
ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

ЭВОЛЮЦИЯ ФИЛОСОФСКОЙ ПСИХОЛОГИИ В XVIII веке

В.В. Васильев

Знатокам истории психологии хорошо известен занятный парадокс: психология считается молодой наукой, хотя интерес к исследованию психики возник вместе с философией тысячи лет назад. Вслед за Г. Эббингхаузом психологи часто повторяют, что у их науки большое прошлое, но короткая история. За точку отсчета часто принимается создание первой психологической лаборатории В. Вундтом в 1879 г.¹ В данной статье я попытаюсь показать ошибочность этой точки зрения. Само ее возникновение связано с неявным отождествлением научной и экспериментальной психологии.

Экспериментальная психология – наука, выстроенная на манер естествознания и имеющая своей целью установление законов каузальных связей психических феноменов на основе индукции. Поскольку эти феномены как таковые плохо поддаются точной количественной оценке, то для отыскания законов их связи обычно используются та или иная привязка к их внешним проявлениям. В предельном случае можно вообще попытаться элиминировать внутреннее и говорить о психике исключительно в терминах “поведения”. Как правило, однако, экспериментальные психологи дополняют поведенческие или психофизиологические результаты данными интроспекции. Одна лишь интроспекция плохо справляется с каузальным анализом. Развитие экспериментальной психологии действительно можно связать с XIX в., хотя психологические эксперименты стави-

¹ Показательна в этом смысле позиция К.Дж. Колера (*Karler C.J. Scientists of the Mind. Illinois, 1986*). Другой известный автор – Х.Х. Кендлер – предложил весьма прагматичное объяснение такого отношения: “Время ограничено! Некоторые исторические курсы продолжаются всего четверть семестра”, так что приходится чем-то жертвовать – см.: *Kendler H.H. Historical Foundations of Modern Psychology. Pacific Grove, 1987. P. 4*. В других случаях исходным пунктом научной психологии объявляют 1800 г. Так поступает, к примеру, один из влиятельнейших историков психологии Э. Боринг (см.: *Boring E. A History of Experimental Psychology. N.Y., 1950*).

лись, разумеется, и раньше. И именно экспериментальные психологи XIX в. отождествляли свою дисциплину с научной психологией вообще². Такой подход может показаться странным: почему они решили, что психику нельзя исследовать, скажем, путем строгих доказательств, а не только эмпирических обобщений? Но многое объясняется особенностями той эпохи. Экспериментальные психологи активизировались в ходе позитивистской критики философии. Позитивисты объявляли философию в ее традиционном виде “болезнью” и призывали заменять априорные спекуляции, в том числе и в сфере учения о душе, эмпирическими исследованиями природных связей, оставляя для философии скромную роль методологического введения в конкретные науки. Позитивистский дух чувствуется даже в учениях В. Дильтея и Э. Гуссерля, которые противостояли попыткам элиминировать философскую психологию. Хотя они не считали экспериментальную психологию единственным способом исследования психики, но предлагаемые ими альтернативы – “описательная” и “феноменологическая” психологии – предполагали возможность исключительно дескриптивных методов изучения сознания. Между тем с самого своего возникновения философия заявила себя как аргументативная наука. Доказательства составляют основу философии, и можно согласиться с М. Мамардашвили, что история философии во многом есть история философской аргументации. Лишение одной из частей философии – учения о душе – аргументативной базы неизбежно выхолащивало философскую психологию. В самом деле, любая наука предполагает существование того или иного проблемного поля. Но всякая проблема изначально содержит в себе некую неясность. Доказательства как раз и нужны для того, чтобы опосредованно удостоверять истинность неясного. Там, где не предполагается никаких доказательств, мы рискуем столкнуться с беспроблемностью.

Именно фундаментальная беспроблемность, обрекающая на скуку и бесконечные трюизмы, как представляется, осложнила перспективы феноменологического движения в XX в. и предопределила перевес сторонников логического позитивизма, элиминативного материализма и других учений, вытесняющих ментальное как таковое из области научного анализа. В последние десятилетия, однако, ситуация стала меняться. Прежде всего благодаря работам Дж. Сёрла сегодня можно говорить о “новом открытии ментального”³. Сёрл четко заявляет, что ментальное как таковое должно быть предметом философского исследования. Но возрождение философской психологии или “философии сознания” (*philosophy of mind*) с новой силой ставит вопрос о ее специфической

² Одним из самых заметных идеологов этого движения был Т. Рибо.

³ Одна из известнейших работ Сёрла так и называется: “A Re-discovery of the Mind” (1992).

проблемной области и о ее отличии от экспериментальной психологии. И здесь пока нет единства.

Для прояснения ситуации в таких случаях полезно обращаться к истокам той или иной дисциплины, где она предстает в своем незамутненном виде. Но когда возникла научная философская психология? Вопрос может показаться риторическим. Систематические исследования души предпринимались уже в античности, а аристотелевский трактат “О душе” сохранял свое влияние еще в XVII в.

