ИССЛЕДОВАНИЯ И ДИСКУССИИ ПОСЛЕДНИХ ЛЕТ

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЮМИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ НЕМАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ (ОБЗОР)

Г. Т. Телебаев

Сложное, противоречивое, содержательное, «богатое возможностями» философское учение Дэвида Юма не только инициировало многие теоретические постулаты позитивизма на всех этапах его эволюции, оно служит предметом тщательного анализа, острых дискуссий и полярных интерпретаций в англоязычной философской и историко-философской литературе на протяжении уже двух столетий. Многочисленные монографии и статьи, сборники статей (так, к 200-летию со дня смерти философа вышли: «Дэвид Юм: переоценка ценностей». Нью-Йорк, 1976; «Дэвид Юм: многогранный гений». Норман, 1976; «Дэвид Юм: статьи к двухсотлетию». Эдинбург, 1977), созданное в 1974 г. в США «Юмовское общество», в которое вошли Н. Капалди (основатель), П. Ардал, Р. Андерсон, А. Флю, П. Джонс, Т. Пинелам, У. Робинсон, Ф. Забих и др. — свидетельства активного и возрастающего интереса историков философии к недостаточно еще изученному теоретическому наследию шотландского мыслителя, а также признак живучести юмовских идей в современной немарксистской философии и попыток их использования для решения актуальных философских проблем.

В центре внимания современных исследователей юмовской философии остаются проблемы, касающиеся места и значения философии Юма в истории мысли: формы и степень влияния на юмизм взглядов Декарта, Бейля, Спинозы, Лейбница, Беркли, Локка, античного скептицизма и др., многообразное воздействие юмизма на классическую и современную западную философию (сравнительный анализ с учениями Канта, Гуссерля, Витгенштейна, Уайтхеда и др.), определение мировоззренческой позиции Юма (соотношение скептицизма, реализма и эмпиризма в его философской системе). Традиционно наиболее изученными областями юмовской философии считаются его теория морали и аффектов, учение о религии, исторические и экономические взгляды, концепция причинности, отдельные гносеологические идеи, что, однако, не означает полного единства среди исследователей по этим и другим темам юмизма. Вызывают споры понимание

Юмом причинности и его теория индукции, учение о тождестве личности и теория ментальной активности, концепция сознания и теория воображения и др.

В последние годы в мировом юмоведении обозначились две сравнительно новые области исследования, политическая теория Юма и его метафизика. Исследование концепции политики Юма, а также его политических взглядов проводится в работах: Л. Бонги «Дэвид Юм, пророк контрреволюции» (1965), Д. Борбоса «Философская политика Юма» (1975), А. Ботвиника «Этика, политика и эпистемология: исследование единства юмовской теории» (1980), Дж. Харрисона «Юмовская теория справедливости» (1981), Д. Миллера «Философия и идеология в политической мысли Юма» (1981). Метафизике Юма посвящены статьи Д. Брэдфорда «Юм о существовании» (1983), Ч. Хартшорна «Юмовская метафизика» (1961), Ван Стинберга «Юмовская онтология» (1973). Если интерес к политическим идеям идеолога эпохи промышленного переворота, сторонника сближения вигов и тори объясним, видимо, некоторыми социальными и политическими реалиями западного общества XX в., то обращение к «онтологическим» идеям Юма, безусловно, связано с тем поворотом к метафизике, который характерен для немарксистской философии с 60—70-х годов [1]. Западные исследователи называют Юма то «вынужденным метафизиком», то «смешным метафизиком» и находят у него и три главных онтологических принципа (Брэдфорд), и «модальные утверждения о существовании» (Хартшорн), и онтологические положения об отдельном и независимом существовании, не делая различий при этом между «метафизикой» и «онтологией» Юма. Проблема существования, безусловно, является центральной в системе Юма, ее разработка, а также критический анализ понятия субстанции и принципа причинности, несомненно, позволяют ставить вопрос о метафизике Юма.

Представителям различных традиций в современной западной философии (аналитической, феноменалистической, реалистической даже метафизической) удается найти у шотландского скептика близкие им идеи. К плодотворным разные исследователи относят, например, юмовские идеи репрезентативного реализма, индуктивного фаллибилизма, онтологического и гносеологического феноменализма и др.

