейти к выводу субъективных вероятностей, оценок полезности и значений и, следовательно, к содержанию убеждений и желаний. Дэвидсон показывает, как определить и истолковать логические связи в языке агента при наличии схем предпочтений агента в отношении истинности неинтерпретированных высказываний. С опорой на Джеффри он затем демонстрирует, как определить используемые агентом субъективные вероятности и оценки полезности в отношении неинтерпретированных высказываний, интерпретировать остальную часть языка агента и, следовательно, приписать содержание его убеждениям и желаниям (оценкам). В этом смысле оценка является базовой: схема неинтерпретированных предпочтений (предпочтений в отношении неинтерпретированных высказываний) первична по отношению к остальной части описания, порождаемого единой теорией. В этом смысле желание первично (хотя Дэвидсон не проводит такую мысль явно в своих исследованиях): схема предпочтений в отношении неинтерпретированных высказываний должна включать в себя предпочтения в отношении истинности высказываний, которые в результате интерпретации оказываются описательными, а не оценочными. Чтобы метод Джеффри сработал, те же самые высказывания должны быть охарактеризованы в терминах как вероятности (Prob), так и желанности (Des). То, что в результате интерпретации оказывается оценочным высказыванием, не может (или, говоря более осторожно, в большинстве базовых случаев не может) здесь использоваться. Разумеется, мы теперь можем выделить еще и третий смысл, в котором оценка является базовой: когда сравнительные оценки агентов установлены, они должны быть представлены как желания с описательным содержанием. Безусловно, очень важно осознавать тот факт, что, когда интерпретация удалась в соответствии с только что приведенным описанием, у нас есть — или нам кажется, что есть — объясняющая теория для большей части, но не для всего поведения агента. Один основной отсутствующий элемент — это описание того, как агент использует открыто оценочные термины. Другой отсутствующий элемент — это наличие и содержание эмоциональных состояний агента (эмоций агента). Это справедливо, даже если предположить, что у нас уже имеется

строгим образом описанное объяснение того, что агент ценит одну вещь больше, чем другую.

Как обстоит дело с эмоциями или эмоциональными состояниями агента? Дэвидсон рассматривает эмоцию как еще одну примитивную форму. Как она соотносится с убеждением и желанием? Дэвидсон не уделяет явного внимания этому вопросу. Тем не менее, если опираться на его очерк «Когнитивная теория гордости Юма», можно представить себе радикального интерпретатора, который выявляет пару структурно схожих, но противоположных установок относительно истинности подходящим образом ограниченных, но неинтерпретированных высказываний, которые в результате интерпретации оказываются описательными. Представим, что агент доволен тем, что указательное высказывание «У меня густые волосы» истинно, и недоволен тем, что истинно высказывание «У меня быстро растет живот». Очень хочется заявить, что определение эмоций или эмоциональных состояний действующего лица требует предварительного определения его волевых состояний.

Как же, наконец, обстоит дело с открыто оценочным языком? Ограничения, накладываемые на интерпретацию на основе желания или предпочтения, привели к жесткому ограничению числа высказываний, могущих быть интерпретированными. Точнее, требование о том, чтобы одно и то же высказывание являлось объектом как убеждения, так и оценки (желания), ограничило число допускающих интерпретацию высказываний до таких, которые (в результате интерпретации) оказываются описательными. Схемы принятия как истинных оценочных высказываний до сих пор не играли никакой роли. При каких обстоятельствах радикальный интерпретатор может или должен сосредоточиться на схемах принятия как истинного того, что оказывается оценочными высказываниями?

Ясно, хотя бы в общих чертах, что должен сделать радикальный интерпретатор. Он должен принять во внимание три факта относительно использования говорящим открыто оценочных высказываний, о которых здесь идет речь. Во-первых, наличие соответствий между желаниями агента, чье описательное содержание интерпретатор уже выяснил, и актами принятия как истинных определенных (как оказывается) оценочных высказываний. Во-вторых, тот факт, что агент использует то, что оказывается оценочными высказываниями, в процессе приписывания установок себе и другим, и эти приписывания соотносятся с приписыванием желаний, но заменяют когнитивные глаголы психологической установки («думает», «судит») волевыми глаголами («желает», «хочет») и в то же время заменяет подходя-



щим образом связанные (как оказывается) оценочные высказывания уже интерпретированными описательными высказываниями.

Третий и, возможно, самый важный факт состоит в наличии структурированных последовательностей актов принятия в качестве истинных высказываний как оценочных, так и описательных, которые включают в себя (1) пару, куда входит принятие как истинного того, что оказывается оценочным высказыванием, и желание, чтобы истинным было определенное описательное высказывание, (2) принятие как истинного соответствующего описательного высказывания и (3) пару, куда входят принятие как истинного некоторого описательного высказывания и желание, чтобы истинным было некоторое описательное высказывание. Если предположить, что радикальная интерпретация прошла через представленную ранее вторую стадию (и, таким образом, проинтерпретировала все описательные высказывания), то структурированная последовательность включает в себя, например, (1) пару, куда входят принятие как истинного высказывания «Желательно, чтобы бедность была искоренена» и желание, чтобы истинным было то, что бедность искоренена, (2), убеждение, что пожертвования в «Оксфам» способствовали бы искоренению бедности (что, разумеется, проистекает из принятия как истинного высказывания «Пожертвования в “Оксфам” способствовали бы искоренению бедности») и (3) пару, куда входят принятие как истинного высказывания «Желательно сделать пожертвование в “Оксфам”» и желание сделать пожертвование в «Оксфам». Если сойти с позиции радикального интерпретатора, можно заметить несколько вещей, которые обнаруживаются в структурированных последовательностях (оговорки будут приведены ниже): структуру объяснения оснований для действия; видимую равносильность двух методов построения таких объяснений: одного, где используются желания с их описательным содержанием, и другого, где используется то, что можно назвать открыто оценочными установками (установками с открыто оценочным содержанием); структуру аргумента с оценочным высказыванием как в первой посылке, так и в заключении, структуру, которую агент применяет или мог бы применить в ходе обоснования того, почему он действует именно таким образом. При первичном и еще не полностью интерпретированном рассмотрении аргумент звучит так: «Желательно покончить с бедностью», «Пожертвования в “Оксфам” способствовали бы исчезновению бедности», «Желательно сделать пожертвование в “Оксфам”».

Здесь необходимо сделать ряд предупреждений и пояснений. Я с удобством для себя сосредоточился на предикате «желательно» и не

рассматривал условия введения множественности того, что можно обозначить как «подразумевающие оценку» (evaluation-intimating) выражения, которые можно использовать для выражения и приписывания волевых оценок. Возьмем, например, обороты «должен» или «обязан» и т.п. Я также ничего не говорил о том, что составляет специфически моральные волевые суждения. Кроме того, я и не подчеркивал, хотя это необходимо отметить, что представленные высказывания волевой оценки не ограничиваются применением в сфере выражения оценок: важно то, что они также могут использоваться как antecedentes в условных предложениях. Описание, таким образом, избегает предложенного Гичем фрегевского аргумента (1965) против так называемых экспрессивистских теорий оценочного языка. Я также предположил наличие противопоставления между волевым и эмоциональным оценочными состояниями. Хотя я не дал для этого подробного обоснования, полагаю очевидным, мнение Дэвидсона о том, что эмоциональные оценки идут следом за теми волевыми оценками, на которые я обращал внимание. Наконец, и это очень важно, я отметил заявление Дэвидсона о том, что понятие истинности само по себе является примитивным понятием, которое можно охарактеризовать только в терминах его отношения к другим таким понятиям: убеждение, желание и значение, а также эмоция, восприятие, правильное, и доброе.

### Юм: снова моральный принцип воления

Теперь, когда мы привели все оговорки и пояснения, нам пора (и уже давно) вернуться к Юму. Я бы сосредоточился на двух вопросах. Первый из них связан с тем, что я обозначил как принцип воления Юма; второй — с возможностью истинной оценки и с оценкой. Один ясный вывод, который я сделал из подхода Дэвидсона к оценке и к оценочному языку, это то, что мое предположение о том, что я в «Сознании и нравственности» объявил моральным принципом воления Юма, а именно о его приверженности идее первенства волевого по отношению к эмоциональному, верно. Независимо от того, предлагает ли сам Юм убедительные обоснования такой точки зрения или нет, в рамках моей трактовки Юма следует как в общем, так и в специфически моральном контекстах, что желания (или волевые состояния) первичны по отношению к таким эмоциям (или эмоциональным состояниям), как гордость и униженность, любовь и ненависть. Представляя соображения, приводимые Юмом в поддержку его приверженности принципу воления, я воспользовался сёрлевским про-

тивопоставлением направлений соответствия. Я поступил так, хотя и осознавал, что для Сёрля эмоции (в отличие от желаний) не имеют ни того, ни другого направления соответствия. То, что, как мне представляется, изложено выше — это аргумент в духе Дэвидсона, который фокусируется на семантике оценочного языка и на условиях действительно радикальной интерпретации в интересах идеи Юма о том, что волевое первично по отношению к эмоциональному.

Необходимо отметить, что такое предположение выступает в сопровождении очень необычного заявления о том, что волевые и эмоциональные состояния, так же как и когнитивные, могут быть оценены в терминах истинности и ложности. Выражения всех («пропозициональных») психологических состояний, будь то когнитивные, волевые или эмоциональные, можно оценить в таких терминах. Приписывание таких состояний, всех вместе и каждого по отдельности, можно, таким образом, осуществить в рамках семантики, основанной на теории истины. Однако самое поразительное заключается в том, что состояния, которые могут быть зафиксированы таким образом, будь то когнитивные, волевые или эмоциональные, сами допускают истинностную оценку. Разумеется, когнитивные состояния допускают истинностную оценку. При текущем положении дел волевые и эмоциональные состояния также допускают истинностную оценку. В этом отношении они отличаются от того, что обычно называют когнитивными состояниями, от явных убеждений. Именно они, а не явные убеждения, могут быть охарактеризованы и в «не-когнитивных», и в «когнитивных» терминах. Разумеется, отвечая на поставленный ранее собственный провокационный вопрос, Дэвидсон проявляет себя как «примитивист» не только в том, что касается понятий убеждения и желания, но и в том, что касается понятия эмоции и понятия истинности.

Майкл Смит в своем ставшем классическим исследовании «Моральная проблема» (1994) рассматривает моральную проблему как состоящую из требования зафиксировать три вещи: моральный интернализм, и в особенности практический характер моральных суждений; объективность моральных суждений и истинность теории Юма о мотивации, включая ее приверженность убеждениям и желаниям как особым формам существования. В приведенном здесь изложении в духе Юма/Дэвидсона я, подчеркивая роль желания, акцентировал практический характер моральных суждений. Рассматривая объективность, я не изучал подробно, но, возможно, все равно с некоторой пользой проанализировал очерки Дэвидсона «Объективность ценности» (1995) и «Объективность и практическое обоснование» (2000).

В том, что касается мотивации, я бы хотел завершить статью двумя предположениями: о том, что предложенная мной дэвидсоновская трактовка Юма, если ее снабдить подходящими дополнениями, обеспечивает описание мотивации; и о том, что при этом юмовское учение об особых формах существования дискредитируется для учения об оценочных суждениях.

*Перевод с английского Г.К. Ольховикова*

Тед Киннаман

## Нормативность как рефлексивность

Устойчивый интерес к философской системе Юма вызван тем, что в ней последовательно выражена научная картина мира. Все феномены человеческого познания и волевых актов объясняются посредством тех же самых каузальных принципов, которые управляют нечеловеческой природой. Наше познание начинается со схватывания дискретных чувственных партикулярий, которые Юм называет впечатлениями. Впечатления выражают закономерность, осведомленность о которой приводит нас к убеждению в том, что порядок распространяется также на ненаблюдаемые партикулярии, и это позволяет приписать закономерность вещам за пределами нашего сознания. Но процесс *порождения убеждений* сам по себе является примером каузального порядка в нашем опыте. Через систематическое исследование, представленное в «Трактате о человеческой природе», мы приходим к убеждению, что эти феномены определяются каузальными процессами, но и само наше убеждение, конечно, тоже определено каузальным процессом. Хотя в результате получается философия, в которой нет места таким воодушевляющим идеям, как свобода воли или целеполагающий моральный разум, Юм считает, что не только убеждает нас доказательствами своей теории, но также и в том, что мы уже признаем истинность его концепции, например, в наших ожиданиях эффекта от наказания других людей за их действия.

По крайней мере, со времен Канта главное возражение против системы Юма связано с ее *нормативностью*. Цель Юма, очевидно, состоит не только в том, чтобы объяснить наши убеждения, показав, как они возникают. Он, конечно, хочет, чтобы мы отказались от одних убежде-

ний, например, веры в чудеса, и приняли другие, для чего ему требуется не только дать каузальное объяснение убеждений, но и выдвинуть критерии их оценки и оправдания. Согласно Канту, Юм может ответить на *quaestio facti*<sup>1</sup> относительно источника убеждения, но не может ответить на *quaestio juris*<sup>2</sup> относительно его истинности. Если Юм действительно предлагает нам лишь каузальные объяснения, а не оправдания, тогда парадоксально оказывается, что он самым явным образом впадает в натуралистическую ошибку, извлекая то, что «есть» из того, что «должно быть», — ту самую ошибку, которую он описывает во второй книге «Трактата».

Поэтому не удивительно, что Юм занимает центральное место в современных оживленных дискуссиях по поводу «источников нормативности», (как выразилась Кристин Корсгаард). Здесь я хочу сосредоточиться на особой стратегии защиты теории Юма в этом вопросе, стратегии, которая связывает нормативность с рефлексивностью. В самой общей форме идея заключается в том, что, поскольку юмовское каузальное рассмотрение убеждений может быть обращено само на себя, то, когда мы прибегаем к нему для объяснения наших убеждений относительно человеческого познания и действий, оно приобретает нормативную силу, и поэтому теория Юма дает нам не только объяснение, но также оправдание механизма формирования наших убеждений. Корсгаард сама предложила такое прочтение. Следуя ее интерпретации «Трактата», Юм имплицитно апеллирует к тому, что «вердикты способности суждения обладают нормативностью, если она проходит следующее испытание: *когда способность суждения принимает себя и собственные действия за свой объект, она выносит правильный вердикт*»<sup>3</sup>. Корсгаард утверждает, что, согласно Юму, понимание не проходит данного испытания (таков удручающий пессимизм в разделе I.IV.VII, в конце первой книги), но моральное чувство его выдерживает, потому что Юм утверждает, что рефлексия по поводу источников наших моральных ощущений побуждает нас еще более энергично санкционировать эти ощущения.

Однако я собираюсь уделить основное внимание не Корсгаард, но той интерпретации Юма, которую Аннет Байер представила в своей книге «A Progress of Sentiments»<sup>4</sup>. Для моих целей подход Байер более

<sup>1</sup> Лат: вопрос факта.