Между тем ситуация все же не столь очевидна. В аристотелевской классификации наук нет места учению о душе, а термин “психология” получил распространение лишь в XVI столетии⁴. Это само по себе свидетельствует о неблагоприятном положении с конституированием психологии как науки. Ситуация усугубляется тем, что вплоть до XVII в. психическое не вполне дифференцировали от физического. Душу часто рассматривали как особое тонкое тело, а психические способности нередко смешивали с соматическими функциями. В том же аристотелевском “О душе” гораздо больше биологии и физики, чем психологии. Определение души как формы или энтелехии тела лишь подчеркивало эту тенденцию. Решительный перелом наметился лишь после появления работ Декарта. Декарт резко противопоставил дух материи, создав предпосылки для появления науки о психическом как таковом. Сам он, правда, не реализовал проект науки о “модусах мышления”. Но в этом направлении активно работали картезианцы, такие как Н. Мальбранш или Л. Делафорж. Им, однако, так же как Дж. Локку, Дж. Норрису и ряду других авторов конца XVII в., явно недоставало систематичности. Зато систематический дар в полной мере присутствовал у другого мыслителя, тоже начинавшего свою философскую карьеру в качестве последователя Декарта – Хр. Вольфа⁵. Именно Вольф завершил усилия по созданию научной психологии.

Прежде всего Вольф выделил в отдельную дисциплину “эмпирическую психологию” как интроспективное учение о психических способностях и издал громадный латинский трактат под таким названием. В эмпирической психологии Вольф уходил от любых по-

⁴ Долгое время считалось, что впервые термин “психология” в заглавии работы применил Р. Гоклениус в 1590 г. Однако К. Кристич (см.: *Kristić K. Marko Marulić – The Author of the Term “Psychology” // Acta Instituti Psychologici Universitatis Zagrabienensis*, 36, 1964. P. 7–13) нашел доказательства того, что первый трактат, в названии которого входил термин “психология” (*psychiologia*) был создан хорватским гуманистом Марко Маруличем (1450–1524).

⁵ Иногда Вольфа воспринимают исключительно в роли популяризатора идей Лейбница. Можно, однако, согласиться с Ч.А. Корром, что влияние на Вольфа идей Декарта было не менее значительным, пусть и не столь очевидным на первый взгляд – см.: *Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung / Hrsg. v. W. Schneiders. Hamburg, 1983. S. 114.*

пытках определить сущность души и ограничивался исследованием душевных феноменов⁶. Он, правда, не вполне четко разграничивал описание инвариантов психической жизни и установление каузальных законов связи ментальных состояний. Движение в первом направлении позже привело к созданию дескриптивной феноменологической, во втором – индуктивной экспериментальной психологии.

Важно, однако, что Вольф не ограничился эмпирической психологией. Он предложил дополнить ее “рациональной психологией”. Основной задачей рациональной психологии Вольф назвал объяснение психических феноменов из сущности души⁷. Но вначале надо установить, в чем состоит эта сущность. Рассмотрение сущности души вводит в рациональную психологию и другие темы, не имеющие прямого отношения к объяснению психических феноменов, такие как вопрос о бессмертии души, отношении человеческой души и духов или животных душ и т.п. Эти и подобные проблемы традиционно рассматривались в “пневматологии”. Вопрос же об объяснении психических явлений и способностей из природы души Вольф считал собственным изобретением⁸. Таким образом, его рациональная психология состоит из двух, вообще говоря, разнородных частей. Они, правда, связаны, но их связь не является необходимой. В самом деле, душа, по Вольфу, есть простая субстанция, наделенная единой силой представления мира сообразно положению тела в нем. Указанная сила и выражает сущность души⁹. И объяснение психических

⁶ Прежде всего так называемых душевных “способностей” (Vermögen). Анализ “способностей” получил такое распространение в XVIII в., что иногда учения о душе того времени объединяются под общей рубрикой “психология способностей”. Причем это делается в негативном контексте. Предполагается, что сторонники такого рода психологии следующим образом объясняли психические феномены: почему, скажем, у человека могут быть фантазии? – потому, что у него есть “способность” фантазии. Ясно, что это псевдообъяснение, и критика подобных методов высказывалась уже в XVIII столетии (см. например: *Schulze G.E. Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*. В., 1911. S. 81). Проблема лишь в том, что ни Вольф, ни его последователи никогда не давали таких объяснений, пытаясь вместо этого выявлять сущностные особенности и “законы” различных феноменов психической жизни.

⁷ См.: *Wolff Chr. Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. 3 Aufl. Halle, 1725. S. 453. Правда, термин “рациональная психология” в этой работе отсутствует. Он был введен учеником Вольфа Л.Ф. Гюммигом в работе “Установления вольфовской философии” (*Thümmig L.Ph. Institutiones philosophiae Wolfianae*. Т. 1–2. Francofurti et Lipsae, 1725–1726) и позже использован Вольфом в названии своего латинского трактата.

⁸ См.: *Wolff Chr. Der vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerkungen, und zu besserem Verstande und bequemerem Gebrauche derselben heraus gegeben von Christian Wolffem*. Andere Aufl. Frankfurt a. M., 1727. S. 417–418. См. также: *Wolff Chr. Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache heraus gegeben*. Die a. Aufl. Frankfurt a. Main, 1733. S. 286.

⁹ Эти определения даны Вольфом в “Разумных мыслях” (*Wolff Chr. Vernünftige Gedanken*. S. 468). В “Рациональной психологии” он уточняет их следующим обра-

феноменов, классифицированных в эмпирической психологии, из сущности души сводится к демонстрации того, как ее многообразные способности возникают из силы представления мира, первоначально проявляющей себя в ощущении. Между тем поскольку базой для всех этих исследований являются данные, полученные в эмпирической психологии, то вполне можно перевернуть задачу и говорить не о выведении способностей из а priori установленной силы, а о редукции способностей к единой силе или первоспособности души. Сам Вольф допускал подобное обращение¹⁰. В этом случае можно обойтись без предварительных исследований сущности души.

