

В мае 2011 года англо-американская философская общественность будет отмечать трехсотлетие со дня рождения Дэвида Юма. Данное событие – хороший повод и для нашего обращения к этой классической фигуре, а также для обсуждения той роли, которую играют идеи шотландского философа в современной эпистемологии.

Вероятно, нелишне будет напомнить то примечательное обстоятельство, которое делает подобное обсуждение особенно актуальным: особенности рецепции юмовских идей в России во многом предопределили положение российской философии в мировом философском пространстве XXI века. Это отдельная и непростая историко-философская проблема, однако, в самом общем виде ситуацию можно охарактеризовать следующим образом. В России XVIII – первой половины XIX вв. были встречены с определенным интересом этические и социально-политические взгляды Д. Юма, и в этом смысле российская образованная публика повторила путь британской, для которой основное теоретическое содержание «Трактата» осталось тайной за семью печатями. Лишь ближе к концу XIX в. обнаружился сдвиг интереса к юмовской теории познания и сознания, зафиксированный чуть ранее в оригинальной интерпретации М.А. Бакунина: «Если б Кант поверил современнику своему Юму, утверждавшему ему наперекор и совершенно сообразно с истиной, что мнимо априористические формы сознания не что иное, как продукты бесчисленного множества бессознательных или позабытых нами впечатлений и опытов <...> он не противопоставил бы идеальный мир сознания действительному миру вещей, не разделил бы их искусственную пропастью и, разумеется, догадался бы, что между *явлением* и *вещью в себе* нет и не может быть разницы». Можно согласиться с мнением, что в дальнейшем «почти все сколь бы то ни было значимые российские мыслители второй половины XIX — начала XX вв. так или иначе включали великого шотландского мыслителя в сферу своих интересов и размышлений. Прежде всего их интересовали юмовский эмпиризм и трактовка причинности» (Артемьева, Бажанов, Микешин). Все это происходило на фоне мощного влияния идей позитивизма, главный предшественником которого был Юм. Ясно, что и В.И. Ульянов-Ленин в своем «Материализме и эмпириокритицизме» (1908) шел в русле этого интереса, при этом задав ему такой вектор, который практически поставил идеи Юма под запрет для всех ортодоксально мыслящих марксистов. Стоит ли удивляться тому, что ряд глубоких исследований остался практически неизвестен российскому читателю?. 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, пожалуй, лишь для представителей «научного материализма» и реализма – наиболее слабых в философском отношении). Современное звучание идей Юма кратко подытоживает В.В. Васильев: «Э. Гуссерль увидел в нем предшественника феноменологии. Ранние аналитические философы акцентировали юмовский принцип прояснения идей через установление их источника во впечатлениях, близкий принципу верификации. Н. Кемп-Смит обосновал необходимость тщательного изучения позитивной натуралистической программы Юма, которая долгое время находилась в тени его скептических теорий. Во второй половине 20 в. Юм становится важной фигурой и для постмодернистского движения, усматривающего в Т. некий протест против системности. В аналитической философии конца 20 в. активно задействуется юмовская концепция причинности и его учение о Я как пучке перцепций. В начале 21 в. Дж. Фодор попытался показать ценность идей Юма для когнитивной науки». У Юма мы находим постановку целого ряда проблем, которые считаются открытием 20 века. Это вопросы о статусе эпистемологии (что это – наука о человеке или натурализованная дисциплина); об отношении психологии и эпистемологии, предмет которых различается как контексты открытия и обоснования; о соотношении познания и социального контекста (роль т.н. моральных проблем) и многие другие. Я остановлюсь на на некоторых из тех, которые традиционно возводятся к Юму: проблемах знания и скептицизма, причинности, привычки, индукции и тождества личности.

### *1. Проблема знания*

В.И. Ульянов-Ленин был достаточно проницательным, чтобы понять: главная проблема Юма, которая почти не нашла отклика у его современников, озабоченных, как обычно, моральными и экономическими проблемами, представляет собой *вопрос о природе знания*. Ответ на него служит предпосылкой рассмотрения других, более частных задач, и показательно, что однозначностью такой ответ не отличается. Что обнаруживает в индивидуальном сознании рефлексирующий 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. Дж. Беркли выражал эту общую для нововременных эмпиризма и рационализма мысль так: «Чувства не знают ничего». В сознании, конечно же, нет внешнего мира как независимой от сознания реальности, и его роль выполняют впечатления. А что же идеи? Они 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 (Бог, единство личности, кентавр, треугольный квадрат и т.п.).

Поскольку же 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. И одновременно все идеи отношений – причинность, сходство, смежность, последовательность и пр., которыми так легко оперирует Юм в своих рассуждениях, должны быть признаны эмпирически несостоятельными и, следовательно, не содержащими в себе никакого знания. Таким образом, впечатления не являются знанием по своему источнику, а идеи не соответствуют критерию знания по содержанию и развитию. И другого вывода не приходится ожидать, ведь если дано только содержание сознания, то познавательный процесс оказывается либо непостижимым (факты сознания эмерджентны, спонтанны), либо невозможным (отсутствует новое знание).

