

«Самый независимый ум всего XVIII столетия»

«Самым независимым умом всего XVIII столетия» назвал Дэвида Юма (1711–1776) один из «отцов» русского и мирового анархизма князь П. А. Кропоткин. Это немало, если вспомнить, что в XVIII столетии, именовавшемся «веком философов», на роль «независимых умов» с полным правом могли претендовать Вольтер, Дидро, Гельвеций, де Сад, Руссо, Лессинг, Кант и другие. Юма называли «самым бесстрашным философом» и даже (с явным преувеличением) «величайшим философом всех времен» (А. Айер). Правда, было немало и откровенных критиков Юма, весьма скромно и даже негативно оценивавших его роль в истории философии. Уже Гегель полагал, что учение Юма обладает не философским, а только историческим значением и лишь в той мере, в какой знакомство с трудами Юма пробудило Канта от «догматической спячки» и подвигло его на создание трансцендентальной философии. Одним из немногих исключений на фоне типичного для немецких философов (после Канта) негативного отношения к Юму стал А. Шопенгауэр, заявлявший, что из одной страницы Юма можно научиться большему, чем из всех сочинений Шлейермахера, Гегеля и Гербарта, вместе взятых.

Последовательный эмпиризм

Европейская философия Нового времени (XVII–XVIII вв.) исходила из признания познавательной ситуации, представлявшей тогда самоочевидной. Человек (субъект) познает объективно существующие вещи, противостоящие ему в качестве объектов. Непосредственно

субъекту дано только собственное сознание и самосознание, а мир объектов доступен лишь как представленный им в чувственных образах и мыслях, т. е. мир существует для человека «в форме представления». Истина понималась при этом как соответствие представлений субъекта вещам, и чтобы удостоверить это соответствие, нам необходимо сопоставлять представления с вещами. Но спрашивается: как их можно сравнивать, если вещи такими, какими они существуют сами по себе помимо их «представленности» в сознании, недоступны? Единственное, что может делать познающий субъект, — это сравнивать одни свои представления (мысли и чувственные образы) с другими. Все, с чем он «работает», то есть предмет, процесс и результат познания, — это только его собственные представления о мире, вещах и о самом себе. Он не в состоянии вырваться из «пространства представления» и обратиться к вещам, каковы они сами по себе.

Налицо главное теоретико-познавательное затруднение классической европейской философии. Если мы имеем в своем распоряжении лишь представления нашего сознания, как можно удостовериться, что хотя бы некоторые из них (и какие именно) соответствуют объективно существующим вещам и что вещи действительно существуют вне нас и наших представлений? На каком основании из содержания наших мыслей можно делать выводы о том, что мыслимые нами предметы реально таковы, какими мы их представляем? Ведь далеко не все из того, что мы мыслим, существует, многим нашим мыслям в действительности не соответствует ничего, а чувства нередко обманывают. Необходимо найти критерии, позволяющие отличать истинные (соответствующие объектам) представления от ложных и фантастических, и выработать метод, гарантирующий истинное познание.

Рене Декарт, один из основоположников новоевропейской философии, в поисках выхода из этого затруднения апеллировал к Богу как гаранту объективного

существования внешнего мира и источнику ясных и отчетливых, обладающих безусловной истинностью идей (мыслей) в нашем сознании. Предположение, будто из происхождения наших знаний можно делать заключения о степени их истинности, впоследствии обрело широкое признание.

В философии Нового времени сформировались два конкурировавших философских направления, традиционно именуемые рационализмом (от *лат.* *ratio* — разум) и эмпиризмом (от *греч.* *empeiria* — опыт). Исходным и центральным в их взаимной полемике стал вопрос: что — разум или опыт — является источником достоверного знания? Начало спора рационализма и эмпиризма ознаменовалось дискуссией о так называемых «врожденных идеях». Рационалист Декарт предположил, что в нашем разуме изначально содержатся некоторые истины о мире и Боге, логические законы, математические аксиомы, моральные принципы и пр. Представители эмпиризма доказывали, что никаких врожденных идей или принципов в сознании людей нет и быть не может (развернутую аргументацию в пользу этого первым выдвинул Локк). Современному читателю тогдашний спор о «врожденных идеях» может представиться архаичным и наивным, но за ним стояла важная проблема. Если бы рационалисты отказались от признания врожденного знания в тех или иных формах — пусть не в готовом виде, но хотя бы потенциально, в качестве способности разума без обращения к опыту самостоятельно вырабатывать знания, — они вынуждены были бы признать, что все знания обретаются нами из опыта, и тем самым перешли бы на позиции эмпиризма.