Данное обстоятельство подчеркивает принципиальную независимость “объяснительной” части вольфовской рациональной психологии от ее пневматологических разделов. Этот момент был отмечен последователями Вольфа, такими как Г.Б. Бильфингер или А.Г. Баумгартен. Любопытно, что Бильфингер отнес проблему редукции к “философской” части психологии¹¹. Впрочем, он действовал в духе Вольфа, который называл “философскими” те вопросы, в которых решается вопрос о возможности каких-то фактов¹². В данном случае речь идет о возможности сочетания многообразия и единства психической жизни. И решить вопрос “как возможно?” в этом контексте способна именно психологическая редукция. Психологическая редукция вполне может быть названа главной задачей философской психологии и в свете традиционного понимания природы философии, всегда трактовавшейся как наука о первоначалах. Поиски истоков многообразия психических способностей в единой силе души вполне соответствуют этой интерпретации. Вольф, впервые указавший на психологическую редукцию как основную цель философской психологии, может, таким образом, рассматриваться как создатель этой дисциплины в собственном или строгом смысле.

Проблема, правда, в том, что вольфовская редукция способностей носила номинальный характер, что вскоре было отмечено его критиками, такими как Хр.А. Крузий¹³. В самом деле, вся редукция душевных способностей к силе представления мира сводилась у Вольфа к выявлению общего компонента этих способностей, со-

зом: “Сущность души состоит в силе представления мира, ограниченной с материальной стороны положением органического тела в мире, с формальной – устройством чувственных органов”. *Wolff Chr. Psychologia rationalis*. Ed. nova priori emendatior. Francofurti et Lipsae, 1740. P. 45.

¹⁰ См.: *Wolff Chr. Anmerkungen*. S. 425–426

¹¹ См.: *Bilfinger G.B. Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus*. Tübingen, 1725. P. 226.

¹² См.: *Wolff Chr. Anmerkungen*. S. 441. Такого рода вопросы принято называть “трансцендентальными”, причем введение трансцендентальной проблематики в этом смысле слова часто связывают с именем Канта. Как видно, Вольф тоже был сторонником философского трансцендентализма, хотя сам Кант объявил его догматичным мыслителем, чуждым трансцендентальной критичности.

¹³ См.: *Crusius Chr. A. Anweisung vernünftig zu leben*. Leipzig, 1767. S. 8.

стоящего как раз в представляемости через них предметов. Различие между рассудком и воображением сводилось, к примеру, к тому, что первый дает отчетливые представления о возможном, второе – смутные¹⁴. В свою очередь, воображение отличается от чувства тем, что в последнем представляется не возможное, а действительное¹⁵ и т.п.

При таком подходе Вольфу не удавалось доказать реальность единой силы души путем редукции, так как всегда оставалась возможность того, что данная сила есть чистая абстракция и что реальная психическая жизнь обходится без этого общего основания. Вольф пытался компенсировать этот недостаток независимым доказательством существования единой силы души, построенным по следующей схеме: душа есть вещь, сознающая себя и другие вещи, сознание не может быть свойством материи, т.е. сложной сущности, значит, сознанием обладает простая субстанция, у которой в силу ее простоты может быть лишь одна-единственная сила¹⁶. Ясно, однако, что это доказательство содержит несколько шатких звеньев. Во-первых, далеко не очевидно, что материя не может мыслить или сознать. В XVIII в., как и сегодня, было немало сторонников именно этой позиции, которую называли психологическим материализмом. Их аргументы служили мощным противовесом доводам Вольфа и его сторонников. Итог этим спорам подвел Кант, продемонстрировавший, что данный вопрос вообще не может иметь решения.

Однако даже если допустить, что материя не может мыслить, то из простоты субстанции души вовсе не следует, как показывали противники Вольфа, что у нее не может быть нескольких сил. Условно говоря, здесь сталкивались картезианская и Спинозистская позиции, и априорный выбор между ними крайне затруднен. Одним словом, для эффективной реализации намеченной Вольфом психологической редукции надо было показать, как душевные способности могут реально (а не номинально) возникать друг из друга и из некоей первоспособности. Важные шаги в направлении решения этой задачи сделал известный вольфианец И.А. Эберхард¹⁷. Но самый основательный вариант редукции способностей предложил крупнейший аналитик сознания И.Н. Тетенс¹⁸. Он попытался показать, что модификации психических способностей можно объяснить возрастом активности души.

¹⁴ См.: *Wolff Chr. Psychologia empirica*. Ed. novissima emendator. Veronae, 1736. P. 122.

¹⁵ Ср.: *Wolff Chr. Psychologia empirica*, P. 22–24, 34.

¹⁶ См.: *Wolff Chr. Vernünftige Gedanken*. S. 463–465.

¹⁷ В премированной Королевской академией наук в Берлине работе "Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens" (1776).

¹⁸ Тетенс иногда по праву называют "выдающимся предшественником Канта" (см.: *Жучков В.А. И.Н. Тетенс – выдающийся предшественник Канта // Историко-философский ежегодник*, 1995. М., 1996. С. 9–31). Вместе с тем он вполне самостоятельная фигура, и его философская программа несводима к кантовской.