Существуют при этом, на мой взгляд, две основные, имеющие длительную историю тенденции в подходе к изучению философии Юма. Одна тенденция прослеживается от первого и второго позитивизма, неопозитивизма; в современной философии П. Стросона, А. Айера, К. Поппера, в постпозитивизме. Она нацеливает на изучение философии Юма с целью использования его идей для решения проблем современной философии и методологии науки (например, таких, как соотношение аналитического и синтетического в научном знании, индукции и демаркации научного и метафизического знания, «чужих сознаний» и природы человека, сущности реалистической позиции и т. д.), причем с позиции

и в терминах именно аналитической философии. Другая тенденция выражена в работах тех исследователей юмизма, которые, несмотря на тяготение к определенной философской традиции (аналитической, феноменалистической, реалистической), пытаются показать действительный, исторически-конкретный образ юмовской философии, исследуя истоки этой философии, ее основное содержание и научное и философское окружение, судьбу главных ее положений. Соответственно различаются и методы реконструкции, используемые исследователями. Для представителей первого подхода характерно использование метода логической (концептуальной) реконструкции, а для представителей второго подхода — метода исторической (фактуальной) реконструкции. Однако во многих работах современных авторов мы встречаемся с таким переплетением и смешением этих подходов, что исчезает возможность использовать их в качестве принципа классификации различных групп в современном юмоведении.

Таким принципом может служить, на мой взгляд, оценка разными группами исследователей мировоззренческой позиции Дэвида Юма, которая довольно резко различается. Я считаю, что в настоящее время в зарубежном юмоведении существуют три основные интерпретации, которые условно могут быть обозначены как «классическая», «смешанная» и «натуралистическая». «Классическая», определяющая юмизм в традиционном ключе как скептицизм — первая по времени возникновения — была долгое время единственной и стала господствующей в западной философии. В свое время ее сторонниками, при всех различиях в трактовках, были и представители шотландской школы «здравого смысла», и Кант, и Гегель, первый и второй позитивизм, неопозитивизм. В историко-философской литературе эта интерпретация берет начало в работах: представителя естественнонаучного материализма Т. Гексли «Юм» (1908), абсолютного идеалиста Т. Х. Грина «Юм и Локк» (1968), У. Найта «Юм» (первое издание 1886, последнее — 1970 г.). «Натуралистическая» интерпретация, утверждающая принципиально реалистический и даже догматический характер юмовского мировоззрения, была обоснована еще в статье Н. Кемп Смита в 1905 г., но особенно широкое распространение получила в 60—70-е годы. И наконец, «смешанная» интерпретация, выделяющая в юмизме как скептические, так и реалистические, нескептические элементы, начало которой положила книга Дж. Пассмора «Интенции юмовской философии» (1952), нацелена, по мнению ее сторонников, на нейтрализацию односторонности «классической» и «натуралистической» интерпретаций.

ЮМИЗМ КАК СКЕПТИЦИЗМ

Поскольку современные интерпретации юмизма различаются прежде всего и преимущественно трактовкой философской позиции Юма, определю свое понимание этого вопроса. Юмовская мировоззренческая позиция характеризуется — в отношении к основному вопросу философии — непоследовательностью, причем Юма можно считать первым классическим представителем линии агностицизма в истории философии. В. И. Ленин указывал, что Энгельс, разделяя философские системы на *материализм* и *идеализм*, рассматривал «средними между тем и другим, колеблющимися между ними ... *линию* Юма в новой философии, называя эту линию „агностицизмом“» [2]. Агностицизм Юма означает, следовательно, как отрицание познаваемости мира, так и непоследовательность, колебания и попытки уйти от ответа на вопрос о первичности материального или идеального, т. е. колебания между признанием существования объективной причины перцепций, мнением об их единственности и самостоятельности и «творении» идеи внешнего мира воображением [3]. Далее, несомненна принадлежность Юма к скептической традиции в истории философии, при этом его скептицизм, являющийся наиболее зрелой и «синтетической» формой скептицизма, тесно связан с его агностицизмом и выражает общую критическую направленность его философии. У Юма мы найдем и отрицательное отношение к религиозным догматам, и стремление к отказу от догматических положений, и скепсис в отношении к предшествующим философским системам, и утверждения об ограниченности возможностей познания, и критический анализ идей причинности, субстанции и др. Отражением агностицизма и скептицизма в теории познания выступают у Юма психологизм и феноменализм. И наконец, определением, объединяющим все стороны юмовской философии, будет, видимо, номинализм. Он отчетливо обнаруживается в трактовке проблемы существования, в отрицании материальной и духовной субстанций, в критическом отношении к понятию объективной причинности, в репрезентативной теории обобщения. Сужение предмета философии, стремление исключить мировоззренческие, общие «метафизические» проблемы, ограничившись изучением непосредственно данного,— одно из проявлений этого номинализма. Утверждение достоверного существования одних только перцепций как отдельных «существований», как «психических атомов» — другое. Номинализм в смысле непризнания существования абстрактных идей и абстрактных «сущностей» не позволил Юму правильно объяснить природу математического знания. Основной постулат юмизма: все идеи скопированы с впечатлений — номиналистический, ибо отрицается абстрактный, общий характер идеи, она оказывается такой же частной и конкретной, как и впечатление. Другой постулат: все различимо разумом поэтому — разделимо, следовательно — существует отдельно, являет пример номиналистической редукции [4].

