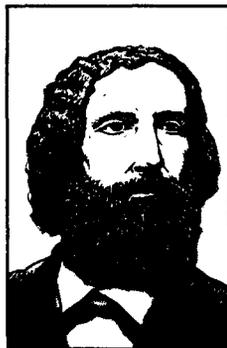


**Ф Р А Н Ц
Б Р Е Н Т А Н О**

Ф Р А Н Ц Б Р Е Н Т А Н О

ИЗБРАННЫЕ РАБОТЫ

перевод с немецкого В. АНАШВИЛИ



русское
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО

доминтеллектуальной
КНИГИ

МОСКВА 1996

ИЗДАНИЕ ВЫПУЩЕНО В СЧЕТ ДОТАЦИИ,
ВЫДЕЛЕННОЙ КОМИТЕТОМ РФ ПО ПЕЧАТИ

ДАННОЕ ИЗДАНИЕ ВЫПУЩЕНО ПРИ ПОДДЕРЖКЕ ИЗДАТЕЛЬСТВА
ЦЕНТРАЛЬНО-ЕВРОПЕЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА (CEU PRESS)
И ИНСТИТУТА "ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО"

РЕДАКТОРЫ С. МАЗУР

И. МИХАЙЛОВ

ОФОРМЛЕНИЕ С. ЖЕГЛО

Брентано Ф.

Избранные работы. / Составл., перев. с нем. В. Анашвили. — М.:
Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое обще-
ство, 1996. — 176 с.

ISBN 5-7333-0428-6

© FELIX MEINER VERLAG, 1959, 1962, 1969

© A. FRANCKE VERLAG, 1966

© В. АНАШВИЛИ, ПЕРЕВОД, 1996

© С. ЖЕГЛО, ОФОРМЛЕНИЕ, 1996

СОДЕРЖАНИЕ

От переводчика 7

ПСИХОЛОГИЯ С ЭМПИРИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

Предисловие 11

Книга I. Психология как наука.

Глава 1. Понятие науки о психическом и ее задачи 14

Книга II. О психических феноменах в целом.

Глава 1. О различии психических и физических феноменов 22

Глава 2. О внутреннем сознании 45

Глава 3. Дальнейшие размышления о внутреннем сознании 77

О ПОНЯТИИ ИСТИНЫ 95

О ПРОИСХОЖДЕНИИ НРАВСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ 115

ОБ ОБЪЕКТАХ 136

О СМЫСЛЕ ПОЛОЖЕНИЯ: VERITAS EST ADAEQUATIO REI ET INTELLECTUS 141

ИЗ НАУЧНОЙ ПЕРЕПИСКИ ФРАНЦА БРЕНТАНО 145

Примечания 154

Приложение

В. Анашвили. *Штрихи к портрету Франца Брентано 161*

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Едва ли можно считать достоинством книги тот факт, что она открывает ряд книжных переводов того или иного автора, — выступая в роли скромного конференсье: он первым появляется на сцене (публика еще рассаживается, хлопают откидные кресла), но и покидает ее почти сразу. Его задача заявить имя и тему. Тема заявлена, слышны аплодисменты, но это не реакция на сам конференс, а авансирующие аплодисменты мастерству исполнителя, который пока за кулисами и только готовится к выходу.

Итак, на русском языке книжка Франца Brentano выходит впервые. Поставив целью ближе познакомить читателя с этим автором и, одновременно, не отпугнуть массивованной атакой (увы, на любителя) брентановской терминологии, переводчик обрек себя на трудный выбор: публиковать какой-нибудь один труд Brentano или составить некое “избранное”? Brentano издал при жизни всего три-четыре книжки, одна из которых — сборник стихов; остальной же массив его книг (сейчас уже более 20 томов) — публикации “из наследия”. Ни одна из опубликованных им самим книг не дает целостного представления о его философии, являясь отражением лишь определенного периода его философского развития, что, впрочем, неудивительно и вполне естественно; однако в данном случае эта естественность влечет за собой нарочитую искусственность — искусственность переводческого предпочтения. Если перевести и опубликовать его первую книгу¹ — русскоязычный Brentano окажется оригинальным, но обреченным лишь на палеонтологический интерес толкователем Аристотеля, если последнюю² — станет неясно, какое отношение имеют к его философии все те³, кто

¹ *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg 1862.

² *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*. Leipzig 1911.

³ Эд. Гуссерль, А. Марти, А. Мейнонг, К. Твардовский, О. Краус и др. Все они отталкивались (будучи “за” или “против”) от ранних работ Brentano, критикуя, либо попросту игнорируя его позднюю концепцию.

открыто говорил о своем у него ученичестве. И переводчик, согрешив против идеала непреклонного исследовательского нонконформизма, склонился к промежуточному варианту. В книге — следуя по второму пути — представлена философия Франца Brentano в динамике (то есть составлен хронологический сборник ключевых для понимания Brentano статей, докладов, диктантов и писем), при этом *основной его труд*⁴ — воздав должное стремлению начинать знакомство с “цельных произведений” — переведен более чем на треть и занимает в настоящем сборнике добрую половину печатного пространства. При работе над одним из фрагментов *Психологии с эмпирической точки зрения* (часть главы “О внутреннем восприятии”) и некоторыми местами доклада *О происхождении нравственного сознания* переводчик отчасти воспользовался уже существующими дореволюционными переводами, выполненными К.М. Милорадович и Н.И. Кареевым соответственно⁵.

Теперь от третьего лица, не способного на эмоции, следует вернуться к первому, давно ждущему удобного случая, чтобы высказать слова благодарности.

Я благодарен *Г.Г. Майорову* за пробуждение моего интереса к текстам Франца Brentano. Я искренне признателен *В.И. Молчанову* за помощь в работе над этими текстами. Советы и внимание *М.А. Гарнцева, А.Ф. Грязнова, В.В. Калиниченко, Г. Кюнга, А.В. Михайлова* были для меня значимы и поучительны. Окончательный вариант перевода немислим без участия *Игоря Михайлова* и *Сергея Мазура*, оказавших мне неоценимую услугу, взяв на себя труд по редактированию большей части переводов, представленных в этом сборнике. Необходимо иметь в виду: если кое-где перевод хром или не точен, значит это место либо не было представлено на их суд, либо сохранено в моей редакции.

В. Анашвили

⁴ *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Leipzig 1874.

⁵ Франц Brentano. *О внутреннем сознании* // Новые идеи в философии. Сб. 15. СПб., 1914. С. 24–48. Кареев Н. И. *Мысли об основах нравственности*. СПб., 1895. С. 134–151.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Название, которое я дал своей работе, характеризует её и по предмету, и по методу. Моя исходная установка в психологии является эмпирической; только опыт значим для меня как наставник — но я разделяю убеждение, что эта точка зрения вполне совместима с допущением определенного идеального созерцания. Как именно я понимаю метод психологии, детально будет описано в первой из шести книг, составляющих всё произведение. В первой книге говорится о психологии как науке, во второй — о психических феноменах в целом; затем последует ряд книг, каждая из которых специально посвящена подробному исследованию соответственно: особенностей и законов существования представлений; суждений; воли и движений души. И наконец, в последней, шестой, книге речь пойдет о связи нашего психического организма с организмом физическим. Там же мы будем заняты вопросом, возможно ли дальнейшее существование психической жизни после телесной смерти.

Таким образом, план работы охватывает основные области психологии.

Но в наш замысел не входит составление компендиума психологических знаний, хотя работа направлена также и на то, чтобы сделать эти знания ясными и понятными для широкого круга тех, кто интересуется философскими изысканиями. Отдельные вопросы нам придется рассматривать с немалой тщательностью, ориентируясь не столько на полную завершенность постройки, сколько на надежность фундамента. При этом может случиться так, что кому-то моя обстоятельность покажется излишней и обременительной. Однако я предпочту, чтобы меня упрекали в этом, чем в том, что я недостаточно утруждал себя обоснованием собственных утверждений. Не столько в разнообразии и широте мнений, сколько в единстве убеждений испытывает сегодня психология острую нужду. И здесь мы должны стремиться приобрести то же, чего — одни раньше, другие позже — уже достигли математика, физика, химия, физиология; нам нужно ядро признанной всеми истины, которое в процессе взаимодействия многих сил затем быстро обрастет новыми кристаллами. На место психологий мы обязаны поставить психологию.

Не должно быть также и специфически национальной психологии — пусть даже немецкой, — как не существует и специфически немецкой истины. Поэтому в своей работе я учитывал выдающиеся достижения новейших английских философов не в меньшей степени, чем достижения философов немецких.

Разумеется, неумеренный компромисс сослужил бы науке плохую службу. Он принес бы в жертву единству и согласию ученых единство и целостность самого учения. Ничто не подтачивает философские воззрения успешнее, чем эклектизм.

Как и в политике, в науке единение едва ли осуществимо без противостояния; впрочем, научная борьба менее всего должна вестись ради победы мнения того или иного исследователя, но лишь для того, чтобы победила истина. Двигателем должно быть не стремление к господству, но потребность во всеобщем подчинении одной истине. И если я, не слишком церемонясь, опровергал и сметал с пути чужие мнения — там, где был уверен в их ошибочности, — то столь же охотно и благодарно я приму критику, если услышу, в свою очередь, опровержение моих собственных взглядов. И если найдут, что в этих или будущих исследованиях борьба с такими уважаемыми учеными, как Милль, Бэн, Фехнер, Лотце, Гельмгольц, ведется излишне настойчиво, то не стоит, всё же, видеть в этом стремление умалить их заслуги или ослабить их авторитет; скорее, это признак того, что я, как и многие другие, сам в значительной степени был подвержен их влиянию; и не только там, где принимаю их учения, но и там, где веду с ними спор, — везде я чувствую их поддержку. Что до меня, то я желал бы, чтобы и другие философы имели возможность извлечь для себя пользу, пройдя горнило столь скрупулезного обсуждения их воззрений.

Впрочем, иногда моя полемичность обращена против мнений, за которыми я не могу признать такого уж сильного интереса со своей стороны. Столь подробно останавливаться на них меня заставило лишь неподобающее их значимости распространение и достойное сожаления влияние, которое в настоящее время оказывают они на публику, привыкшую требовать научной строгости в делах психологии менее, чем где бы то ни было еще.

Не единожды найдут, что я утверждаю нечто совершенно неслыханное. И все же, я верю, при ближайшем рассмотрении легко убедятся в том, что моя тяга к нововведениям далека от стремления выглядеть оригинальным. Наоборот, вовсе не испытывая к этому никакого желания, порой я был просто вынужден декларировать отличие своих представлений от традиционных, делая это лишь под властью веских и — по крайней мере для меня — убедительных оснований. Но даже там, где я выступаю как новатор,

при более пристальном рассмотрении можно заметить, что моя точка зрения как правило в той или иной степени уже была подготовлена другими. И я не упускаю возможности сослаться на такую подготовительную работу; даже там, где мои воззрения развивались без какой бы то ни было связи с предшествующими схожими воззрениями, я всегда стараюсь упомянуть о последних, поскольку мне не подобает быть изобретателем нового учения, но лишь оставаться представителем учения истинного и обоснованного.

Но если воззрения прежних мыслителей порой оказываются для нас лишь пропедевтикой истинного учения, то и сделанному мною естественно быть не более, чем посильным вкладом в подготовку будущих достижений. Философия, которая у нас на глазах за считанные мгновения сумела изобразить из себя венец познания, очень скоро была признана не непревзойденной, а скорее неисправимой. Всякое учение, не допускающее дальнейшего разветвления и совершенствования, есть мертворожденное дитя. Но сегодня особенно психология оказалась в таком положении, когда самую скудную осведомленность в ней проявляют те, кто кичится наибольшим о ней знанием, — в противовес тем, кто вслед за Сократом утверждает: «Я знаю только, что ничего не знаю».

И все же истина не заключена в крайностях. Начала научной психологии существуют — невидные сами по себе, но надежные приметы того, что возможно развитие, которое, хотя бы только для следующих поколений, принесет однажды свои богатые плоды.

Ашаффенбург, 7 мая 1874 года

КНИГА ПЕРВАЯ ПСИХОЛОГИЯ КАК НАУКА

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ПОНЯТИЕ НАУКИ О ПСИХИЧЕСКОМ И ЕЕ ЗАДАЧИ

То, что поначалу казалось хорошо известным, очевидным и объясняющим самое сокровенное, а потом, больше чем что-либо другое своей загадочностью стало возбуждать удивление и любопытство; над чем с усердием трудилось большинство великих мыслителей древности, и в чем еще и сегодня согласие и ясное понимание достигнуты лишь меньшинством — это явления, которые я вновь подвергну пытливому рассмотрению, и о чьих особенностях и законах я попытаюсь дать здесь исправленную в общих чертах картину. Нет отрасли знания, которая принесла бы меньше пользы природе и жизни, и нет отрасли знания, на которую возлагались бы такие надежды в удовлетворении самых насущных потребностей. Нет такого рода знания — исключая разве что метафизику, — на который так много людей смотрели бы с большим пренебрежением, и все же нет такой отрасли знания, которую некоторые избранные ценили бы столь высоко. Ведь иным всё царство истины показалось бы сырым и презренным, когда б оно не охватывало эту область, а всему прочему знанию, по их мнению, должно оказывать почести главным образом лишь потому, что оно прокладывает путь именно к этой области. И в самом деле, другие науки являются фундаментом; эта же подобна венцу. Все науки подготавливают ее; она ото всех зависит. Но и она, в свою очередь, призвана оказывать на них мощнейшее обратное влияние. Она должна обновлять всю жизнь человечества; обеспечивать и ускорять прогресс. И если она, с одной стороны, являет собой зубец в башне науки, то с другой стороны, ее задача состоит в том, чтобы быть фундаментом, на котором покоится общество и его благороднейшие ценности, и при этом основой, из которой исходят все устремления исследователя.

§ 1. Слово «психология» означает наука о душе. Аристотель, который первым дал классификацию наук и начал излагать каждую науку в специальном труде, одну из них назвал: περί ψυχῆς.