Философия Юма должна быть понята как раз в контексте полемики рационализма и эмпиризма (к которому Юм принадлежал), а также во внутренней идейной эволюции эмпиризма. Непосредственным предшественником философского эмпиризма в Новое время был Френсис Бэкон (1661–1726), однако целостную и аргументированную форму ему придал Локк.

Джон Локк (1632–1704) стремился доказать, что единственным источником всех знаний является внешний и внутренний опыт. Объективно существующие вещи, по Локку, воздействуя на наши органы чувств, производят впечатления в нашей душе. В мыслящем разуме, оперирующем абстрактными идеями (понятиями), нет ничего, что не было бы заимствовано им из материала, доставляемого чувственным опытом. При этом Локк полагал, что в чувственных представлениях о вещах присутствуют два вида качеств: «первичные» и «вторичные». Первичные качества (плотность, протяженность, форма, движение, объем, число), по мысли Локка, объективно присущи вещам самим по себе. Вторичные качества (цвет, запах, вкус, тепло и холод) рассматривались им как субъективные, не имеющие адекватного соответствия в объектах. При этом Локк не подвергал сомнению ни существование внешних объектов, ни нашу способность истинно познавать их в опыте.

Джордж Беркли (1685–1753), чей субъективный идеализм обрел скандальную известность, предположил, что наличие в нашей душе чувственных представлений (восприятий) вовсе не свидетельствует, будто они порождены некими существующими вне нас реальными объектами. В «наивной» вере Локка в существование внешнего мира Беркли увидел его непоследовательность, не без основания утверждая, что из исходного принципа эмпиризма (что нам даны только чувственные восприятия) вера эта невыводима, а потому нет никаких оснований допускать помимо чувственных восприятий еще и самостоятельное существование внешних вещей в качестве их источников. Когда говорят о существовании вещей, то вправе утверждать лишь их существование в наших восприятиях; существовать (по Беркли) — это и означает «быть воспринимаемым», не более. Он развернул аргументацию с целью опровергнуть реальность материи и показал, что на самом деле различий между «вторичными» и «первичными» качествами (в локковском их

понимании) нет, так как первичные качества воспринимаются через вторичные и потому они также субъективны, ничему в «объектах» не соответствуя. Отвергнув объективное существование внешнего мира, Беркли тем не менее сохранил признание существования воспринимающих и самосознающих субъектов («духов»), а также Бога, которого он считал действительным источником наших восприятий.

Юм демонстрировал свою приверженность философскому эмпиризму и солидарность с главными выводами предшественников — критикой врожденных идей и признанием опыта единственным источником наших знаний, обещая читателям не делать никаких выводов, кроме тех, которые оправдываются опытом. Из включенных в настоящий сборник текстов читатель получит достаточно представление о том, как Юм понимал процесс познания: о «восприятиях», впечатлениях и идеях, об отношении сложных и простых идей к впечатлениям, об ассоциации идей, а потому эти моменты можно оставить без комментариев.

Один из ведущих философов XX в. Бертран Рассел видел историческую роль Юма в том, что он максимально последовательно реализовал принципы эмпирической философии, в результате чего его учение стало неправдоподобным, а философия в целом оказалась в тупике, из которого она якобы так и не смогла впоследствии выйти. В неправдоподобии трудно отказать и учению Беркли, но Юм действительно не остановился перед формулировкой самых радикальных следствий из принципов философского эмпиризма.