Какая-то активность, полагал Тетенс, есть уже в чувстве. Конечно, оно “запускается” внешним воздействием, но вполне естественным выглядит предположение, что это воздействие может породить некое противодействие, ответную реакцию души, суть которой в “схватывании” многообразия ощущений¹⁹. Увеличение активности души в схватывании приводит к удержанию ощущений даже при прекращении внешнего влияния предметов на чувства. Ощущения при этом превращаются в “пост-ощущения” (*Nachempfindungen*), и мы имеем дело уже не с чувством, а с перцептивной способностью, первой разновидностью “способности представления” (*Vorstellungsvermögen*). Дальнейшее повышение активности души порождает способность воображения, функция которого состоит в самостоятельном вызывании представлений. Поначалу оно имеет форму репродуктивного воображения, но новое увеличение активности превращает его в фантазию. Фантазии Тетенс придавал большее значение, чем это было принято с времен Локка. Локк считал, что ей под силу лишь новые комбинации так называемых простых идей. Тетенс же доказывал, что она может сплавлять разные простые представления, создавая новые псевдопростые образы.

Более того, Тетенс утверждал, что именно таков механизм образования “общих образов” (ведь эти образы не сводимы к единичным представлениям, из которых они возникают), которые служат материалом для общих идей. Общие идеи возникают при “осознании” или “восприятии” (*Gewahrnehmung*) общих образов. Последние неявно присутствуют и при восприятии конкретных вещей, происходящем как бы сквозь них²⁰. Акцентировав это обстоятельство, Тетенс чуть ли не впервые обозначил гештальтистский подход к восприятию. Вообще, Тетенс разработал одну из самых детальных теорий восприятия и сознания²¹ в истории европейской философии. Он пытался доказать, что сознание, которое можно сравнить с пробуждением от сна по отношению к сознаваемому объекту, есть особый акт души, приводящий к субъективной актуализации отличия этого объекта от всего остального и добавочный к ментальной ситуации, характеризующей дифференциацией перцептивного поля под действием внимания и особым “чувством перехода”, возникающим при смене представлений.

Сама по себе описанная выше ситуация может и не инициировать сознание, и это происходит лишь при наличии еще одного существенного условия, а именно внутренней предрасположенности

¹⁹ См.: *Tetens J.N. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Bd. 1–2. Leipzig, 1777. Bd. 1. S. 611.

²⁰ См.: *Tetens J.N. Versuche*. Bd. 1. S. 445–450.

²¹ Термины “сознание” (*Bewusstsein*) и “восприятие” Тетенс обычно употребляет как синонимы.

души к повышению своей самодеятельности. Тетенс полагал, что такая предрасположенность характерна именно для человека, существа, сама сущность которого состоит в том, чтобы развиваться, модифицироваться, совершенствоваться. Таким образом, по Тетенсу, сознание оказывается выражением сущности человека, одним из проявлений стремления к совершенству.

Объявляя сознание новым актом души, предполагающим ощущение, перцепирование, воображение, фантазию, внимание (работающее через общие образы, продуцируемые фантазией) и чувство перехода, из которого оно непосредственно и вырастает, будучи его “самодеятельностью”²², и одновременно считая сознание основой высших действий мышления, суждений и умозаключений²³, Тетенс завершает сведение теоретических способностей к первоначальной активности души. В дальнейшем он объединяет с ними “деятельную способность”, превращающуюся из биологической функции в волю.

Тетенсовская редукция способностей, и правда, выглядит более перспективной, чем вольфовская. Парадокс, однако, в том, что эффективное решение Тетенсом главной задачи философской психологии сопровождалось у него фундаментальной проблематизацией самой этой дисциплины, точнее ее претензий на строгую научность. Тетенс показал, что душевная деятельность, возрастая интенсивности которой он объяснял последовательное возникновение психических способностей, не может быть схвачена непосредственной рефлексией. Она не является психическим феноменом. Этот тезис проще всего проиллюстрировать на примере его теории пост-ощущений. Выше уже отмечалось, что пост-ощущениями Тетенс называет представления, удерживаемые деятельностью души короткий промежуток времени, непосредственно следующий за ощущением. Собственно, то, что в обыденном словоупотреблении называется “ощущением” на деле, по Тетенсу, является пост-ощущением. Подлинные ощущения, конечно, тоже существуют, но они не могут быть осознаны – по той причине, что сознание, как доказывал Тетенс, есть самопроизвольное продолжение деятельности чувства, т.е. как бы вторая фаза ощущающей деятельности²⁴, которая, стало быть, не может быть реализована в момент собственно ощущения, т.е. ощущения в его первой фазе. Сознание, таким образом, всегда направлено не на сами ощущения, а на их следы в душе, удерживае-

²² В свою очередь, каждое из упомянутых условий сознания вырастает из предыдущего.

²³ Суждение Тетенс определяет как осознание отношения идей, т.е. осознанных (различных и соотносенных) представлений, а умозаключение оказывается осознанием отношения суждений.

²⁴ Такая позиция Тетенса объясняется тем, что если чувства схватывают представления, как бы присоединяя их к Я, то сознание вновь разъединяет (различает) их внутри сферы субъективности. Отсюда возможность интерпретации сознания как второй самодеятельной фазы чувства.