<sup>2</sup> Лат.: вопрос права.

<sup>3</sup> Korsgaard C. The Sources of Normativity. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 62.

<sup>4</sup> Baier A. Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.

интересен, чем работа Корсгаард, потому что, во-первых, интерпретация Байер — это часть всеобъемлющего прочтения «Трактата» и, во-вторых, в отличие от Корсгаард, Байер находит у Юма ресурсы для того, чтобы предложить такое обоснование нормативности, которое годилось бы равным образом и для познавательных, и для практических убеждений. В целом книга Байер есть не что иное, как последовательный анализ всей системы Юма, предпринятый с тем, чтобы ответить на возражение Канта по поводу нормативности.

Байер рассматривает тему нормативности у Юма, уделяя основное внимание понятию «детерминация сознания». Юм прибегает к этому выражению, чтобы указать на процесс, посредством которого убеждение принимается, и, конечно, этот процесс каузальный. Понимание данного процесса, говорит Байер, является ключом к постижению идеи необходимости, основополагающей для юмовского рассмотрения нормативности. Одна из сильных сторон интерпретации Байер заключается в следующем. Она считает преимуществом, а не недостатком тот факт, что и в «Исследовании», и в «Трактате» Юм предлагает два определения причины. Одно из них относится только к устойчивой связи, а другое — к способности соединенных событий «детерминировать сознание», т.е. заставить его ожидать, что одно событие идет вслед за другим. Смысл использования двух определений, говорит Байер, состоит в том, что таким образом выявляется взаимная зависимость каузальных закономерностей, поскольку они обнаруживаются равным образом во внешних объектах и в разуме, который осознает эти закономерности. Двойное определение является «мета-каузальным», выражающим два обстоятельства: связь, создающую причинность в качестве «естественного отношения», и тот факт, что то же самое каузальное заключение может быть выведено относительно операций сознания. Последнюю возможность Байер называет «рефлексивностью» и утверждает, что она придает нормативную силу теории Юма.

Юм может быть уверен в том, что его определение, несомненно, выражает истину относительно нашей концепции причины именно потому, что это определение показывает, как данная концепция при анализе может быть успешно обращена сама на себя. Это самообосновывающееся и самоподтверждающееся реальное определение, к которому мы приходим посредством каузального исследования нашей концепции причины (С. 91).

Отметьте нормативные коннотации юмовской «уверенности» (confidence). Подобным же образом Байер утверждает, что правила каузального вывода, которые Юм устанавливает в разделе I.III.XV,

«получают нормативную силу из того факта, что рефлексия, согласующаяся с ними, способна, как было показано, успешно обращаться на саму себя» (С. 93). Так что принципиальная связь ясна: «успешная рефлексия», говорит Байер и «есть нормативность» (С. 99–100).

Я хочу задать вопрос: почему это должно быть так? Почему мы должны думать, что тот факт, что теория Юма может быть обращена на себя, влечет за собой ее оправдание или обязывает нас санкционировать эту теорию? Для начала давайте рассмотрим, как сама Байер резюмирует свое доказательство, представляя его в виде длинной каузальной цепи. Во-первых, мы имеем закономерности в природе, которые Юм называет «устойчивыми связями», а также обладаем сознанием, наблюдающим эти закономерности. Далее, это приводит к формированию в сознании идеи необходимости, или детерминации, воспринимаемых идей. Размышляя о философском вопросе «властной истины», которой характеризуется идея каузальной необходимости, мы формулируем предположение, что эта идея также представляет собой результат восприятия устойчиво соединенных идей, и находим подтверждение нашего предположения в отсутствии контр-примеров и в сходстве между человеческим сознанием и прочими природными вещами. Это, в свою очередь, приводит к возрастающему осознанию устойчивых связей, которые воздействуют на нас, и результатов их воздействия на наши мысли и поступки. В конечном счете этот процесс имеет следствием «увеличившуюся самоуверенность (self-confidence) относительно одобрения... привычных процедур вывода, которые продемонстрировали не просто само-корректировку (как опытно детерминированные), но и способность быть непротиворечиво обращенными на себя» (С. 99). Итак, последнее звено данной каузальной цепи — это уверенность (conviction) в том, что наши когнитивные процессы производят обоснованное убеждение (justified belief).

Сейчас я рассмотрю некоторые трудности подхода Байер к проблеме нормативности у Юма. Я приду к выводу, что реконструкция, предпринятая Байер, не справляется с проблемой нормативности у Юма, но способ, каким я собираюсь достичь этого вывода, отдает должное силе аргумента Байер, что потребует некоторого внимания.

Во-первых, легко поддаться искушению очевидного возражения на рассуждения Байер: ее краткое изложение позиции Юма грешит ошибкой кругового доказательства, так как вводит нормативный язык без его обоснования. Например, она ссылается на успешную попытку использовать юмовскую модель причинности

для объяснения человеческих мыслей и действий как на «подтверждение» самой модели. Еще более важно, что, по мнению Байер, в конце процесса имеет место «увеличившаяся самоуверенность относительно одобрения... привычных процедур вывода» в соответствии с тем, что Юм предписывает. Поскольку эта фраза является заключением доказательства, и предполагается, что это заключение имеет нормативные импликации, я делаю вывод, что самоуверенность, о которой говорит Байер — это *обоснованная* самоуверенность (*justified self-confidence*). Но если каждый шаг этого процесса, как сама Байер подчеркивает, является каузальным, а одной лишь каузальности не достаточно для обоснования, то мы заключаем, что доказательство Юма, в том виде, как она его описывает, не может привести к нормативному выводу. Другими словами, концепция Юма может поставить нас в такое положение, что мы будем в состоянии предсказать нашу будущую уверенность в каузальных выводах, но не будем в состоянии сказать, что имеем основания для этой уверенности (confidence). Хотя я думаю, что данное возражение содержит в себе кое-что заслуживающее внимания, но в том виде, как оно сформулировано, оно совершенно неудовлетворительно. Это возражение тоже повторяет ошибку кругового доказательства в вопросе об отношении между каузальностью и нормативностью, так как предполагает, что каузальность не может привести к нормативности.

Давайте рассмотрим, как каузальная последовательность, которую описывает Байер, могла бы создать обоснование для причинности. Один очевидный ответ будет очевидно неудовлетворительным: посредством индукции. Последовательность, которую мы видели в юмовском анализе, отмечена неуклонно расширяющимися пределами каузального вывода. Как было сказано, сама Байер пишет о том, что теория Юма «подтверждается» ее успешным приложением к новым областям, а также отсутствием контр-примеров. Мы, следовательно, могли бы наивно подозревать, что теории получают свое обоснование, собирая больше и больше очевидных данных в пользу индуктивного вывода относительно своей истинности. Конечно, это не так, потому что вопрос о нормативности в соотношении с темой причинности у Юма касается именно того, может ли причинность поддержать претензию на обоснование индуктивного вывода. Так что смысл употребления каузального принципа применительно к сознанию субъекта, которое схватывает этот принцип, не может заключаться просто в том факте, что это употребление добавляет данные для обоснования принципа. Приложение принципа к сознанию

должно привносить нечто специфическое, такое, что отличало бы его от приложения, например, к билиардному шару. Именно это подразумевается, когда мы делаем упор на рефлексивность. Но что бы это могло быть?

Байер, по-видимому, предлагает следующий ответ: важнейший результат приложения концепции Юма к сознанию (более точно — к убеждению в каузальном выводе, как он выражен Юмом) состоит в том, что это приложение увеличивает нашу уверенность в каузальных выводах и, следовательно, в самой концепции Юма. Но увеличившаяся уверенность сама по себе не есть нормативность и не привносит последнюю. Мы можем легко вообразить такой психологический режим, сродни «промыванию мозгов», который вынуждает нас под его влиянием чувствовать неуклонно возрастающую уверенность в нем, но при этом мы не могли бы сказать (как минимум без осознания чего-то более существенного), что эта уверенность обоснована. Аналогия между промыванием мозгов и философской концепцией выглядит некорректно, но, я думаю, лишь потому, что мы имплицитно допускаем, что наша уверенность в философской теории укрепляется в процессе ее рациональной оценки. И в этом именно заключается суть моего довода: интерпретация Юма, предложенная Байер, в состоянии достичь своей цели только через скрытую апелляцию к рациональным нормам, которым нет места в теории Юма, если не допустить, что каузальные связи могут каким-то образом быть рациональными. Но смысл реконструкции, выдвигаемой Байер, состоит в том, чтобы показать, как рациональные нормы *возникают* из каузальных связей. Если мы примем точку зрения, что каузальные связи являются также рациональными, тогда байеровская реконструкция, полностью состоящая из каузальных связей, оказывается избыточной.

Возможно, здесь нам поможет Корсгаард. Она полагает, что рефлексивность теории Юма позволяет ей выдержать то, что Корсгаард считает принципиальным испытанием для всех нормативных суждений, а именно испытание посредством рефлексивного одобрения<sup>1</sup>. Как отмечалось выше, Корсгаард в отличие от Байера, думает, что у Юма только моральное чувство, а не понимание проходит тест на рефлексивность. Исследование Корсгаард — это часть предпринимаемых ею усилий по созданию более широкой модели для оценки моральных принципов. Сказать, что теория прошла тест рефлексивного одобрения, для Корсгаард равносильно тому, что-

<sup>1</sup> Korsgaard C. Op. Cit. P. 65.

бы признать, что после рефлексии по поводу морали (как представляет это рассматриваемая теория) мы обнаруживаем, что мы все еще принимаем моральные требования, которые на нас налагаются. Корсгаард пишет: «Если проблема состоит в том, что мораль не смогла бы пережить рефлексии, то решение таково: она смогла бы ее пережить» (Р. 49). Свой вывод о том, что понимание (у Юма) не выдерживает испытание рефлексивного одобрения, Корсгаард основывает на специфическом аргументе в разделе I.IV.I («О скептицизме по отношению к разуму») «Трактата», где говорится, что чем больше мы размышляем о наших рациональных убеждениях, тем менее очевидными они становятся<sup>1</sup>. Мораль же, напротив, тем сильнее укрепляет свое влияние, чем больше мы размышляем о ее источниках. Юм пишет, что моральное чувство «должно, очевидно, усиливаться, когда, становясь объектом рефлексии, оно одобряет моральные принципы, из которых оно извлечено, и не находит ничего другого, кроме того, что оно величественно и добропорядочно в своих началах и истоках»<sup>2</sup>. Одобряя свои «начала и истоки», моральное чувство одобряет само себя.

Я хочу оставить в стороне те аспекты интерпретации Корсгаард, которые относятся только к ее концепции рефлексивного одобрения, и специально сосредоточиться на ее реконструкции рефлексивности в теории Юма в целом. Как и Байер, Корсгаард характеризует успешную рефлексиию как увеличившуюся уверенность, но я доказал, что уверенность *per se* не привносит нормативности. Однако, с точки зрения Корсгаард, данная уверенность имеет специфическую основу: успешная рефлексия относительно морального чувства показывает, что «не существует *рациональных возражений* на его требования»<sup>3</sup>. Корсгаард думает, что по поводу морального чувства мы можем спросить, в наших ли оно интересах, и согласуется ли оно с нашим долгом быть доброжелательными по отношению к другим. Юм показывает, как она полагает, что на оба эти вопроса мы отвечаем положительно, и что не существует других внутренних моральных ракурсов, отправляясь от которых мы могли бы задать во-

<sup>1</sup> Байер рассматривает тот же самый аргумент вместе с заключающим пессимистическим параграфом в конце первой книги, чтобы продемонстрировать только, что одно понимание не может выдержать рефлексии. Ее прочтение «Трактата» шире, и далее она показывает, что анализ аффектов и морали во второй и третьей книгах помогает прояснить проблему понимания.

<sup>2</sup> Hume D. A Treatise of Human Nature. Ed. by L.A. Selby-Bigge. Oxford: Oxford University Press, 1978. P. 619.

<sup>3</sup> Korsgaard K. Op. Cit. P. 66.

прос о добропорядочности и ценности морального чувства. Поэтому Корсгаард говорит, что рефлексивность имеет негативный смысл: она со всей очевидностью свидетельствует об отсутствии убедительных возражений на теорию. Хотя основной интерес Корсгаард лежит в плоскости нормативных и моральных требований, она находит у Юма такую модель нормативности, «которая является всеобщей, применимой к любому виду нормативных требований» (Р. 62). Достаточно ли такая рефлексивность для того, чтобы представить доказательства в пользу нормативности (или совпасть с последней, как обозначает это Байер)?

Я предполагаю, что не достаточно. Демонстрация очевидности того, что не существует убедительных возражений на какую-либо теорию, сильно отличается от демонстрации того, что существуют основания *для* этой теории. Давайте рассмотрим, что может означать рефлексивное одобрение в контексте нашего вопроса о Юме. С одной стороны, рефлексивное одобрение теории Юма могло бы повлечь за собой рассмотрение поддерживающих ее оснований. Но это предполагает, что мы уже имеем в наличии нормативный ракурс. Он должен быть извлечен либо из внешних по отношению к теории областей, и в этом случае теория не является источником своей собственной нормативности, либо из данной теории, что приводит к ошибке кругового доказательства. С другой стороны, рефлексивное одобрение в этом контексте могло бы относиться просто к приложению юмовской каузальной модели убеждения к нашему убеждению в ней, как мы обсуждали ранее. Но тогда это показало бы лишь то, что теория Юма не допускает возражений относительно своих основ (так как это внутренне противоречиво) и вообще не допускает никаких осмысленных возражений. По наблюдению Канта «непротиворечивое понятие не в состоянии продемонстрировать возможность своего объекта»<sup>1</sup>. Таким образом, Кантовское возражение по поводу каузальной модели убеждений состоит не в том, что она предоставляет нам очень слабое их оправдание, но скорее в том, что она вообще ничего не говорит о нормативных вопросах. Простой факт того, что юмовская каузальная теория убеждений может быть успешно обращена на себя, никоим образом не отменяет это возражение. Я заключаю, следовательно, что рефлексивность, как минимум в реконструкции Байер и Корсгаард, не спасает Юма от проблемы нормативности.

<sup>1</sup> Kant. Critique of Pure Reason. Trans. by Paul Guyer and Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Михаэль Жекалла

## Либерализм и дух Нового времени: как Юм превзошел античность

Юм является защитником либерализма и Нового времени. Историкам философии это утверждение может показаться слишком смелым. Однако его можно легко обосновать, если обратиться к юмовской критике гражданского гуманизма политико-философского направления, уходящего своими корнями в древнюю литературу и литературу эпохи Возрождения, работы Саллюстия и Ливия, Макиавелли и Джеймса Гаррингтона, которому мы обязаны политическим романом «Океания», а также предвосхищением проблем, поднятых в работах Руссо и Гегеля.