Под душой он понимал природу живого, или, как он предпочитал выражаться, форму, первую реальность, высшее совершенство¹. А живым он называл то, что питается, растет и размножается, действует ощущая и мысля, или же то, что способно хотя бы к одному из этих родов деятельности. Он был далек от того, чтобы приписывать растениям сознание, но все же объявлял мир растений живым и одушевленным. Так, в самой ранней работе по психологии, после того как определено понятие души, говорится о всеобщих свойствах соответствующих вещей, как в отношении вегетативных, так и в отношении чувственных и интеллектуальных проявлений их жизнедеятельности.

Таков круг вопросов, который первоначально охватывался психологией. Позднее ее область существенно сузилась. Психология перестала заниматься вегетативной деятельностью. Царство растений, поскольку здесь отсутствует сознание, впредь остается за пределами ее исследований; вне сферы психологии находится и царство животных, так как наряду с растениями и неорганическими телами оно является предметом внешнего восприятия. Это относится и к случаям, когда подобные явления внешнего восприятия тесно связаны с чувственной жизнью, как в нервной и мышечной системах. Изучение этого выпадает теперь на долю не психологу, а физиологу.

Такое ограничение не было произвольным. Наоборот, оно явилось поправкой, продиктованной самой природой вещей. Ведь границы наук были правильно очерчены значительно позднее, их разделение стало служить прогрессу познания только тогда, когда однородное оказалось воссоединено, а разнородное стало поодаль. А в высшей степени родственны друг другу именно явления сознания. Всё знание о них дано нам одним и тем же образом, а далекое и близкое сближаются благодаря многочисленным подобиям. В то время как то, что сообщает нам о живых существах внешне восприятие, мы видим совершенно по-другому и как бы со стороны; и общезначимые факты, которые мы здесь обнаруживаем, отчасти те же, отчасти же соответствуют тем законам, что господствуют в неорганической природе.

Не без основания можно утверждать, что уже у самого Аристотеля содержатся некоторые указания на более точное определение границ психологии. Кто читал Аристотеля, тот знает, как часто у него изложение очевидно устаревшего ныне учения переме-

¹ Греческие выражения суть: φύσις, μορφή, πρώτη ἐνέργεια, πρώτη ἐντελέχεια. (Здесь и далее все подстрочные примечания, обозначенные римскими цифрами, принадлежат автору. Примечания переводчика имеют сквозную арабскую нумерацию и расположены в конце книги. — Ред.)

жается высказыванием других, противоположных — и верных на сегодня — воззрений. Свидетельство тому — как его метафизика, так и логика с этикой. Так, в третьей книге сочинения *О душе*, где речь идет о произвольном движении, он отказывается от исследования органов, опосредующих желание и ту часть тела, на движение которой направлено желание. Поскольку разыскание такого органа, говорит Аристотель — в точности как современный психолог — задача не того, кто исследует душу, а того, кто исследует тело¹. Впрочем, упомянули мы об этом лишь между прочим, быть может для того только, чтобы легче привести в чувство какого-нибудь восторженного приверженца Аристотеля, которые встречаются еще и в наши дни.

Мы видим, как сузилась область психологии. Но одновременно усыхало и понятие жизни, или, если и не само оно (ведь именно ученые мужи используют это слово по большей части в старом, широком смысле), то уж во всяком случае понятие души.

А именно: в современном словоупотреблении под душой понимается субстанциальный носитель представлений и других качеств, которые, как и представление, воспринимаются (непосредственно) лишь через внутренний опыт и которые опираются на представления; таким образом, душой обычно называется субстанциальный носитель ощущения, например, фантазии, акта воспоминания, актов надежды или страха, желания или отвращения.

Мы также употребляем слово «душа» в этом смысле. И поэтому, кажется, ничто не препятствует нам, несмотря на все изменения в понимании души, определить сегодня понятие психологии с помощью тех же слов, что и когда-то Аристотель, по мнению которого психология — это наука о душе. Как естествознание изучает особенности и законы тел, на которые направлен наш внешний опыт, так психология является наукой об особенностях и законах души, т. е. о том, что мы непосредственно находим в самих себе через внутренний опыт, и о чем посредством аналогии мы заключаем по отношению к чужим душам.

Может показаться, что при такой трактовке всё поле опытных наук, во-первых, без остатка разделяется на две указанные области знания, которые, во-вторых, строго отграничены друг от друга.

Что касается первого, это неверно. Существуют факты, одинаково достоверные и в опыте внешнем, и в опыте внутреннем. И охватывающие их законы, именно в силу широты действия, не являются специфичными ни для естествознания, ни для психологии. Более того, их равная принадлежность как той, так и другой нау-

¹ *De Anim.* III, 10. p. 433b, 21.

ке говорит о том, что они не могут быть причислены ни к одной из них. Вместе с тем их многочисленность и значимость вполне достаточны для того, чтобы выделить особую область исследования, — область, которую, как метафизику, мы должны отличать и от естествознания, и от науки о психическом.

Но далеко не удовлетворительно и разделение двух больших областей науки на три менее общих. Как и везде, где соприкасаются две науки, здесь также не могут не возникнуть вопросы о границах между естествознанием и наукой о психическом. Ведь факты, которые рассматриваются физиологом, и факты, рассматриваемые психологом, при всем их различии внутренне связаны друг с другом. Мы обнаруживаем, что и с одной и с другой группой фактов тесно связаны как физические, так и психические свойства. И не только физическим вызываются изменения физического состояния, а психического психическим, но и физическое состояние может иметь своим следствием психическое, а психическое состояние — физическое.

Некоторые исследователи отнесли эту группу вопросов в ведение особой науки. Это прежде всего Фехнер, назвавший эту область знания психофизикой, а ее основным закон, ставший знаменитым, — «основным психофизическим законом». Другие отдавали предпочтение менее удачному названию «физиологическая психология»¹.

Таким образом, пограничным конфликтам между психологией и физиологией должен бы прийти конец. Но не займут ли их место новые, еще более многочисленные конфликты между психологией и психофизикой, с одной стороны, и психофизикой и физиологией — с другой? Получается, что непосредственное дело психолога — определять первоэлементы психических явлений, а психофизика — физические возбудители ощущений. Тогда физиолог должен выяснить, где начинается, например, цепочка произвольных рефлексов. Но ведь и психофизик занят поиском ближайших физических следствий психических причин.

Не будем поэтому особенно смущаться необходимостью взаимных посягательств физиологии и психологии. Здесь их не больше, чем между физикой и химией. Они вовсе не свидетельствуют о

¹ Как совсем недавно Вундт в фундаментальном труде *Grundzüge der Physiologischen Psychologie*, Leipzig 1873. Если и не здесь, то где-нибудь в другом месте данное выражение могло быть истолковано неправильно, в том смысле, что «физиологический» относится к методу. Это важно, поскольку, как мы скоро увидим, некоторые стремились всю психологию основать на физиологических исследованиях (Ср. также Hagen, *Psychol. Studien*, Braunschweig 1847, S. 7).

ложности принципа жесткого разграничения наук, а лишь указывают на то, что, как и всякое другое разграничение наук, это разграничение также несет в себе нечто искусственное. Нет также никакой необходимости дважды излагать так называемые «психофизические вопросы», т. е. излагать их как в психологии, так и в физиологии. В каждом конкретном случае легко показать, в какой из областей лежит принципиальное затруднение, и с его устранением так же легко решится и сам вопрос. Так, делом психолога, даже если он не может не обращаться к фактам физиологии, будет изучение психических феноменов, вызванных физическим раздражением. И точно так же при изучении произвольных движений он будет определять последнюю и непосредственную психическую причину связанной с этим движением цепочки физических изменений. Физиолог же, напротив, исследует последнюю и непосредственную физическую причину ощущения, хотя он, конечно, должен обратить внимание и на психические явления. И опять же, изучая движение, вызванное психической причиной, он должен также установить и его влияние на физиологию.

<...> Как кажется, данное выше определение психологии теперь достаточно обосновано, а ее место среди смежных наук прояснено.

§ 2. И всё же не все психологи согласятся с тем, что психология есть наука о душе в указанном выше смысле. Многие определяют ее как науку о психических феноменах. И ставят тем самым психологию на одну ступень с родственными ей науками. Они утверждают, что естествознание должно быть определено не как «наука о телах», но «наука о физических феноменах».

Попытаемся разобраться в причинах этого возражения.

Что имеют в виду, когда говорят: «наука о физических феноменах», «наука о психических феноменах»? Феномен, явление — эти слова часто используются в качестве обозначения чего-то противоположного истинно и действительно сущему. Так, мы говорим, что предметы наших чувств, как они даны нашим ощущениям, представляют собой *всего лишь* феномены; цвет и звук, тепло и вкус не существуют вне нашего сознания, хотя они и указывают на подлинно сущее. Джон Локк поставил такой опыт: нагрев одну руку и охладив другую, он погружал их одновременно в один и тот же резервуар с водой. Он ощущал тепло в одной руке и холод в другой, и это доказывало, что ни тепло ни холод в воде реально не существуют. Известно также, что надавливание на глазное яблоко может вызывать такие же световые явления, что и лучи, которые исходят от так называемых цветных предметов. Подобным же образом легко уличить в заблуждении относительно пространственных параметров каждого, кто принимает за ре-

альность то, что ему только кажется: различные по размеру предметы на одинаковом удалении кажутся одинаковыми, а одинаковые на различном удалении — различными. Аналогично и в случаях, когда движущийся предмет кажется неподвижным и наоборот. Итак, у нас достаточно доказательств неподвижности предметов чувственных ощущений. Но в их достоверности вполне можно было усомниться и не располагая всеми этими столь убедительными доводами, ибо, даже пока они не получили законного статуса, было вполне достаточно гипотезы о том, что в действительности существует мир, который вызывает наши ощущения и обнаруживает аналогии с тем, что нам в них является.

Итак, мы не имеем права верить в то, что предметы так называемого внешнего восприятия в действительности таковы, какими нам являются. Ведь их существование вне нас не доказуемо. В противоположность подлинно сущему они всего лишь феномены.

Однако что можно сказать о предметах внешнего опыта, того нельзя сказать о предметах опыта внутреннего. Допуская подлинность последнего, пока еще никто не увязал в противоречиях; более того, мы располагаем столь ясным и достоверным знанием о его существовании, которое может быть дано только при непосредственном созерцании. И поэтому, собственно, никто не может сомневаться в том, существует ли психическое состояние, которое он в себе воспринимает, и таково ли оно, каким воспринимается. Кто найдет в себе силы сомневаться и в этом, тот придет к абсолютному сомнению — к такому скептицизму, который, уничтожая всякую точку опоры в своем наступлении на познание, упраздняет себя самого.

Итак, хотя бы для того, чтобы не ставить в один ряд естествознание и науку о психическом¹, есть резон определять психологию как науку о психических феноменах.

Но есть и совсем другая точка зрения, которой обычно руководствуются те, кто отстаивает такое определение понятия психологии. Они не отрицают, что и мышление и воление действительно существуют. И они используют выражения «психические феномены» и «психические явления» как совершенно равнозначные «психическим состояниям, процессам и событиям», как эти последние даны нашему внутреннему восприятию. Но и подобных сторонников старой дефиниции можно уличить в том, что они неверно определяют границы познания. Если кто-то говорит, что естествознание — это наука о телах, а под телом понимает субстанцию, которая, воздействуя на органы чувств, вызывает пред-

¹ Кант, правда, сделал это, но это было ошибкой, которая впредь нередко критиковалась, например Ибервегом в его *Системе логики*.

ставление о психических феноменах, то тем самым он утверждает, что субстанция в качестве первопричины лежит в основании внешних явлений. И если кто-то говорит, что психология — это наука о душе, а словом «душа» обозначает субстанциального носителя психических состояний, то тем самым он высказывает убеждение в том, что психические явления должны рассматриваться как свойства субстанции. Но на чем основано предположение о таких субстанциях? Говорят, что они — не предмет опыта. Ни в ощущении, ни во внутреннем восприятии они нам не даны. Как в первом случае мы встречаем лишь феномены тепла, цвета и звука, так во втором — явления мышления, чувствования, волеия. Сущности, которой они подобали бы как свойства, мы не находим. Это фикция, которой не соответствует никакая действительность, но даже если бы она и существовала, это во всяком случае было бы недоказуемо. Следовательно, предметом науки она, очевидно, не является. Поэтому ни естествознание не может быть определено как наука о телах, ни психология как наука о душе. Первую следует понимать как науку о физических, а вторую, соответственно, как науку о психических феноменах. Души нет, по крайней мере, нет для нас; тем не менее психология может и должна быть, но — воспользуемся парадоксальным выражением Альберта Ланге — это должна быть психология без души.¹

Как видим, на деле эта мысль не столь откровенно абсурдна, как на словах. Да и для психологии при таком подходе открывается широкое поле деятельности.

<...> Новая трактовка «психологии» не содержит ничего, что не могло бы быть принято также приверженцами старой школы. Ведь имеется душа или нет, психические феномены, во всяком случае, налицо всегда. И приверженец идеи субстанциальной души не станет отрицать, что всё, что он в состоянии констатировать относительно души, имеет отношение также и к психическим явлениям. Таким образом, ничто не мешает нам вместо определения психологии как науки о душе принять это новое определение. Возможно, истинны они оба. Однако *известное* различие между ними все же остается: одно из них содержит метафизические предпосылки, от которых свободно другое; в то время как первое имеет особый колорит *одной* школы, последнее признаётся разными, даже противоположными школами, наконец, одно освобождает

¹ Ланге Ф. А. *История материализма и критика его значения в настоящем*. Киев–Харьков, 1900. Т. 2. С. 233. «Итак, примем не колеблясь психологию без души! Название это все же пригодно, пока здесь имеется дело, которое не выполняется надлежащим образом никакою другою наукою».

нас от общих предварительных рассуждений, в то время как другое, первое, к ним прямо-таки обязывает. Принятие новой формулировки значительно упрощает нашу работу, и помимо облегчения нашей задачи дает также еще одно существенное преимущество. Любое исключение из рассмотрения бессмысленного вопроса не только облегчает задачу науки, но и укрепляет ее: свидетельствует о минимальной зависимости исследования от предубеждений и в максимальной степени гарантирует его надежность.