мые в перцепции, т.е. на пост-ощущения. Теория Тетенса выглядит довольно стройной, и он даже подкрепил ее математизированными экспериментами, впервые в истории психологии рассчитав длительность пост-ощущений для разных чувств²⁵. Ее трудности лежат, однако, в метафизической плоскости. Все дело в том, что сохранение остаточных образов ощущений можно объяснить чисто физиологическими особенностями нервной системы, как это делал, к примеру, Д. Гартли, теория вибраций мозгового вещества которого была хорошо известна Тетенсу. При таком физиологическом объяснении отпадает необходимость приписывать душе особую удерживающую деятельность. Все происходит в мозге. И тут вообще, строго говоря, не остается никаких пост-ощущений. Другое дело, что объяснения Гартли, Пристли и других сторонников физиологической психологии гипотетичны. Но гипотетичной приходится признать и тетенсовскую теорию. Впрочем сам Тетенс не только не отрицает этого обстоятельства, но, напротив, подчеркивает его, одновременно пытаясь доказать, что его гипотеза, подразумевающая допущение удерживающей деятельности как души, так и мозга, выглядит предпочтительнее альтернативных концепций²⁶. Проблема, однако, в том, что все равно получается, что деятельность души ускользает от непосредственной фиксации во внутреннем опыте. И это касается не только активности души в перцепировании, но и в проявлении других ее способностей. А без этой непосредственной фиксации проблематизируется возможность создания аподиктической теории душевных способностей. По сути, Тетенс поставил под сомнение базовую интуицию феноменологической психологии, а именно интуицию прозрачности сущностных форм психической жизни.

Если даже анализ сущностных форм психической жизни не может обойтись без гипотез, то тем более это касается попытки установить субординацию этих форм, свести их к основной силе души²⁷.

²⁵ См.: *Tetens J.N. Versuche*. Bd. 1. S. 33. Надо, впрочем, отметить, что Тетенс не был (как считал знаменитый историк психологии М. Дессуар – см.: *Dessoir M. Geschichte der neueren deutschen Psychologie*. 2 Aufl. Bd. 1. В., 1902. S. 366) первым автором, ставившим опыты по измерению длительности “пост-ощущений”, и К. Рамул показал (см.: *Ramul K. Some Early Measurements and Ratings in Psychology // American Psychologist*, 18(10). 1963. P. 653–659), что у него было много предшественников среди естествоиспытателей (и, кстати, не только: расчеты и описания такого рода опытов мы находим, к примеру, у И.А. Эберхарда, не говоря уже о Д. Гартли). Однако чуть ли не все они (с “подачи” Ньютона) занимались исключительно зрительными образами. Тетенс же рассчитал длительность сразу зрительных, слуховых и тактильных пост-ощущений.

²⁶ *Tetens J.N. Versuche*, Bd. 2. S. 296.

²⁷ По мнению Тетенса, об этой силе мы можем узнать (да и то гипотетически) лишь то, что она заключает в себе какое-то самостоятельное начало и что ее первым известным нам проявлением оказывается чувство (*Tetens J.N. Versuche*. Bd. 1. S. 736). Ее абсолютные качества, однако, остаются скрытыми от нас: “основная сила души неизвестна нам, – пишет Тетенс, – поскольку у нас нет никакого представления об изначальных действиях ее природной силы” (S. 737).

Тетенс показал, что первоначально, составляющие предмет философской психологии, скрыты в потемках. Однако это не означало краха самого проекта философской психологии как строгой науки. Дело в том, что психологическая редукция может проводиться и на другом, более “поверхностном” уровне. И здесь она гарантирована от недостоверности и гипотетичности. Возможность подобной редукции второго уровня иллюстрируют психологические изыскания Юма.

Дэвид Юм был, несомненно, одним из самых известных мыслителей XVIII в. Впрочем его популярность не всегда сопровождалась корректным пониманием его философских идей. Обычно Юм воспринимался как разрушитель основ метафизики, “виртуоз сомнений”. Повод для таких истолкований давал он сам, не раз называя свою философию скептической. И лишь в XX в. большинству стало очевидным, что основой его философии была вполне определенная позитивная программа, целью которой являлось построение “науки о человеческой природе”²⁸. Ее методологические аспекты Юм прояснил в “Исследовании о человеческом познании”, сокращенной переработке знаменитого “Трактата о человеческой природе”.

В “Исследовании” Юм отказался от образа науки о человеческой природе, нарисованного в “Трактате”. В “Трактате” эта наука была подана как индуктивная дисциплина, основанная на внутреннем опыте. В методологическом же разделе “Исследования” слово “опыт” (experience) вообще не употребляется. Юм заменяет его термином “высшее проникновение” (superior penetration) и говорит о строгости науки о человеческой природе как “истинной метафизики”²⁹. Важно также, что Юм не ограничивает эту науку, главным предметом исследования которой являются психические способности, только дескриптивными процедурами. Напротив, он подчеркивает значимость рациональной аргументации в исследовании ментального. Для прояснения роли и места этой аргументации отметим прежде всего, что сама наука о человеческой природе состоит, по Юму, из двух блоков. Первый он именует “ментальной географией” (mental geography). Ее задачей является создание карты душевных “операций” и способностей. Ментальная геогра-

²⁸ “Позитивная” интерпретация Юма преобладает и в новых работах отечественных авторов – см. например: *Абрамов М.А.* Шотландская философия века Просвещения. М., 2000; *Кузнецов В.Н.* Туманные вершины мировой философии. От Платона до Делеза. М., 2001. С. 51–121.