Беркли изгнал из философии внешний мир и материю, но не покусился на святая святых всей новоевропейской философии (как предшествовавшей Юму, так и последующей) — на признание единства и самоидентичности личности познающего субъекта. Локк, осознав затруднения в объяснении единства сознания и самосознания личности, тем не менее не подвергал сомнению

факт существования такого единства. Юм сделал этот решающий шаг. Наш ум (душа), «я сам и все другие люди», настаивал он, есть всего лишь «пучок или связка различных восприятий», сменяющихся с непостижимой быстротой. Господствующие в философии представления о тождестве «мыслящего Я» Юм рассматривал как результат ложного и неправомерного привнесения фикции неизменного и непрерывного в этот процесс смены обособленных восприятий. Тем самым он отверг исходный «субъективный принцип» (первоначало) философии Декарта, для которого наличие мыслей было очевидным свидетельством существования мыслящего субъекта — того Я, которое их мыслит. Напротив, утверждал Юм, есть отдельные единичные мысли, но никакого единства личности, ее мышления и самосознания, якобы существующего помимо восприятий и наряду с ними в качестве некоего их вместилища, нет и быть не может. Беркли отверг реальное существование внешнего мира (в качестве объекта) и материальную субстанцию; Юм сделал это и в отношении существования мыслящего субъекта и духовной субстанции.

Радикальный скептицизм

Локк, осознав невозможность для человека обрести полное и окончательное знание о мире и тем самым — ограниченность познавательных способностей, считал их все же достаточными для того, чтобы обеспечить наиболее существенные практические интересы людей. Юм, завершивший философский эмпиризм, противопоставил умеренному познавательному оптимизму Локка крайнюю форму философского скептицизма.

Ныне слово «скепсис» значит «сомнение», соответственно, «скептик» — «человек сомневающийся». Первоначально же оно (от *греч.* *skeptikos* — рассматривающий, исследующий) означало нечто большее. Теоретик римского скептицизма Секст Эмпирик называл

скептиками тех, кто ищет истину, в отличие от «догматиков», утверждающих, что они ее уже нашли, и «академиков», полагающих, что обрести ее невозможно. Место и роль скептицизма в истории философской мысли и его исторические формы — тема особая. Преимущественное развитие скептическая мысль обретала в эпохи мировоззренческих кризисов и переворотов, однако без некоторой минимальной доли скепсиса развитие философии было бы вовсе невозможным. Ведь тот, кто без всяких сомнений принимает существующие теории и учения в качестве окончательно истинных, не испытывает нужды в их пересмотре и в создании новых. Скептическая мысль, противостоявшая философскому догматизму и демонстрировавшая неполноту и относительность знаний, была необходимым ферментом философского поиска, предостерегая от абсолютизации претензий на истинность уже достигнутых знаний. Тезис Сократа «я знаю, что ничего не знаю», заслуживший ему славу мудрейшего из греков, — скептический, хотя в целом учение Сократа отнюдь не скептицизм. Декарт формулировал свое знаменитое исходное основоположение «я мыслю, следовательно, существую» в качестве следствия первоначального радикального сомнения. Ход мысли его был прост: я могу усомниться во всех известных мне мыслях (допустив, что все они ложны), а также в существовании внешнего мира, моего собственного тела и даже Бога, но все равно останется нечто, в чем я ни при каких обстоятельствах сомневаться не могу, а именно: что я, который сомневается (то есть мыслит), в этот момент существую. Невозможно, чтобы «я сомневающийся» в момент сомнения не существовал. Сомнение Декарта («картезианское сомнение») принято называть «методическим сомнением», потому что оно было своего рода «мысленным экспериментом» и преследовало не скептическую цель. Напротив, Декарт видел свою задачу в том, чтобы, освободившись от всего сомнительного, отыскать безусловную истину, которая могла бы стать основанием новой истинной философии.

Наиболее последовательная и радикальная форма скептицизма в прошлом веке получила название «агностицизм» (от греч. *agnostos* — «недоступный познанию»). Обсуждая вопросы о возможностях познания мира и критериях истины, большинство прежних скептиков, как правило, оставляли их нерешенными, открытыми, тогда как агностики выдвигают аргумент в пользу принципиальной непознаваемости мира. Но и среди агностиков (до Юма) выводы о непознаваемости мира редко сопровождались «онтологическим скепсисом», то есть сомнениями в самом его существовании.

В повседневной жизни и в философии мы признаем объективное существование вещей вне нас, хотя, полагал Юм, никакая философия не в состоянии строго доказать их существование. С другой стороны, наши представления о предметах остаются по содержанию теми же самыми вне зависимости от того, существуют ли предметы этих представлений объективно и независимо от нас или нет. Когда мы утверждаем, что те или иные вещи существуют, — это всего лишь акт нашей веры в их существование, понятой как специфическое чувство или переживание. Мы можем спросить, писал Юм, «какие причины заставляют нас верить в существование тел? Но спрашивать, существуют ли тела или нет, бесполезно».