В определении юмовской мировоззренческой позиции современная аналитическая традиция также включает несколько линий. Прежде всего линия, примыкающая к «классической» интерпретации и идущая от представителей Венского кружка, современными выразителями которой являются «критический рационализм» и «историческая школа» в философии науки. Другая, связанная с именами Рассела и Витгенштейна, придерживается «смешанной» интерпретации юмизма и представлена лингвистической философией, в частности П. Стросоном. И наконец, такие постпозитивистские школы, как «научный реализм», «научный материализм», тяготеют, как мне представляется, к «натуралистической» интерпретации философии Юма.

«Классическую» интерпретацию, имеющую длительную философскую и историко-философскую традицию и оценивающую юмовское мировоззрение как скептическое, наиболее отчетливо в современном позитивизме выразил английский аналитик А. Айер в книге «Юм» (1980).

Прежде всего Айер прямо называет Юма «сознательным скептиком», поскольку единственным достоверным объектом у него остаются «серии мимолетных перцепций». Главным источником юмовского скептицизма Айер называет бейлевский «Исторический и критический словарь». Однако он указывает вместе с тем на веру в существование того, что может быть названо «физическими объектами здравого смысла» [5]. Айер признает длительное стимулирующее влияние юмовских идей на позитивизм и отмечает, что «многое в доктрине, которая сейчас считается специфической характеристикой логического позитивизма, было установлено или предвосхищено Юмом» [6].

Интерпретация Айером юмизма характерна в нескольких отношениях. Во-первых, она выражает традиционную позитивистскую позицию по отношению к Юму (классическую формулировку которой придал еще Б. Рассел в «Истории западной философии») как к значительному философу-скептику, роль которого в истории философии заключается главным образом в решительном опровержении метафизики. Во-вторых, Айер применяет при анализе юмовской философии метод логической реконструкции, что также является общепозитивистской традицией.

Эта интерпретация нашла также выражение в историко-философских трудах А. Бассона, Дж. Брэзила, П. Джонса, Дж. Нокcона, Р. Попкина, Д. Стоува [7]. Мировоззрение Юма эти исследователи характеризуют как «индуктивный скептицизм», «эпистемологический нигилизм», «агностицизм» и др. При этом отмечается влияние на юмовский скептицизм Пиррона, Цицерона, Бейля, Монтеня, Мальбранша. К этой «классической» традиции примыкают, кстати, также те авторы, которые обнаруживают в философии Юма влияние Локка и Беркли (Дж. Беннет), Оккама и Декарта (Дж. Уэйнберг), Батлера (А. Джеффнер) [8].

Скептицизм Юма представители «классической» интерпретации видят в отрицании им догматизма старой схоластической

философии и в утверждении релятивизма в трактовке познания. Проявления скептицизма усматриваются и в определении Юмом границ человеческого знания, в критическом отношении к возможностям чувств и разума, радикальном сомнении в достижении истинного знания. Заинтересованное одобрение вызывает критика Юмом принципов индукции, объективной причинности, понятий абсолютного пространства и времени, материальной и духовной субстанций. Как достижения Юма, имевшие длительное влияние на философию (особенно на позитивистскую), оцениваются его строгий эмпиризм и сенсуализм, выделение им аналитических и синтетических суждений, идея о дихотомии математического (априорного и достоверного) и опытного знания и представление о предмете философии. Отмечается как несомненно скептическое и свободомыслие Юма по отношению к религии.

Концентрируя внимание на критической стороне юмовской философии, представители «классической» интерпретации неоправданно абсолютизируют скептицизм Юма, что ведет к обозначению его позиции даже как «законченного пирронизма». Такая трактовка, в свою очередь, приводит к неверной оценке роли юмизма в истории философии как в основном негативной, «разрушающей», «ниспровергающей». Значение юмизма видится прежде всего в отрицании постулатов догматической философии, что в дальнейшем послужило образцом, по мнению большинства представителей «классической» интерпретации, отношения к любым «метафизическим» системам, каковой образец и демонстрировала позитивистская традиция в философии. При этом вне анализа остается, по сути дела, положительное содержание юмовского учения, вклад шотландского мыслителя в историю философии рассматривается односторонне.

Одна из последних попыток развития и модернизации «классической» точки зрения на философию Юма предпринята Р. Фогелином в работе «Юмовский скептицизм в „Трактате о человеческой природе“» [9]. Фогелин начинает с определения типов скептицизма, выделяя: 1. Теоретический скептицизм — против описательного; 2. Предшествующий (antecedent) — против последующего (consequent) скептицизма; 3. Эпистемологический — против концептуального скептицизма. Затем исследуется отношение шотландского философа к этим типам скептицизма. Фогелин полагает, что Юм принимал «теоретический эпистемологическии» скептицизм в отношении объяснения всего процесса познания, за исключением оценки роли органов чувств и содержания их данностей. Напротив, юмовский «описательный» скептицизм, проявляющийся в его теории веры, существенно ограничен, поскольку невозможно «простым актом мысли» устранить веру (в существование чего-либо). Фогелин считает, что Юм придает своим априорным скептическим аргументам «предшествующий» (картезианский) смысл, а не выводит их из предшествующего анализа. Непростым представляется автору вопрос о границах юмовского «концептуального» скептицизма, который был направлен против терми-

нов, не имеющих соответствующей ясной идеи и мешающих исследованию. Фогелин приходит к мнению, что Юм отвергал «концептуальный» скептицизм по отношению к любым понятиям, как возникающим в повседневном опыте [10].