²⁹ Различие методологических программ “Трактата” и “Исследования” до сих пор упускается из виду подавляющим большинством юмоведа, в том числе и теми, кто, как Н.К. Смит (*Smith N.K.* The Philosophy of David Hume. L., 1941), Дж. Ноксон (*Noxon J.* Hume’s Philosophical Development. A Study of his Methods. Oxford, 1973), Н. Капалди (*Capaldi N.* David Hume. The Newtonian Philosopher. Boston, 1975) или Г. Штремингер (*Streminger G.* David Hume. Sein Leben und sein Werk. Paderborn, 1994), специально рассматривает эту проблему в своих работах о Юме.

фия может обойтись прямыми дескрипциями. Второй блок остается у Юма без названия, но в нем решается задача сведения многообразных психических актов к неким общим законам. Иными словами, здесь рассматриваются вопросы, имеющие отношение к психологической редукции. Однако Юм совершенно иначе, нежели Вольф или Тетенс, трактует эту тему. И это связано со спецификой его общего подхода к анализу ментальной жизни. Юм ориентирован не на исследование абстрактного схематизма душевных способностей, а на обыденный психический опыт.

В самом деле, Юм не раз подчеркивал, что истинной сферой философии является именно обыденный опыт или “обыденная жизнь”³⁰. Конечно, понятие обыденной жизни (*common life*) довольно размыто. Однако Юм брал для исследования вполне определенный аспект последней: суждения, образуемые людьми об устройстве универсума. Разумеется, у каждого человека своя картина мира. Часть этой картины написана под влиянием размышлений, воспитания или обобщения личного опыта. Однако ее основа создана по другому принципу. Ее формируют неосознаваемые, “инстинктивные” убеждения, возникающие, как говорил Юм, из “человеческой природы” и присущие всем людям. Скажем, все уверены в том, что если происходит какое-то событие, то у него имеется некая причина, что завершение восприятия вещи не означает ее уничтожения и т.п. Такие инстинктивные суждения о сущем образуют каркас любого индивидуального мирозерцания. Проблема, однако, в том, что без философской рефлексии такого рода суждения лишены отчетливости. Это создает опасность смещений, которые могут породить иллюзии. Задачей философии, считает Юм, как раз и является прояснение и коррекция таких изначальных суждений – их можно называть инстинктивными онтологическими установками. Поскольку речь при этом идет не о том, как устроен мир, а о том, почему мы считаем, что он так устроен, то исследование онтологических установок – дело философской психологии, а не онтологии. Ведь эти установки складываются из взаимодействия различных душевных способностей и должны рассматриваться в рамках науки о последних.

Приведенные выше тезисы легко вычитываются из юмовских работ, а некоторые и вообще прямо обозначены Юмом. Но он не ограничивался методологическими указаниями, а пытался реализовать их. И хотя в анализах Юма не просматривается единой линии и не все они выглядят безупречными, он все же достиг значительных результатов. В частности, Юму удалось показать, что убежденность в том, что вещи не исчезают при прекращении их восприятия (тезис о независимом от нас существовании мира), не может иметь места без допущения веры в то, что каждое событие имеет причину³¹.

³⁰ См.: Юм Д. Сочинения: В 2 т. М., 1996. Т 2. С. 88, 141.

³¹ См.: Там же. Т. 1. С. 131.

Ведь эта убежденность предполагает уверенность в том, что после завершения восприятия того или иного предмета никакие причины не уничтожают его – а беспричинное исчезновение попросту исключается.

Не менее любопытные соображения Юм высказывал и по поводу самой универсальной веры в причинность. Она не может возникнуть из опыта (в нем нет всеобщности), хотя последний в изобилии дает примеры коррелятивных событий, оформляющих каузальную веру. Сама же она, как можно понять Юма, проистекает из еще более фундаментального принципа – уверенности в тождестве прошлого и будущего, т. е. в том, что будущие связи событий не отличались бы от прошлых. Без нее прошлый опыт не имел бы никакой ценности для нас, и перенос прошлого на будущее составляет основу большинства заключений, производимых человеком в обыденной жизни. Возникновение же из него веры в причинность можно строго доказать: если бы мы не верили в тождество прошлого и будущего, то мы верили бы, что некоторые события могут быть лишены постоянных коррелятов. Но действие есть событие, имеющее некий постоянный предшествующий ему коррелят, который мы и называем причиной. Получается, что при сделанных допущениях мы верили бы в возможность беспричинных событий, а не наоборот. Проходит и обратное заключение: не веря в причинность, мы не могли бы верить, что будущее в указанном смысле тождественно прошлому. Одним словом, вера в существование внешнего мира фундирована верой в причинность, а последняя проистекает или даже эквивалентна уверенности в тождестве прошлого и будущего. Перед нами хороший пример психологической редукции: одни онтологические убеждения сводятся к другим, выступающим их условиями и, по крайней мере отчасти, порождающими принципами. Сама эта редукция лишена какой-либо гипотетичности. Она вполне доказательна. Без доказательств здесь обойтись нельзя, так как непосредственной очевидности в тезисе о том, что условием веры в существование внешнего мира является вера в отсутствие беспричинных событий, нет.

Одним словом, Юм предложил проект психологической редукции, отвечающий всем критериям “философии как строгой науки”: речь идет о поиске первоначал психической жизни, этот поиск проводится в непроясненном проблемном поле, и его результаты удостоверены доводами аподиктического характера. Вопрос, правда, в том, действительно ли вера в тождество прошлого и будущего является первоначальным принципом “человеческой природы”. Сам Юм связывал эту веру с “привычкой”, которую он характеризовал именно в качестве такого первоначального принципа, или “инстинкта”³².

³² См.: Там же. С. 273; Т. 2. С. 47–48.