Хотя Юм обещал в дальнейших рассуждениях ограничиться исследованием того, что побуждает нас верить в существование вещей, по сути, он дал вполне определенный, причем негативный, ответ и на вопрос, названный им «бесполезным», объявив нелепостью предположение, будто вещам присуще внешнее существование, независимое и отличное от наших восприятий. И именно на том основании, что мы в процессе познания никогда не имеем дело непосредственно с самими вещами, а всегда только с нашими впечатлениями и идеями о них.

Одно из центральных мест в философском наследии Юма принадлежит проблематике причинности. То, что оно таково, подтвердил сам Юм, посвятивший этой теме

основное содержание краткого изложения «Трактата...». У многих исследователей и комментаторов Юма в XX в. вопрос о причинности и вовсе затмил все остальное содержание его философии. Лидеры одного из авторитетных в XX в. направлений «аналитической философии» (в их числе А. Айер, Б. Рассел, Р. Карнап, М. Шлик и др.) не только всемерно подчеркивали приоритет и заслугу Юма в «современной» постановке проблемы причинности, но и выражали почти полное согласие с его основными выводами.

В предшествовавшей Юму скептической мысли причинности не уделялось существенного внимания. Тем более важно видеть, почему она после Юма и Канта стала чуть ли не главной в теории познания и в философии науки. Научное познание преследует цель объяснить мир и все в нем существующее. Объяснение это достигается через исследование причин и следствий; объяснить — это и означает познать причины существования вещей. Уже Аристотель в так называемом «учении о четырех причинах» (материальной, формальной, действующей и целевой) зафиксировал условия, или «моменты», необходимые для существования всякой вещи. Философия и наука Нового времени, отказавшись от объяснения мира «по целям» (то есть от вопроса: «Для чего нечто существует?»), сконцентрировала усилия на вопросах: «По каким причинам нечто существует?» и «Почему оно именно таково?» Убеждение в универсальности связи причин и следствий, иными словами, в том, что ничего не происходит без порождающих причин, стало одним из постулатов научной картины мира, и с устранением причинности наука невозможна. Это прекрасно осознавал Юм, заметив, что все наши рассуждения относительно действительности («фактов») основаны на «идее причины».

Юм обратил внимание на то, что в отличие от других отношений воспринимаемых объектов (таких, как отношения качества и количества, их смежности в пространстве и во времени, которые могут фиксироваться чувствами) отношение причин и следствий — единственное,

которое никогда не может быть непосредственно дано в чувственном восприятии. Причину и следствие нельзя обнаружить ни в отдельно взятом объекте, ни во многих одновременно воспринимаемых объектах, а потому у нас нет «впечатления причинного отношения». Но если связь причин и следствий не воспринимается чувствами, то, с другой стороны, по убеждению Юма, ее никак нельзя и доказать теоретически.

Согласно Юму, это мы привносим в объекты (приписываем им) идею причинной связи, тогда как на деле она существует только в уме как связь между нашими мыслями («идеями объектов»). Причинная связь — это всего лишь представления о таких объектах, которые в опыте всегда оказываются соединенными вместе в пространстве и во времени. Многократное повторение их соединения закрепляется привычкой, и все наши суждения о причинах и следствиях основаны исключительно на привычке. А вера (субъективная уверенность), что в природе и впредь будет сохраняться тот же порядок, служит единственным основанием для признания причинных связей необходимыми.

Из того, что Юм трактовал причинность «субъективно», вовсе не следует, будто в его понимании связи причин и следствий лишены необходимости. Одинаковые причины, писал он, всегда и везде производят одинаковые следствия — все равно, идет ли речь о необходимой связи причин и следствий в представлениях о (якобы существующих) объектах природы или о столь же необходимой связи мотивов и действий человека, где одни и те же мотивы всегда вызывают одни и те же следствия. Хотя причинность присуща не самим вещам, а связи представлений того, кто их рассматривает, без признания необходимости связей причин и следствий, выведенной на основании привычки из предшествующего опыта, и без веры в их неизменность в будущем никакое познание невозможно. У нас нет оснований быть абсолютно убежденными, что порядок в опыте не изменится

и что сама природа человека не может стать другой, но мы вынуждены отвергнуть такую возможность, так как без допущения их неизменности всякий опыт становится для познания бесполезным.