Пропитанная риторикой гражданского гуманизма работа Руссо «Рассуждение о происхождении неравенства между людьми» имела характерное «нео-римское» звучание. Жители древнего Рима, пишет он, поначалу «довольствовались *практикой* добродетели» до тех пор, пока «все не было утрачено, когда они стали *изучать* ее»<sup>1</sup> (курсив мой). Руссо, враждебно относившегося к спекулятивным наукам, гораздо больше волновали практические искусства, увеличивающие наше материальное благосостояние и обеспечивающие нас «излишними прелестями». В то время как политики республиканского Рима «непрестанно говорили о добродетели», то «сейчас нас волнует лишь торговля и деньги» (Р. 49). Все это относит Руссо к лагерю тех непреклонных моралистов, которые ратовали за возвращение к древнеримскому законодательному ограничению расходов. Как и они, Руссо был убежден, что искусства и науки повинны в том, что жители перестают совершенствоваться в своих профессиях и становятся плохими солдатами. Культура, основанная на «разделении способностей», неизбежно разрушает «добродетель» (Р. 55).

Это всеобъемлющее наступление на гражданское общество Европы XVIII в. с его процветающей экономикой, возрастающей квалификацией и разделением труда и в то же время с его культурой обходительности и безверия, которое мы находим в первом «Рассуждении» Руссо, остается значимым и для понимания философии Руссо зрело-

<sup>1</sup> Rousseau J.J. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes et discours sur les sciences et les arts. J. Roger (ed.). Paris : Flammarion, 1971. P. 45.

го периода. Его известный воображаемый ученик так же ловок, как спартанский юноша, которому нередко приходилось красть пищу, чтобы доказать свое мужество. И хотя поздний Руссо больше не призывает нас к тому, чтобы черпать моральные и политические принципы в литературе древней Греции и Рима, «гипотетическая история» обоих «Рассуждений» сохраняет свое значение. Европейская цивилизация должна считаться испорченной. В произведении «Эмиль, или О воспитании» Руссо предлагает свое видение того, как избежать порожденной неравенством испорченности.

Гегель, безусловно, не был обеспокоен проблемой неравенства в том смысле, как понимал ее Руссо. Однако то, что последний говорил о переходе от естественного общества к гражданскому, который в его представлении сопровождался трансформацией невинной *amour de soi* (себялюбия) в весьма сомнительную *amour propre* (самолюбие), влекущую за собой необходимость законов о собственности, судей, что, в конечном счете, ведет к деспотизму (Р. 228), должно было заинтересовать первого. Хотя Гегель не был сторонником естественных законов, провозглашенных эпохой Просвещения, и определенно отвергал «упадничество» Руссо, его высказывания по поводу буржуазного общества были сходными. Оно представляет собой «поле боя», где каждый личный интерес противостоит другим личным интересам — *Kampfplätze des bürgerlichen Privatinteresses aller gegen alle*<sup>1</sup>.

То, как Гегель характеризует буржуа, представляет собой очевидную реминисценцию Руссо и гражданских гуманистов. Он видит его погрязшим в ежедневной рутине, заблудившимся в «обстоятельствах» жизни, целью которой служит получение выгоды. Гегель даже считает подозрительным пацифизм буржуа, забывшего, что получение собственности зависит от «случая» (7, 492f). Осмыслению данного вердикта относительно *bürgerliche Gesellschaft* (гражданского или буржуазного общества) в полной мере способствует присутствующее у Локка приравнивание «собственности», определяемой как «жизнь, свобода и имущество», к «собственности» в узком смысле, понимаемой в качестве «имущества и денежных обязательств отдельного человека»<sup>2</sup>. Гегель решительно отвергает взгляд Гоббса, который также разделяет и Локк, о том, что первая причина возникновения государства заклю-

<sup>1</sup> Hegel Georg Wilhelm Friedrich (): *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Werke*, vol. 7. E. Moldenhauer and K. M. Michel (eds.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986. 7, 458.

<sup>2</sup> *Locke J. Two Treatises of Government*. W.S. Carpenter (ed.). London, Melbourne, Toronto: Dent, 1982. P. 159.

чается в защите жизни его подданных или жителей<sup>1</sup>. Было предпринято несколько похвальных попыток очистить «либерального Гегеля» от *Rechtsphilosophie* (философии права)<sup>2</sup>, которые я не нахожу убедительными.

Подобные попытки не предпринимались по отношению к Руссо, в политической философии которого «общая воля» (general will), если воспользоваться словами Гертруды Гиммельфарб, «является суррогатом деспота Просвещения». Похожим образом и Гегель предостерегает нас от смешения гражданского общества с государством. Только в последнем индивид может участвовать как в воплощении «абсолютного духа» и реализовать смысл своей жизни в качестве гражданина посредством стремления делать то, что Гегель называет *ein allgemeines Leben führen* (вести обычную жизнь)<sup>3</sup>. Можно утверждать, что оба философа остаются верными видению гражданскими гуманистами *vivere civile* (гражданской жизни) в условиях Нового времени.

## I.

Далее мне хотелось бы показать, что критика Юмом гражданского гуманизма почти столь же уместна по отношению к, казалось бы, более нововременным философским концепциям, неприятие либерализма которыми лишь отдает дань традиции. Также необходимо отметить, что практически невозможно говорить о гражданском гуманизме, не будучи знакомым с «одновременностью неодновременного», особенно сейчас, когда я обращусь к шотландскому Просвещению, к другу и протезе Юма Адаму Фергюсону, который был крупным, хотя и несколько запоздалым, представителем гражданского гуманизма.

Поскольку Фергюсон и Юм вместе принадлежат к Шотландскому Просвещению, в их рассуждениях нетрудно найти общие основания. Оба являются моралистами в смысле Базиля Уилли, предметом интереса обоих является объяснение общественного прогресса<sup>4</sup>. Оба глубоко знакомы с античной литературой. В то же время, если «История Англии» Юма подтверждает взгляд, уже представленный в его «Эссе»,

<sup>1</sup> *Hobbes T. Leviathan*. C.B. Macpherson (ed.). Harmondsworth: Penguin, 1982. P. 223.

<sup>2</sup> Topitsch Ernst. *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*. Munich: Piper. 1981. 49ff.

<sup>3</sup> *Hegel*. Op.cit. 7, 399

<sup>4</sup> *Willey Basil. The English Moralists*. N.Y. : Norton, 1964.

о том, что производство, знание и человеческая природа «соединены неразрывной связью» и что «времена обогащения являются как самыми счастливыми, так и самыми добродетельными»<sup>1</sup>, то Фергюсон хотел бы видеть нацию, состоящей из «энергичных, проникнутых гражданским духом и твердых людей», которые бы основали свое общественное устройство на добродетели, а не на торговой деятельности<sup>2</sup>.

Хотя Фергюсон и не считает дух предпринимательства, присущий классу торговцев, убогим и жалким, он придерживается понимания свободы, которое не только превосходит либерализм, но и предвидит последующую критику Просвещения в духе Гегеля. Он разделяет с Руссо расположение к «гипотетической истории» (Р. 75).

Как представителю гражданского гуманизма ему особенно интересны ученые, исследующие рецепцию политической мысли Возрождения. Джон Покок считал его самым близким по духу к Макиавелли среди шотландских мыслителей, чье восхваление гражданских добродетелей связано с боязнью упадка, граничащей с одержимостью<sup>3</sup>. Его воздействие на немецкий идеализм также привлекло определенное внимание<sup>4</sup>. Поскольку Фергюсон писал свои труды во второй половине XVIII в., нет ничего удивительного в том, что его критика той моральной испорченности, которую, предположительно, претерпели цивилизованные нации, почти неуловимым образом сливается с присущей Новому времени неудовлетворенностью отчуждением, таким образом, обнажая гуманистические корни раннего марксизма<sup>5</sup>. «Невежество — мать производства», — пишет он довольно категорично. В том же, что касается цивилизованных государств Европы, дальнейшее развитие механического производства скорее обесценивает (debase) индивида, чем укрепляет «национальную мощь» для поддержания позиций индивидов по отношению друг к другу (Р. 174).

До начала преподавания естественной, а затем и моральной философии в Эдинбурге, занимая пост, который ранее не удалось полу-

<sup>1</sup> *Hume David. Essays Moral, Political, and Literary.* Ed. by Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Classics, 1985. P. 269, 271; *Hume D. The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688.* 6 vols. N.Y.: Liberty Classics 1983. P. 3, 329.

<sup>2</sup> *An Essay on the History of Civil Society.* Ed. Fania Oz-Salzberger's. Cambridge: OUP, 1995. P. 213.

<sup>3</sup> *Pocock J.G.A. The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition.* Princeton: UP, 1975. P. 502.

<sup>4</sup> *Waszek Norbert. The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of 'Civil Society'.* Dordrecht: Kluwer, 1988.

<sup>5</sup> *Pocock J.G.A. Op. cit.*

чить Юму, Фергюсон был, среди прочего, пресвитерианским священником в армии. В этом качестве он участвовал в войне за австрийское наследство, в кампании по насаждению Прагматической санкции. Отсюда не удивительно, что автор до некоторой степени пристрастной истории республиканского Рима был склонен не доверять чистой науке. Красота античной литературы, для оценки которой он обладал достаточной квалификацией, была, по его словам, «взята из живых впечатлений действительной жизни» (Р. 34). «Опыт истории гражданского общества» — работа, на которой будет главным образом сосредоточено мое внимание — обнажает интерес к политическим и военным конфликтам отнюдь не теоретического толка: Фергюсон выступал за шотландское народное ополчение. Однако его превознесение античных добродетелей и тем самым, возможно, создание оснований для отказа от космополитизма XVIII в. совершенно очевидно является только литературным феноменом. Как мыслитель эпохи Просвещения он не мог не быть классицистом.

## II.

Я буду утверждать, что Юм доводит до конца противоречия той позиции, которая при всем принижении (классического) образования, как оказывается, во многом обязана античной традиции изобличения роскоши. Именно это оформившееся историческое сознание Юма в дополнение к его философии, повторяя и превосходя классические модели, позволяет ему предпочитать «изобилие» и «величие» морских держав<sup>1</sup> республиканскому аскетизму. Взятые из эссе о гражданской свободе, эти хвалебные эпитеты относятся к достижениям Англии и Голландии в XVII в., которые впервые «наставляли человечество в ценности крупномасштабной торговли» (Р. 89). С тех пор торговля стала предметом политики.

«Эссе» Юма — это искусный пример пробного, экспериментального сочинения, бросающего вызов множеству допущений, которые писатель, принадлежащий к традиции гражданского гуманизма, должен был принимать как сами собой разумеющиеся. Во времена античности, как он отмечает, не понимали, что торговля должна считаться «государственным делом» (Р. 88)). Среди мыслителей Нового времени немногих можно обвинить в таком недосмотре. И хотя торговля, как правило, процветает у наций, которые могут похвастаться

<sup>1</sup> *Hume D. Essays Moral, Political, and Literary.* Ed. by Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Classics, 1985. P. 89.



свободным правительством, цивилизованные монархии, такие как Франция, предоставляют достаточные гарантии для частной собственности. Единственным препятствием для деятельного духа остается то, что торговля пользуется меньшим почетом в абсолютной монархии (Р. 92). Достаточно упомянуть, что Юм, рассуждая как осторожный франкофил, обнаруживает склонность, которую гражданский гуманист должен находить чрезвычайно досадной, так как она идет вразрез с убеждением последнего в порочности абсолютизма.

Несмотря на свое франкофильство, Юм, конечно, выступал апологетом английской конституционной истории, так же как и Фергюсон, хотя поздние политические высказывания последнего в корне иные. В противоположность Фергюсону Юм никогда не сравнивал Англию и Рим, два государства, находящиеся, согласно Фергюсону,

Под управлением смешанных правительств, одно из которых склоняется к демократии, а другое к монархии, они зарекомендовали себя как великие законодатели среди наций. Первое заложило основание и большую часть конструкции гражданского закона для континентальной Европы, а то, что располагалось на острове, довело до совершенства власть и управление закона, которое не было достигнуто никогда ранее в истории человечества<sup>1</sup>.

Такую высочайшую похвалу устройству английской конституции можно также встретить в юмовской «Истории», где мы читаем о «наиболее совершенной форме свободы, которая когда-либо была известна человечеству»<sup>2</sup> или о «наиболее правильной форме свободы, которая когда-либо могла существовать при правительстве» (Р. 2, 525). Юм — непреклонный защитник конституционного порядка славной революции и последовавших за ней событий. Однако, в отличие от Фергюсона, он не разбрасывается шаблонными мудрствованиями, усвоенными от Аристотеля и Полибия, о «правительствах, смешанных должным образом»<sup>3</sup>.

Напротив, в высшей степени ироничный Юм всегда готов подчеркнуть «великое смешение случая с элементами мудрости и предвидения при создании совершенного устройства управления»<sup>4</sup>. Так он завершает свой второй том «Средние века», последний том его «Истории». Оставляя в стороне значимость заключительного суждения, Юм своим отношением к Средним векам, в частности, своей не-

<sup>1</sup> An Essay on the History of Civil Society. P. 159.

<sup>2</sup> Hume D. The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688. P. 6, 531.

<sup>3</sup> An Essay on the History of Civil Society. P. 158.

<sup>4</sup> The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688. New P. 525.

прияжно к готическим институтам, преподавал полезный урок исторической случайности. Как могло правильно организованное политическое образование возникнуть на таком неблагоприятном основании? Ответ можно найти в шеститомном повествовании, не имеющем себе равных по насыщенности и богатству в ранней нововременной историографии. Его единственным конкурентом может считаться «История упадка и разрушения Римской империи» Эдуарда Гиббона, первый том которой вышел в год смерти Юма.

И Юм, и Фергюсон одержимы идеей политической стабильности, идеей общества, которое пришло к своей перманентной форме. В то же время они демонстрируют свою преданность задаче объяснения и концептуализации изменений. Именно в этой точке они расходятся. Когда Хейден Уайт утверждает, что Юм понимал историю как «вечное возвращение к одному и тому же безрассудству», в результате чего в конечном счете ему «наскучила история так же, как наскучила и философия»<sup>1</sup>, он не может быть дальше от истины. Его пренебрежительное замечание демонстрирует предпочтение грандиозным историческим сочинениям XIX в. Точно также и Юм не разделяет ироничного отношения Якоба Бургхарта, швейцарского историка, исследование которым вторжения нововременной культуры в сферы политики и религии<sup>2</sup> дало ему почетное право называться одним из четырех величайших «исторических реалистов» в «Метаистории» Уайта<sup>3</sup>. Хотя правильно было бы назвать Юма и Фергюсона консерваторами, только последний подверг сомнению преимущества цивилизации, основанной на торговле и «разделении труда»<sup>4</sup>, а не на добродетели, в то время как первого можно назвать ее верным защитником.