В связи со скептицизмом Юма Фогелин рассматривает вопрос об отношении юмовского учения к современной аналитической традиции. Его точка зрения не совпадает с широко распространенным среди позитивистов и их критиков мнением о Юме как «главе логической позитивистской традиции». Не отрицая существования «позитивистских тем в юмовской философии», Фогелин стремится «минимализировать» их значение признанием «натуралистического подхода» Юма к происхождению идей и веры. Фогелин даже утверждает, что «радикальный скептицизм» в философии Юма тесно связан с «натурализмом».

Историко-философская концепция Фогелина отражает интересный факт эволюции наиболее старой и традиционной формы интерпретации юмизма. Прежде всего это относится к основному тезису о скептическом характере юмовского мировоззрения. Дифференцированный подход к скептицизму Юма позволил Фогелину достаточно точно определить «синтетический», зрелый и многообразный характер этой формы скептицизма. Однако другая важная особенность скептицизма Юма, а именно его непоследовательность и связь с агностицизмом, осталась вне внимания исследователя.

Еще одним важным свидетельством модернизации «классической» интерпретации является признание Фогелином наличия «натуралистического подхода» в юмизме, что сближает его с представителями «смешанной» интерпретации. Но наиболее «крамольным» в рамках «классической» интерпретации стало отрицание Фогелином того, что многие из позитивистских идей были предвосхищены Юмом уже в XVIII в. В этом смысле метод Фогелина прямо противоположен методу логической реконструкции Айера и может быть определен как метод исторической реконструкции, объясняющей мировоззрение философа из реального процесса его философского развития.

ИНТЕНЦИИ ЮМОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Исследователи, представляющие так называемую смешанную интерпретацию юмизма, исходят из возможности примирить «классическую» и «натуралистическую» интерпретации и обнаруживают в учении Юма как скептические, так и реалистические тенденции, понимая их как «равноправные», «равнозначные». Они любят приводить слова одного из издателей сочинений Юма Селби-Бигги: «Он (Юм. — *Г. Т.*) говорит так много различных вещей в столь различных смыслах и разных отношениях и с таким безразличием к тому, о чем он говорил прежде, что очень трудно решить определенно, чему он учит или что отрицает той или иной частной доктриной» [11].

Одним из первых такой позиции стал придерживаться известный австралийский историк философии Дж. Пассмор, который основную свою задачу видит в выделении различных, не сводимых друг к другу тенденций юмовского учения. Как «критик формальной логики» Юм, по мнению Пассмора, утверждает принципиальное единство логики и психологии, имеющих одни и те же «ингредиенты». Отсюда Юм понимает логику как «ветвь описательной науки — психологии», как часть психологии, изучающую познание. Как «методолог» Юм выработал, согласно Пассмору, методы, предохраняющие нас от «ошибочных фикций метафизики и суеверий». Эти методы являются притом не аксиоматическими по своей структуре, а экспериментальными. Именно эта сторона юмовской философии встречается современными позитивистами с наибольшим одобрением, полагает Пассмор.

Познание природы и ограниченности юмовского «позитивизма» мы должны основывать, по Пассмору, на уяснении того, против каких видов «метафизики» этот позитивизм был направлен. Юм был также «феноменалистом», продолжает Пассмор, в узком смысле: он соглашался с тем, что мы ничего не можем знать, кроме перцепций. Самым же значительным своим достижением Юм считал «ассоцианизм». Эта интенция, которую Пассмор считает главной у Юма, в то же время приходит в противоречие с другими интенциями. Наконец, Юм достаточно хорошо относился, по Пассмору, к «скептицизму» в той его форме, представителями которой был Локк и Мальбранш, и использовал его в своих «атаках на метафизику» и для «сдерживания претензий» естественных наук [12].

Дж. Пассмору удалось, на мой взгляд, достаточно точно отразить сложный и противоречивый характер юмовской философии. Но при этом Пассмор не выявляет мировоззренческой позиции Юма, а определение интенций в юмовской системе выступает у него, по сути, как простое перечисление отдельных тем и областей юмовского учения, таких, как логика, психология, «методология», учение об ассоциациях, теория перцепций. Единственное, что действительно Пассмор определяет как относящееся к мировоззрению Юма, это его критическое отношение к метафизике, т. е. скептицизм и «позитивизм». Это сближает позицию Пассмора с «классической» интерпретацией.