Итак, под *психологией* мы понимаем науку о психических явлениях — в указанном выше смысле. Думается, что предшествующие рассуждения делают это определение в общих чертах понятным. А что в этой связи еще требует разъяснения, будет обсуждаться в исследовании о различии психических и физических феноменов. <...>

КНИГА ВТОРАЯ

О ПСИХИЧЕСКИХ ФЕНОМЕНАХ В ЦЕЛОМ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

О РАЗЛИЧИИ ПСИХИЧЕСКИХ И ФИЗИЧЕСКИХ ФЕНОМЕНОВ

§ 1. Весь мир наших явлений делится на два больших класса — класс *физических* и класс *психических* феноменов. Ранее, когда мы устанавливали понятие психологии, уже говорилось об этом различии и снова мы возвращались к нему при исследовании метода. Но сказанного все же недостаточно; то, что было намечено тогда лишь в общих чертах, теперь следует определить более обоснованно и точно.

Это представляется тем более необходимым, что в отношении разграничения двух этих областей до сих пор не достигнуто ни согласия, ни полной ясности. У нас уже был повод видеть, как физические феномены, являющиеся в фантазии, принимаются за психические. Но подобная путаница встречается и в других случаях. Даже выдающимся психологам трудно было бы избежать упреков в том, что они противоречат сами себе¹. Иногда можно столкнуться

¹ Мне, по крайней мере, не удалось согласовать между собой различные определения, которые давал в этой связи А. Бэн в своем новом труде по психологии *Mental Science*, Lond. 3 edit. 1872. На стр. 120 № 59 он говорит, что наука о психическом (*Science of Mind*, которую он называет также *Subject Science*) основывается на самосознании или на интроспективном внимании; глаз, ухо, орган осязания являются посредниками в наблюдении над физическим миром, «*object world*», как он выражается. Однако на стр. 198 № 4, I сообщается нечто противоположное: «Восприятие материи или объективное сознание (*object consciousness*) связано с овнешнением мышечной деятельности, а не с пассивным чувством». Разъясняя это, он добавляет: «При чисто пассивном чувстве, так же как и при тех ощущениях, в которых наша мышечная деятельность не участвует, мы воспринимаем не материю, а находясь в положении субъективного сознания (*subject consciousness*)». Он поясняет сказанное на примере ощущения тепла, когда принимают теплую ванну, а также на примере тех случаев мягкого, проходящего без всяких усилий, соприкосновения, в которых не задействована никакая мышечная деятельность, и заявляет, что

ся с такими высказываниями, что ощущение и фантазия различаются посредством того, что ощущение возникает как следствие физического феномена, в то время как фантазия, по закону ассоциации, вызывается психическим феноменом. Однако при этом же самые психологи добавляют, что то, что является в ощущении, не соответствует вызвавшей его причине. И, тем самым, оказывается: то, что они называют физическими явлениями, на самом деле нам не является, мы даже не имеем об этом никакого представления; право, диковинная манера употреблять слово «феномен»! При таком состоянии дел мы просто не можем не заняться этим вопросом более обстоятельно.

§ 2. Разъяснение, к которому мы стремимся, — не дефиниция по правилам традиционной логики. В последнее время логиков неоднократно подвергали нелицеприятной, свободной от предвзятых критике (и к тому, в чем их упрекали, не помешало бы добавить еще несколько слов). То, что мы здесь преследуем, есть прояснение двух понятий: «физический феномен» — «психический феномен». Мы хотим исключить касательно них недоразумения и неразбериху. И нам безразлично, какого рода средства для этого будут использованы, лишь бы только они действительно служили ясности.

Для этой цели не пригодны одни лишь свидетельства более общих, более широких определений. Как индукция противостоит при доказательстве дедукции, так и здесь объяснению посредством всеобщего противостоит объяснение посредством особенного, т. е. с помощью примера. И это последнее к месту всегда, когда индивидуальные понятия являются более ясными, чем общие. Так, пожалуй, действеннее оказывается прием, когда понятие цвета объясняется посредством того, что говорят: это слово обозначает родовое понятие для красного, синего, зеленого или желтого, чем когда, наоборот, пытаются определить «красное» как особый вид цвета. И все же еще лучшую службу разъяснение с помощью индивидуальных определений сослужит для тех слов, о которых идет речь в нашем случае, слов, которые вовсе не так часто употребляются в жизни, в то время как с явлениями, охватываемыми некоторыми из них, мы сталкиваемся гораздо чаще. Итак, попробуем прояснить эти понятия прежде всего с помощью примеров.

при таких же точно условиях может стать чисто субъективным опытом и ощущение звука, и, вероятно, ощущение света и цвета. Таким образом, для демонстрации субъект-сознания он выбирает именно примеры ощущений, полученных посредством глаз, ушей и органов осязания, и эти же ощущения он в другом месте называет в противоположность субъект-сознанию посредниками объект-сознания.

Примером психического феномена служит любое представление возникшее через ощущение или фантазию; под представлением я понимаю здесь не то, что представляется, но акт представления. Таким образом, слышание звука, созерцание цветного предмета, ощущение тепла или холода, равно как и схожие состояния фантазии — являются примерами того, что я имею в виду под психическими феноменами; но таким примером является и мышление всеобщего понятия, если только это мышление действительно имеет место. Далее, всякое суждение, всякое воспоминание, всякое ожидание, всякое умозаключение, всякое убеждение или мнение, всякое сомнение — это психический феномен. И, с другой стороны, психическим феноменом является всякое движение души, радость, скорбь, страх, надежда, мужество, отчаяние, гнев, любовь, ненависть, вождление, желание, намерение, удивление, восхищение, презрение и т. д.

Примерами же физических феноменов служат цвет, фигура, ландшафт, которые я вижу; аккорд, который я слышу; тепло, холод, запах, которые я ощущаю; а также схожие образы, которые являются мне в фантазии.

Этих примеров довольно, чтобы сделать наглядным различие обоих классов.

§ 3. И все же мы хотели бы сделать попытку дать еще одно, несколько иное, унифицированное толкование [понятия] «психический феномен». Приведем здесь одно определение, которое мы уже использовали прежде, когда говорили, что под «психическими феноменами» мы имеем в виду представления, а также все те явления, для которых представление служит основанием. Едва ли требует дополнительных пояснений, что здесь под представлением мы, опять-таки, понимаем не представляемое, но [акт] представления. Акт представления является основанием не только суждения, но и желания, равно как и любого другого психического акта. Ни о чем нельзя судить, нельзя также ничего пожелать, ни на что нельзя надеяться или чего-либо опасаться, если это «что» не представляется. Таким образом, данное определение охватывает все приведенные выше примеры психических феноменов и вообще все принадлежащие к этой сфере явления.

Признаком незрелого состояния, в котором пребывает психология, является то, что едва ли можно высказать *хотя бы одно* положение о психических феноменах, которое кем-нибудь не оспаривалось. Однако, подавляющее большинство психологов все же согласится со сказанным нами о представлениях как об основании других психических феноменов. Так, Герbart совершенно справедливо говорит: «Всякий раз, когда мы чувствуем, нечто — даже если это сложное и запутанное многообразие — наличеству-

ет в сознании в качестве представленного; так что определенный [акт] представления уже заключен в этом определенном чувстве. И всякий раз, когда мы желаем, <...> мы имеем в мыслях также и то, что мы желаем».¹

Но затем Герbart идет дальше. Он видит во всех прочих феноменах не что иное, как некие состояния представлений, произведенные самими представлениями; воззрение, которое уже неоднократно, и Лотце в особенности, с полным на то правом опровергалось. В новейшее время против этого воззрения, наряду с другими, пространно выступал И.Б. Майер — в изложении психологии Канта. Однако он не ограничивался отрицанием того, что и чувства и желания могут быть произведены из представлений; он утверждал, что феномены такого рода способны существовать *вовсе без какого-либо представления*². Да это и понятно, ведь Майер полагает, что низшие животные обладают только чувствами и желаниями, но не представлениями, а также что жизнь и высших животных и человека начинается, якобы, с простого чувствования и слепого желания, тогда как способность представления они получают лишь в процессе дальнейшего развития³. Тем самым, по-видимому, он вступает в конфликт также и с нашим утверждением.

И все же, если я не ошибаюсь, противоречие это больше кажущееся, нежели действительное. Из большинства высказываний Майера следует, на мой взгляд, что он берет понятие представления уже, чем это делаем мы, тогда как понятие чувства он делает в той же мере более широким. «Представление, — говорит он, — выступает только там, где чувственное изменение собственного состояния может быть понято как результат внешнего воздействия, даже если сначала это представление выражается лишь в бессознательно протекающем разглядывании или ощупывании внешнего объекта». Понимай Майер под представлением то же, что и мы, говорить так было бы для него невозможно. Он признал бы тогда, что состояние, подобное тому, которое он описывает лишь как начало акта представления, уже содержит в себе большое число представлений — например, представлений о временной последовательности или о пространственной смежности, представлений о причине и следствии. Если все это уже заранее должно присутствовать в душе, чтобы образовалось представле-

¹ *Psychologie als Wissenschaft*. Th. II. Abschn. 1. Kap. 1. § 103. Ср. также: Drobisch, *Empir. Psychol.* S. 38 и 348, и других авторов школы Гербарта.

² *Kants Psychologie*, Berlin 1870. S. 92 ff.

³ *Ebend.* S. 94.

ние в майеровском смысле, то ясно, конечно, что такое представление не может быть основанием какого-либо иного психического явления. Однако присутствие любой из названных вещей как раз и есть уже представленность в нашем смысле. И такое присутствие имеет место повсюду, где нечто является в сознании: переживается ли оно враждебно, любовно, или равнодушно; утверждается ли оно, или отрицается, или, при полнейшей пассивности суждения — я не в силах выразиться лучше, — просто представляется. При этом слова «представлять», «быть представленным», как мы их употребляем, значат то же, что и «являться».

Сам Майер признаёт, что представление, понимаемое в этом смысле, предполагается в любом чувстве, даже в простейшем удовольствии или неудовольствии, хотя он и называет это — в своей, отличающейся от нашей, терминологии — не представлением, но уже самым чувством. Мне кажется, это видно, по крайней мере, из следующих слов: «Можно либо ощущать, либо не ощущать, третьего не дано... Простейшая форма ощущения, следовательно, вовсе не должна быть чем-то большим, чем простое *ощущение изменения* в <состоянии> собственного тела или какой-нибудь его части, наступившего вследствие раздражения. Существа, наделенные таким ощущением, имели бы тогда только *чувство своих собственных состояний*. С этим *жизненным чувством* процессов под собственной кожей вполне могла бы быть непосредственно связана разнообразная возбудимость души по отношению к полезным или вредным для нее изменениям, и даже если эта *новая возбудимость* не могла бы быть просто выведена из того чувства, такая душа могла бы иметь *наряду с ощущением* также *чувство* удовольствия или неудовольствия... Душа, таким образом обустроенная, не обладала бы еще никаким представлением...»¹ Хорошо видно: то, что мы называем чувством, по Майеру также является чем-то вторичным по отношению к тому, что мы называем представлением, выступающим для чувства в качестве необходимой предпосылки. Таким образом, думается, что, если воззрение Майера перевести на наш язык, то противоречие исчезнет само собой.

¹ *Kants Psychologie*. S. 92. Такое впечатление, что И. Б. Майер понимает «ощущение» так же, как и Ибервег в своей *Logik I*. § 36 (2. Aufl. S. 64): «Восприятие отличается от чистого ощущения... тем, что в ощущении сознание обращено лишь на субъективное состояние, а в восприятии оно направлено на тот элемент, который воспринимается, и поэтому... противостоит акту восприятия как нечто Иное и Объективное». Будь мнение Ибервега о различии между ощущением и восприятием верным, то и тогда ощущение включало бы в себя и акт представления в нашем смысле. Почему мы не считаем это правильным, будет показано ниже.

То же относится, возможно, и к другим психологам, высказывающимся аналогичным Майеру образом. Но допустим все же, что кто-то и в самом деле придерживается мнения, будто в основании некоторых видов чувств удовольствия и неудовольствия нет никакого представления в нашем смысле. По крайней мере, нельзя отрицать, что попытки такого рода существуют. Взять, к примеру, чувства, возникающие после пореза или ожога. При порезе чаще всего нет никакого восприятия соприкосновения с лезвием, при ожоге — нет восприятия жара: и в том и в другом случае налицо только боль.

Тем не менее и здесь, без сомнения, в основе чувства лежит представление. В таких случаях мы всегда имеем представление локальной определенности, которую связываем обычно с той или иной видимой и осязаемой частью нашего тела. Мы говорим: у меня болезненные ощущения в ноге или руке, болит то или иное место. Таким образом, представление как основу этих чувств не смогут отрицать и те, кто рассматривает такое локальное представление как нечто изначально данное посредством раздражения нервов. Но и другие не смогут избежать этого допущения, поскольку в нас присутствует не только представление локальной определенности, но также и представление особой чувственной качества, аналогичное цвету, звуку и другим так называемым чувственным качествам, качества, которая относится к сфере физических феноменов, и которую, по-видимому, следует отличать от сопровождающего ее чувства. Когда мы слышим мягкий, приятный или же резкий, пронзительный звук, гармоническое звучание или дисгармонию, то никому не придет в голову идентифицировать звук с сопровождающим его чувством наслаждения или дискомфорта. Но и там, где от пореза, ожога или щекотки в нас возбуждается чувство боли или удовольствия, мы точно таким же образом должны отличать друг от друга физический феномен, который выступает в качестве предмета внешнего восприятия, и сопровождающий его психический феномен чувства, хотя поверхностный наблюдатель скорее склонен здесь к их смешению.

Главная причина заблуждения, заключается, пожалуй, в следующем. [Наши ощущения опосредуются, как известно, через так называемые рецепторы. Раньше полагали, что каждому виду чувственных качеств — цвету, звуку и т. д. — персональным проводником служат особые нервы. В новейшее время физиологи все больше и больше склоняются к противоположной точке зрения¹. В частности, они почти единодушно утверждают, что нервы, кото-

¹ Ср. в особенности: W u n d t W. *Physiologische Psychologie*. S. 345 ff.