Юм совершил нечто большее, чем он, вероятно, предполагал вначале. Поставив цель окончательно опровергнуть рациональную метафизику, он одновременно осуществил самокритику эмпиризма, благодаря тому что с предельно возможной последовательностью реализовал его исходные постулаты. Речь идет не столько о скепсисе в отношении существования объективной действительности, сколько об убедительно обоснованном Юмом выводе, что знание, полученное из опыта, остается всего лишь вероятностным и никогда не сможет претендовать на необходимость и общезначимость. Эмпирическое знание истинно лишь в границах прежнего опыта, и нет никаких гарантий, что будущий опыт не опровергнет его. Это означало признание краха всей прежней методологической программы эмпиризма, который, начиная с Бэкона, обосновывал преимущества индуктивных (опытных) методов познания. Юм обнаружил, что теория и методология рационализма и эмпиризма в равной степени бесперспективны и не в состоянии обосновать возможность объективного и необходимого знания. Всякое знание, по его представлениям, может быть лишь вероятным, а не достоверным, а видимость его объективности и необходимости есть следствие привычки и веры в неизменность опыта.

Иммануил Кант со всей серьезностью воспринял многие из выводов Юма, в частности что весь материал знания мы получаем из опыта и что методы эмпирического познания не в состоянии обеспечить его объективность и необходимость и тем самым обосновать возможность теоретических наук и философии. Кант принял и скептическое убеждение Юма в невозможности познавать вещи такими, какими они существуют сами по себе. Тем не менее одной из главных задач трансцендентальной философии Канта стало преодоление радикального

эмпиризма и скептицизма Юма. Вопрос, удалось ли Канту действительно «преодолеть Юма», до сих пор остается дискуссионным, но то, что его философия предстала в качестве альтернативы учению последнего, не подложит сомнению.

Б. Рассел считал выводы Юма до сих пор никем не опровергнутыми, выражая надежду на возможность создать в будущем менее скептическую философию, чем учение Юма. Формулировались и более крайние суждения, характеризовавшие учение Юма как «конец философии вообще». Речь при этом шла не о фактическом ее конце (философия существует и поныне), а о том, что, опровергнув основания философии как таковой, Юм сделал невозможным дальнейшее ее развитие как в форме рационализма, так и в форме эмпиризма и тем самым — всякой философии.

Юм действительно очертил пределы философии, но не «вообще» и не «всякой» философии, а новоевропейской, являющейся одной из ее исторических форм. Основываясь на присущем этой философии пониманию мира как только лишь представленного в сознании субъекта («мира как представления») и последовательно обнажив все его следствия, Юм показал, что, оставаясь внутри такого понимания, невозможно теоретически строго доказать даже объективное существование мира вне нас, не говоря уже о доказательстве возможностей его истинного познания. Сам Юм, однако, исходил из тех же фундаментальных оснований и мыслил в их пределах и потому, считая скептическое сомнение в отношении существования вещей и их познания неизлечимой философской болезнью, рассматривал границы возможностей новоевропейской философии как ограниченность всякой философии.

Гегель заметил по аналогичному поводу, что даже животные не так глупы, как созерцательная философия. Они не останавливаются на своих представлениях, а находят и пожирают пищу, тем самым подтверждая их истинность. Еще Бэкон рассматривал знание как необходи-

мое условие эффективности практической деятельности. Это в первую очередь относится к познанию причин и следствий. Люди используют знания о них в качестве средств для достижения своих целей, и в той мере, в какой, воздействуя на вещи, производят ожидаемые следствия, они практически доказывают истинность знания причин. Сам Юм прекрасно осознавал, что скептицизм, неизбежный в философии, неприемлем в практической жизни, ибо «природа слишком сильна», чтобы допустить это. Но встать на точку зрения жизни означало для него отказаться от позиции философа.