Напротив, к «натуралистической» интерпретации тяготеет норвежский исследователь Б. Вестре. В книге «Юм и скептицизм» (1975) Вестре усматривает «критический натурализм» Юма в том, что тот создал теорию человека, объясняющую, почему мы являемся скептиками (иногда) и не-скептиками (большую часть времени). Юм верил, считает Вестре, в возможность создания науки типа антропологии, основанной на опыте и наблюдении, и в то же время не верил в возможность отыскать первичные принципы человеческой природы. С этой точки зрения Вестре выделяет в философии Юма различные принципы: атомистический, эмпирический, натуралистический, сенсуалистический.

«Скептицизм» Юма Вестре усматривает в его попытках защитить две различные теории материи (перипатетическую и «современной» философии), сомнениях в возможности рефлективного воображения решить проблемы внешнего существования и тождества личности, идее материи как созданной деятельностью воображения. В философии Юма Вестре видит стремление «уберечь умеренную эмпирическую науку, основанную на вероятностной индуктивной рациональности, как против крайне скептической точки зрения академиков и пирронистов всех времен, так и против излишне надменных устремлений рационалистов картезианского и других видов» [13].

Данная интерпретация дается и в книге Д. Нортона «Дэвид Юм: догматический моралист, скептический метафизик» [14]. В противоположность «односторонним» интерпретациям Нортон настаивает на том, что Юм одновременно скептик и не скептик. «Юм ясно осознавал различия между своей спекулятивной скептической позицией и догматической моральной теорией и фактически представлял достаточно веские аргументы для определения метафизики и моральной теории особыми и различными философскими доктринами», — пишет он [15].

«Смешанной» интерпретации юмовской философии (в противовес Айеру) придерживается другой известный представитель современной аналитической философии П. Стросон. В книге «Скептицизм и натурализм: некоторые варианты» (1985) он определяет роль Юма в истории философии как двойственную: «архискептика» и «архинатуралиста».

Юмовский скептицизм Стросон видит в ограничении претензий и возможностей разума определять «границы действия» и «формирования веры относительно фактов и существования». Вместе с тем Стросон полагает, что все аргументы за и против скептицизма — неэффективны и что, по Юму, никакие аргументы не могут помочь, например, верить в существование тел, но мы не можем и не верить в это существование. Юм был готов принять и допустить, отмечает Стросон, различие между двумя уровнями разума: уровнем философски критического мышления, которое «пытается лишить нас уверенности против скептицизма», и уровнем обыденного эмпирического мышления, для которого претензии критического мышления являются «полностью преодолимыми (отвергаемыми) и подавляемыми Природой, неизбежным естественным обращением к вере: вере в существование тел и в индуктивно основанные вероятности» [16].

Согласно Юму-«скептику», считает Стросон, скептицизм неопровержим, но, согласно Юму-«натуралисту», скептические сомнения могут быть просто игнорированы, ибо они бесполезны (пусты) и бессильны против природы и нашей естественной предрасположенности к вере.

Стросон признает влияние юмовской теории на современную аналитическую философию и в качестве «корреспондента» ее определяет учение Витгенштейна. «Эхо» юмовских идей (по выраже-

нию Стросона) заметно у Витгенштейна в различении двух видов предметов исследования: таких, которые подвластны свету разума и являются истинными объектами исследования, и таких, которые вне компетенции разума и «свободны от сомнения» [17].

Стросон также выражает тенденцию, общую для всех сторонников «смешанной» интерпретации, — признание существования в юмовской системе и натуралистических, и скептических (в широком смысле) элементов, которые примерно «уравновешивают» друг друга.

Особенностью интерпретации Стросона является ярко выраженный метод логической реконструкции юмизма. Скептицизм и натурализм исследуются Стросоном как варианты прежде всего современного способа философствования, а учение Юма рассматривается как один из классических вариантов, достоинства и недостатки «архискептического» и «архинатуралистического» характера которого могут быть полезны или, наоборот, вредны для современной философии.

Итак, о «смешанной» интерпретации можно сказать, что ее сторонники, стремясь занять промежуточную позицию между сторонниками «классической» и «натуралистической» интерпретаций, достаточно точно, на мой взгляд, «нащупывают» в философии Юма различные тенденции, связь которых, однако, представляется чисто внешней, механической: тенденции понимаются в основном как «рядоположенные» и независимые. Это ведет к утрате единого, целостного представления о юмизме и не позволяет дать ему адекватную характеристику.