рые служат для ощущения соприкосновения, раздражаясь одним способом, порождают в нас ощущения тепла или холода, а раздражаясь другим способом — болевые ощущения или ощущения удовольствия. Но в действительности это относится ко всем нервам, поскольку такого рода чувственные феномены могут быть вызваны в нас посредством любого нерва. Будучи очень сильно раздражены, любые нервы порождают болевые феномены, которые по своему характеру никак не отличаются друг от друга¹. Поскольку нерв передает ощущения различного рода, то часто бывает так, что он передает несколько ощущений одновременно, так, например, вслед за взглядом на яркий электрический свет мы получаем и «чувство прекрасного», т. е. приятное нам цветковое явление, и болезненную резь в глазах, как явление совсем другого рода. Нервы, служащие для осязания, зачастую передают одновременно так называемое ощущение соприкосновения, ощущение тепла или холода и так называемое ощущение удовольствия или боли.] Теперь ясно, что, когда одновременно является множество феноменов ощущений, они нередко рассматриваются как *один* феномен. Яркий тому пример — ощущения обоняния и вкуса. Установлено, что почти все различия, которые обычно принимаются за различия во вкусе, в действительности являются лишь различиями в возникающих одновременно феноменах обоняния. Схожим образом, наслаждаясь холодной или горячей пищей, мы часто предполагаем различные вкусовые ощущения там, где на самом деле имеет место лишь различие температур. И все же нас не должно удивлять, что мы не всегда с уверенностью отличаем друг от друга то, что является феноменом ощущения температуры, от того, что является феноменом ощущения соприкосновения. Возможно, мы вовсе не смогли бы разъединить их, если бы обычно они не проявляли себя независимо друг от друга. Если же мы рассмотрим ощущения чувств, то здесь, наоборот, мы обнаружим, что с этими феноменами большей частью связаны ощущения другого класса, которые исчезают на их фоне только в случае очень сильного возбуждения. И это кажется весьма вероятным объяснением тому, как впадают в заблуждение относительно возникновение особого рода чувственных качеств, и вместо двух предпочитают говорить об одном-единственном ощущении. Так как возникновение представления сопровождается сравнительно сильным чувством, несравненно более сильным, чем чувство, которое сопровождает качество первого рода — само ощущение, — то это психическое явление — представление — рассматривают как самостоятельное, ощущаемое как новое качество. А затем качество

первого рода отбрасывается прочь, поскольку начинает казаться, что можно обладать только чувством — без лежащего в его основании представления физического феномена.

Другой причиной, благоприятствующей заблуждению на сей счет, является та, что качество, сопровождаемое чувством, и само это чувство не имеют двух разных наименований. Физический феномен, который возникает при ощущении боли, сам называется «болью». Не говорят: «то или иное явление в ноге ощущается с болью», но: «ощущается боль в ноге». С этой двусмысленностью мы часто сталкиваемся и там, где вещи находятся в тесной связи друг с другом. Здоровым мы называем и тело, и то, что связано со здоровьем: воздух, питание, цвет лица и мн. др., но, очевидно, уже в каком-то другом смысле. В нашем случае само удовольствие или саму боль называют чувством удовольствия или боли, сопровождающим явление физического феномена, так что смысл изменен и здесь. Это всё равно, как если бы мы называли удовольствием, например, благозвучие, так как мы испытываем от него чувство удовольствия; или же, потерю друга — большим горем. Опыт показывает, что двусмысленность является серьезным препятствием на пути изучения различий. Более всего это проявляется здесь, где опасность обмана дана «в себе» и «для себя», а перенос именованья, возможно, сам является следствием путаницы. Этим-то и были введены в заблуждение многие и многие психологи, и именно этому они обязаны своими дальнейшими ошибками. Некоторые из них пришли к ложному заключению, что ощущение субъекта должно присутствовать в месте поврежденного органа, в котором в восприятии локализован болевой феномен. Идентифицировав феномен с сопровождающим его чувством боли, они были вынуждены рассматривать его как психический, а не как физический феномен. Именно поэтому они считали, что его восприятие в органе является внутренним, а значит очевидным и безошибочным восприятием¹. Однако этой точке зрения противоречит тот факт, что зачастую схожие феномены возникают и после ампутации членов. Другие, вследствие этого, наоборот, скептически возражали против очевидности внутреннего восприятия. Однако всё встанет на свои места, если только научиться видеть различие между болью, в смысле, в котором это слово обозначает кажущееся состояние какой-либо части нашего тела, и чувством боли, которое связано со своим ощущением. Прюделав это, впредь потеряли бы склонность к утверждениям о том, что в основе чувства боли, которую

¹ Ср. в конце Книги II, гл. 3, § 6.

¹ Как утверждал ещё иезуит Tongiorgi в своем широко распространенном учебнике по философии.

испытывают при каком-нибудь повреждении, не лежит никакого представления.

Сообразно со сказанным выше, мы имеем право считать безусловно правильным такое определение психических феноменов, согласно которому они либо являются представлениями, либо, в указанном смысле, основаны на представлениях. Итак, это могло бы быть вторым определением понятия «психический феномен», развитым на меньшее количество частей. Оно все же не совсем однородно, поскольку в соответствии с этим определением психические феномены делятся на две группы.

§ 4. Совершенно однородное определение, которое отличало бы всю совокупность психических феноменов в противоположность феноменам физическим, пытались дать лишь негативно. Все физические феномены, — говорят, — обнаруживают протяженность и пространственную определенность: будь они явлениями зрения или какого-нибудь другого чувства, или же образами фантазии, которая предоставляет нам подобные объекты. С психическими феноменами все обстоит прямо противоположным образом: мышление, воление и т. п. являются непротяженно и без расположения в пространстве.

Соответственно, мы могли бы легко и весьма точно охарактеризовать физические феномены в противоположность психическим, сказав: это те феномены, которые являются протяженными и пространственными. А психические феномены должны были бы с той же степенью точности определяться как те, что не обладают никакой протяженностью и пространственной определенностью. В пользу такого различения можно было бы сослаться на Декарта, Спинозу, и особенно Канта, который толковал пространство как форму внешнего чувственного созерцания.

То же определение вновь дает А. Бэн: «Область объектов или объективного (внешнего) мира, — говорит он, — с точностью описывается *одной* особенностью: протяженностью. Мир субъективного опыта (внутренний мир) этой особенностью лишён. О дереве или ручье говорят, что они обладают протяженной величиной. Наслаждение не имеет длины, ширины или толщины, и ни в каком отношении оно не является протяженной вещью. Мысль или идея могут относиться к чему-то протяженному, но нельзя сказать, что они обладают протяженностью сами по себе. И точно так же мы не можем сказать, что акт воли, вождеделение, вера заполняют собой пространство в каком-либо направлении. Поэтому-то и говорят обо всем, что относится к сфере субъективности, как о непротяженном. Таким образом, если слово “дух” обыкновенно используют для обозначения совокупности событий внутреннего опыта, то дать ему дефиницию мы в состоянии лишь не-

гативно, через один-единственный факт — отсутствие протяженности».¹

Итак, кажется, мы нашли, пусть негативно, унифицированное определение для совокупности всех психических феноменов.

Но и здесь среди психологов нет единогласия; часто — и исходя из прямо противоположных оснований — отказываются различать психические и физические феномены по признаку наличия или отсутствия протяженности.

Многие считают такое определение ложным постольку, поскольку не только психические, но и некоторые из физических феноменов являются нам без какой-либо протяженности. Так, большое число отнюдь не самых плохих психологов полагает, что феномены одного или даже всех чувств первоначально вообще оказываются свободными от всякой протяженности или пространственной определенности. Особенно эта вера распространяется на то, что касается звуков и феноменов обоняния. По Беркли, это относится к цветам, по Платнеру — к явлениям осязания, по Герbartу и Лотце, как и Гартли, Брауну, обоим Миллям, Г. Спенсеру и другим, — к явлениям всех внешних чувств. Конечно, нам кажется, что все явления, которые даны внешними чувствами — зрением и осязанием — пространственно протяженны. Но это, говорят нам, происходит якобы от того, что мы, опираясь на предшествующий опыт, связываем <с этим кажущимся фактом> наши постепенно развивающиеся пространственные представления; существующие первоначально без пространственной определенности, они локализируются нами позднее. Даже если это и есть тот единственный способ, каким физическими феноменами достигается пространственная определенность, то, очевидно, мы не сможем более разделять две эти области, опираясь на указанную особенность; тем более, что точно таким же образом локализируются нами и психические феномены, когда мы помещаем, например, феномен ярости в разъяренного льва, а наши собственные мысли — в заполняемое нами пространство.

Итак, вот способ рассуждений, который с точки зрения большого числа влиятельных психологов должен был бы опротестовать данное выше определение. В сущности говоря, в стан к этим мыслителям можно зачислить и Бэна, который, казалось бы, сам защищал именно это определение, являясь верным последователем направления, заданного Гартли. Он мог так говорить только потому, что не считал (впрочем, не слишком последовательно) фе-

¹ *Mental Science*, Introd. Ch. 1.

номены внешних чувств в себе и для себя физическими феноменами.ⁱ

Другие, как было сказано, отвергли бы это определение исходя из противоположных оснований. Их возмущение вызывает не утверждение о том, что все физические феномены являются протяженными, а скорее то, что психические феномены лишены такой протяженности; по их мнению, протяженность демонстрируют и психические феномены. Аристотель, по-видимому, придерживался тех же взглядов, когда в первой главе своего сочинения о чувствах и чувственных объектах рассматривал как непосредственно очевидное и не нуждающееся в предварительных доказательствах то, что чувственное восприятие есть акт того или иного органаⁱⁱ. Современные психологи и физиологи иногда подобным образом высказываются относительно некоторых аффектов. Они говорят о чувстве удовольствия и боли, которое возникает в конечностях, иногда даже и после их ампутации; т. е. чувство как восприятие оказывается все же психическим феноменом. Некоторые и о чувственных желаниях утверждают, что те являются локализованными; и с этим весьма согласуется то, что поэты — если не о мышлении, то о наслаждении и тоске — говорят: «они пронзают сердце и каждую частицу тела».

Таким образом, мы видим, что данное различие оспаривается как по отношению к психическим, так и по отношению к физическим феноменам. Может быть, как одно, так и другое возражения равным образом необоснованныⁱⁱⁱ. Но все же желательно найти одно, обобщающее определение для психических феноменов, поскольку спор о том, являются протяженными психические и физические феномены или нет, показал, что указанный признак недостаточен для их бесспорного различения; и потом, ведь это определение остается для психических феноменов лишь негативным.

§ 5. Какой же позитивный признак мы могли бы здесь указать? Или, быть может, вовсе не существует никакого позитивного определения, которое относилось бы ко всем психическим феноменам в целом? А. Бэн и в самом деле полагает, что оно отсут-

ствуетⁱ. Тем не менее уже давным-давно психологи обратили внимание на некое особое родство, аналогию, которая существует между всеми психическими феноменами, в то время, как физические феномены, со своей стороны, ею не располагают.

Всякий психический феномен характеризуется посредством того, что средневековые схоласты называли интенциональным (или же ментальным)ⁱⁱ внутренним существованием¹ предмета, и что мы, хотя и в несколько двусмысленных выражениях, назвали бы отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым здесь не должна пониматься реальность), или имманентной предметностью. Любой психический феномен содержит в себе нечто в качестве объекта, хотя и не одинаковым образом. В представлении нечто представляется, в суждении нечто утверждается или отрицается, в любви — любится, в ненависти — ненавидится и т. д.ⁱⁱⁱ

ⁱ *The Senses and the Intellect*, Introd.

ⁱⁱ Они употребляли также выражение «быть в чём-то предметно (объективно)», но это выражение, если попытаться использовать его в наши дни, может быть, наоборот, принято за обозначение действительного существования вне духа. Ведь оно вызывает в нашей памяти выражение «быть предметно имманентным», которое иногда употребляют в этом смысле, и в котором, очевидным образом, слово «имманентный» призвано исключить слишком опасную ошибку.

ⁱⁱⁱ Еще Аристотель рассуждал об этих психических переживаниях. В книге о душе он говорил, что ощущаемое в качестве ощущаемого существует в ощущающем, чувство воспринимает ощущаемое без материи, а мыслимое существует в мыслящем разуме. Равным образом, и у Филона мы находим учение о ментальном существовании и внутреннем существовании. Однако, отождествляя последнее с существованием в собственном смысле, он приходит к полному противоречий учению о слове и идеях. Нечто подобное происходит и с неоплатониками. Августин в своем учении о *verbum mentis* и его внутренне необходимых выводах касается тех же самых фактов. Ансельм делает это в рамках своего известного онтологического аргумента; и то, что он рассматривает ментальное существование в качестве действительного, подчеркивалось некоторыми как причина содержащегося в нем паралогизма (ср. перевод *Gesch. der Phil. II*). Фома Аквинский учит, используя это в теологических целях, что мыслимое интенционально существует в мышлении, предмет любви — в любящем, желаемое — в желающем. Когда в его трактате говорится о переживании Святого Духа, то объясняется это интенциональным переживанием посредством любви. Во внутреннем интенциональном существовании, имеющем место в акте мышления и любви, он также пытается найти некую аналогию для тайны триединства и исхождения Слова и Духа *ad intra*.

ⁱ Ср. выше: S. 101. Anm. I (нем. изд).

ⁱⁱ *De sens. et sens.* I. p. 436, b, 7. Ср. также, что он говорит (*De Anim.* I. 1. p. 403, a, 16) об аффектах и особенно — о страхе.

ⁱⁱⁱ Утверждение, что и психические феномены являются нам в качестве пространственно протяженных, связано, очевидно, с ошибочным смешением физических и психических феноменов, подобным тому, в котором мы могли убедиться выше, когда показывали, что представление есть необходимая основа также и для чувственных ощущений.

Это интенциональное существование свойственно исключительно психическим феноменам. Никакой физической феномен не демонстрирует ничего подобного. Тем самым мы можем дать дефиницию психическим феноменам, сказав, что это такие феномены, которые интенционально содержат в себе какой-либо предмет.