«Моральная философия» и «природа человека»

Среди комментаторов и исследователей сложился устойчивый предрассудок, будто чуть ли не все заслуживающее внимания в философии Юма составляет его скептическая теория познания. Это не так. Главный труд Юма «Трактат о человеческой природе» состоит из трех книг: «О познании», «Об аффектах», «О морали», каждую из которых мыслитель впоследствии переработал в самостоятельное сочинение. Полное его название — «Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам». Иными словами, Юм занят исследованием «природы человека» или «моральных предметов». Оба эти понятия нуждаются в кратком пояснении.

В современном словоупотреблении понятия «мораль», «моральный» сопряжены с добром и злом, добродетелями и пороками, то есть с нравственностью и моралью в этическом смысле. Так они использовались и Юмом в книге «Трактата» «О морали» и в «Исследовании о принципах морали». Однако в те времена и долгое время спустя эти понятия наряду с их «этическим» значением обладали и более широким. Если оставить в стороне умопостигаемые предметы «метафизики», все

остальные делились на два класса: «физические» (относящиеся к природе и ее познанию) и «моральные», сопряженные с человеком, его сознанием и деятельностью. Человек рассматривался как существо одновременно физическое (телесное) и моральное. «Моральное» в этом расширительном смысле охватывало все, связанное с сознанием и волей человека, и по содержанию близко к тому, что позже стало именоваться «духовным» или «гуманитарным».

«Моральная философия» в понимании Юма — это «наука о человеке», точнее, «наука о человеческой природе». Теория познания, исследующая познавательные способности и возможности человека, также составляет часть науки о человеческой природе наряду с этикой, «критицизмом» (эстетикой, понятой как «критика вкуса») и политикой. Помимо «моральной философии» есть «философия естественная» (наука о природе), но и она, подобно математике, зависит от познавательных сил и способностей человека, а потому, писал Юм, «наука о человеке является единственным прочным основанием других наук».

Понятие «человеческая природа» в философии XVII–XVIII вв. играло чрезвычайно важную роль. Ее понимали как изначально данную специфическую неизменяющую сущность человека, необходимо и в равной мере присущую всем людям независимо от обстоятельств места и времени. «Природа человека», понятая как совокупность свойственных человеку стремлений, сил и способностей, стала одним из главных предметов философского познания. Юм в полной мере разделял представления современной ему философии о «природе человека», будучи убежден, что последняя всегда остается одинаковой у всех людей, во все эпохи и во всех странах. Допущение неизменности человеческой природы с присущими ей психическими механизмами (в том числе привычкой и верой) — хотя мы и не в силах доказать, что она и впредь останется такой же, — он рассматривал как самое фундаментальное основание всех наук.

Практическая философия и нравственность

Многие комментаторы Юма усмотрели несовместимость и даже «вопиющие противоречия» его учения о природе человека и этике, с одной стороны, и радикального скептицизма — с другой. Если по аналогии с познавательным скептицизмом они предполагали обнаружить у Юма этический нигилизм, отвергающий всякие моральные критерии и утверждающий относительность моральных норм, то эти надежды не оправдались — ничего подобного в его сочинениях нет. Однако, хотя теория морального действия Юма в отличие от теории познания и лишена столь шокирующих выводов, недооценивать ее новаторство и степень влияния на последующую моральную философию нет оснований.

Этика (практическая философия) на протяжении многих веков исходила из предположения, что люди определяют цели своей деятельности и осуществляют выбор стратегий своего поведения, основываясь на знании того, что такое добро и зло, добродетели и пороки. Не все были согласны в том, что знания добра достаточно для того, чтобы совершать добродетельные поступки, но в том, что такое знание составляет условие добродетельной жизни и что невозможно быть добродетельным, не зная, что есть добро, царило почти полное единодушие. Воля человека, как полагали, побуждается к действию многообразными стремлениями, желаниями, аффектами, мотивами, но именно разум, познающий, что есть истинное добро, должен решать, что является для воли «наилучшим», и тем самым определять ее выбор. Поэтому доминирующей темой моральной философии надолго стала борьба разума с чувствами и страстями, результатом которой должно было стать подчинение чувств и страстей разуму, верховенство интеллекта в определении целей человеческой деятельности. Вопреки этой тенденции, преобладавшей в древней, средневековой и новой моральной философии, Юм отверг не только предлагавшееся ею решение (необходимость подчинения

желаний разуму), но и правомерность самой постановки вопроса о взаимодействии познания и воли, считая ее мнимой. Суть его собственной аргументации сводилась к тому, что познающий разум не имеет непосредственного отношения к определению целей практической (и не только моральной) деятельности, а потому он никак не может управлять волей или препятствовать ей.