В своей «Истории» Юм в ироничном тоне говорил о том, в чем он видит порочные истоки гражданского общества XVIII в., и в меньшей мере шаткость его оснований. Хотя Юм имел способность оценивать средневековую культуру, как не мог этого сделать Вольтер, совершенно ясно, что на этот период прошлого он смотрит с пессимизмом. Так, он проявляет очень мало терпимости к тем, кто пытается объяснить происхождение политической свободы, начиная ее отсчет с феодальных времен, к тем, кто упускает из виду автократию королевы

<sup>1</sup> White Hayden. Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore and London: Johns Hopkins UP. 1975. P. 55.

<sup>2</sup> Burckhardt J. Weltgeschichtliche Betrachtungen. Rudolf Marx (ed.). Stuttgart: Kröner, 1978. P. 29-69.

<sup>3</sup> White. Op. cit. P. 230-264.

<sup>4</sup> An Essay on the History of Civil Society. P. 206.

Елизаветы или вопиющее безумие религиозных фанатиков XVII в. При опровержении мифов, распространяемых об античной конституции, Англии эпохи Тюдоров или «Пуританской революции» его главным врагом оказывается ложное сознание, порожденное виговской интерпретацией истории. Чтобы раскрыть этот обман, нужно нечто большее, чем чтение классики, хотя последнее и необходимо.

В отличие от Гоббса, Юм не отвергает античность как опасную или изжившую себя<sup>1</sup>. Чтобы превзойти древних, нужно вступить в конструктивный диалог с их произведениями, будь то работы по этике, религии или истории. Хотя, обсуждая материальную основу их культуры (в «Of the Populousness of Ancient Nations» он переносит таблицу критиков нововременной цивилизации в область демографии) и, делая это с нарочитым отсутствием благоговения, Юм смело принял эту трудную задачу. Даже новичок в философии обязан знать, что «De Officiis» Цицерона стоит выше, чем «The Whole Duty of Man» или любые другие библейские чтения. «Диалоги о естественной религии», критика Юмом деизма принадлежат к смешанному роду «имитации истоков». В «Естественной истории религии» Юм предпринимает исследование этиологии народной религии, чтобы стать Плинием Нового времени. «История Англии» представляет литературный жанр, в котором, согласно позиции соотечественника Юма Хью Блэра, высказанной им в «Лекциях по риторике» («Lectures on Rhetoric and Belles Lettres»), нововременные исследователи очень нуждались и который получили с появлением Юма, Робертсона и Гиббона<sup>2</sup>.

Однако есть область знаний, в которой древние не преуспели. Это эпистемология. Она могла стать надежным инструментом, в котором Юм больше всего нуждался, чтобы превзойти древних в морали, в его критике религии и даже в истории. Вот почему во введении к «Трактату» мы читаем: «Нет сколько-нибудь значительного вопроса, решение которого не входило бы в состав науки о человеке»<sup>3</sup>, и почему, несмотря на то, что «Трактат» не приобрел широкой читательской аудитории, Юм продолжает настаивать в первом «Исследовании», что мы «должны тщательно разработать истинную метафизику»<sup>4</sup>, чтобы уничтожить «ложную и поддельную» (там же). Вот почему во втором «Исследовании» он утверждает «реальность моральных различий», без которых было бы невозможно отстаивать «автономию этики»

<sup>1</sup> *Hobbes T. Leviathan.* С.В. Macpherson (ed.). Harmondsworth: Penguin, 1982

<sup>2</sup> Blair Hugh. *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres.* 3 vols. Paris: Cussac, 1801.

<sup>3</sup> Цит. по: Юм Д. Трактат о человеческой природе. Т. 1. М., 2009. С. 50.

<sup>4</sup> Цит. по: Юм Д. Исследование о человеческом познании. Т. 4. М., 2009. С. 13.

(С. 212). Вот почему в «Диалогах» скептик Филон, хотя и кажется, что он немного отстает в части XII, остается непреклонным в отношении бедности индуктивных рассуждений в естественной теологии — это «ничего не дает», говорит он, «для построения какой бы то ни было космогонической системы»<sup>1</sup>. И в конечном счете как и приличествует историку, в особенности, когда он имеет дело с античностью или средневековьем, строго разделять «сверхъестественное» (the miraculous) и «необыкновенное» (the marvelous), полностью отвергая первое и подвергая второе основательной критике, чтобы принять «ту его малую долю, которая согласуется с известными фактами и обстоятельствами»<sup>2</sup>.

Я хочу обратить внимание на то, что в противовес таким мыслителям как Дональд Ливингстон и Адам Потки Юм не просто Цицероновский гуманист или Тацит XVII столетия<sup>3</sup>. Возможно, это трудно понять, если мы позволим его скептицизму отвлечь нас и сбить с толку, в частности, неправильному пирронистскому истолкованию его скептических аргументов о причинности, личной идентичности и существовании внешнего мира, выдвинутых в первой книге «Трактата».

Следует отметить полную его убежденность во многих суждениях, в особенности в второй и третьей книгах «Трактата», во втором «Исследовании», в «Истории» — работах, где Юм демонстрирует амбиции критического и системного мыслителя, который вновь и вновь вступает в противостояние с опасными врагами — философским догматизмом, религиозной ортодоксией, историографией вигов и гражданским гуманизмом, — чтобы отстоять правильность политического устройства, а также богатство и великолепие островной нации.

Отнюдь не являясь источниками упадка, производство и потребление продуктов роскоши не только оказываются одной из главных причин человеческого счастья, они также увеличивают силу государства, повышая его доходы<sup>4</sup>. Более того, подчеркивает Юм, в последние два столетия рост торговли изменил Британскую конституцию. Воздействовав на соотношение собственности, это способствовало возрождению Палаты Общин и народной свободе (Р. 278). Искоренение роскоши потворствует автократии и праздности.

<sup>1</sup> *Dialogues concerning Natural Religion*, edited by Martin Bell. Harmondsworth: Penguin, 1990. P. 87.

<sup>2</sup> *Hume. D. The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688.* P. 2, 398.

<sup>3</sup> Livingston Donald W. *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy.* Chicago and London: U of Chicago P., 1998; Potkay, Adam. *The Passion for Happiness: Samuel Johnson and David Hume.* Ithaca and London: Cornell UP, 2000.

<sup>4</sup> *Hume. D. Essays Moral, Political, and Literary.* P. 269.

## III.

Несмотря на то, что Юм симпатизировал Франции, привязанность, далеко не необычная для шотландца и, несмотря на то, что он даже допускал, что Великобритания может стать абсолютной монархией (Р. 53), не он, а Фергюсон основывался на опыте континентальной истории и политики. Очевидно, что у Юма нет ничего сравнимого с политической иконографией Гоббса, для которого правильно устроенное государство олицетворяло морское чудовище Левиафан, а Бегемот, «огромнейший из рожденных», олицетворял гражданскую войну<sup>1</sup>. И все же не повредит, если мы отметим насыщенность работ Юма морскими метафорами, включая и его труды по эпистемологии.

Так, в конце первой книги «Трактата» Юм резюмирует трудное «путешествие», которое было им предпринято, в особенности его исследование наших знаний о причинности, которое потребовало «большого искусства, большого прилежания» с его стороны. В свете того, что он едва избежал неудачи, он задается вопросом, насколько справедливо было бы обвинить его в безрассудстве за намерение продолжить «Трактат» второй и третьей книгами.

Мне кажется, что я подобен человеку, который, несколько раз наткнувшись на мель и едва избежав кораблекрушения при прохождении через небольшой пролив, тем не менее отваживается выйти в море на той же самой утлой, потрепанной бурей ладье и даже питает честолюбивый замысел пуститься при столь неблагоприятных обстоятельствах в кругосветное путешествие<sup>2</sup>.

Путешествие снаряжалось ни для какой иной цели, как для разработки «ментальной географии», о которой Юм будет говорить в начале первого «Исследования», где он уже характеризует свое безрассудство как проявление отваги.

В более поздней работе он открыто определяет «впечатление, благодаря которому мы формируем идею силы или необходимой связи». Это «чувство» представляет собой не что иное, как «традиционный переход» воображения от одного объекта к другому, всякий раз, когда наши мысли поглощены размышлениями о причине и следствии<sup>3</sup>. Общий опыт, т.е. «традиция или привычка», заставляет нас принять

<sup>1</sup> Szczechalla Michael. Leviathan und Behemoth – Nature und Geschichte bei Hobbes," *Saeculum* 49.2, 1998. pp. 280-295.

<sup>2</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. Т 1. М., 2009. С. 358.

<sup>3</sup> Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals. Ed. by Peter H. Nidditch. Oxford: OUP, 1975. P. 75.

«предустановленную гармонию между природным порядком и последовательностью наших идей» (Р. 54). Хотя это и скептический вывод, он представляется совместимым с реализмом и твердой верой в науку Нового времени, которая категорически отвергла честолюбивую возможность быть задействованной в телеологических построениях<sup>1</sup>.

В совершенно ином контексте «Пуританской революции», термина, употребление которого можно извинить, Юм задумывается о происхождении идеи религиозной терпимости у индипендентов. Будучи не менее фанатичными, чем пресвитериане, склонные расценивать любое разногласие с их доктринами как «преступное и упорствующее сопротивление», индипенденты, малочисленная группа фанатиков, отстаивавших автономность местных церковных собраний по отношению к епископам и пресвитерам, отвага которых дала возможность им играть ключевую роль, были первыми, кто стал проповедовать и практиковать эту исключительную добродетель:

...доведя то же самое рвение до предела, [они] пришли, однако, к более мягкому принципу — принципу веротерпимости. Их дух, пустившийся в плавание по безбрежному океану вдохновения, уже не мог ставить себе каких-либо определенных границ, и те самые различия и отклонения, которые религиозный энтузиаст весьма охотно позволял себе самому, он, следуя естественному ходу мысли, склонен был допускать и в других людях<sup>2</sup>.

С присущей ему иронией Юм считает примечательным, «что столь разумная доктрина была обязана своим происхождением отнюдь не размышлению, но предельной степени безрассудства и фанатизма» (С. 367).

Как эпистемолог он чрезвычайно подозрительно относился к телеологическим рассуждениям. Как историк он постоянно занимался выявлением непредвиденных последствий. Вот почему у «Трактата» и «Истории» одинаковое строение, позволяющее Юму использовать схожие метафоры, говоря о предметах, не имеющих между собой абсолютно никакого сходства.

«Плавание по безбрежному океану вдохновения» — не то состояние ума, которое могло бы вызвать восхищение Юма. Разыскивая его, следует отказать от любого притворства для получения истинного знания. Так, мы можем думать о невинном созерцателе, подобном одноименному герою юмовского эссе «Платонист», который удивительным

<sup>1</sup> Wright J.P. The Sceptical Realism of David Hume. Manchester: UP., 1983.

<sup>2</sup> Юм Д. Англия под властью дома Стюартов. СПб., 2001. С. 367.

образом соответствует этому описанию. Как «эманист» он понимает божественность как «бескрайний океан блаженства и великолепия»<sup>1</sup>. Таким образом, это нововременной энтузиаст, сторонник еретических идей, который опасен в той же степени, что и интересен. Многие участники событий английской истории XVII в. были сделаны из того же теста. Едва ли замечания Юма относительно пуритан, являвшихся членами парламента Стюартов, могли бы быть более язвительными: «засоренные непонятным наречием» их речи были «полны низкого и самого вульгарного лицемерия»<sup>2</sup>. Конечно же, никто никогда не утверждал, что их излияния согласовывались с канонами неоклассической эстетики. Когда революционное безумство достигло своего пика, Бербонский парламент, названный в честь проповедника-еретика, превратился в полную противоположность английской конституционной истории. В его состав входили «самые отбросы из фанатиков» (Р. 6, 60). Юм с нескрываемым удовольствием высмеивает ономастическую изобретательность, которая могла создать имена Kill Sin, Fly Debate, Fight the Good Fight of Faith (Уничтожить порок, Искусные споры, Борьба за добро, Борьба за веру)<sup>3</sup> и которая может напомнить нам о Tribulation Wholesome (Полезном несчастье) в комедии Бена Джонсона «Алхимик». Эти фанатики обманывались относительно своей благодати, и как драматург эпохи Якова Юм старался, чтобы шутка попала в цель.

Тем не менее, хоть Юм и пишет о них с непочтительностью Джонсона, он не ограничивается лишь этим. «История Англии» — это не «юмористическая комедия», вносящая «справедливые поправки», имеющие своей целью мягкое искоренение пороков, как говорит Джонсон в прологе к «Алхимику»<sup>4</sup>. Но все же она является комедией. Основное ее повествование может похвастаться множеством героев, являются ли они средневековыми прелатами, тюдоровскими монархами или пуританскими фанатиками, некоторые из которых были одарены поразительными способностями, а другие посредственны, но все они — действующие лица в огромной пьесе, не имеющей окончательного замысла, хотя и приходящей к прекрасной комической развязке 1688 г., когда Яков II был свергнут с престола, после чего его место заняли его дочь Мария и ее муж Вильям.

<sup>1</sup> *Hume D. Essays Moral, Political, and Literary.* P. 156.

<sup>2</sup> *Hume D. The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688.* P. 5, 304.

<sup>3</sup> *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688.* P. 6, 62.

<sup>4</sup> *Jonson Ben. Three Comedies.* Michael Jamieson (ed.). Harmondsworth: Penguin, 1985. P. 192.

Кто, как не пуритане, в позднем тюдоровском и раннем стюартовском парламентах впервые осмелились бросить вызов королевской прерогативе? Хотя данное понятие (частично) и было дискредитировано историками XX в., для Юма это была «Пуританская революция». По его мнению, англичане были обязаны своими мирскими свободами религиозному рвению, людям, убежденным в том, что их первой обязанностью было повиновение Богу, а не монарху. Они любили ссориться по пустякам (по поводу свечей, одежды и перегородки в алтаре), но их было нелегко запугать, они твердо держались своих убеждений при неблагоприятных обстоятельствах (Р. 4, 286). И ни пуританский любитель аллегорий Джон Беньян в XVII в., ни известный романист Джон Бакен в начале XX в. не могли предположить, что в том, чтобы называть кого-то «Standfast» могло быть что-то предосудительное. Как бы то ни было, никто из этих пуритан не оценивал высоко моральные и политические ценности, господствовавшие во времена Юма, по всей видимости, по той причине, что они постоянно находились в оппозиции к монархии Стюартов в предшествующем столетии. Юм мог обойтись без какого бы то ни было сентиментализма на их счет. Исследования и опыт рассказали ему достаточно о репрессивной стороне кальвинизма.