Характерно, что эти обескураживающие выводы самого Юма не особенно смущают. Они и следующий из них скептицизм являются, в сущности, теоретическим 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 традиционную интерпретацию идеологии Просвещения как века торжества разума. Просвещение оказывается в большей степени эпохой, когда человек поставил перед собой *задачу обуздания разума, овладения самим разумом через полагание ему определенных и разумных же границ*. И здесь Юм был последовательнее И. Канта<sup>1</sup>: вместо того, чтобы ограничить разум, чтобы отвести место религиозной вере, Юм ограничил разум, чтобы оставить место только для эмпирической веры как продукта привычки.

Такая философия не годилась для обоснования марксизма как идеологии победы пролетариата и для развенчания политических противников, что легко распознал В.И. Ульянов-Ленин. Агностик и скептик – плохой помощник революции, ведь он во всем

---

<sup>1</sup> Кстати, И. Кант унаследовал юмовскую постановку вопроса и тем самым неразрешимость проблемы знания. По Канту, ни чувственность, ни априорные формы, ни объединяющая их деятельность воображения сами по себе не содержат знания. Когда же знанием провозглашается их единство, то это, конечно, подлинно диалектический ход, никак не объясняющий неожиданное появление нового качества. Знание у Канта возникает из не-знания, которое не является и реальностью.

готов усомниться и сам толком ничего не знает. Сократический идеал философии, которым руководствовался Юм, вообще встречает отторжение во властных кругах, поскольку не может служить средством непосредственного преобразования общества. Поскольку же он служит в первую очередь формированию независимой и критической личности, то оказывается еще и опасным идейным девизом.

Как последовательный эмпиризм приводит к скептицизму, показывают известные мысленные эксперименты и парадоксы, сформулированные в аналитической философии 20 века. Здесь § 201 ФИ Л. Витгенштейна. «Гавагай» У. Куайна. «Зелубый» Н. Гудмена. Мозги в бочке Х. Патнема. Плюс и минус С. Крипке. Контекстуализм Витгенштейна как решение противоречия между Юмом (скептицизм и релятивизм в понимании контекста) и Муром (реализм, антинатурализм). Современный эпистемологический контекстуализм возник, таким образом, как ответ на скептическое отрицание возможности знания мира вокруг нас и на упрощенное обоснование возможности такого знания. У самого Юма мы также находим этот выход; он совмещает свой эпистемологический анализ с историческим и социальным исследованием, которые по существу обосновывают не его скептицизм, но позицию критически-философской и междисциплинарной рефлексии, строящей основания науки о человеке.

## 2. Причинность как проблема теории познания

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*». Уже в этой формулировке видна удивительная непоследовательность Юма, который отказывается от невозможности 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 же, 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: «нет ни одного качества, которое принадлежало бы всем существам вообще и давало бы нам право на подобное наименование».

Б. м., можно найти эту перцепцию в отношениях между объектами? Но ведь сами отношения объектов не воспринимаются непосредственно, являясь лишь идеями. Осознание этого обстоятельства обуславливает и переход от «Трактата» к «Исследованию», который сопровождается отказом от рассмотрения причинности в онтологическом плане к анализу причинных высказываний (от реальности к языку, от происхождения к структуре идеи, от онтологии и психологии к эпистемологии).

Г.Г. Шпет: «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 немислима 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 причины».

В дальнейшем Шпет упрекает Юма в том, что он 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.

Причинность долгое время считалась предметом исключительно метафизики. Даже Кант называл ее метафизической. «Началом новой разработки проблемы надо считать вопрос о ценности *понятия* причины как связующего отношения и закона или аксиомы причинности» (Шпет).

У Юма основание новой эмпирической науки – теория познания, сама основанная на опыте. При этом главным источником знания оказывается некоторая причинная связь; вопрос об источнике познания и есть вопрос о причине наших представлений. Поэтому и теория познания настолько состоятельна, насколько она способна решать эту проблему.

Эта проблема широко обсуждается в современной аналитической философии (например, Costantine Sandis, Luke Mulhall. *Pouring New Wine Into Old Skin: Hume and the Early Wittgenstein on Induction and Causation*, в которой сопоставляются взгляды G. E. M. Anscombe, P.M.S. Hacker, C. Diamond, J. Conant, B. Stroud, R. Woolhouse, E. Craig, G. Strawson, J. Wright).

### *3. Привычка и следование правилу*

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. Однако на первый взгляд между ними 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»). Вместе с тем Витгенштейн странным образом ставит знак равенства между играми с самыми разными правилами – игры с мячом, карточные игры, шахматы и пр. 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, тому, что 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 же 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»). И здесь становится ясно, что юмовская привычка и есть 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. И для Юма, и для Витгенштейна привычка и правило выступают как способы поведенчески-эмпирического обоснования знания, говоря современным языком, формы деконструкции кантовского априоризма. Так обращение к Юму позволяет прояснить позицию аналитических философов.