Рассуждения Юма выглядят убедительно. Знание само по себе не в состоянии стать побудительным мотивом действий. Познающий мыслящий разум (для Юма только он и есть разум) выносит суждения на основании логических доказательств или фактов опыта, устанавливая связи между впечатлениями и идеями. Область разума — это мир идей, в отношении которых правомерно ставить вопрос об их истинности, т. е. о соответствии другим впечатлениям или идеям. Юм же обнаружил, что в наших желаниях и стремлениях нет ничего «представляющего», «репрезентативного». Они принадлежат самой действительности нашего существования, или — как сказали бы ныне — они «экзистенциальны». В желаниях, воле, целях деятельности не познается ничего внешнего им, и потому они не могут соответствовать чему бы то ни было и к ним неприменимы критерии истинности или ложности. (А следовательно, заметим, в отношении их нет места и для познавательного скептицизма.)

В практической деятельности людей, полагал Юм, познающему разуму может принадлежать лишь инструментальная роль. Он может предостеречь нас от стремления к несуществующим объектам и помочь подобрать адекватные средства для достижения целей. Но конечные цели человеческих поступков «необъяснимы из разума», и никакими теоретическими аргументами нельзя доказать предпочтительность тех или иных (даже, казалось бы, абсурдных) целей. Юм сформулировал важный вывод, что цели и суждения о том, что должно быть (о «должном»), принципиально невыводимы из знания того, что существует (из знания «сущего»). Никакое самое точное

познание того, что налично в природе, в обществе и в человеке, не может определять наши цели и долженствования. Осуществленное Юмом разграничение познавательных суждений и суждений долженствования (воспроизведенное впоследствии Кантом в иных формах и на иных основаниях) стало одной из важнейших тем всей последующей европейской философии.

Юм обстоятельно аргументировал также, что нравственность и добродетель не базируются на требованиях долга, не основаны на системе наград и наказаний и не порождаются личным интересом (стремлением к пользе и себялюбию). Все эти мотивы могут в той или иной мере определять действия людей, но ни один из них, ни все вместе не являются моральными. В результате Юм имел основания утверждать, что опроверг большинство способов обоснования морали, предлагавшихся прежней философией. В его аргументах и сегодняшний читатель может найти немало поучительного.

Собственная моральная философия Юма — это этика «морального чувства». Его непосредственные предшественники в философии английского Просвещения Шефтсбери и Ф. Хатчесон предположили, что в природе человека изначально укоренено бескорыстное моральное чувство симпатии, сострадания и благожелательности в отношении других людей. Это чувство общительности, ориентированное на благо других, рассматривалось ими в качестве фундамента общественной жизни и основания нравственности.

Показателен приводимый Юмом пример убийства. Рассматривая факт убийства, мы обнаруживаем в нем аффекты, мотивы, желания, мысли и действия. Спрашивается: где здесь порок? В качестве «факта» (наряду с другими) порока нет, и мы не в состоянии его обнаружить, если у нас не возникает моральное чувство порицания поступка. Мы оцениваем нравственность поведения людей по степени моральности их мотивов и рассматриваем поступки как всего лишь внешние знаки этих мотивов.

Своеобразие «теории морального чувства» Юма выразилось в том, что, признав, подобно Шефтсбери и Ф. Хатчесону, моральное чувство в качестве необходимого мотива индивидуальных моральных действий и моральных оценок, он считал невозможным вывести из морального чувства существование морали как общественного явления. Мораль и нравственность, полагал Юм, необходимы для общественной жизни людей, и это есть главная причина их существования. Тем самым он первым в Новой философии обосновал различие моральной мотивации и общественных оснований морали и, соответственно, методов их исследования. Результатом стало также предложенное Юмом новое решение важного для социальной философии того времени вопроса о «естественном» или «искусственном» происхождении общественных установлений и социальных качеств людей. Первичной, полагал он, является общественная необходимость морали, но после того, как мораль сформировалась, следование добродетелям становится для людей в силу привычки «как бы естественным», что и закрепляется в их моральном чувстве.