НАТУРАЛИЗМ ЮМА

Для наиболее влиятельной в современном юмоведении «натуралистической» интерпретации характерно выделение в качестве важнейшего — «реалистического» компонента юмовского мировоззрения. Этот подход является, по мнению его сторонников, «аутентичным» и «строго объективным». Он был стимулирован статьей неореалиста, профессора Эдинбургского университета Н. Кемп Смита «Натурализм Юма», появившейся в журнале «Mind» (1905 г., № 14). Развивая затем свою точку зрения в книге «Философия Дэвида Юма» Кемп Смит подчеркивает нескептический, реалистический, натуралистический характер юмовского учения, указывая при этом на доктрину Юма о зависимости разума от аффектов и учение о проявлениях «естественной веры» в обыденном сознании. Кемп Смит высказал также предположение, что вторая и третья книги «Трактата...» были задуманы и написаны Юмом раньше, чем первая, выводя эту гипотезу из «натуралистической» трактовки, т. е. полагая, что Юм должен был вначале детально разработать теорию аффектов, эмоций и других элементов «естественной человеческой природы» и только на этой основе строить свою гносеологию и метафизику.

Тенденцию оценивать философию Юма как натуралистическую и реалистическую можно проследить в работах Р. Андерсона, Р. Харлбутта, М. Ш. Кьюперс, Дж. Брика, Н. Капалди, Э. Тэлмора [19], для которых характерно обозначение юмовской философской позиции и как «натурализма», и как «реализма», и как «догматизма», и даже как «дуализма».

В немалой степени «натурализм» Юма обусловлен, по мнению этих авторов, близостью теоретических положений Юма механическим принципам исследования природы Ньютона (особенно принципу гравитации) и методологическим установкам Декарта. «Он (Юм. — *Г. Т.*) пытался применить ньютоновские экспериментальные методы к анализу человеческого опыта», — пишет Харлбутт [20]. Капалди обнаруживает в юмовском учении ньютоновскую концепцию причинности, применение правил (методов) механистической философии. «Ведущей интенцией Юма было развитие науки о человеке, — считает Капалди, — что подразумевало применение научного метода к изучению человеческой природы» [21]. «Дуализм» Юма Капалди видит в его вере в физическую природу человеческого тела и сознания, которая свидетельствует, по его мнению, о принятии им точки зрения здравого смысла.

Андерсон считает, что «метафизика» Юма есть в большей степени его доктрина «материи и механизмов», что Юм признает существование материи в форме «атомов», что сознание, воображение, ощущение, вера и истина как естественные основания познания имеют источником материю и даже, что естественные отношения, по Юму, опосредованы «движением жизненных духов в мозге человека» [22].

Брик выводит «картезианский дуализм», или «интеракционизм» Юма из его идеи о том, что все «психологические события» имеют «физические причины». А. Тэлмор полагает, что «исходным намерением Юма было защитить декартовскую теорию «ясного» сознания от странных верований и суеверий» [23]. Инновацией Юма Тэлмор считает использование для понятия «силы» анализа, который Декарт применял к понятию «качество».

При этом Тэлмор выражает тенденцию, характерную для части исследователей, признающих влияние Юма на позитивизм, утверждая, что шотландский мыслитель является «позитивистом» в моральной философии, так как он хотел объяснить все социальные, моральные, интеллектуальные «образования» в терминах причины и действия. Той же позиции придерживается Харлбутт, отмечавший, что юмовские философские идеи и аргументы являются непосредственным источником значительной части современной критической и аналитической философии. Д. Пирс, сравнивая «атомистические теории» Юма и Рассела, заявляет, что юмовская система содержит даже психологическую версию логического атомизма.

Общая оценка этих близких по смыслу историко-философских интерпретаций может быть следующей. Несомненен скрупулезный и верный анализ прежде всего научного и философского окруже-

ния Юма, интерес к детальному изучению конкретных идей его философии, что обнаруживает приверженность этих исследователей методу исторической реконструкции юмизма. Однако при этом происходит столь же неоправданная, как и модернизация юмизма в «классической» интерпретации, стилизация Юма под представителя механистической философии. Нельзя согласиться и с утверждением относительно догматического и антискептического характера его мировоззрения.

Противоположной точки зрения на отношения между современным позитивизмом и юмовской философией придерживается профессор Калифорнийского университета Бэрри Страуд, в книге которого «Дэвид Юм» [24] нашла наиболее последовательное выражение «натуралистическая» интерпретация юмизма. Определив предварительно позицию Юма как «философа человеческой природы», который создал новую теорию человека, отличающуюся от всех предшествующих, Страуд подвергает подробной критике сближение Юма с позитивизмом, исходящее более всего от современного «аналитического эмпиризма».

Страуд полагает неверными прежде всего позитивистские представления о Юме как философе, который так неясно выразил свои замыслы, чем породил последующие недоразумения. Непонимание юмовской философии Страуд видит и в отрицании позитивистами возможности философского исследования природы человека. Хотя они соглашались с Юмом в том, что в изучении человека надо опираться на опыт, но делали вывод, что результаты такого изучения не могут иметь философского смысла и значения.