### *4. Гильотина и критика индукции*

Принцип Юма, или гильотина Юма – один из важнейших принципов аналитической философии. Он гласит, что общие утверждения не могут быть строго логически выведены из фактов, и это касается как законов науки, так и ценностей. Макс Блэк ввел понятие

«гильотины Юма» (Hume's guillotine), пытаюсь опровергнуть тезис Д. Юма о том, что из утверждений о фактах нельзя вывести общих утверждений. Примечательно, что многие любители сослаться 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 смысле гильотина Юма базируется на скептическом признании ограниченности нашего знания и одновременно – на онтологии элеато-платоновского типа, жестко разграничивающей изменчивый мир видимости и мир подлинных неподвижных сущностей. 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, т.е. влияния на логику, этику и теорию познания и сознания со стороны конкретных наук, или, иными словами, связи 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 само 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 ему предстоит вскоре ввести в свою концепцию так же, как и идею «третьего мира», позволяющей нам располагать общими понятиями и суждениями.

5. Тождество личности. Сознание как совокупность интенциональных актов?

Картина человеческого сознания, по Юму, зиждется на трех основаниях: индивидуальном субъекте, автономности сознания (независимости от объекта) и его самоочевидности (интроспекционизм). Юмовский анализ сознания исчерпал все возможности

индивидуалистической интерпретации сознания и тем самым привел к феноменологической картине несвязанных друг с другом состояний сознания как последнему результату радикальной картезианской редукции. Во многом именно феноменализм Юма и становится объектом рецепции современной феноменологии (Юм и феноменология – одна из основных тем ближайшей Юмовской конференции (37<sup>th</sup> International Hume Conference, University of Antwerp, Department of Philosophy, Belgium, July 6-10, 2010).). И тем же самым Юм показал на своем собственном примере тщету всех современных попыток обосновать сознание изнутри, из себя самого, как форму «субъективной реальности», как, по сути, неспособность сознания справиться с хаосом бессмысленных восприятий. Если в сознании в самом деле нет инстанции, которая противостоит иррациональным квалиа, то эта субъективность идентична безумию. Однако эта беспомощная явленность сознания для человека – отнюдь не единственный и не последний результат интроспекции. Именно данность сознания как «своего другого», как нечто чуждого и должно наводить на мысль о том, что сознание – продукт не себя самого, не функция серого вещества, но результат контакта с иным сознанием. (Заметим в скобках, что рассмотрение проблемы другого сознания должно начинаться не с уточнения понятия сознания как такового, но с уточнения понятия «Другой», производным от которого сознание и является, как понял уже Фихте, но до сих пор не отказываются осознать некоторые современные мыслители-когнитивисты). 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 свое подобие. Человек создается по образу и подобию Бога. Культура творит личность. Все это – формулировки одного и то же. Только посмотревшись в другого, как в зеркало («Зеркало Я»), можно увидеть, точнее, создать себя. Сознание – есть не продукт эволюции мозга, организма в целом, но функция коммуникации. Оно зарождается не «внутри», не в голове, но «снаружи», в общении с другим. И это справедливо как для фило-, так и для онтогенеза.

Идея Л.С. Выготского о знаковом опредмечивании психики как условии ее развития вносит вклад в решение той фундаментальной проблемы, которая обнаруживает актуальность и для современной эпистемологии, и для целого наук, изучающих познавательный процесс (истории науки, лингвистики, социологии, этнографии). Оно заключается в принципиальном пересмотре соотношения понятий «внешнее –



внутреннее» и «социальное – психическое». Л.С. 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».

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 неразрешимой задаче «расшифровки мозговых кодов» для понимания тайны сознания, в первую очередь, его высших проявлений. Мозг – это «внутренняя часть» сознания (а не сознание – внутренняя часть мозга); деятельность и коммуникация – «внешняя часть» сознания. Нет ничего «посередине», ничего «ментального», никакой «субъективной реальности» как особого предмета психологии и философии. «Сами по себе» у человека есть лишь смутные психические состояния, сознание находится в мозгу только у аутиста; нормальное же существование сознания требует культурных – внешних – форм. Именно поэтому столь трудной для решения оказывается проблема qualia, которая в истории философии известна как проблема «вторичных качеств», но сегодня может быть зачислена в разряд псевдопроблем. В самом деле, описать свои состояния сознания, относящиеся к восприятию, бывает весьма затруднительно. Это показывают сложности диагностики внутренних заболеваний по самоотчетам пациента, когда нужно сообщить об ощущениях собственного тела - проприоцептивных ощущениях); об этом свидетельствует невыразимость многих контактных ощущений – вкусов и запахов. Не только из морфологии и функционирования мозга нельзя понять природу сознания; более того, сознание нельзя понять и только из него самого, путем интроспекции. 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 заключение обладает позитивной методологической ценностью и одновременно позволяет ограничить претензии нейронауки и философов-натуралистов на монополию в объяснении сознания.