То, что «Трактат о человеческой природе» «вышел из печати мертворожденным» и не привлек к себе даже критического внимания, Юм объяснял недостатками формы изложения: излишней детализацией, усложненностью аргументов, абстрактностью рассуждений, длиннотами и стилистическими огрехами. Стремлением представить свои идеи в более доступной форме он мотивировал публикацию переработок частей «Трактата» в отдельные книги: «Исследование о человеческом познании», «Исследование об аффектах» и «Исследование о принципах морали». Поскольку и они поначалу встретили не намного более радушный прием у публики, можно думать, что проблема была не в литературной форме, тем более что при сравнении с сочинениями более поздних философов (начиная с Канта), ориентированных в первую очередь на профессионального читателя, даже

главный трактат Юма по форме и по содержанию выглядит достаточно прозрачным.

Осуществленная Юмом популяризация собственных идей не лучшим образом сказалась на их содержании. Не обязательно соглашаться с теми, кто полагал, будто Юм при этом выбросил лучшие места из «Трактата», но налицо упрощение идей и ослабление степени их доказательности. Книге «О морали» при переработке повезло меньше всего, несмотря на то что Юм считал «Исследование о принципах морали» лучшим из написанных им произведений. Если в «Исследовании о человеческом познании» главные идеи соответствующей книги «Трактата» воспроизведены с достаточной определенностью, то в «Исследовании о принципах морали» популяризация привела не только к упрощениям, но и к деформации первоначальных концепций. Часть оригинальных выводов и аргументации опущена, другие соединены с чуждыми первоначальному варианту принципами наслаждения и пользы, и в итоге своеобразие его теории морали оказалось смягченным и предстало в компромиссном варианте.

Приведенные соображения определили состав публикуемого издания. Главные положения теории познания Юма представлены по первым восьми главам «Исследования о человеческом познании». Их дополняют важные для понимания философии Юма главы «Трактата»: «О тождестве личности» и «Заключение этой книги», а также «Сокращенное изложение „Трактата о человеческой природе“». Из практической философии выбраны первые четыре главы и глава «О происхождении естественных добродетелей и пороков» книги «О морали» «Трактата о человеческой природе».

«Автобиография» Юма дает представление о его жизни, трудах и образе мыслей. Нелишне обратить внимание на то, что свое главное философское сочинение он написал в возрасте всего лишь двадцати семи лет.

Ю. Перов

Содержание

«Самый независимый ум всего XVIII столетия». Ю. Перов	5
Автобиография	24

О ПОЗНАНИИ

Сочинения. Вступительное замечание	34
--	----

Исследование о человеческом познании

Глава I. О различных видах философии	35
Глава II. О происхождении идей	50
Глава III. Об ассоциации идей	57
Глава IV. Скептические сомнения относительно деятельности ума	
Часть 1	59
Часть 2	68
Глава V. Скептическое разрешение этих сомнений	
Часть 1	78
Часть 2	88
Глава VI. О вероятности	98
Глава VII. Об идее необходимой связи	
Часть 1	102
Часть 2	118
Глава VIII. О свободе и необходимости	
Часть 1	126
Часть 2	147

Трактат о человеческой природе

Книга первая

Глава VI. О тождестве личности	157
Глава VII. Заключение этой книги	174
Приложение	
[О вере (belief)]	189
[О тождестве личности]	195

Сокращенное изложение
«Трактата о человеческой природе»

Предисловие	200
Сокращенное изложение	202

О МОРАЛИ

Слово к читателю	226
------------------------	-----

Трактат о человеческой природе
Книга третья. О морали

Часть I

О добродетели и пороке вообще

Глава 1. Моральные различия не проистекают из разума	227
Глава 2. Моральные различия проистекают из нравственного чувства	247

Часть II

О справедливости и несправедливости

Глава 1. Является ли справедливость естественной или искусственной добродетелью?	256
Глава 2. О происхождении справедливости и собственности	267

Часть III

Об иных добродетелях и пороках

Глава 1. О происхождении естественных добродетелей и пороков	291
---	-----