Неправильная оценка философии Юма все более контрастирует, по мнению Страуда, с той высокой репутацией, которой она пользуется, и по праву, в современной западной философии. Эта репутация основана на усилиях Юма, направленных на сохранение эмпиризма, и на его антиметафизических настроениях. При этом позитивисты особо отмечают две идеи Юма: о «необходимости чувственного опыта для любого знания о мире» и о «важности «аналитических» суждений для знания о самом познании» [25]. Обращение к Юму связано, согласно Страуду, с проблемой определения в позитивистской философии источника и статуса знания о самом знании. Использовав юмовскую идею знания об «отношениях между идеями», позитивисты приходят к мнению о чистой «аналитичности» утверждений, которые применяются для интерпретации знания и чистой «априорности» самого знания.

Подлинный смысл юмовского учения заключается в его «натуралистической» позиции, полагает Страуд. В противовес позитивизму, он сближает Юма с Ньютоном. Юм объявляется «ньютонианцем», поскольку важнейшие термины и «модели» его теории «вдохновлялись» атомистической теорией материи и теорией универсальной гравитации Ньютона. Страуд усматривает ньютоновские корни в представлениях Юма об образовании сложных перцепций из простых, в попытках понимать сознание в «механистических терминах» и др.

Далее Страуд сопоставляет «натуралистическую программу» Юма со взглядами К. Маркса и Фрейда. «Ключом к познанию юмовской философии, — считает он, — будет взгляд на Юма как на философа, предложившего общую теорию человеческой природы в том же духе, как, скажем, Фрейд или К. Маркс. Взгляды Юма, Фрейда и К. Маркса отличаются гораздо более радикально от либеральных концепций, чем различаются между собой» [26].

Юм также истолкован Страудом как «пре-кантианец». Кантианские мотивы Страуд усматривает в попытках ответить на фундаментальные философские вопросы о том, как и почему человеческие существа думают, чувствуют, действуют. Ответы на эти вопросы могли быть найдены единственным путем — наблюдением и выводами из него, поэтому Юм смотрел на них как на эмпирические вопросы о естественных предметах в сфере человеческого опыта, отмечает Страуд.

Отсюда вытекает, по Страуду, «натуралистический подход» Юма, его убеждение, что «мы можем знать, почему и как действуют человеческие существа, только изучая их как часть природы, понимая человеческое мышление, чувства, действия в обычном мире» [27]. Вследствие этого идея всестороннего эмпирического исследования и объяснения человеческой природы оценивается Страудом как важнейший вклад Юма в философию.

Историко-философская концепция Б. Страуда представляется мне привлекательной в нескольких отношениях. Во-первых, исследователь выступает против достаточно влиятельного в юмоведении модернизаторского подхода к философии Юма, как якобы непосредственно отвечающей на вопросы, встающие перед современной философией, по сравнению с таким подходом достоинства метода исторической реконструкции несомненны. Во-вторых, Страуд попытался впервые, на мой взгляд, связать имя Юма с современной материалистической и реалистической линией в западной философии. (Правда, сравнение Юма с Марксом и Фрейдом и обнаружение в его учении последовательного реализма и атомизма не являются, конечно, достаточно корректными.) В-третьих, Страуд попытался в какой-то мере сочетать с методом исторической реконструкции метод логической реконструкции, но в отличие от Айера и Стросона этот метод не означает у него интерпретации юмизма в терминах современного позитивизма. Логическая реконструкция Страуда основана на выделении главного, стержневого понятия у Юма — «человеческая природа», из которого и на котором строится вся юмовская философская система. Создание Юмом общей теории человеческой природы — это и главная заслуга шотландского мыслителя, и определение его мировоззренческой позиции (натурализм), и момент связи с современным натурализмом и реализмом, считает Страуд. Однако данная интерпретация все же не представляется полностью справедливой, поскольку тоже модернизирует Юма, но уже в терминах современного «научного реализма», «научного материализма», социального биологизма.

Укрепление ведущих позиций, которые занимает «натуралистическая» интерпретация юмизма, способствует, видимо, и усиленному вниманию к юмовской философии при рассмотрении таких проблем, как проблема «других сознаний», психофизическая проблема, проблема человеческой природы и др. Так, М. Левин считает, что «теория инстинктивных верований» Юма близка современным представлениям о механизмах возникновения веры в существование «других сознаний», которая возникает в результате «естественного отбора» [28].

Характерно в этом плане обращение к Юму представителей социального биологизма. Современный канадский исследователь М. Рьюз, например, полагает, что «дарвинистская эпистемология XX века — двойник юмистского мышления века XVIII» [29]. Рьюз указывает на то обстоятельство, что Дарвин работал в традициях английского эмпиризма, изучал произведения Юма и испытал сильное его влияние. На современный «натурализм» Юм оказал воздействие, согласно Рьюзу, подчеркиванием связи и сходства между мышлением и действиями человека и животных. Отмечает Рьюз и юмовское понятие «предрасположенности» ума, которое стало аналогом кантовских категорий рассудка и «эпигенетических правил» Э. О. Уилсона. «Радикальный натурализм» самого М. Рьюза опирается на юмовское понимание здравого смысла и психологизм [30].