Но и здесь мы сталкиваемся со спорами и возражениями. В особенности это касается Гамильтона, который отрицает указанное своеобразие для всего обширного класса психических явлений, а именно, для всех тех явлений, которые он обозначает как чувства (*feelings*) — для различных видов удовольствия и боли¹. Относительно феноменов мышления и желания он с нами единодушен. Очевидно, не бывает мышления без объекта, который мыслится, желания — без предмета, который желается. «Напротив, в феноменах чувства (феноменах удовольствия и боли), — говорит он, — сознание не помещает перед собой никакого психического отпечатка, или психического состояния, сознание рассматривает такой феномен не «для себя» (изолированно), но, так сказать, *слитым с собой воедино*. Свообразие чувства состоит, поэтому, в том, что в нем нет ничего, кроме субъективистски субъективного; здесь нет ни отличающегося от Я объекта, ни какой-либо объективированной самости». В первом случае тут было бы нечто такое, что, по выражению Гамильтона, «объективно», во втором — нечто такое, что «объективированно субъективно», — как при самопознании, чей объект Гамильтон называет поэтому «субъект-объектом»; отрицая и то и другое в отношении чувства, Гамильтон самым решительным образом отказывает ему в наличии какого-либо интенционального существования.

Однако сказанное Гамильтоном, если и верно, то, во всяком случае, не совсем. Некоторые чувства, несомненно, относятся к предметам, и язык сам указывает на это посредством выражений, которыми он пользуется. Мы говорим: радуются чему-то, скорбят или грустят о чем-то или над чем-то. И, с другой стороны, говорится: меня (это) радует, мне больно, мне (это) жаль и т. д. Ясно, что радость и скорбь, равно как и утверждение и отрицание, любовь и ненависть, желание и отвращение, следуют за представлением и относятся к представляемому в этом представлении.

Главным образом можно согласиться с Гамильтоном в тех случаях, относительно которых, как мы видели ранее, легче всего впасть в заблуждение, будто в основании чувства не лежит никакого представления, как, например, при боли, возникшей вследствие пореза или ожога. Но действительной причиной здесь яви-

¹ *Lect. on Metaph.* I. S. 432.

лось бы не что иное, как именно искушение согласиться с этим, как мы видели, ошибочным предположением. Впрочем, и Гамильтон вместе с нами признаёт тот факт, что все без исключения представления, в том числе и те, о которых идет речь, образуют для чувств фундамент. Поэтому тем более поразительно отрицание им объекта чувств.

Хотя в одном, пожалуй, с ним можно согласиться. Объект, к которому относится чувство, не всегда является внешним предметом. Там, где я слышу благозвучие, удовольствие, которое я при этом чувствую, не является собственно удовольствием от звука, но удовольствием от слушания. Возможно, нельзя ошибиться, говоря даже, что оно неким образом относится к самому себе, и что, следовательно, более или менее часто случается то, о чем говорит Гамильтон, а именно, что чувство «слито воедино» с предметом. Но, как мы увидим при исследовании внутреннего сознания, всё это в равной мере не имеет никакого значения для многих феноменов представления и познания. И все же у них остается ментальное существование — субъект-объект, — выражаясь языком Гамильтона; а значит, то же самое присуще и самим чувствам. Гамильтон не прав, когда говорит, что в них всё есть «субъективная субъективность» — выражение, само себе противоречащее, ведь, где нет речи об *объекте*, нет речи и о *субъекте*. Также и когда Гамильтон говорит о сплавлении-воедино чувства и психического отпечатка, он дает, если вдуматься, аргумент против самого себя. Всякий сплав есть соединение многого, и, таким образом, это образное выражение, призванное сделать наглядным своеобразие чувства, указывает еще и на некую двойственность в его единстве.

Итак, мы с полным правом можем рассматривать интенциональное существование объекта как общее свойство всех психических феноменов, — как свойство, отличающее этот класс явлений от класса явлений физических.

§ 6. Вот еще одна характерная черта, общая для всех психических феноменов: они воспринимаются исключительно во внутреннем сознании, в то время как физические феномены даны лишь во внешнем восприятии. Этот отличительный признак отмечает Гамильтон.¹

Кому-то, возможно, покажется, что таким определением сказано немного; скорее, здесь казалось бы естественным, наоборот, акт определять по своему объекту, т. е. — внутреннее восприятие, в противоположность любому другому, определять как восприятие психических феноменов. Однако внутреннее восприятие, на-

¹ *Ebend.*

ряду со своеобразием своего объекта, обладает еще одной особенностью, а именно, той непосредственной, несомненной очевидностью, которая — среди всех <форм> познания предметов опыта — присуща исключительно ему. Итак, если мы говорим, что психические феномены — это те, которые схватываются через посредство внутреннего восприятия, то этим сказано лишь, что их восприятие непосредственно очевидно.

Более того! Внутреннее восприятие является не только единственным непосредственно очевидным; только оно и есть, по сути дела, восприятие в собственном смысле слова. Мы же видели, что феномены так называемого внешнего восприятия при опосредованном обосновании никоим образом не могут оказаться истинными и реальными; и тот, кто доверчиво принимает их за то, чем они казались, будет опровергнут совокупностью проявлений этой ошибки. Таким образом, так называемое внешнее восприятие не является, строго говоря, восприятием; и психическими, следовательно, могут называться лишь те феномены, по отношению к которым возможно восприятие в собственном смысле слова.

Это определение также достаточно полно характеризует психические феномены. Не в том смысле, что будто бы все психические феномены внутренне воспринимаемы любым из нас, и поэтому все те феномены, которые кто-то не способен воспринять, должны быть причислены им к феноменам физическим; ясно, скорее, то, что ранее уже было нами недвусмысленно заявлено: ни один психический феномен более чем одним-единственным человеком не воспринимается; но тогда же мы видели и то, что во всякой полноценной душевной жизни представлены все виды психических явлений, и поэтому ссылки на феномены, которые составляют область внутреннего восприятия, для нашей цели вполне достаточно.

§ 7. Мы сказали, что психические феномены — это те феномены, по отношению к которым только и возможно говорить о восприятии в собственном смысле. С таким же успехом мы можем сказать, что только они — феномены, которым, наряду с интенциональным, присуще также и действительное существование. Познание, радость, желание существуют действительно; цвет, звук, тепло — лишь феноменально и интенционально.

Есть философы, которые заходят столь далеко, что утверждают, будто само собой очевидно, что явлению, которое мы называем физическим, *не может* соответствовать никакая действительность. Они уверяют, что тот, кто считает наоборот и приписывает физическим феноменам какое-то другое, кроме ментального, существование, утверждает нечто самопротиворечивое. Так, например, Бэн говорит, что некоторые пытаются объяснить явле-

ния внешнего восприятия с помощью гипотезы внешнего мира, «который существует первоначально без того, чтобы быть воспринимаемым, и только потом, посредством своего влияния на дух, достигает восприятия». «Это воззрение, — говорит он, — содержит противоречие. Господствующее учение состоит в том, что дерево есть что-то в себе самом, помимо всяческих восприятий, что оно порождает в нашем духе отпечаток, с помощью посылающего этот отпечаток света, и только затем воспринимается; так, что восприятие является действием, а невоспринятое (т. е., по видимому, существующее помимо восприятия. — Ф. Б.) — дерево — причиной. Однако о дереве известно лишь через восприятие; о том, чем оно может быть до восприятия и независимо от него, мы сказать не можем; мы можем мыслить о нем как о воспринятом, но не как о невоспринятом. В такой гипотезе заложено очевидное противоречие; от нас требуется здесь, чтобы мы в одно и то же время воспринимали вещь и не воспринимали ее. Нам известно ощущение соприкосновения с железом, но невозможно, чтобы мы имели непосредственное знание об этом ощущении помимо самого этого ощущения.»

Должен сознаться, что я не в состоянии убедить себя в правильности такой аргументации. Сколь бы несомненным ни был тот факт, что цвет нам является лишь когда мы его представляем — всё же отсюда никак нельзя заключить, что цвет не может существовать не будучи представленным. Если бы бытие-в-представлении содержалось в цвете только как момент, и в нём самом заключалось бы как некое качество, так и некая интенсивность, говорить о не-представляемом цвете означало бы впасть в противоречие, поскольку целое без своей части по-истине противоречиво. Но, очевидно, дела так не обстоят. Иначе было бы совершенно непонятно, как вера в действительное существование физических феноменов вне нашего представления — я не хочу сказать «возникает», но — достигает широчайшего распространения и с завидным упорством сохраняется? Ведь ее долгое время разделяли даже первоклассные мыслители. — Если бы было верным сказанное Бэном: «мы можем мыслить дерево как воспринимаемое, но не как невоспринимаемое; в такой гипотезе заложено очевидное противоречие», то, конечно же, не было бы никакой необходимости оспаривать его дальнейшие утверждения. Но как раз с ним-то согласиться и невозможно. Бэн поясняет свой вердикт следующим замечанием: «от нас требуется, чтобы мы в одно и то же время воспринимали вещь и не воспринимали ее». Однако не верно, что требуется именно это: ведь, во-первых, не всякое мышление является восприятием, и потом, даже если бы речь шла именно об этом, отсюда следовало бы лишь то, что некто в состоянии мыс-

лить только им воспринимаемое дерево, а не то, что он в состоянии мыслить дерево только *как им воспринимаемое*. Белый кусочек сахара вкусен — но это не значит, что вкусен *белый* кусочек сахара. По отношению к психическим феноменам ошибочность такого умозаключения совершенно очевидна. Если бы кто-то сказал: «я не могу мыслить психический феномен, не мысля о нем; следовательно, я могу мыслить о психическом феномене только как о мною мыслимом; следовательно, не существует психических феноменов вне моего мышления», то способ умозаключения был бы здесь абсолютно схож с тем, каким пользуется Бэн. Тем не менее, Бэн и сам не станет отрицать, что его индивидуальная психическая жизнь не является единственной, которой присуще действительное существование. Когда Бэн прибавляет: «нам известно ощущение соприкосновения со льдом, но невозможно, чтобы мы непосредственно переживали это ощущение — в качестве чего-то <сущего> для себя — помимо самого этого ощущения», то выражение «ощущение соприкосновения» он, очевидно, употребляет сначала с смысле «то, что было ощущаемо», а затем в смысле «процесса ощущения». Это различные понятия, хотя слова, их обозначающие, одинаковы. А значит, только тот способен признать утверждения Бэна непосредственно очевидными, кого вводит в заблуждение эта двусмысленность.

Итак, не верно, что предположение о том, что физические феномены — которые находятся в нас интенционально — существуют вне духа, в действительности, сформулированное именно таким образом содержит в себе противоречие; только при сравнении тех и других феноменов, обнаруживается конфликтность, которая со всей ясностью доказывает, что интенциональному существованию не соответствует никакого действительного существования. Это значимо ровно настолько, насколько простирается наш опыт, и мы не слишком далеко уйдем от истины, если вообще откажем физическим феноменам в каком-либо ином, кроме интенционального, существовании.

§ 8. Для различения физических и психических феноменов принималось во внимание еще и следующее обстоятельство. Считалось, что только психические феномены всегда являются один за другим, а физические, напротив, — по несколько одновременно. Не всегда, впрочем, это говорилось в одном и том же смысле; и не каждый из этих смыслов соответствует действительности.

В последнее время об этом высказывался Г. Спенсер: «Два больших класса жизнедеятельности, охватываемых, соответственно, физиологией и психологией, далеко разводились друг от друга на основании того, что один включает в себя изменения как одновременные, так и последовательные, в то время как другой —

только последовательные. Феномены, которые образуют предмет физиологии, представляют собой несметное количество различных связанных друг с другом последовательных рядов. Феномены же, которые образуют предмет психологии, представляют собой лишь один-единственный последовательный ряд. Одного взгляда на совокупность непрерывных процессов, составляющих жизнь организма, достаточно, чтобы убедиться в их одновременности: пищеварение, кровообращение, дыхание, выделения, секреция и т. д. взаимосвязаны и протекают одновременно. Но малейшая попытка самонаблюдения дает человеку недвусмысленное знание того, что акты, составляющие мышление, протекают не одновременно, а один за другим.»ⁱ — Таким образом, Г. Спенсер избрал для сравнения в основном физиологические и физические явления всего лишь в одном организме, обладающем психической жизнью. В противном случае он вынужден был бы признать, что и ряды психических явлений в большинстве своем протекают единовременно, поскольку в мире больше, чем одно живое существо, способное на психическую деятельность. Но и с таким ограничением, его утверждение истинно не всегда. Да и сам Г. Спенсер настолько далек от того, чтобы не осознавать этого, что он сам тут же указывает на такие виды низших животных (например, радиоларию), у которых многообразная душевная жизнь одновременно развертывается в *одном* организме. Поэтому он полагает, — боюсь, другие психологи не признают этого с такой легкостью — что тут очень невелико различие между психической и физической жизньюⁱⁱ. И он делает еще одну уступку, после чего указанные отличия физиологических явлений от психических сводятся к одному только «более или менее». — И это ещё не всё! Если бы мы спросили, что Спенсер понимает под физиологическими феноменами, чередование которых, по его мнению, должно, в противоположность психическим феноменам, протекать одновременно, то окажется, что этим словосочетанием он обозначает не собственно физические явления, но сами по себе неизвестные причины этих явлений, т. е. относительно физических явлений, выступающих в ощущении, бесспорно то, что они не могут изменяться без того, чтобы одновременно не изменялись и соответствующие ощущения. Следовательно, рассуждая таким образом, нам, пожалуй, не удастся обнаружить никакого признака, позволяющего отличить один класс явлений от другого.

Иные хотят видеть своеобразие душевной жизни в том, что в сознании единовременно может схватываться всегда только *один*

ⁱ *Principles of Psychology*. 2. edit. I. § 177. p. 395.

ⁱⁱ *Ebend.* p. 397.