#### IV.

Ироничный историк, концентрирующийся на непредвиденных последствиях, принадлежит к обширному лагерю английских моралистов, которые, по точному выражению Базиля Уилли, либо проясняют «моральные ценности и установки их времени», либо подвергают критике «принятые нормы»<sup>1</sup>. Таким критиком был Фергюсон. Он был твердо убежден, что моралист должен «предписывать стремление к совершенству»<sup>2</sup>. Для Юма все обстоит иначе. Уилли, писавший в начале 1960-х гг., не был далек от истины, когда говорил, что работы Юма демонстрируют «полное принятие моральных стандартов, сложившихся в его собственной социальной группе»<sup>3</sup>. Полвека спустя, Джонатан Израэль соглашается с оценкой Уилли о том, что Юм принадлежит к «умеренному», а не «радикальному Просвещению», к робким примиренцам, которые показали свою неспособность или неже-

<sup>1</sup> *Willey Basil. The English Moralists.* N.Y. : Norton, 1964. P. 11.

<sup>2</sup> Garland reprint of *Principles of Moral and Political Science.* L., 1978. 2 vols. P. 2, 71.

<sup>3</sup> *Willey. Op. cit.* P. 253.

вание подвергать сомнению действующую власть — взгляд, которому определенно следует бросить вызов<sup>1</sup>.

Нельзя отрицать убежденный тон второго «Исследования». Моральные изыскания, утверждает в нем Юм, имеют дело с «вопросами факта» и могут быть исследованы «экспериментальным методом»<sup>2</sup>. Здесь нет никакого самодовольства, только вера в возможность «науки о человеке». Используя наблюдение и интроспекцию, Юм полагается на моральные суждения, которые выносим мы все. Вопрос о том, какие личные качества полезны и согласуются с нашей природой, предполагает определенный ответ. Разумеется, мы должны убедиться, что этот ответ свободен от искажения суевериями или восторженностью. Кажется, однако, что это условие может заслужить одобрение небольшой группы любителей политических рассуждений, собравшихся вместе в великолепном Георгиевском доме в Эдинбурге для бесед о естественной религии, но едва ли кем-либо где-либо во времена Протектората.

Именно при Кромвеле Англия приобрела огромную морскую мощь. В отличие от марксистского историка Кристофера Хилла<sup>3</sup>, Юма это не впечатляло. Англия тогда не была свободной страной, и агрессивный подход к международным отношениям в ранние годы правления Кромвеля мог бы в скором времени привести к коллапсу, продлись протекторат дольше<sup>4</sup>.

Преклоняясь перед виговскими историками, в частности Рапенем, Юм вызывает симпатию к благим пожеланиям и непоследовательности, характерным для периода управления международными отношениями при Якове I, который, по крайней мере, имел достаточно здравого смысла, чтобы не глубоко ввязываться в войны на континенте к разочарованию воинственных пуритан, которые считали Якова слабым. Согласно Рапену, гугеноту, пришедшему в Англию офицером армии Вильгельма Оранского, его слабость объясняется в терминах неясной сексуальной идентичности. По всей видимости, Рапену доставляло удовольствие цитировать Французский сатирический куплет про педантично образованного и говорливого монарха, который не мог выносить сравнения со своим славным предшественником:

<sup>1</sup> *Israel J.* Radical Enlightenment, Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750. Oxford: UP, 2001.

<sup>2</sup> *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals.* Ed. by Peter H. Nidditch. Oxford: OUP, 1975. P. 174.

<sup>3</sup> *Hill C.* God's Englishman: Oliver Cromwell and the English Revolution. Harmondsworth: Penguin, 1972.

<sup>4</sup> *Hume D.* The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688. P. 6, 74.

Tandis qu' Elizabeth fut Roy,  
L'Anglais fut d' Espagne l'effroy.  
Maintenant, devise et caquette,  
Régi par la Reine Jacquette<sup>1</sup>  
(Пока Елизавета была королем,  
Англия наводила страх на Испанию,  
Теперь, кода ей правит королева Якобина,  
Она болтает и кудахчет)

В виговской протестантской историографии политически значимые добродетели неизменно приписываются мужчинам. Это остается справедливым и для Катарины Маколей, левого историка, поклонницы Французской революции и прото-феминистки, чья восьмитомная «История Англии» была написана с явным намерением опровергнуть сказанное Юмом<sup>2</sup>.

Маколей принимает юмовскую критику виговской фальшивой истории за торизм<sup>3</sup>. Перекладывая вину на Стюартов, она возрождает миф Античной конституции, как будто Роберт Брэди, историк древности XVII в., или Юм, который опирается на Брэди в истории средневековых городов, никогда не писали. Как бы то ни было, можно утверждать, что именно ее враждебность по отношению к классической культуре придавала ее историографии полемический оттенок, тогда как воспевание Юмом гражданского общества XVIII в. позиционирует его как классического историка (polite historian) подобно Робертсону, пресвитерианскому министру и принципалу Эдинбургского университета, который испытывал стыд за невежество реформатора Джона Нокса и который, в отличие от Юма, не рискнул писать историю «слишком крамольной» эпохи кovenantов.

Дженни Дэвидсон показала, как легко можно обвинить культуру вежливости (culture of politeness) в лицемерии ввиду того, что ее установления могут быть поняты как долгосрочный эффект политических потрясений прошлого, как ответ на разрушение общественного доверия, вызванного распадом монархии Стюартов<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Rapin de Thoyras P.* The History of England: From the Earliest Periods, Newly Translated, Corrected, Revised, and Continued to the Present Time by Henry Robertson. 2 vols. L., 1813.

<sup>2</sup> *Macaulay C.* The History of England from the Accession of James I to That of the Brunswick Line. 8 vols. L.: J. Nourse et al., 1763–1783.

<sup>3</sup> *Szczekalla M.* David Hume — Der Aufklärer als konservativer Ironiker: Dialogische Religionskritik und philosophische Geschichtsschreibung im Athen des Nordens. Heidelberg: Winter. 2003. P. 160–170.

<sup>4</sup> *Davidson J.* Hypocrisy and the Policy of Politeness. Cambridge: UP, 2005.

Фергюсон предпочитает «подлинные чувства гуманности и искренности» «гримасам вежливости»<sup>1</sup>. Существуют поразительные сходства, хотя и по-разному объясняемые, в выражении Фергюсоном и Маколей их общей неприязни. Например, и Фергюсон, и Маколей обращаются к грекам и римлянам. В то время как левый историк описывает цареубийцу Генри Айртона, зятя Оливера Кромвеля, как подлинное воплощение античных республиканских добродетелей<sup>2</sup>, Фергюсон неустанно превозносит «подъем и величие духа», присущие античным республикам, хотя он с готовностью признает, что практика рабства является их пороком (Р. 177.). В этой же манере он оплакивает исчезновение прочных эмоциональных связей в нововременных «торговых государствах», жители которых руководствуются лишь своими материальными интересами (Р. 24). Они не знают никаких иных общественных отношений, «кроме торговых» (Р. 208).

Фергюсон также разделяет убеждение гражданских гуманистов о вреде наемников (Р. 146). Все эссе сводится к убедительному оправданию воинственности, подкрепляемому множеством различных антропологических и социологических аргументов. «Человек, никогда не вступавший в борьбу с созданиями своего вида, не понятен духу человечества» (Р. 28). Великая вражда порождает великую привязанность. «Без соперничества наций и войны гражданское общество само по себе едва ли могло бы найти свой объект или форму» (Р. 28). Фергюсон даже не боится выражать свои сомнения относительно усмирения военных действий посредством принятия международных законов или, как ему нравится определять это, посредством перенесения «культуры мира в практику войны» (Р. 189).

Во второй книге «Трактата» есть известный отрывок, который не мог не шокировать догматических философов и теологов. В нем Юм выразил желание, чтобы разум стал «рабом страстей»<sup>3</sup>. Не может быть ни малейшего сомнения в том, что он подразумевает спокойные страсти, например, страсть к литературе или учению, а не такие, которые могут быть разрушительными для общества. Это сильно отличается от превознесения Фергюсоном примитивных «неприязни и антипатии», которые не могут и не должны приниматься во внимание<sup>4</sup>, рассуждение, определенно приравнивающее человеческую природу к «активной и агрессивной мужественности»<sup>5</sup>. Поэтому Юм полностью

<sup>1</sup> An Essay on the History of Civil Society. P. 43.

<sup>2</sup> Macaulay. Op. cit. 1771: 5,22f.

<sup>3</sup> A Treatise of Human Nature. Ed. by Peter H. Nidditch. Oxford: OUP, 1978. P. 415.

<sup>4</sup> An Essay on the History of Civil Society. P. 27.

<sup>5</sup> Ibid. XVIII.

расходится с тем, что Квентин Скиннер называл «нео-римским пониманием гражданской свободы»<sup>1</sup>, традиции политической мысли, которая показала удивительную жизнеспособность на протяжении XVIII в., поздним шотландским представителем которой является Фергюсон. Она рассматривала гражданина как рабочую силу и стремилась подчеркнуть «общую свободу», которой наслаждались в античных республиках, ценою свободы индивида, приобретенную нововременными торговыми обществами.

## V.

Таким образом, двух мыслителей действительно разделяет их в корне отличный подход к классике, что подтверждается неприятием Юма «Эссе» Фергюсона<sup>2</sup>. Невзирая на раннее «Эссе» Юма о Роберте Валполе<sup>3</sup>, его не захватило предчувствие упадка, энтропийное понимание истории, согласно которому неизбежный закат каждой политики гарантирован и которое восходит к «Рассуждениям» Макиавелли о первых десяти книгах истории Рима Ливия. Есть ли смысл внимать подобным предсказаниям гибели, с давних пор сбывавших с толку европейских интеллектуалов, словно задается он вопросом. Даже если и так, Петер Гай, который считал работы Юма вершиной мысли Просвещения, присвоил ему титул нововременного язычника<sup>4</sup>.

Верно, что Юм использует этические размышления древних, чтобы избавиться от традиции самоотречения, основанной на понимании жизни как странствия, *De Natura Deorum* Цицерона, чтобы бросить вызов телеологическим или провиденциалистским аргументам и Тациту с созданными им характеристиками. Но как эпистемолог и как историк, осведомленный о непредвиденных последствиях, он продвигается между ними. Для Фергюсона, пресвитерианского священника и морального философа, античность никогда не могла бы представлять интерес в этом отношении. Вот почему он не обрел независимость от нее и почему он не мог воспевать Британию как морскую торговую державу, которая так же мало нуждалась в народном ополчении, как и в регулярной армии. Он подвергает критике своих современников в силу неспособности критически осмыслить историю.

<sup>1</sup> Skinner Q. Hobbes and Republican Liberty. Cambridge: UP.,2008. P. IX.

<sup>2</sup> Streminger G. David Hume: Sein Leben und sein Werk. Paderborn: Schöningh, 1994. P. 573.

<sup>3</sup> Essays Moral, Political and Literary. P. 574–576.

<sup>4</sup> Gay P. The Enlightenment: An Interpretation. Vol. 1. N.Y.: Knopf, 1967.

В сущности, Юм ничего не может сказать о тех, кто отправился в плавание по «океану вдохновения». Но то, что делали эти энтузиасты, дает ключ к пониманию (ранней) нововременной английской истории. Возможно, слишком смело называть Юма творцом морских пейзажей. Однако его ассоциации простирались от доставляемых морем грузов до духовных безумств, которые обосновывали необходимость свободы, но нуждались в уравнивании скептической теорией познания, которая могла бы усмирить фанатизм, оставляя при этом достаточно места для науки. Мы можем с уверенностью допустить, что легкая порция иронии Юма смогла бы рассеять глубочайшие опасения Фергюсона, хотя за континентальных философов здесь уже нельзя поручиться: Руссо, для которого история осталась «ужасной сказкой» и Гегеля, который, вероятно, считал гражданский гуманизм союзником против «неглубоких цепций» государства<sup>1</sup>.

*Перевод с английского А.В. Миглы.*

В.Н. Порус

## Д. Юм и философия культуры<sup>2</sup>

Классическая модель культуры» — возможно, главная примета европейской мысли XVIII—XIX вв.

В соответствии с этой моделью культура понимается как область существования человека в качестве свободного, исторически развивающегося и разумного существа. В обобщенном виде ее можно определить как *развитие человека в качестве разумного существа*, или еще короче — как *развитие разума*... В форме науки, морали и искусства культура имеет своим порождающим принципом один и тот же разум, дающий каждой из них свои законы. Признание разумного единства всех фор-

<sup>1</sup> Hegel. Op. cit. 7,502.

<sup>2</sup> В данной работе использованы результаты, полученные в ходе выполнения проекта № 11-01-0065 «Эпистемологический анализ проблемы культурной идентичности», реализованного в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2012–2013 гг., а также в рамках исследовательского проекта «Субъект и культура: основы междисциплинарного исследования проблемы», поддержанного Центром фундаментальных исследований НИУ-ВШЭ. 2012.

мообразований культуры и составляет суть ее классического понимания<sup>1</sup>.

На чем стоит это признание? Естественно-рационалистическая картина мира в Новое время вытесняет идею разумности мироздания как воплощения Высшего замысла. Теперь разум — это самостоятельно развивающаяся, неотъемлемая от природы человека способность, благодаря которой претензии человека на обладание истиной становятся все весомее, будучи поддержаны успехами науки. А эти успехи так грандиозны, что все другие культурные формы (каждая по-своему) выстраиваются в кильватер науке, пытаются перенять у нее оптимистическую активность доказательности, логичности и обращенности к опыту как единственно надежному источнику знания, а значит, и основанного на нем действия.

Так или почти так заявляет о своих основаниях «классическая модель культуры». Но сталкиваясь с реальностью, она встречается с трудностями, которые заставляют критически отнестись к этим основаниям.

Прежде всего, легитимен ли разум в роли законодателя культуры? Если это не «сверхнатуральный» Разум, его основания — в природе (прежде всего — в природе человека). Где же еще им быть? Но выяснить эти основания может только исследование природы. Вдохновившись успехами науки, можно доверить ей выяснение оснований разума. Получается парадоксальная задача: науке поручено рационально исследовать природу рациональности. Напомню: с подобной задачей встретился И. Ньютон, когда ему пришлось объяснять, как наука совершает скачок от индуктивных обобщений к всеобщим законам природы. Методологическая максима Ньютона в том, что только природе следует задавать вопросы о смысле и причинах явлений. Но даст ли природа истинные ответы? В это следует *верить*. Конечно, это не слепая вера. Если вопросы правильно сформулировать и не блуждать на поводу у фантазий, но довериться опыту, поставить воображение на службу эксперименту, а также проявить настойчивость и терпение, добросовестность и сноровку (И. Лакатос сказал бы: соблюсти моральный кодекс ученого), все получится как нельзя лучше, и природа раскроет свои секреты, ничего не утаивая и не злобясь за то, что ее заставили это сделать.

Свойства тел постигаются не иначе как испытаниями; следовательно, за общие свойства надо принимать те, которые постоянно при опытах обнаруживаются и которые, как не подлежащие уменьшению, устранены быть

<sup>1</sup> Межуев В.М. Идея культуры. Очерки философии культуры. М., Прогресс-Традиция, 2006. С. 71.