Похоже, однако, что допущение каких-то особых инстинктов даже в контексте юмовской философии здесь не требуется. Можно показать, что вера в тождество прошлого и будущего вытекает из простой “механики” воображения и памяти. Вера, по Юму, возникает при более “живом” представлении вещи³³. Источником этой живости являются “впечатления”, т.е. непосредственные данные чувств. Впечатления удерживаются в памяти, и “идеи памяти” – живее фантазий³⁴. Допустим теперь, что мы сталкиваемся с проблемой предвосхищения будущего. К впечатлениям, имеющимся в настоящий момент, мы можем присоединить воображением самые разные варианты развития событий, но верить мы можем лишь в те из них, подобные которым мы можем вспомнить, а не сфантазировать. Это и означает, что верить можно лишь в то, что уже было³⁵, и что вера в тождество прошлого и будущего необходимо возникает из взаимодействия чувственности, памяти и репродуктивного воображения.

Рассмотрение вопроса об источнике веры в тождество прошлого и будущего возвращает нас к проблемам психологии способностей, поскольку оно ведется через выявление сущностных черт последних. И таким образом выстраивается естественная систематика философской психологии. Она должна начинаться с 1) анализа онтологических установок обыденного сознания, 2) сводить их к исходным диспозициям, возникающим в результате взаимодействия душевных способностей, 3) анализировать сами способности и, наконец, решаться на попытку их 4) редукции к “основной силе души”. Мы видели, что опыт философов XVIII в., размышлявших на эти темы, показал, что если первые две задачи (составляющие “редукцию установок”) могут быть решены с необходимой точностью, то с третьей и четвертой (“редукцией способностей”) все сложнее.

С чем же связаны различия в достоверности различных частей философской психологии, понятой в указанном выше смысле? Редукция установок занимается “верхним” слоем ментального, исследование же сущностных черт способностей и их редукция предполагают приближение к первоосновам психической жизни. Ментальное словно окаменевают на поверхности, оставаясь подвижным в глубине. Это и сказывается на различии достоверности редукции установок и редукции способностей. Но что означает эта “текучесть” духа?

Исчерпывающий ответ на этот, как может показаться, довольно туманный вопрос дал Кант. Он вообще может рассматри-

³³ См.: Там же. Т. 1. С. 152; Т. 2. С. 42.

³⁴ См.: Там же. С. 142.

³⁵ Это не значит, что нельзя ожидать ничего нового и даже принципиально нового. Ведь вера в тождество прошлого и будущего означает лишь, что при повторении точно таких же впечатлений, как и в прошлом, мы будем ожидать таких же, как и в прошлом, сменяющих их впечатлений. Отсюда не следует, что мы должны обязательно верить в то, что они непременно повторятся.

ваться как итоговая фигура в истории философской психологии века Просвещения. Кант поддержал ряд перспективных моментов юмовской редукции установок, попытался (в рамках “дедукции категорий” и “доказательств основоположений чистого рассудка”) придать ей максимально строгий характер³⁶, провел тщательный анализ психических способностей и т.п. При этом Кант негативно относился к редукции способностей³⁷ и заявлял, что сущность души непознаваема. Но он связывал этот вывод не только с общими тезисами своей системы, согласно которым вещи сами по себе, к которым можно отнести и душу в ее сущностном аспекте, недоступны для постижения. В его высказываниях на этот счет просматривается и другой мотив: человеческое знание просто не в состоянии ухватить эту сущность, даже если допустить, что она открыта для нас. В известном смысле так оно и есть на самом деле. “Моральный закон”, сознание которого является, по Канту, не больше не меньше как “фактом чистого разума”³⁸, выводит нас в ноуменальный мир “трансцендентальной свободы”, которая является условием морального закона и конституирует человеческую личность как высшую ценность бытия. У Канта получается, что глубинной сущностью человека является свобода, чистая спонтанность или самопроизвольность. Очевидны переклички с Тетенсом, который тоже говорил о самопроизвольной деятельности как предельном основании всех способностей и самой человеческой природы, подчеркивая, однако, неуловимость этой деятельности для познания. Позиция Канта близка тетенсовской, но, в отличие от Тетенса, он показывает истоки этой когнитивной неопределенности. Дело в том, что необходимое для понимания человеческой личности понятие безусловной свободы нельзя мыслить без противоречий. К примеру, такая свобода не согласуется с представлением о зависимости человеческого Я от Высшего существа. Но даже если абстрагироваться от теологических моментов, то все равно оказывается, что ноуменальная свобода при любых вариан-

³⁶ В этих целях Кант даже пошел на известную депсихологизацию онтологических установок. Вопрос об истоках веры в существование внешнего мира, к примеру, приобретает у него характер проблемы выявления условий конституирования объективности, решаемой на основе анализа понятия общезначимости. П. Гайер (см.: *Guyer P. Psychology and the Transcendental Deduction // Kant's Transcendental Deductions / Ed. by E. Förster. Stanford, 1989. P. 47–68*) полагает, что кантовский подход более перспективен, чем у Юма, так как обещает получение универсальных результатов. Представляется, однако, что Гайер исходит из неверной предпосылки, что юмовские конститутивные принципы, такие как привычка, имеют случайный характер. На деле “привычка” у Юма есть необходимое следствие устройства человеческого сознания, а о сознании другого рода у нас нет отчетливых идей. Поэтому Юма по большому счету нельзя упрекнуть в “психологизме”. И, в отличие от кантовских дедукций, его рассуждения более наглядны.