объект, и никогда несколько. Они ссылаются на примечательный случай изъяна в хронометрии, который регулярно происходит при астрономических наблюдениях: сигнальный щелчок возникает в сознании астронома не одновременно с <визуальным образом>, а либо раньше либо позже того момента, когда наблюдаемая звезда входит в фокус телескопа¹. Опираясь на этот пример, можно было бы предположить, что психические феномены всегда строго следуют друг за другом в простой последовательности². — Но вряд ли будет справедливым безоговорочное обобщение этого случая — в той его части, где он демонстрирует исключительную концентрацию внимания на чем-то одном. По крайней мере, Г. Спенсер говорит: «Я нахожу, что порой можно обнаружить до пяти одновременно протекающих рядов нервной деятельности, которые в разной мере доходят до сознания, так что ни один из них мы не можем назвать совершенно бессознательным. Когда мы идем, налицо последовательность явлений, связанных с местонахождением; при определенных обстоятельствах она может сопровождаться последовательностью явлений соприкосновения; очень часто (у меня, во всяком случае) наряду с этим возникает еще и последовательность звуковых явлений, образующих преследующую меня мелодию или ее отрывок; к ним присоединяется последовательность зрительных явлений: и все они подчиняются господствующему сознанию, образуемому посредством движения рефлексивной мысли, накладываясь друг на друга и сплетаясь в нём воедино».³ Гамильтон, Кандильяк и другие психологи сообщают нам на основании своего собственного опыта нечто схожее. Предположим однако, что все случаи перцепции подобны приведенному примеру с астрономом — не следует ли всё же признать, по крайней мере, что зачастую мы что-либо представляем и в то же самое время выносим об этом суждение или желаем это. Итак, в любом случае остается множество одновременно протекающих психических феноменов. Ведь с большим на то основанием — в противоположность первоначальному тезису — можно доказать, что психические феномены зачастую являются по несколько одновременно, а физические никогда не бывают в наличии более одного зараза.

¹ Cp. Bessel. *Astronom. Beobachtungen*, Abt. VIII. Koenigsb. 1823, Einl. Struve, *Expédition chronométrique etc.* Petersburg 1844, p. 29.

² Ebend. p. 398. То же самое говорит Дробиш: это «факт, что множество рядов представлений могут одновременно проходить через сознание, но как бы на различной высоте». *Empirische Psychologie*. S. 140.

Итак, в каком же смысле можно сказать, что психические феномены всегда даны поодиночке, а физические феномены, напротив, группами? Вероятно, это следует понимать только так, что всё разнообразие психических феноменов, которые являются кому-нибудь во внутреннем восприятии, всегда обнаруживает себя как некое единство, тогда как о физических феноменах, которые одновременно схватываются посредством так называемого внешнего восприятия, этого не скажешь. — Часто, и не только в данном случае, некоторые путают единство с простотой, и потому утверждают, что во внутреннем сознании они воспринимают себя как нечто простое. Другие, с полным правом оспаривая простоту данного явления, отрицают, вместе с тем, и его единство. Но как первые не могут оставаться последовательными, поскольку, едва только они начинают описывать свои внутренние переживания, как сразу же приходится упоминать о богатейшем разнообразии различных моментов, так и вторые не могут удержаться от невольных свидетельств в пользу единства феноменов душевной деятельности. Последние, как и первые, говорят о «Я», а не о «Мы», и либо обозначают его как «то, что связывает» явления, либо употребляют другие слова, характеризующие объединение явлений во внутреннем единстве. Когда мы одновременно воспринимаем цвет, звук, тепло, запах, ничто не мешает нам рассматривать каждое из них как отдельную вещь. Однако, напротив, мы должны принимать разнообразие соответствующих актов ощущения (видения, слышания, обоняния и ощущения тепла, а заодно с ними воление, переживание и размышление, так же как и внутреннее восприятие, дающее нам всё наше знание о них) за часть одного, единого феномена, в котором они имеют место, и за единую, цельную вещь. В чем заключена причина такой необходимости, мы обстоятельно разберем несколько позже, и там же подробно изложим многое из того, что имеет отношение к сказанному выше. Ведь то, чего мы здесь коснулись, является не чем иным, как так называемым единством сознания, одним из важнейших, но все еще оспариваемых фактов психологии.

§ 9. В заключение, подытожим результаты нашего исследования различий между психическими и физическими феноменами.

Вначале мы попытались наглядно представить своеобразие двух этих классов *на примерах*. Затем, мы определили психические феномены как *представления* и как такие феномены, которые основываются *на представлениях*; все прочие феномены мы отнесли к физическим. Затем мы говорили о признаке *протяженности*, который психологи считают отличительной чертой всех физических феноменов; предполагается, что у психических феноменов это свойство отсутствует. Однако это мнение было не лишено проти-

воречий, разрешить которые смогут лишь будущие исследования; сейчас твердо установленным может считаться лишь то, что все психические феномены действительно не являются пространственными. Вслед за тем мы нашли настоящую отличительную черту всех психических феноменов — *интенциональное внутреннее существование*, отношение к чему-то как объекту; никакие физические явления не свидетельствуют о чем-либо подобном. Далее мы определили психические феномены как исключительный *предмет внутреннего восприятия*; значит, только они воспринимаются с непосредственной очевидностью, можно даже сказать, лишь они в строгом смысле слова «воспринимаются». С этим связано дальнейшее уточнение: только психическим феноменам наряду с интенциональным присуще также и *действительное существование*. Наконец, мы указали еще один отличительный признак: воспринимаемые кем-либо психические феномены, несмотря на все свое многообразие, всегда являются как *единство*, между тем как физические феномены, даже воспринимаемые одновременно, нельзя считать составными частями единого феномена.

Тем признаком, который лучше других характеризует своеобразие психических феноменов, является, конечно, наличие у них интенционального внутреннего существования. Благодаря этому и остальным указанным выше признакам, мы можем теперь достаточно ясно охарактеризовать психические феномены по отношению к физическим явлениям.

Изложенное толкование психических и физических феноменов, безусловно, в новом свете представляет наши прежние определения психологии и естествознания; ведь мы говорили о них, что одна является наукой о психических, а другая — о физических феноменах. Теперь хорошо видна некоторая, незаметная ранее, ограниченность обоих определений.

Прежде всего это имеет значение для определения понятия «естествознание». Ибо дело здесь не идет обо всех физических феноменах — естествознание не занимается физическими феноменами фантазии, но только теми феноменами, которые выступают в ощущении. Но и для последних оно устанавливает законы лишь в той мере, в какой те зависят от физического раздражения органов чувств. Научную задачу естествознания можно было бы выразить примерно так: естествознание — это та наука, которая на основании предположения о влиянии на наши органы чувств пространственного мира, простирающегося в трех измерениях и текущего повсюду в одинаковом времени в *одном* направлении, пытается объяснить последовательное чередование физических феноменов в нормальных и незамутненных (никакими специфическими пси-

хическими состояниями и процессами) ощущениях¹. Не давая разъяснения о всеобщем устройстве этого мира, естествознание ограничивается тем, что приписывает ему силы, вызывающие ощущения и влияющие друг на друга в процессе своей деятельности, а также констатирует у этих сил законы сосуществования и преемственности. Тем самым оно косвенно предъясняет законы чередования в ощущении физических феноменов, когда законы эти — посредством научного абстрагирования от сопутствующих психических условий — мыслятся чистыми и имеющимися в наличии при остающейся неизменной способности ощущения. — Таким, довольно сложным образом, следует толковать выражение «наука о физических феноменах», когда его отождествляют с понятием естествознания.

Между тем, мы видели, как иногда злоупотребляют и самим выражением «физический феномен», обозначая им упомянутые выше силы. И поскольку предметом науки с полным правом называют то, для чего она непосредственно и со всей категоричностью устанавливает законы, то, думаю, я не ошибусь, если предположу, что при дефиниции естествознания как науки о физических феноменах, с этим именем часто связывают понятие «сил пространственно протяженного и протекающего во времени мира», сил, которые своим влиянием на органы чувств вызывают ощущения и которые в процессе своей деятельности воздействуют друг на друга, и применительно к которым естествознание изучает законы сосуществования и преемственности. Если же эти силы рассматривать как объект [исследования], то не стоит забывать при этом, что, по всеобщему признанию, предмету науки подобает быть чем-то таким, что истинно и действительно существует. Последнее требование, пожалуй, выполнялось и тогда, когда естествознание определяли как науку об ощущениях, молчаливо делая то ограничение, которое мы только что обсуждали. Выражению же «физический феномен», главным образом, должно было дать преимущество то обстоятельство, что внешние причины ощущения мыслились соответственно выступающим в нем физическим феноменам: это относится ко всему, что уже произошло, или к тому, что происходит сейчас — по меньшей мере в том, что касается трехмерной протяженности. Отсюда и такие, обычно не совсем подходящие слова, как «внешнее восприятие». Однако к этому на-

¹ Ср. об этом у Ибервега (*System der Logik*), где, впрочем, не со всем можно согласиться. Он ошибается главным образом тогда, когда мыслит мир внешних причин простирающимся не как будто бы пространственно, а именно пространственно, и протекающим не как будто бы во времени, а во времени в собственном смысле.

до добавить, что акт ощущения демонстрирует, кроме интенционального существования физического феномена, еще и другие его особенности, до которых, впрочем, естествоиспытателю вовсе нет никакого дела, поскольку в них ощущение не дает и намека об особенностях внешнего мира.

Что касается понятийного определения психологии, то сперва могло показаться, будто понятие психического феномена следует скорее расширять, чем ограничивать: например, чтобы включить в рассмотрение физические феномены фантазии, равно как и психические (в ранее обозначенном смысле), а также те, что выступают в ощущении, и которые не могут не быть учтены в учении об ощущении. Однако очевидно, что они могут стать предметом рассмотрения только как содержание психических феноменов, т. е. в процессе описания своеобразия последних. То же относится ко всем психическим феноменам, которые имеют исключительно феноменальное существование. Собственным предметом психологии — в свете действительного положения дел — мы должны теперь считать только психические феномены. А это исключительно те, относительно которых мы говорим, что психология есть наука о психических феноменах.

КНИГА ВТОРАЯ

О ПСИХИЧЕСКИХ ФЕНОМЕНАХ В ЦЕЛОМ

ГЛАВА ВТОРАЯ

О ВНУТРЕННЕМ СОЗНАНИИ

§ 1. И о словах иногда имеет смысл спорить, например, если это спор о том, какое понятие стоит за тем или иным словом. Иногда важно установить узусное значение, устранив все окказиональные; но иногда дело идет о том, чтобы отыскать естественные границы между целыми классами.

Последнее как раз и имеет место в споре о значении слова «сознание», если, конечно, мы не считаем этот спор пустым словоприемом, поскольку об общепринятом смысле этого слова не может быть и речи. В этом легко убедиться, ознакомившись с обзорами употребления этого слова, которые были сделаны в Англии А. Бэнном и в Германии Горвицем. Иногда под сознанием понимают воспоминание о своих прежних [психических] актах, особенно если они моральной природы; например, когда говорят: я не осознаю своей вины. Иногда этим словом обозначают любого рода знание о своих психических актах, в особенности восприятие, сопровождающее нынешний психический акт. Иногда это слово используется в связи с внешним восприятием, например, когда о проснувшемся или очнувшемся от обморока, говорят, что он снова пришел в сознание. Иногда сознанием называют не только акт восприятия или познания, но и любой акт представления. Если же нечто является в фантазии, то мы говорим, что оно «возникло в сознании». Некоторые называют сознанием всякий психический акт, будь то представление, познание, видение, чувство, волеизъявление или какое-либо другое психическое явление; и психологам (конечно, не всем) кажется, что особенно уместно употреблять слово «сознание» в этом смысле по отношению к «единству сознания» как единству одновременно существующих психических феноменов.

Во избежание недоразумений мы должны договориться об однозначном употреблении этого слова. Если же мы будем считаться с происхождением этого термина, то, без сомнения, огра-

ничим его лишь феноменами познания, — всеми или некоторыми. Но происхождение слова не столь важно; ведь зачастую без всякого ущерба слова утрачивают свое первоначальное значение. Очевидно, полезнее это слово употреблять для обозначения важного класса, особенно если так заметно отсутствие имени, соответствующего этому классу, следовательно, слово «сознание» необходимо, чтобы заполнить осязаемый пробел¹. Как равнозначное «психическому феномену» или «психическому акту» я охотнее употребляю именно его; ибо, во-первых, постоянное употребление таких составных обозначений очень громоздко; а во-вторых, выражение «сознание», поскольку оно указывает на объект, по отношению к которому сознание является сознанием, кажется пригодным, чтобы напрямую охарактеризовать психические феномены по их отличительному свойству: интенциональному внутреннему существованию объекта, тем более что нет общепринятого названия и для этого свойства психических феноменов.

§ 2. Мы уже видели, что не существует такого психического феномена, который не являлся бы — в указанном смысле — сознанием об объекте. Но вопрос в другом: а не существует ли психических феноменов, которые не являлись бы объектами сознания? Все психические феномены являются сознанием; но все ли психические феномены сознаются, или, быть может, существуют и бессознательные психические акты?

Кое-кто на такой вопрос покачает отрицательно головой. Говорить о бессознательном сознании покажется ему абсурдным. Даже такие выдающиеся психологи, как Локк или Дж. Ст. Милль, усматривали здесь очевидное противоречие. Но тот, кто примет во внимание приведенные выше определения, едва ли станет рассуждать подобным образом. Он поймет, что задавать вопрос о бессознательном сознании, далеко не так смешно, как вопрошать, существует ли «не-красная краснота». Бессознательное сознание столь же мало *contradictio in adjecto*, как и невидимое видение.ⁱⁱ

Но даже не прибегая к подобным ложным аналогиям, большинство психологов-дилетантов немедленно объявляют себя противниками предположения о бессознательном сознании. Прошло не одно тысячелетие, прежде чем появился философ, выдвинув-

ший учение о бессознательном сознании. Конечно, философам было известно, что можно неосознанно обладать благоприобретенными знаниями; но они совершенно справедливо истолковывали такие факты как предрасположенность к определенным актам мышления, а их приобретенный характер — как предрасположенность к определенным аффектам и волевым актам, но не как познание и сознание как таковые. Одним из первых, кто учил о бессознательном сознании, стал, по всей видимости, Фома Аквинскийⁱ. Позднее о «*perceptiones sine apperceptione seu conscientia*», «*perceptiones insensibiles*»ⁱⁱ говорил Лейбниц, а за ним Кант. Однако в новейшее время учение о бессознательных психических феноменах находит многочисленных приверженцев, причем необязательно среди приверженцев родственных направлений. Так, старший Милль утверждает, что имеются ощущения, которые мы не осознаем из-за своей обычной невнимательности. Гамильтон полагает, что череда наших мыслей зачастую скреплена лишь бессознательным опосредующим звеном. Точно так же и Льюис считает, что многие психические акты происходят без участия сознания. Маудсли делает главным основанием для своего физиологического метода надежно — как он думает — доказанные факты бессознательной душевной деятельности. Герbart излагает учение о неосознаваемых представлениях, а Бенекке полагает, что сознанием сопровождаются только наиболее интенсивные представления. Фехнер также говорит о том, что психология не может обойти бессознательные ощущения и представления. Вундтⁱⁱⁱ, Гельмгольц, Цолльнер и другие утверждают, что имеют место бессознательные умозаключения. Ульрици с помощью многочисленных аргументов пытается доказать, что зачастую могут быть бессознательными как ощущения, так и другие психические акты, например любовь или тоска. А Гартман даже разработал целую *Философию бессознательного*.