не могут. Понятно, что в противность ряду опытов не следует измышлять на авось каких-либо бредней, не следует также уклоняться от сходственности в природе, ибо природа всегда и проста и всегда с собой согласна<sup>1</sup>.

Ньютоновская наука доверяет опыту. Но заслуживает ли опыт доверия? Конечно, он вооружен экспериментом и математикой. Но и эти прекрасные орудия не обеспечили бы познание истины, если бы Мир был устроен иначе, например, результаты экспериментов, полученные при исследовании каких-то фрагментов реальности, не совпадали или даже противоречили бы результатам аналогичных экспериментов относительно других фрагментов той же реальности, хотя бы *сходственность* этих фрагментов не вызывала сомнений. Резонно ли было бы тогда говорить о познаваемости Мира? И чего стоила бы рациональность науки?

Поразительная мощь научного разума, по Ньютону, — следствие веры в познаваемость Божественного творения. Природа проста и согласна с самою собой именно потому, что она сотворена Высшим Разумом, которому чужды «коварство» и «обман», ибо они противоречат Его совершенству. Разумность (порядок, закономерность), обнаруживаемая в какой-то одной части (даже одной вещи) Мироздания, распространяется на весь Универсум. Эту разумность нельзя приравнивать слепой необходимости природы, ибо таковая была бы всюду и всегда одной и той же, а потому не могла бы произвести бесконечное многообразие вещей и их свойств, явлений и изменений. Поэтому, писал Ньютон, «всякое разнообразие вещей, сотворенных по месту и времени, может происходить лишь от мысли и воли существа необходимо существующего» (С. 661).

Наука есть путь познания, ведущий от многообразия мира и его законов, каким это многообразие подчинено, к Богу, сущность которого непознаваема, но о Ком мы можем судить «по его качествам и свойствам и по мудрейшему и превосходнейшему строению вещей и по конечным причинам, и восхищаемся по совершенству всего, почитаем же и поклоняемся по господству... Вот что можно сказать о Боге, рассуждение о котором на основании совершающихся явлений, конечно, относится к предмету натуральной философии (С. 661).

Итак, Мир разумен, поскольку в нем живет совершенная мысль и свободная благая воля Создателя<sup>2</sup>. Наука же рациональна, если она

<sup>1</sup> Ньютон И. Математические начала натуральной философии / пер. с лат. и коммент. А.Н. Крылова. М.: Наука, 1989. С. 503.

<sup>2</sup> П.П. Гайденко (вслед за М. Вебером) подчеркивает, что Ньютон (как и вся протестантски ориентированная научная мысль его времени) делал акцент на Божественной воле, что и было подоплекой экспериментально-эмпирического ме-

доверяет Божественному замыслу и пытается понять его. В этом смысле научное исследование есть рациональное богопознание, составившее религиозный смысл жизни великих создателей Новой науки<sup>1</sup>.

Все это так, но лишь до тех пор, пока научная методология не мнит о своей самодостаточности и признается в конечной зависимости от теологических и метафизических предпосылок. Но с момента, когда эти предпосылки отвергаются, уходят в тень или проверяются методами самой же науки, вступает в силу парадокс обоснования. Наука должна разрешить этот парадокс: например, соединить универсальность и всеобщность суждений математического естествознания, направленную на познание мировой целостности и гармонии, с экспериментом и наблюдением. Должна, но не может до тех пор, пока не решен вопрос о природе научной рациональности.

«Детеологизированный» разум вынужден искать иных оснований своей легитимности в роли законодателя культуры. Здесь перед ним развилка: либо искать эти основания в самом себе (т.е. решить задачу «критической философии», поставленную Кантом), либо согласиться с тем, что законодательная функция препоручена ему самой же культурой (и тогда Разум — не абсолютный монарх, самодержавно диктующий свои установления, а представитель культуры, осуществляющий свою власть постольку и до тех пор, пока ему делегируются соответствующие полномочия).

Такой разум не имеет вне- и сверхкультурного существования. Он не «трансцендентен» культуре, а «имманентен» ей. Если культура полагается единственной в своем роде, то должны полагаться универсальными принципы рациональности. И, напротив, из плюрализма рациональностей следует и культурный плюрализм. Культура есть система ценностей, служащих предельными («горизонтными») ориентирами мысли и действия людей. Рациональность — элемент этой системы. Какое место она занимает в системе (центральное, периферийное, постоянное, временное), как она участвует в формировании самой системы — это вопрос для культурологического (научного и философского) исследования.

тогда (Гайденко П.П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. М. 1997. С. 84). Думаю, что, рассуждая о Боге, нельзя различать Его волю и мысль так, чтобы между ними возникало какое-то несовпадение, упомянутое же различие акцентов следует отнести к условиям явной или имплицитной теологической полемики, соучаствовавшей в становлении принципов европейской науки XVII в. Признаю, впрочем, что это мнение дилетанта, не слишком искушенного в богословии.

<sup>1</sup> Гайденко П.П. Указ. соч. С. 86.



Поскольку рациональность (в ее ценностном статусе) культурно обусловлена, ее преобладание в культуре не является априорным. Если в силу каких-то исторических условий оно имеет место, то удерживается только благодаря «компромиссу ценностей»: *действительность разумна в той мере, в какой разум считается с действительностью*. Так могла бы быть прочитана знаменитая гегелевская формула, если от нее отсечь теолого-метафизическую посылку об Абсолюте. Отсюда следует, что идея *самодостаточности* разума держится только в связи со спорами о его месте в культуре. Она оппозиционна: когда разум пытаются подчинить религиозному чувству или жизненным «порывам», беспредельной игре воображения или иррациональной интуиции, стихийной игре обстоятельств или власти сверхъестественных сил, он выставляет против этих попыток «напряженный принцип» (Гегель) своей независимости и суверенности. Но разуму достаточно мудрости, чтобы понимать: культурные формы столь же необходимы для него, сколь он сам для них.

Здесь речь о том, что стало главным противоречием «классической модели культуры». Это противоречие свободы. Ю.А. Шрейдер заметил (ссылаясь на Спинозу), что «идея самодостаточности разума, возникшая из стремления к свободе, логически ведет к отказу от свободы», и в этом «ключ к грехопадению философии Нового времени, сделавшей самодостаточного человека источником истины»<sup>1</sup>. Это «грехопадение» не было искуплено и в супер-рационализме Гегеля, где «самодостаточный» разум Абсолюта отождествляет «свободу» и «познанную необходимость», не разрешая указанного противоречия, а полагая его фундаментальным онтологическим принципом.

Взаимополагание рациональности и культурных форм — не идиллическое согласие. Они не могут друг без друга, но, сойдясь, то и дело вступают в конфликты, часто весьма жесткие. Правда, *разумно* было бы улаживать такие конфликты полюбовно, но это удается не всегда. Ссылки на Абсолют с его бесконечной перспективой саморазвития мало кого убеждают сейчас, но не слишком убеждали и тогда, когда «классическая модель культуры» еще длила свое становление. И потому рационализм рано или поздно вынужден признать, что его превалирование в культуре зиждется на *культивируемой вере* в могущество разума. Эта вера укрепляется, пока разум успешен (скажем, найдя свое воплощение в науке, умножает знания и их практическую значимость). Но как только обнаруживается, что рационализм даже не гарантирует «компенсации» за ограничение свободы — безопасности и

<sup>1</sup> Шрейдер Ю.А. Загадочная притягательность философии (субъективные заметки) // Вопросы философии. 1996. № 7. С. 164–180.

комфорта, осмысленности жизненных устремлений, чувства счастья — индивидуалистическое бунтарство перерастает рамки эксцессов и заполняет значительную часть культурного пространства. При этом прежде других эродировать и девальвируются те культурные формы, которые теснее связаны с рациональностью.

Разум, созидатель культурных форм, становится их разрушителем или причиной их смыслового опустошения. В этом — парадокс рациональности как ценности культуры.

Да и представления о разуме могут сильно различаться. Из ловушки эмпиризма (в которую, например, научный разум попадает, если слишком доверяет опыту, переходя к универсальным обобщениям на базе конечных свидетельств) можно вырваться в трансцендентальную перспективу, как это сделал Кант. Но трансцендентализм (применительно к его претензиям судить культуру) сам наполнен противоречиями. Прежде всего и главным образом, это противоречие между *сущностью* и *существованием* человека. Трансцендентальный субъект неплохо устраивается: ведь ему не приходится бороться за ежедневное выживание. Эмпирическому же субъекту, трясущемуся на ухабах жизненного пути, недосуг и не под силу сверять свои суждения и действия с представлениями о своей сущности. Культура навешивает на него бремя должностования и только в нем принимает его в свое лоно. Принадлежность к культуре — ею, быть может, и стоит гордиться, но что, если она оплачивается утратой личной свободы? К тому же культура, вобрав в себя сонм обезличенных, но усердных исполнителей долга, рано или поздно теряет свою жизненную привлекательность, а ее принципы навязываются принудительно. Происходит «ссыхание» культуры в цивилизацию, по выражению Н.А. Бердяева.

«Классическая модель культуры» носит в себе противоречие, которое не «ведет вперед» (как выразался Гегель), а разрушает ее изнутри. Философия Юма — пример и свидетельство того, как этот процесс инициировался в сфере мысли, чтобы затем выйти в мир вещественных отношений и событий.

Следует ли отнести Юма к создателям или хотя бы сторонникам классической модели? Здесь не резон отводить этот вопрос тем, что в работах Юма нет указаний на сознательную разработку модели культуры. Эксплицитно такая задача могла бы быть поставлена лишь после того, как философия культуры оформилась в отдельную область исследований (что произошло, как известно, только в конце XIX в.). Но, по сути, все творчество шотландского мыслителя — от «Трактата о человеческой природе» (1739) до «Диалогов о естественной религии» (1751) — есть многостороннее исследование культуры в названном

выше смысле и, вообще говоря, *философия культуры*. И это философия, заметно отличающаяся от классики XVII в., а потому ее можно назвать началом поворота к *неклассическим моделям культуры*.

В чем суть отличия? Прежде всего, Юм низводит Разум с пьедестала, на какой он был возведен рационалистами предыдущего столетия. Под пристальным, веселым, но трезвым взглядом вольнодумца этот пьедестал на поверку оказывается... ходулями, пародирующими теологическую возвышенность суждений о величии Разума. Это часто интерпретируют так, что Юм произвел «демонтаж рационализма»<sup>1</sup>, отведя разуму несравненно более скромную роль, нежели та, какая ему приписывалась последовательными интеллектуалистами: достижимая человеком разумность, полагал он, состоит в том, чтобы следовать за опытом, относясь к нему критически, понимать его результаты, использовать их в практике, но не навязывать последней свои «гипотезы», а учиться у нее, накапливая усвоенные уроки.

Пока пылкому воображению открыт доступ в философию, пока гипотезы принимаются только потому, что они эффективны и приятны, у нас никогда не может быть ни прочных принципов, ни мнений, согласующихся с житейской практикой, с житейским опытом. Но если бы подобные гипотезы были устранены, мы могли бы надеяться на установление системы или совокупности мнений, если не истинных (ибо надеяться на это было бы, пожалуй, слишком смело), то, по крайней мере, таких, которые удовлетворяют ум человека и могут устоять перед самой строгой критической проверкой<sup>2</sup>.

Разум у Юма лишается своих аристократических привилегий и довольствуется уделом труженика, зарабатывающего на хлеб упорным трудом, успех которого не гарантирован.

Я бы не называл это «демонтажем» (разрушением). Скорее, это *рационализм с «человеческим лицом»*. «Детеологизированный» разум блюдет достоинство и собственную гордость, декларируя (когда явно, когда завуалировано) свою *независимость* от богословия и метафизики, от непосильных задач, от вымыслов о собственном существовании. При этом ему не требуется разграничивать сферы бытия и свои собственные «ипостаси», как это сделал И. Кант, объявивший *рассудок* полновластным хозяином в сфере феноменов и уличивший *разум* в безнадежных попытках пробраться в мир ноуменов. Юм не выбрал этот путь не потому, что не смог подняться на кантовскую высоту, а потому, что идея трансцендентализма представлялась ему непомер-

<sup>1</sup> Доброхотов А.Л., Калинин А.Т. Культурология. М.: Форум, 2010. С. 220.

<sup>2</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе... В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1966. С. 388.

ной (сверхчеловеческой) претензией, от какой разумнее и достойнее отказаться. Он не стоял за ценой отказа, а она была немалой, ведь это был отказ от универсальности и абсолютной истинности как целей и характеристик знания (в том числе и в первую очередь — научного). «Рациональность» для Юма — это прежде всего понимание пределов, какими ограничено стремление к знанию. Выражаясь по-современному, Юм не стремится к универсальному определению рациональности (прежде всего из-за практической бесполезности такового, если бы даже оно могло быть сформулировано), зато его интересуют рабочие критерии — достаточные основания, по которым то или иное действие, мысль, рассуждение признаются заслуживающими доверия. Эти критерии не являются абсолютными, а философу необходимо сохранять по отношению к ним позицию «разумного (Юм говорил — *смягченного*) скептицизма». Здесь надо заметить, что скептицизм Юма не является формой антиинтеллектуализма. Напротив, шотландский мыслитель видит в скептицизме оружие и опору рационализма в той единственно приличествующей ему форме, какая, считал он, принимается наукой и философией после того, как они сходят с теологических и метафизических ходуль<sup>1</sup>.

По мнению И.Т. Касавина, скептицизм Юма был «уроком скромности» для познающего субъекта, «которому не следует преувеличивать возможности своего разума, воодушевляться мифами и идеологиями»<sup>2</sup>, например такими, какие взяло на вооружение европейское Просвещение. Идеи последнего Юм воспринял, прежде всего, не как декларации о всесии разума, а как призывы установить границы рационального познания и отношения к действительности.

И здесь Юм был последовательнее Канта: вместо того, чтобы ограничить разум, чтобы отвести место религиозной вере, Юм ограничил разум, чтобы оставить место только для эмпирической веры как продукта привычки (Там же).

Философия, полагающая принципы рациональности чем-то предшествующим всякому житейскому опыту, не удовлетворяет Юма. Он называет ее «туманной философией с ее метафизическим жаргоном»; ее порождают или «бесплодные усилия человеческого тщеславия, стремящегося проникнуть в предметы, совершенно недоступные по-

<sup>1</sup> «Вообще некоторая доля сомнения, осторожности и скромности должна быть присуща всякому здраво рассуждающему человеку во всех его исследованиях и решениях» (Юм Д. Исследование о человеческом познании. В 2 т. Т. 2. С. 165).

<sup>2</sup> Касавин И.Т. Дэвид Юм: парадоксы познания // Вопросы философии. 2011. № 3.

знанию, или же уловки общераспространенных суеверий, которые, не будучи в состоянии защищаться открыто, воздвигают этот хитросплетенный терновник для прикрытия и защиты своей немощи»<sup>1</sup>.