³⁷ См.: *Kant I. Gesammelte Schriften – Akademie-Ausgabe. B., 1900 – . Bd. 28. S. 262.*

³⁸ *Ibid. S. 5, 47.*

тах не может прорваться в тотально детерминированный мир феноменального существования, куда она, однако, должна прорываться, чтобы служить основанием для поступков. Кант отмечал эти противоречия, считал их “неразрешимыми” (в отличие от “космологических антиномий”)³⁹, связывал их с принципиальной ограниченностью нашего познания и писал, что понятие свободы может лишь “разрубить” этот узел, а не развязать его⁴⁰. Следует подчеркнуть, что речь здесь не идет о каких-то недоработках Канта, не справившегося с хитросплетением сложнейших понятий. Само понятие свободы, если вдуматься, обрекает на провал любые попытки непротиворечиво мыслить его. В самом деле, чем так опасно противоречие? Тем, что из противоречия следует все, что угодно. Но не является ли “все, что угодно” самой сутью свободы? И если свобода как синоним самопроизвольности – сущность человека, то ее ускользающий характер в когнитивном смысле закономерен и неизбежен.

Любопытно, что Фихте, самый известный из непосредственных последователей Канта, не почувствовал парадоксальность понятия свободы, хотя и сделал его центром своей философии. Сходная судьба ожидала и другие перспективные идеи философских психологов XVIII в. Юмовская концепция аргументативных редукций инстинктивных онтологических установок к их истокам в человеческой природе была исключена из “философии сознания”, развивавшейся представителями шотландской школы “здравого смысла” – Т. Ридом и Дж. Битти. Они опасались (и не без основания), что подобное углубление в основы ментального чревато парадоксами. Лишь ученик Рида Д. Стюарт на рубеже XVIII и XIX вв. начал обратное движение к Юму⁴¹, но время уже было упущено. Что же касается утонченных теорий Тетенса, то они вообще долгое время почти полностью игнорировались⁴², и до сих пор Тетенс не занял того места в истории новейшей европейской мысли, которого он заслуживает.

Необходимость переосмысления истории учений о душе XVIII в., ключевые роли в которой традиционно отводятся французским про-

³⁹ Ibid. 18, 98.

⁴⁰ Ibid. 28, 346.

⁴¹ См. например: *Stewart D. An Account of the Life and Writings of Thomas Reid // The Story of Scottish Philosophy / Ed. by D.S. Robinson. N.Y., 1961. P. 167.*

⁴² Более или менее заметное влияние философско-психологических идей Тетенса из известных мыслителей обнаруживает лишь антикантианец И.К. Шваб, опубликовавший статью “Опыт редукции способностей души”, выдержанную в тетенсовском ключе (см. *Schwab J.C. Essai sur la réduction des Facultés de l'ame // Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres (1785). V., 1787. P. 304–318*), а также И.Хр. Лоссий, подчеркивавший важность проблемы психологической редукции способностей и основательность решения, предложенного Тетенсом (см.: *Lossius J.Chr. Neues philosophisches allgemeines Real-Lexicon oder Wörterbuch der gesammten philosophischen Wissenschaften. Bd. 1–4. Erfurt, 1803–1805. Bd. 4. S. 91–113*).

светителям – Ж.О. Ламетри, Э.Б. Кондильяку, К.А. Гельвецию и др.⁴³ – связана не только с восстановлением адекватного образа прошлого, но и с проблемами современной философии сознания. Многие известные аналитики сознания до сих пор не освободились от предрассудков относительно предмета и методов своей науки. Дж. Сёрл, Т. Нагель и другие авторы уделяют, к примеру, громадное внимание проблеме “сознание–тело” (mind–body), забывая, что бесперспективность ее решения была доказана еще в философии нового времени. Действительно же решаемые вопросы отодвигаются или вообще до сих пор не поставлены в современных контекстах. То, что ситуация изменится, не вызывает сомнений. Но историческая осведомленность может значительно ускорить этот процесс.

ПОЗДНИЙ ШЕЛЛИНГ И КАНТ

П.В. Резвых

“Понятие творения есть подлинная цель положительной философии” – эти слова Шеллинга не перестают оставаться загадкой. Сама идея положительной философии по сей день настолько не прояснена, что связь ее с основными принципами метафизики, которую Шеллинг разрабатывал в течение последних 40 лет своей жизни, остается предметом сугубо формальной характеристики. Однако распределение шеллинговских размышлений по главам и разделам мало что проясняет в стратегии его мысли. Мы попытаемся разобраться, почему вообще вопрос о творении вновь становится для Шеллинга центральным вопросом философии и насколько состоятельна такая постановка вопроса сообразно тем представлениям о философии, которые мы имеем сегодня.

Начать придется с самого начала, а именно с предложенного Шеллингом понимания сущности знания.

1. ЭМФАТИЧЕСКОЕ И НЕЭМФАТИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ

Во “Введении в философию”, прочитанном в Мюнхене в 1830 г., Шеллинг разъясняет понятие знания следующим образом:

Выражение “знание” употребляется вообще в широком и в узком смысле, в первом оно охватывает собою то знание, которое вообще можно приобрести посредством одного только размышления, без дальнейших вспомога-

⁴³ В действительности, предложивших весьма ограниченный набор идей, связанный с зависимостью психики от биологических функций организма (которую, собственно, никто и не оспаривал), и несколько упрощенные варианты сведения душевных способностей к ощущению.