Несмотря на многочисленность тех, кто говорит о бессознательных психических феноменах, последним еще многого недостает для того, чтобы стать общепризнанными. Их не признавали ни Лотце, ни знаменитые английские психологи А. Бэн и Г. Спенсер; Дж. Ст. Милль несмотря на свое глубокое уважение к воззре-

ⁱ Ср. замечание Гербарта в *Lehrbuch zur Psychol. I. Kap. 2. § 17*, и *Psychol. als Wissenschaft, Th. 1, Abschnitt II. Kap. 2, § 48*.

ⁱⁱ Мы употребляем слово «бессознательный» в двух смыслах; во-первых, активно: в том смысле, что вещь себя не сознает; во-вторых, пассивно: говоря о вещи, которая не сознается. В первом случае «бессознательное сознание» было бы самопротиворечивым, но не во втором — и это именно тот смысл, в каком здесь берется слово «бессознательный».

ⁱ Об этом ниже: § 7.

ⁱⁱ *Nouveaux Essais II. 1. Monadologie § 14. Principes de la nature et la grase § 4.*

ⁱⁱⁱ По крайней мере в своей ранней работе *Vorlesungen über Menschen- und Tierseele*. Некоторые места его *Physiol. Psychologie*, как кажется, указывают на то, что он отошел от принятия бессознательной душевной деятельности.

ниям отца, выступил в своем учении против бессознательных психических феноменов. Но даже и среди тех, кто утверждает наличие бессознательных представлений, многие являются их защитниками лишь потому, что вкладывают в это выражение свой, особый смысл. Так обстоит дело, например, с Фехнером, который, говоря о бессознательных ощущениях и представлениях, обозначает, очевидно, словами *ощущение* и *представление* нечто иное, чем мы, точнее, он вовсе не понимает под ними психических феноменов. Все психические феномены, по его мнению, сознательны, а следовательно, по сути дела он противник учения о бессознательных психических феноменахⁱ. Ульрици же понимает под *сознанием* нечто иное, чем мы, и, подобно Фехнеру, отрицает любой бессознательный психический актⁱⁱ. Вероятно, и о Гартмане мы также могли бы сказать, что термином «сознание» он обозначает нечто иное, чем мы, поскольку его определение сознания как «эмансипации представления от воли... и оппозиции воли к этой эмансипации» и как «удивления воли перед нежеланным ею и всё же чувственно наличным существованием представления» как кажется, если и не чистый вымысел, то уж, во всяком случае, что-то иное, чем то, что называем сознанием мы.ⁱⁱⁱ Однако, приводимые им доводы по крайней мере ясно показывают, что он является поборником идеи бессознательной психической деятельности в том же смысле, в каком говорим об этом и мы.

ⁱ Это ясно видно по следующему месту в *Psychophysik* (II. S. 438): «Психология не может абстрагироваться от бессознательных ощущений и представлений — точнее, от действий бессознательных ощущений и представлений. Но как может действовать то, чего нет; или: чем отличаются бессознательные ощущение и представление от тех, которыми мы вовсе не обладаем?» Фехнер отвечает на это, что в этом случае дано, собственно, не ощущение, но нечто, к чему ощущение стоит в функциональном отношении. «Ощущения и представления, когда они не осознаются,разумеется, прекращают существование в качестве действительных, поскольку при этом они абстрагируются от своей основы, но в нас продолжается некая психофизическая деятельность, чьей функцией они являются и от которой зависит возможность дальнейшего возникновения ощущений и т. д.»

ⁱⁱ *Gott und Mensch I*, с. 283 он говорит, что «вообще мы имеем непосредственное чувство о наших внутренних состояниях, процессах, движениях и деятельности», и что не подлежит никакому сомнению, «что это чувство сопровождает все, в том числе и самые простые чувственные впечатления (перцепции)», и таким образом мы «чувствуем, что мы видим, слышим, ощущаем на языке и т. д.»

ⁱⁱⁱ *Phil. d. Unbew.* 2 Aufl. S. 366.

В таком отсутствии согласия среди психологов нет ничего странного, ведь с чем-то подобным мы сталкиваемся на каждом шагу. И нет решительно никаких оснований делать из этого вывод, что истина недостижима. Тем не менее наш вопрос — особой природы, и кто-то даже может решить, будто невозможность ответа на него написана ему на роду и что поэтому ответ здесь, если таковой и найдется, будет скорее результатом оригинальной игры ума, нежели серьезного научного исследования. Ведь само собою разумеется, что в сфере нашего опыта нет никаких бессознательных представлений, и это безусловно так, даже если (помимо опыта) в нас пребывает бесчисленное их количество; в противном случае они не были бы бессознательными. Поэтому если опыт и не может, казалось бы, свидетельствовать против них, то, видимо, так же мало и по той же самой причине он не может и удостоверить их. Да и как, оставив данные опыта, смогли бы мы судить об этом?

Защитники идеи бессознательного сознания справедливо противопоставляют этим возражениям свои доводы, заявляя, что об отсутствующем в нашем непосредственном опыте можно заключить опосредованно из фактов опытаⁱ. Они не упускают случая собрать такие факты и с их помощью пытаются обосновать свою точку зрения — посредством многочисленных и разнообразных аргументов.

§ 3. Существует четыре различных пути, выбрав которые можно получить некоторую надежду на успех.

Во-первых, можно постараться доказать, что определенные данные в опыте факты требуют признания бессознательных психических феноменов как своей *причины*.

Во-вторых, можно попробовать показать, что за неким данным в опыте фактом должен следовать — как его *следствие* — какой-либо психический феномен, даже если он не появляется в сознании.

В-третьих, исходя из этого можно было бы показать, что при сознательных психических феноменах *сила сопровождающего их сознания является функцией от их собственной силы*, и что вследствие такого отношения в определенных случаях, когда последняя является положительной величиной, первая может быть лишена какого-либо положительного значения.

Наконец в-четвертых, можно попытаться доказать, что признание каждого психического феномена объектом психического же феномена приводит к *бесконечному усложнению* душевных состояний, что невозможно изначально и противоречит опыту.

ⁱ Ср. Kant, *Anthropologie*, § 5.

§ 4. Чаще всего шли и идут *первым путем*. Однако обычно недостаточное внимание уделяют тем условиям, при выполнении которых только и можно прийти к цели. Если от определенного факта, понимаемого как результат, заключают к бессознательно-му психическому феномену как его причине, то прежде всего нужно достаточно убедиться в самом факте. Это первое условие. Уже поэтому попытки доказательств, основывающихся на явлениях так называемого ясновидения, предчувствия, предвидения и т. д., обладают сомнительной ценностью. Сам Гартман, ссылающийся на них¹, хорошо понимает, что исходная точка этих доказательств не особенно надежна. Поэтому мы можем вовсе обойти стороной эти аргументы. Но и то, что Маудсли рассказывает о достижениях гения², не исходящих из сознательного мышления, не является фактом настолько установленным, чтобы им можно было пользоваться как основой для убедительного доказательства. Гениальные мыслители еще более редки, чем сомнамбулы, и кроме того, некоторые гении, как например Ньютон, так рассказывают о своих важнейших открытиях, что нам становится совершенно ясно, что те не были плодом бессознательного мышления. Мы сопровождаем этих мыслителей на пути их исследования и понимаем его результат, что, однако, нисколько не уменьшает нашего удивления перед ним. Если же другие не могут дать подобного отчета о своих успехах, то не будет ли более рискованным предположить, что они просто забыли о посредничестве своего сознания, чем утверждать, что движение на этом отрезке было прервано бессознательным мышлением? Гёте, который, занимает свое бесспорное место среди гениев, говорит в *Вильгельме Мейстере* о том, что необыкновенный талант является «лишь некоторым отклонением от обыкновенного». Таким образом, если имеют место бессознательные психические процессы, то на них должны указывать факты не столь редкие.

Следующее условие состоит в том, чтобы опытный факт действительно мог найти свое объяснение в признаваемом нами бессознательном психическом феномене, — как следствие в соответствующей ему причине. Сюда прежде всего относится требование, чтобы сознательные психические феномены порождали следствия, которые также были бы даны в опыте. Далее, чтобы одновременно они не порождали других следствий, которые отсутствовали бы в данном случае, поскольку нет никакого основания предполагать, что эти следствия связаны с отсутствием тут сопровождающего сознания. Далее, нужно, чтобы бессознательные психические

феномены, которые служат для подтверждения гипотезы, не находились — так, как они существуют в отношении других своих свойств, — в противоречии с признанными законами существования сознательных психических феноменов, а именно, нужно, чтобы некоторые их особенности вполне объяснялись отсутствием сопровождающего сознания. Конечно, мы не можем непосредственно воспринимать их протекание и их свойства, но в своих следствиях они должны быть наглядны — точно так же, как законы внешнего мира (закон инерции, гравитации и т. д.) обнаруживаются в ощущениях как своих следствиях. Таким образом, не следует считать чем-то совершенно невысказанным возникновение психического феномена, если сознание при этом отсутствует.

<...> Далее, так как предполагаемые бессознательные феномены хотя и не гомогенны сознательным, но все же мыслятся в определенной мере подобными им (иначе мы не имели бы права отнести их к психической деятельности), то нужно доказать неразрывность связи между ними и вообще, что признание их наличия не содержит в себе никаких противоречий.

Эти требования Гартман выполняет так же мало, как и предыдущие. Там, где следовало бы ожидать законов бессознательных психических феноменов, оказывается, скорее, что мы имеем дело вовсе не с психическими феноменами¹. Они сводятся к вечно бессознательному, к всеединой², вездесущей, всеведущей и всемудрой³ сущности. Вместо бессознательных душевных явлений, таким образом, появляется божество, которому, для того, чтобы вполне заслужить это имя, не хватает только сознания⁴, и кроме того, оно не свободно от некоторых значительных противоречий. Оно — «сущее-само-по-себе», и познает оно также «сущее-само-по-себе»⁵, но тем не менее оно не познает самого себя. Оно возвышается над временем⁶, хотя оно не только творит во времени, но и страдает⁷. Оно неутомимо⁸, но все же преследует цель избавиться по возможности от всех хлопот⁹. <...> Одним словом, оно

¹ *Phil. d. Unbew.* 2 Aufl. S. 334 ff.

² *Ebend.* S. 473 ff.

³ *Ebend.* S. 552 ff.

⁴ *Ebend.* S. 486 ff.

⁵ *Ebend.* S. 480 ff. Нет ничего, кроме бессознательного (*ebend.* S. 720).

⁶ *Ebend.* S. 337.

⁷ *Ebend.* S. 338.

⁸ *Ebend.* S. 472 говорится, например, о «взаимодействии с бессознательным определенных материальных частей органического индивидуума».

⁹ *Ebend.* S. 336.

^x *Ebend.* S. 554.

¹ *Phil. d. Unbew.* 2 Aufl. S. 81 ff.

² *Physiol. u. Pathol. d. Seele*, S. 17 f., 32 f.; ср. выше кн. I, гл. 3, § 6.

играет роль *deus ex machina*, что Платон с Аристотелем некогда порицали у Анаксагора, и что всегда под рукой, когда недостает механического объяснения¹. Подобную нелепую гипотезу сочтет недопустимой всякий мало-мальски честный мыслитель, даже если он не признает грани научной гипотезы, указанных Дж. Ст. Миллем. Поэтому нет никакого сомнения, что все аргументы, которые Гартман приводит в пользу признания бессознательной психической деятельности, по крайней мере в том виде, как он их приводит, не удовлетворяют второму условию. Он не доказал, что факты опыта, исходя из которых следует заключать о бессознательной психической деятельности, действительно будут объяснены, если мы признаем ее наличие.

Наконец, третье условие значимости заключений о бессознательных психических феноменах как причине известных фактов опыта состоит в необходимости показать, что без признания бессознательных психических феноменов факты, о которых идет речь, немислимы или, по крайней мере, маловероятны при других гипотезах. Если установлено, что в некоторых случаях подобные факты являются следствием сознательных психических феноменов, то этим еще не доказано, что такие факты не могут возникнуть вследствие других причин. Неправильно всегда приписывать одинаковые действия одинаковым причинам. Различные тела часто не отличаются друг от друга по цвету. Таким образом, действие здесь одинаково, но от этого причины не становятся менее различающимися друг от друга. Показательно, что индуктивные штудии Бэкона не имели успеха именно потому, что он упустил из виду эту возможность. Но что возможно в сфере физического, так же возможно и в сфере психического. В самом деле, как это обнаружил и понял уже Аристотель, мы часто, исходя из различных предпосылок, приходим к одинаковым заключениям. И тот же великий мыслитель заметил, что суждения, однажды полученные посредством заключения в собственном смысле слова, в следующий раз получают непосредственно на основании прежнего опыта, или, может быть, чтобы избежать недоразумений, будет правильнее сказать, вследствие привычки. Сила привычки обнаруживается, когда определенные часто упоминаемые, но отнюдь не понятные сами собой принципы кажутся непосредственно ясными, навязываясь нам почти с непреодолимой силой; и может быть, не чем иным, кроме привычки, не объясняется то, что животные в повторяющихся случаях ожидают повторения их послед-

¹ Чтобы предоставить этому убедительное доказательство, ср., например, главу об эволюционном возникновении на Земле органической жизни.

ствий. Но то, что здесь является благоприобретенным, могло бы быть и врожденным предрасположением к непосредственным актам суждения¹, что тем не менее не давало бы нам права говорить о бессознательных заключениях, т. е. о заключениях, посылки которых остались бессознательными.