Но настоящая философия вытеснит «туманную и ложную метафизику» («Мы должны тщательно разработать истинную метафизику, чтобы уничтожить ложную и поддельную» (С. 15)), если найдет в себе мужество последовать за наукой.

Это имеет далекие последствия. Что значит следовать за наукой? Мы помним: для Ньютона наука была рациональным богопознанием. К этой идее Юм относился осторожно, даже скептически. Так же он относился и к претензиям на обладание абсолютной истиной (К. Поппер вполне в духе Юма писал, что если бы на пути познания мы встретились с абсолютной истиной, то не узнали бы ее<sup>2</sup>). Философия идет по пути познания не как проводник науки по дебрям бытия, а как ее, науки, собственное размышление о себе самой. Пожалуй, впервые в истории европейской мысли философия у Юма осознает себя рефлексией науки, формой ее самопознания. И это путь, на котором уловки и хитрости надо считать признаками слабости, а не силы. Юм с неподражаемой решительностью относит к таким уловкам один из краеугольных камней научного самомнения — принцип причинности. Он выдвигает обескураживающий тезис: если основанием науки считать опыт, то «причинность» на этом основании не стоит. Причинная связь не может быть обоснована «ни интуитивно, ни демонстративно»<sup>3</sup>, а значит, оставаясь на почве феноменализма, нельзя не признать причинность лишь связью впечатлений, приобретающей особый смысл и выступающей принципом познания только по соображениям удобства — как полезная привычка, позволяющая экономить силы при организации опыта и удовлетворять требованиям «понятности», имеющим чисто субъективный смысл.

И.С. Нарский заметил, что

в качестве необходимого компонента каузальной связи Юм искал «понятности» (или объяснимости) связи данной причины с данным следствием. А поскольку внутренние, существенные причины с его точки зрения непознаваемы, то под «понятностью» ему оставалось понимать лишь «наглядность», чувственную очевидность следования феноменов в их нескончаемом потоке<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Юм Д. Исследование о человеческом познании. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1966. С. 14.

<sup>2</sup> Поппер К. Предположения и опровержения. Рост научного знания // Логика и рост научного знания. М. Прогресс, 1983. С. 341–342.

<sup>3</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе... В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1966. С. 178.

<sup>4</sup> Нарский И.С. Философия Давида Юма. М.: Изд-во МГУ, 1967. С. 152.

В этом — ограниченность юмовской философии, которая, как считалось, шла позади даже современной ему науки, не говоря уже о перспективах развития последней. Но, во-первых, Юм нигде не настаивает на том, что понятность и наглядность суть одно и то же. Просто наглядность есть естественное и психологически значимое условие понятности. Во-вторых, если понятность вывести за пределы наглядности, то надо еще не спутать ее с *иллюзией понятности*, поддерживаемой искусственно (например, через внушение), или с подчинением правилам, как это бывает, скажем, в играх: если игрок обороняющейся футбольной команды нарушил правило о том, что никто, кроме вратаря, в пределах штрафной площадки, не должен умышленно касаться мяча рукой, то команда наказывается «одинадцатиметровым» штрафным ударом «без защиты», что *понятно* каждому, кто знаком с указанным правилом. Если понятно то, что соответствует известному правилу, то не следует ли поискать таких правил везде, где они могут быть сформулированы? Вот Юм и формулирует некоторые правила (например, временной и пространственной смежности для феноменов), по которым мы судим о понятности или непонятности связи между ними, называя эту связь «причинной»<sup>1</sup>.

Можно критиковать этот подход, упрекая его в непоследовательности, например, замечая, что Юм не всегда выделял пространственную смежность явлений как существенный признак, позволяющий судить о причинной связи между ними<sup>2</sup>, что он, отрицая объективную значимость причинности для исследования физических феноменов, в то же время признавал эту значимость в сфере психических и социальных явлений (С. 194–195), т.е. не всегда соблюдал упомянутые правила. Но при всех этих реальных или мнимых нарушениях Юм верен главному: он обязывает рационализм считаться с условием понятности, склоняясь к психологическому толкованию последней: это — состояние души, доставляющее интеллектуальное удовлетворение и чувство психического комфорта.

Таков юмовский рационализм. Он *не подчиняет* себе человека и культуру, но *служит* им. Естественным спутником такого рационализма является психологизм: например, привычка есть условие по-

<sup>1</sup> И современная наука дает множество примеров, когда понимание «онтологии» той или иной теории может означать не более чем умение *правильно* применять последнюю для описания и объяснения фактов. Так, на вопрос, что такое электромагнитное поле, вполне правомерен (не хуже других) ответ: это особая форма существования материи, описываемая и объясняемая уравнениями Дж.К. Максвелла.

<sup>2</sup> Нарский И.С. Философия Давида Юма. С. 171.

нятности, а следовательно, и рациональности наших мыслей и действий, осуществляемых благодаря привычке. Она дает нам возможность связывать прошлое с настоящим, учитывать опыт, не начиная любое действие с дотошного анализа проблемной ситуации (что иногда, но далеко не всегда необходимо); и, кроме того, привычка вырабатывается не просто так, спонтанно и произвольно, а в результате накопления впечатлений и применения опыта, дающего позитивные результаты. Опять-таки для этого не требуется абсолютной достоверности (Юм понимал, что «проблема индукции» не имеет последнего решения), но вполне достаточно прагматической уверенности.

Таким образом, в философии Юма разум — не диктатор и не судья, но «соучастник» культуры, верхняя планка в карьере которого — быть первым среди равных.

Из-под опеки разума Юм прежде всего выводит мораль. Точнее, из-под опеки разума, как он понимался в классической модели культуры. Моральные принципы (выражающие собой «конечные цели человеческих поступков») не могут оцениваться так, как суждения науки, они не бывают истинными или ложными, а вытекают из «морального чувства».

Представляется очевидным, что конечные цели человеческих поступков ни в коем случае не могут быть объяснены исходя из *разума*, но полностью опираются на чувства и привязанности людей вне какой-либо зависимости от их интеллектуальных способностей<sup>1</sup>.

Из этого часто цитируемого высказывания не следует, однако, что рассуждения о морали *иррациональны*. Юм не отрицает участия разума в таких рассуждениях, но указывает на его недостаточность:

Но хотя разум, когда он действует в полную силу и вполне совершенен, достаточен, чтобы осведомить нас о пагубных или полезных тенденциях качеств и поступков, одного его недостаточно, чтобы дать начало какому-либо нравственному осуждению или одобрению (С. 330).

Разум должен знать свое место и не заноситься слишком высоко над другими человеческими характеристиками. Но в этом нет ничего унижительного для него. Ему поручена важная и ответственная работа, которую способен сделать только он: выяснять последствия действий и поступков и предупреждать о них. А послушают его или нет, это уж смотря к кому и при каких обстоятельствах он обращается. Люди разные, и всеобщего мерила для их моральных чувств разум не найдет.

<sup>1</sup> Юм Д. Исследование о принципах морали. Приложение I. О моральном чувстве. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1966. С. 337.

Впрочем, это не означает, что рациональное исследование морального поведения обречено на пассивность и конечную неудачу. Например, разве не интересен вопрос, является моральное чувство присущим человеческой природе или же люди могут обходиться и без него? Одинаково ли это чувство у тех, кто им обладает? Возможна ли у людей полная индифферентность к добру и злу (как дальтоники не различают цветов)?

Кант, как известно, «снял» подобные вопросы своим категорическим императивом. Юм, по-видимому, вывел бы их из сферы спекулятивных рассуждений и адресовал науке. Только роль экспериментов в ней играли бы различные (реальные или придуманные) ситуации морально обусловленных действий. Но это вело бы к выводам, существенно расширяющим представления о научном методе вообще. Переходить от фактов морального поведения к универсальным суждениям о морали нельзя («принцип Юма»), но ведь, как уже было сказано, и в естествознании для оправдания индуктивных переходов от фактов к законам природы в важнейших случаях Ньютон привлекал теологические аргументы! Юм еще весьма далек от разграничения *наук о культуре* и *наук о природе*. Наука у него едина, хотя основания ее единства не вполне ясны. Скорее он мог бы говорить об *общих трудностях* этих наук, в частности, связанных с тем, что и в одних, и в других ученые склонны следовать «принципу причинности» хотя бы потому, что тот позволяет им соединять научные объяснения в определенную целостность и тем сохранять психологический комфорт, но в то же время ни естествознание, ни «культуроведение» не имеют перспективы теоретического обоснования этого принципа и не могут рассчитывать на такое обоснование со стороны философии.

Зато, не касаясь основ научного метода, можно сказать, что моральные установления выводятся из соображений пользы и благоденствия для той общности, в которой живет и действует человек. Вне этой общности рассуждения о морали не имеют смысла. Мораль, по Юму, — это важнейший способ организации и стабилизации социокультурной реальности. Она укрощает разрушительные и стимулирует позитивно-креативные аффекты. В этом ее функциональность и инструментальность: если бы моральные установления не справлялись со своей функцией, они были бы изменены или заменены другими. Юм не был релятивистом в морали, но релятивизм не чужд его моральной философии. Это видно из его рассуждений о добродетели как о том, что *полезно* для человеческого довольства, безопасности и сохранения общественного порядка. Мы, заявляет Юм, тем более ценим справедливость, чем более уверены, что она полезна нам. Вообще, добродетелью он называет

«всякое духовное действие или качество, которое доставляет тому, кто его наблюдает, приятное чувство удовлетворения» (С. 330). Однако гедонист должен считаться с тем, что одни и те же действия могут вызывать благорасположение одних людей и совсем иные, даже противоположные чувства — у других, а потому никакой «универсальностью» моральные оценки обладать не могут, и «моральные законы» суть конвенции. Как они возникают и принимают форму императивов, как и когда изменяются — все это проблемы для научного исследования. Задача философа в том, чтобы наставить это исследование на верный путь, обосновать метод и указать на возможные заблуждения. Юм еще верил в то, что наука будет внимательна к этим указаниям и предупреждениям, находя в них пользу для себя. Время «демаркаций» тогда еще не наступило, хотя Юму уже приходилось спорить с воображаемыми критиками, объясняя им, что метафизика плоха и вредна, только если она связана с выдвиганием неясных гипотез, которые нельзя согласовать с фактами, что в «моральных науках» метафизическая связь добродетели и удовольствия может быть удостоверена (либо опровергнута) опытом и логикой, ставшая тем самым частью научного знания (С. 330).

Моральная философия Юма часто подвергалась критике, во всяком случае, ее ставили много ниже его гносеологических или онтологических исследований<sup>1</sup>. Но она не может быть правильно понята вне юмовских рассуждений о сознании и аффектах<sup>2</sup>, а они, что очевидно, составляют важную часть его философии как таковой.

Важно подчеркнуть, что Юм отделял мораль от науки только в том смысле, что моральные суждения не могут быть «верифицированы», если использовать этот термин из словаря неопозитивизма. Но, вообще говоря, моральное поведение не может быть выведено из области научного исследования, а значит, в компетенции науки — не «сущностное» различие добра и зла, а то, как это различие используют люди в практической жизни. Это почти то же самое, о чем в прошлом веке писала М. Оссовская:

Один из возможных путей выбирает тот, кто, приступая к работе в этой области, заявляет: я не интересуюсь тем, что хорошо и что плохо, я не стану гадать, к чему люди должны стремиться и чего им следует избегать. Я буду только наблюдать, что люди считают хорошим и плохим, что они приказывают

<sup>1</sup> Сабинина М. В. Давид Юм, его жизнь и философская деятельность. Биографический очерк // Дэвид Юм. Кант. Гегель. Шопенгауэр. Огюст Конт (Жизнь замечательных людей). Биографическая библиотека Ф.Ф. Павленкова). СПб.: ЛИО Редактор, 1998. С. 62.

<sup>2</sup> История этических учений; под ред. А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2003. С. 625.

вают делать и от чего приказывают воздерживаться, я буду пытаться понять, какие мотивы ведут людей к таким-то, а не иным оценкам, какими мотивами они руководствуются не только в оценках, но и в поведении... Это установка бесстрастного исследователя некоторого фактического положения вещей, установка того, кто исследует моральные явления подобно тому, как ботаник исследует растения, а языковед — лингвистические явления»<sup>1</sup>.

Отношение религии к разуму также зависит от того, как трактуется разум. Если это Божественный разум, то религиозная вера неотделима от его признания:

Весь строй природы свидетельствует о существовании разумного творца, и ни один рассудительный исследователь при серьезном размышлении не будет в состоянии хотя бы на минуту отойти от веры в изначальные принципы истинного теизма и религии<sup>2</sup>.

Но выступать от имени этого разума для философии значило бы вновь забраться на теолого-метафизические ходули. Поэтому юмовский «рассудительный исследователь» культуры выносит свою веру «за скобки» и руководствуется в своем исследовании только теми принципами, какими характеризуется «детеологизированный» разум. Результаты очевидны: религиозное *чувство* проистекает из страха перед смертью и надежды на чудесное вмешательство благих сил в ход человеческих дел. Прикосновение рациональной критики к суждениям о Творении ставит их под сомнение. Юм с нескрываемой иронией относится к этим суждениям и даже (устаами скептика-вольнодумца Филона) делает Творцу ряд замечаний в связи с тем, что он был небрежен, осуществив свой проект. Например, всемогущий Бог мог бы позаботиться о том, чтобы устранить причины зла, среди которых, например, «неточность в работе всех начал и принципов великого механизма природы» или такое устройство организма человека, «что только крайняя нужда может заставить его работать»<sup>3</sup>.

Пока религия покоилась всецело на свойствах характера и на воспитании, считалось более уместным поощрять мрачное состояние духа, и, действи-

<sup>1</sup> Ossowska M. Podstawy nauki o moralności. Wyd. 2. Warszawa: PWN, 1957. S. 4.

<sup>2</sup> Юм Д. Естественная история религии. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1966. С. 371. Напрашивается объяснение этого благочестивого высказывания как уловки, которой вольнодумец прикрывал свое равнодушие к религии. Так это или нет, судить историкам философии. Мне важнее отметить, что Юм не скрывает, а подчеркивает различие между классической (теологизированной) и неклассической (лишенной теологических подпор) трактовками Разума. Это играет существенную роль во всех рассуждениях Юма о религии.

<sup>3</sup> Юм Д. Диалоги о естественной религии. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1966. С. 541.

тельно, человечество никогда так охотно не прибегает к высшим силам, как при подобном настроении. Но поскольку люди теперь научились формулировать принципы и выводить следствия, то необходимо повернуть фронт и воспользоваться такими аргументами, которые выдержат, по крайней мере, хоть некоторую долю исследования и рассмотрения (С. 546).