«Натуралистическая» интерпретация стала в современном западном юмоведении предметом критики. Так, развернутая критика концепции Б. Страуда дана лидером английской лингвистической философии П. Ф. Стросоном [31].

Наличие в современном западном юмизме полярных точек зрения, различных интерпретаций и «расшифровок» философии Юма, несомненно, свидетельствуют о сложном, противоречивом, непоследовательном характере мировоззрения шотландского скептика. Дискуссии о Юме не утихают — острые споры, затрагивающие основополагающие проблемы юмизма, продолжаются.

[1] См.: *Юлина Н. С.* Проблема метафизики в американской философии XX в. М., 1978. С. 4—5, 224—225.
[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 5.
[3] См.: *Юм. Д.* Соч.: В 2 т. М., 1961. Т. 1. С. 305, 318—319.
[4] См.: Там же. С. 89, 92, 346.
[5] *Ayer A. G. Hume.* Oxford, 1980. P. 34.
[6] Logical positivism / Ed. A. Ayer. Glencoe, 1959. P. 4.
[7] *Basson A.* David Hume. Harmondsworth, 1958; *Breazeale C.* Toward a nihilist epistemology. Ann Arbor, 1971; *Noxon G.* Hume's philosophical devolopment. Oxford, 1973; *Stove D.* Probabitity and Hume's inductive scepticism. Oxford, 1973.
[8] *Bennett G.* Jocke, Berkeley, Hume: Central themes. Oxford, 1971; *Jeffner A.* Butler and Hume on religion. Stockholm, 1966; *Wienberg G.* Ockham, Descartes and Hume. L., 1977.
[9] *Fogelin R.* Hume's scepticism in the Ireatise of human nature. L., 1985.
[10] Ibid. P. 6—7.
[11] *Passmore G.* Hume's intentions. Cambridge, 1952. P. 1.
[12] Ibid. P. 18—19, 42—43, 85, 105, 132.
[13] *Vestre B.* Hume and scepticism. Oslo, 1975. P. 211.

[14] *Norton D.* David Hume — common sense moralist, sceptical metaphysician. N. Y., 1982.
[15] Ibid. P. 9.
[16] *Strawson P. F.* Scepticism and naturalism: some varities. L., 1985. P. 12—13.
[17] Ibid. P. 15.
[18] *Smith N. K.* The philosophy of David Hume. L., 1941.
[19] *Anderson R.* Hume's first principles. Lincoln, 1966; *Hurlbutt R.* Hume, Newton and the design argument. Lincoln, 1965; *Khypers M.* Studies in 18th century background of Hume's empiricism. N. Y., 1966; *Bricke G.* Hume's philosophy of mind. Princeton, 1980; *Ialmor E.* Descartes and Hume. Oxford, 1980.
[20] *Hurlbutt R.* Op. cit. P. 79.
[21] *Capaldi N.* David Hume: The Newtonian philosopher. Boston, 1975. P. 38.
[22] *Anderson R.* Op. cit.
[23] *Ialmor E.* Op. cit. P. 25.
[24] *Stroud B.* Hume. L. etc., 1977. P. 25.
[25] Ibid. P. 221.
[26] Ibid. P. 4.
[27] Ibid. P. 243.
[28] *Levin M.* Why we believe in other minds? // Philos. and Phenomenol. Res. Buffalo, 1984. Vol. 44, N 3.
[29] *Ruse M.*. Taking Darwin seriously: A naturalistic approach to philosophy. Oxford, 1986. P. 183.
[30] См.: *Смирнов И. Н., Толстов А. Б.* Философский вклад дарвинизма: натуралистическая версия М. Рьюза // Вопр. философии. 1987. № 1. С. 109—127.
[31] *Strawson P. F.* Op. cit.

ТРАНСФОРМАЦИЯ КРИТИЧЕСКОГО МЕТОДА В «ЭЛЕМЕНТАРНОЙ ФИЛОСОФИИ» К. Л. РЕЙНГОЛЬДА

(К 200-летию выхода в свет «Опыта новой теории человеческой способности представления»)

С. Г. Секундант

Карл Леонгард Рейнгольд — один из крупнейших представителей немецкой классической философии. Его авторитет и влияние долгое время были столь велики, что каждое его произведение, включая порой и небольшие рецензии, вызывало среди философов оживленные дискуссии. «Письма о кантовской философии» Рейнгольда, во многом благодаря своеобразной интерпретации кантовских воззрений, способствовали пробуждению интереса широкой публики к философии Канта. Всю свою жизнь Кант сохранял к профессору Рейнгольду чувство уважения и признательности и требовал от других отдавать должное своему «гиперкритическому другу» в соответствии с его научными заслугами [1].

Рейнгольд первым попытался критически переосмыслить и далее развить идеи Канта. По широте эрудиции и глубине понима-