А если не выдержат? Оппонент Филона деист Клеант замечает, что теистический принцип «представляет собой единственную космогоническую систему, которая может быть сделана ясной и полной», но встречает возражение: не следует ли из того, что природа разумна по своему устройству, только то, что

принцип, впервые установивший и до сих пор еще поддерживающий порядок во вселенной... имеет некоторую отдаленную, недоступную представлению аналогию с другими действиями природы, а среди них и построением человеческого духа, человеческого мышления? (С. 549, 552)

Коль скоро между Высшим разумом и разумом человека отношение аналогии, не означает ли это, что скептическая скромность (сознание собственного несовершенства) последнего есть наиболее корректный и *человеческий*, по сути, путь к первому? Видимо, в этом плане следует понимать на первый взгляд странное заявление Филона:

Человек, в должной мере сознающий несовершенства человеческого разума, с крайним рвением обратится к истине откровения; тогда как надменный догматик, уверенный, что он в состоянии воздвигнуть полную теологическую систему при посредстве одной только философии, отнесется с презрением ко всякой другой помощи и отвергнет этого постороннего наставника. Быть философом-скептиком является для ученого первым и самым существенным шагом к тому, чтобы стать здравым верующим христианином... (С. 564)

В любом случае культурная роль религии определяется тем, насколько *разумно* она выполняет свои функции, не входит ли в противоречие с другими социальными и культурными ценностями и идеалами.

История всех времен... дает нам примеры злоупотребления религией... Но тот, кто из этого сделал бы вывод о вреде религии вообще, судил бы весьма опрометчиво и ошибочно. Истинное назначение религии состоит в том, чтобы преобразовывать жизнь людей, очищать их сердца, добиваться выполнения ими всех моральных обязанностей и обеспечивать повиновение законам и гражданскому правителю... Только тот ее незаконнорожденный вид, который разжигает раздоры, раздувает мятежи и толкает на бунт, открыто выступает на мировой арене и составляет великую силу революций и общественных потрясений<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Юм Д. История Англии (извлечения). В 2 т. Т. 2. С. 844–845.

Борьба за преобладание в системе культурных универсалий между религией и рациональностью бессмысленна и опасна, особенно когда культура под угрозой из-за разрушительных социальных противоречий. Можно сказать, что такая борьба была бы подобна схватке враждующих жильцов горящего дома. Юм подходит к этому вопросу все с той же позиции «рационализма с человеческим лицом»: религия должна терпеливо и с пониманием относиться к рационалистической критике в свой адрес, а даже самый последовательный скептик не должен забывать, что религиозная вера является мощным культурным фактором, что сомнения в истинности вероучения не должны играть роль разжигателя низменных страстей и освобождать энергию распада.

«Рационализм с человеческим лицом» — это еще и особый взгляд на культуру как систему ценностей. Эти ценности универсальны, но не в том смысле, в каком об универсальности судят с позиции «Высшего разума». Это не вечные и неизменные принципы, трансцендентные по отношению к культуре. Их универсальность — это работа в качестве предельных ориентиров человеческой активности в рамках данной культуры, точнее, в рамках конкретного культурно-исторического времени. Если меняются условия человеческих действий, меняются и их принципы. Культура — это еще и способ организации социальной жизни, предназначенный для адаптации человека к изменчивому миру. Как и почему меняется этот способ — вопрос, осмысленно адресованный не богословию и не философии, а науке. В этом смысле неразумно говорить о какой бы то ни было культуре как о наилучшей, совершенной, тем более божественно-санкционированной. Отсюда — путь к «плюрализму культур», которым философия культуры пошла значительно позднее.

Этому соответствует и отрицание субстанциальности и самотождественности личности. К этой сложнейшей проблеме (она и по сей день находится в центре внимания философов и ученых самых разных методологических и мировоззренческих ориентаций) Юм подошел, последовательно ведя свою линию «детеологизации» рациональности. Влияние богословия на субстанциалистскую трактовку человеческой души вполне очевидно. Скепсис Юма работает и здесь. Идея «Я» — устойчивая иллюзия, поддерживаемая *воображением* и *верованием*. Но чем объяснить ее устойчивость, если вывести рассуждения о душе из теологического и религиозного контекста (в котором человек связывает тождество своего «Я» с надеждой на личное бессмертие)? С одной стороны, можно вообще отказаться от философского решения этой проблемы, передав ее на суд *грамматики*<sup>1</sup> (многие современ-

<sup>1</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе... В 2 т. Т. 1. С. 377.

ные исследователи-аналитики так и делают, но называют себя философами; понимание того, чем занимается философия, сильно изменилось за столетия, отделяющие нас от времени Юма!). С другой стороны, можно прибегнуть к «палочке-выручалочке» — психологизму. Человек упорствует в поддержании иллюзии тождества своего «Я», потому что иначе ему пришлось бы смириться с тяжелым дискомфортом, который доставляло бы ему сознание бесконечной прерывности и изменчивости «различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении, в постоянном движении» (С. 367). Не в силах вынести этого, «мы воображаем непрерывное существование наших чувственных восприятий, а для того, чтобы скрыть изменения, прибегаем к идее души, я и субстанции» (С. 369).

Но объяснительные апелляции к «грамматике» или «психологии», хотя и выглядят обнадеживающими, не могут скрыть замешательства и даже отчаяния, охватывающих человека, согласившегося с утратой собственного «Я». Юм признается в этих чувствах с откровенностью, заставляющей вспомнить более поздние и столь похожие возгласы С. Кьеркегора:

Где я и что я? Каким причинам я обязан своим существованием и к какому состоянию я возвращусь? Чьей милости должен я добиваться и чьего гнева страшиться? Какие существа окружают меня и на кого я оказываю хоть какое-нибудь влияние или кто хоть как-нибудь влияет на меня? Все эти вопросы приводят меня в полное замешательство, и мне чудится, что я нахожусь в самом отчаянном положении, окружен глубоким мраком и совершенно лишен употребления всех своих членов и способностей<sup>1</sup>.

Можно, конечно, сохраняя верность скептицизму, попытаться выйти из меланхолии и апатии, обрести «серьезное и бодрое настроение» и перестать казаться самому себе «каким-то странным, невиданным чудическим, которое, не сумев поладить и слиться с обществом, было лишено всякого общения с людьми и брошено на произвол судьбы, одинокое и безутешное» (С. 379). Но этот совет легче дать, чем ему следовать. Разрушение «Я», какими убедительными доводами оно ни обставлено, означает личностную трагедию. От нее не отвертеться с помощью якобы что-то проясняющих сравнений:

<sup>1</sup> Там же. С. 384–385. Сравним: «Где я? Кто я? Как я пришел сюда? Что это за вещь, которую называют миром? Что это слово значит? Кто тот, кто заманил меня в бытие и теперь покидает меня? Как я оказался в этом мире? Почему со мной не посоветовались, почему не познакомили с его обычаями, а просто сунули в один ряд с другими, как будто я был куплен у некоего “продавца душ”? Как я обрел интерес к этому большому предприятию, которое называется реальностью?» (Kierkegaard S. Repetitions. Kierkegaard's Writings. Vol. V. Princeton, 1988. P. 200.

...я не нахожу лучшего сравнения для души, чем сравнение ее с республикой или же общиной (commonwealth), различные члены которой связаны друг с другом взаимными узами властвования и подчинения... Подобно тому, как одна и та же республика может изменять не только состав своих членов, но и свои законы и постановления, одно и то же лицо может менять свой характер, свои склонности, впечатления и идеи, не теряя своего тождества (С. 376).

П. Рикёр так и называет это «хитроумной уверткой», которая хоть и впечатлила участников последующих дискуссий, но все же не могла отменить вывод об иллюзорности «Я»<sup>1</sup>. Устойчивость этой иллюзии в конечном счете объясняется не столько в терминах психологии (привычкой, памятью, стремлением к психическому равновесию), сколько *поддержкой культуры* в той мере, в какой последняя видит в самоидентификации личности свой оплот и ценность. Юм, хотя и не делает решительного шага навстречу культуре, в которой такая ценность уже девальвирована, самим признанием иллюзорности «Я» утверждает не только возможность, но даже неизбежность этого шага.

Однако, оставаясь на почве культуры, еще не распрощавшейся с ценностью автономной и самоидентификационной личности, но уже усомнившейся в ней и готовой к функциональному и прагматистскому ее истолкованию, Юм был вынужден допустить в свою философию культуры парадоксы. Наиболее известный из них состоит в том, что отрицание своей самоидентификации совершает как раз самоидентификационное «Я», ибо в противном случае это отрицание можно понимать лишь как преходящее состояние индивидуальной психики (сомнение в своей идентичности или шизофрения), из какого надо искать выход, возможно, даже с помощью психиатра. Для борьбы с этим парадоксом Канту понадобился трансцендентализм, от которого Юма, по-видимому, удерживал, с одной стороны, его скептицизм, а с другой — уверенность в неисчерпаемости экспланативного потенциала эмпиризма. Впоследствии Ф. Ницше решительно признал плюрализм субъективности, а в XX в. эта идея стала едва ли не философским клише, во многом определившим интеллектуальный фон европейской культуры, на котором стали явственно проступать контуры кризиса.

Философия культуры Юма имеет переходный характер. Она еще не лишена корней, уходящих в мировоззренческую почву «классики», и использует ее категории, прислушивается к ее надеждам. Но надежды уже пропитаны отрезвляющим скептицизмом, а категории наполняются новым смыслом. «Гуманизм, историзм, рационализм —

<sup>1</sup> Рикёр П. Я-сам как другой. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2008. С. 159.

таковы базовые элементы «классической модели культуры», находящиеся между собой в определенной логической увязке»<sup>1</sup>. Юм подвергает эти базовые элементы переосмыслению. Его гуманизм переоблачается из парадных теолого-метафизических одеяний в повседневную одежду, удобную для работы, отдыха и непринужденного общения. Он старается избегать пышных слов о божественной сущности человека и трансцендентных обоснованиях нравственности. Но человеку есть чем гордиться и за что уважать себя и других:

Гордость, или самоуважение, может возникать благодаря качествам духа, таким как остроумие, здравый смысл, ученость, мужество, честность, или же благодаря качествам тела, таким как красота, сила, проворство, ловкость в танцах, верховой езде, фехтовании, а также благодаря внешним преимуществам, таким как [родная] страна, семья, дети, родственные отношения, богатства, дома, сады, лошади, собаки, платье<sup>2</sup>.

Смелый и веселый, жизнерадостный человек, умеющий и любящий трудиться, умножая свои духовные и материальные преимущества, много симпатичнее Юму, чем унылый постник, сверяющий каждый свой шаг и каждую мысль с суровыми требованиями абсолютных истин и мучающийся от того, что эта сверка оставляет его кругом виноватым. Философ надеется, что человек найдет достойный выход даже тогда, когда нормальный ход жизни нарушен и угрозы подступают со всех сторон, когда

господствует такое отчаянное хищничество, такое презрение к справедливости, такое неуважение к порядку, такая тупая слепота в отношении будущих последствий, что это должно привести к самым трагическим результатам и окончиться гибелью большого числа людей и полным распадом остального общества<sup>3</sup>.

Тогда нечего делать — следует взять в руки оружие и обеспечить себя и своих близких «всеми средствами защиты и безопасности», согласуя уважение к справедливости с «велениями чувства самосохранения».

Юм отлично понимает, что гуманистический идеал, которому он отдает свои предпочтения, не является жесткой матрицей, которой культура выдавливает из сырой человеческой массы необходимые ей фигуры. Он изменчив, как изменчива жизнь, отвечая на ее вызовы.

<sup>1</sup> *Межуев В.М.* Указ. соч. С.70.

<sup>2</sup> *Юм Д.* Сокращенное изложение «Трактата о человеческой природе». В 2 т. Т. 1. С. 807–808.

<sup>3</sup> *Юм Д.* Исследование о принципах морали. В 2 т. Т.2. С. 223.

Создайте чрезмерное изобилие или чрезвычайную бедность, вселите в человеческие души крайнюю умеренность и человеколюбие или крайнюю жадность и злобу, и, сделав справедливость совершенно *бесполезной*, вы тем самым полностью уничтожите ее сущность и лишите ее обязательной силы по отношению к человечеству (С. 229).

Но эти изменения не являются чем-то необъяснимым и не зависят от нашего ума и воли. Они могут изучаться (для этого и нужна наука о человеке, которая, мечтал Юм, «может быть доведена до величайшей степени точности»<sup>1</sup>) и контролироваться. Будущее культуры зависит от успехов науки.

Чтобы надежды на успех не были тщетными, наука должна довериться самой себе в большей мере, чем теологии и метафизике. Последняя также должна проникнуться духом науки. Проповедуемый ею «смягченный скептицизм» не должен быть манерной позой пустого умничанья, ему надлежит стать основой *рационального критицизма*. «Рационализм с человеческим лицом» остается мировоззренческой и методологической основой науки и культуры, но с условием, что не потеряет это лицо, не соблазнится дешевым релятивизмом и выгодами прислуживания низменным аффектам.

Тогда человечество пойдет по своему историческому пути, не отступая перед завалами бедствий, не полагаясь на пророчества, но учитывая прошлый опыт и проверяя гипотезы о будущем. Возможно, гипотезы окажутся ложными, но это не остановит движения, зато мобилизует разум и волю на преодоление заблуждений. У этого движения нет заранее известной конечной цели, приближение к которой вселяло бы восторг или, напротив, уныние. Но оно не бессмысленно. Историк должен

видеть возникновение, развитие, упадок и окончательное крушение достигших наибольшего процветания империй, отмечая добродетели, которые способствовали их величию, и пороки, навлекшие на них гибель. Короче говоря, видеть весь человеческий род с самого начала его истории как бы дефилирующим перед нами в подлинных красках и без тех масок, которые доставляют столько затруднений суждению современников исторических событий<sup>2</sup>.

Это и значит — обнаруживать смысл истории, не предзаданный провидением, но создаваемый совместным опытом людей. Смысл истории создается самой историей, т.е. человечеством в его историко-культурном развитии.

<sup>1</sup> *Юм Д.* Сокращенное изложение «Трактата о человеческой природе». С. 793.

<sup>2</sup> *Юм Д.* Об изучении истории. В 2 т. Т. 2. С. 818–819.



Дальнейшее развитие философии культуры шло по пути нарастания расхождений с «классикой», намеченных Юмом. Главной причиной тому стало углубление и обострение внутренних противоречий классической модели. Рассмотрение этого процесса вывело бы за рамки данной статьи. Замечу только, что практически все творчество инициаторов и разработчиков неклассических моделей культуры (множественное число здесь подчеркивает невозможность возврата к универсальным историко-культурным схемам) — от Шопенгауэра и Ницше до Кассирера, Гуссерля и Хайдеггера — можно рассматривать как полемические комментарии к идеям Юма.

Трехсотлетний юбилей великого шотландца — неплохой повод вновь проследить исторические истоки современных культур-философских дискуссий. Возможно, это придаст им большую определенность и повысит степень самокритичности ее участников.