Если же спросить, насколько удовлетворяют этому третьему условию различные относящиеся сюда попытки доказать существование бессознательных психических феноменов, то здесь я должен заметить, что ни одна из них не принимает его в расчет надлежащим образом. Покажем это на важнейших из них.

Гамильтон², а вместе с ним и другие признавали бессознательные представления потому, что при возобновлении в воспоминании уже имевшей место последовательности мыслей можно, по видимому, перескочить через целые ряды посредствующих звеньев. Этот факт, без сомнения, подпадал бы под действие законов ассоциаций, если бы было установлено, что соответствующие промежуточные звенья не доходя до сознания присутствовали и тут. Однако ни Гамильтон, ни другие не показали, и даже не пытались показать, что это единственно возможное объяснение. И в самом деле, это отнюдь не так. Дж. Ст. Милль там, где он критикует Гамильтона³, легко мог бы привести два других объяснения, а когда нам придется иметь дело с ассоциациями идей, мы увидим, что число возможных гипотез, из которых то одна, то другая кажется наиболее вероятной, может быть значительно увеличено.

<...> Для нашей цели достаточно установить, что предполагаемые следствия бессознательных заключений до тех пор не смогут доказать наличие бессознательной психической деятельности, пока не будет приведено доказательство невозможности или невероятности для подавляющего большинства случаев любого другого понимания, а этого условия до сих пор не выполнил никто. Это справедливо по отношению к упомянутым выше оптическим явлениям; по отношению к вере в существование внешнего мира, наличной уже в самом раннем возрасте, когда ее приписывают бессознательной индукции⁴; а также по отношению к пониманию любого возврата мысли при воспоминании как следствия бессознательного процесса, столь же продолжительного и запутанного, как и тот, когда мы нащупываем в памяти прежнее переживание, перебирая мысли одну за другой. Такова точка зрения Гартмана,

¹ Так называемый «инстинктивный» процесс суждения.

² *Lect. on Metaph.* I. P. 352 s.

³ *Examination of Sir W. Hamilton's Philos.* ch. 15 и James Mill, *Anal. of the Phenom. of the Human Mind.* 2 edit. note 34. I. p. 106 ss.

⁴ Ср. Гартман, *Дум. соч.* С. 286 сл.

того же мнения придерживается, по-видимому, и Маудсли¹. Только то обстоятельство, что любые непреднамеренно всплывающие в нас мысли рассматриваются им попросту как продукт бессознательной душевной деятельности, позволяет ему прийти к уже упомянутому заключению, что «важнейшая часть душевной деятельности — процесс, существенно обуславливающий мышление, — есть бессознательная умственная деятельность».ⁱⁱ

Льюис, Маудсли и Ульрици приводят в пользу бессознательных душевных явлений другую группу фактов; но, как мы уже говорили, Ульрици понимает под словом «бессознательное» нечто совсем иное, чем мы; а Льюис и Маудсли, напротив, говорят о бессознательном в том же смысле, что и мы. В принципе те факты, о которых они рассуждают, можно было бы признать бессознательной душевной деятельностью. Исследуя метод [психологии], мы уже обсуждали эти явления, но здесь хотелось бы вернуться к ним еще раз.

Часто случается, что мы, занятые какими-нибудь мыслями, не обращаем внимания на окружающее. Кажется, что в этом случае оно не пробуждает в нас никаких ощущений, однако затем оказывается, что они имели место. «Каждый, кто тщательно проанализирует свои сны, найдет, что многие кажущиеся неизвестными вещи, с которыми имеет дело его душа во время сна и которые являются ему в качестве новых, неизвестных представлений, могут быть объяснены бессознательными ассимиляциями, имевшими место днем. Сюда относятся хорошо известные истории, одну из которых рассказывает Кольридж. В горячечном бреде служанка цитировала длиннейшие фрагменты по-древнееврейски. Она не понимала их и была не в состоянии затем их воспроизвести. Однако она слышала, как их читали вслух, когда жила у одного духовного лица <...>».ⁱⁱⁱ

Ульрици приводит некоторые другие замечательные примеры родственных явлений. «Довольно часто, — говорит он, — случается, что кто-то беседует с нами, но мы рассеянны, и не понимаем сказанного; однако моментом позже, когда мы собрались с мыслями, до нашего сознания доходит то, что мы слышали. Мы проходим по улице, не обращая внимания на вывески, которые мы видим, на фамилии, которые значатся на них; сразу после этого мы не можем воспроизвести в памяти ни одну из этих фамилий, но, встретив ее где-нибудь в другом месте, может быть, несколькими днями позже, мы припоминаем, что уже видели ее на вывес-

ке. Следовательно, тогда мы должны были иметь зрительное ощущение не менее полное, чем любое другое из непосредственно создаваемых нами, хотя мы и не могли припомнить его. Точно так же спустя несколько дней мы вспоминаем о сделанной нами в письме или в разговоре ошибке, которую во время самого написания мы не сознавали. Здесь я также должен был видеть неправильно написанное слово и в полной мере получить зрительное ощущение; но поскольку во время письма я был сосредоточен только на записывании мыслей и на связи выражающих их слов, то я не заметил ошибки в написании, т. е. неправильного письменного знака. Однако чувственное ощущение моя душа получила еще в тот момент, и когда затем я думаю уже не о записываемых мыслях, а о написанных словах, тогда я и осознаю, что слово было написано неправильно».ⁱ

Легко заметить, что эти и подобные им аргументы бессильны, если с их помощью хотят обосновать бессознательную душевную деятельность, понимаемую в нашем смысле. Признание бессознательных психических феноменов не является единственной гипотезой, благодаря которой можно объяснить приведенные факты. Первый и третий примеры, взятые мною у Ульрици, вполне объяснимы тем, что нечто ощущалось сознательно, а затем было возобновлено в памяти, причем в последнем случае с явлением связывались определенные ассоциации и другие акты душевной деятельности, которые в первом случае по каким-то причинам отсутствовали. В первом из примеров, слышимые слова, не связываются с их значениями, в другом — неправильно написанное слово, не соотносится с правилами орфографииⁱⁱ. Случай с вывесками еще более прост. Он основывается исключительно на том, что некое впечатление не только в памяти, но и при его действительном возобновлении связано с определенными условиями, которые один раз отсутствуют, а другой раз присутствуют. Одно явление вызывает другое, подобное себе, согласно закону ассоциации идей, и эти ассоциации, разумеется, не возникали, пока не было необходимых для этого условий.

Нечто подобное происходит и в примере, приводимом Маудсли. Служанке, о которой он рассказывает, припомнились слова, которые она некоторое время не вспоминала, а потом неожиданно вспомнила, очевидно, при обстоятельствах, обуславливающих ассоциацию и в первом случае отсутствующих; обстоятельства, которые нашему анализу не подлежат, но относительно ко-

ⁱ *Physiol. u. Pathol. d. Seele*, S. 16 f.

ⁱⁱ *Ebend.* S. 19.

ⁱⁱⁱ *Ebend.* S. 14.

ⁱ *Gott und der Mensch*, I. S. 286.

ⁱⁱ Но нечто иное «описка» — и не замеченная «грамматическая ошибка». Ульрици их необоснованно отождествляет.

торых мы должны признать, что они настолько благоприятствовали соответствующим ассоциациям, что с лихвой искупили сравнительно слабую подготовку служанки в древнееврейском. То, что служанка слушала не сознавая этого, очевидно, нисколько не вытекает из того, что она не понимала смысла слышанных ею слов. <...>

Не буду утомлять читателя другими примерами. Добавлю только одно. Если даже в некоторых случаях считать установленным, что без признания воздействия бессознательных психических феноменов мы не способны понять некоего факта, все же такое доказательство не будет иметь силы, пока эта неспособность легко объяснима недостатком наших познаний в соответствующей области. Слишком смелым является утверждение Гартмана¹, что посредствующее звено между волей и послушным воле движением не может быть механическим; он, таким образом, предполагает наличие бессознательного душевного посредующего звена, в частности бессознательного представления о соответствующих моторных нервных центрах в мозгу. Ни один здравомыслящий физиолог с этим не согласится. Механический характер части посредствующих звеньев доказан, и возможность доказательства кончается только там, где начинается до сих пор мало доступная область физиологии мозга. Да и сама психология, как мы вынуждены были заметить, является очень отсталой наукой; поэтому вполне вероятно, что то, что нам сейчас приходится рассматривать как следствие бессознательной деятельности, можно будет свести к сознательным феноменам как вполне достаточной причине, когда наши знания психических законов будут более полными.

§ 5. Второй путь, на котором, как мы указывали, пытаются найти доказательство наличия бессознательных психических актов, состоит в заключениях от причины к следствию. Если некий факт необходимо влечет за собой то или иное неосознаваемое душевное явление, то считается, что это является основанием для признания бессознательных феноменов.

Но и здесь существует несколько условий, которые не следует оставлять без внимания. Во-первых, должно быть твердо установлено, что соответствующий психический феномен не сознавался прежде и не был затем вскорости забыт. Далее, должно быть доказано, что в данном случае мы имеем дело с той же самой причиной, что и в других случаях. Наконец, особо нужно обратить внимание на требование, входящее, впрочем, и в другие пункты, а именно, чтобы причины, блокирующие сознание и в других случаях, очевидно, отсутствующие, не противодействовали также и

психическим феноменам, о существовании которых мы собираемся судить, заключая от причины к следствию, и чтобы вообще не обнаружилось особые препятствия для последних.

Если с такими критериями мы подойдем к немногим имевшим место попыткам доказательства, то окажется, что все они неудовлетворительны. Покажем это на отдельных примерах.

Когда морская волна накатывается на берег, мы слышим шум прибоя и сознаем то, что мы это слышим. Если же в движение приведена всего одна капля, то нам кажется, что мы не слышим даже шороха. Однако требуют признать, что и в этом случае мы имеем звуковое ощущение, потому что движение волны есть одновременное движение ее отдельных капель, и что только из звуковых ощущений, порождаемых каплями, может составиться ощущение шума рокочущей волны. Итак, мы слышим, но слышим бессознательно.¹

Ошибочность этого аргумента очевидна; он грешит против второго нашего условия. Сумма сил в своем действии отличается от составляющих ее отдельных единиц не только количественно, но весьма часто также и качественно. Постепенное охлаждение до нуля градусов не превращает воду в лед медленно и постепенно; постепенное нагревание до восьмидесяти градусов не обращает воду в газообразное состояние, которое отличается от настоящего пара только количественно. Таким образом из того, что большее физическое раздражение порождает звуковое ощущение, нисколько не вытекает необходимость появления шума при меньшей его интенсивности. <...>

По-видимому, весьма важное значение имеет следующий факт. Гельмгольц² утверждает, что в вызванных в памяти так называемых последовательных зрительных образах он нередко подмечал частности, которых не воспринимал при созерцании самого предмета. Я тоже часто сталкивался с тем же фактом, и каждый легко может проверить это на собственном опыте. В данном случае, очевидно, раздражение было очень интенсивным, иначе оно не имело бы последовательного образа; нельзя утверждать также и того, что сетчатка была раздражена недостаточно долго, потому что и это помешало бы явлению последовательного образа. Таким образом, здесь должны были присутствовать ощущения точных деталей, о которых идет речь. Если же они оказались не-

¹ Этот аргумент прослеживается вплоть до Лейбница; можно сказать, что о нем упоминал уже Зенон Элейский, однако эта трудность использовалась им в несколько ином смысле (Simplicius zu Arist. Phys. VII. 5.)

² *Physiol. Opt.*, S. 337.

¹ Гартман, *Цит. соч.* С. 56.

замеченными, то нам, вероятно, остается лишь признать, что они представлялись нами бессознательно.

Однако, чтобы это доказательство оказалось удовлетворительным, многого еще недостает. Первое из трех приведенных нами условий не было выполнено ни разу; кто поручится, что соответствующие феномены в действительности не сопровождалась сознанием и не были просто забыты впоследствии? Но остаются невыполненными и второе и третье условия. Внешнее раздражение само по себе было достаточно сильным, чтобы породить ощущение; но были ли наличны необходимые психические условия? — Почему считается доказанным, что здесь не возникало никакого *сознательного* ощущения? Нам отвечают: потому что внимание было сосредоточено на чем-то другом. Но не может ли эта полная поглощенность внимания другими предметами быть препятствием и для самого ощущения, а не только для сознательного ощущения? Ульрици возражает: последовательный образ, лишь «будучи отображением определенного образца, не мог бы содержать что-либо иное или большее, чем то, что содержалось в образце, т. е. в первоначальном чувственном ощущении. Черты, замечаемые нами в последовательном образе, необходимо должны были присутствовать в его образце, и притом сильнее и отчетливее, чем в последовательном образце».ⁱ Разве не видно, что автор хватается за соломинку? Он придерживается названия «последовательный образ», однако здесь это слово должно употребляться не в смысле последующего изображения, являющегося копией с образцаⁱⁱ, а, скорее всего, под ним имеется в виду только временная последовательность. Последовательный образ появляется заметно позднее, чем световой луч начнет воздействовать на сетчатку. Факт в том, что следует рассматривать в качестве причины так называемого последовательного образа не появившееся ранее ощущение, а устойчивость прежних физических раздражений или другой, вытекающий из них, физический процесс.ⁱⁱⁱ Если мы признаем, что первоначальное физическое раздражение, в силу какого-либо психического препятствия, не привело к ощущению, то это, вероятно, несколько не помешает ему существовать продолжительное время и иметь весомые физические последствия. Вместе с тем вполне возможно, что последовательные образы или их части ощущают-

ⁱ а. а. О. S. 304; ср. также S. 285.

ⁱⁱ В случае, когда при взгляде на красное пятно возникает видимость красного, эту копию нельзя назвать очень точной.

ⁱⁱⁱ В этом едины все психологи, хотя некоторые разногласия во мнениях здесь еще остаются.

ся нами без того, чтобы им предшествовало ощущение, одновременное с раздражающим сетчатку световым лучом.

§ 6. Мы подходим к третьему классу возможных попыток доказательств. Мы говорили, что существование бессознательных психических актов должно считаться доказанным, если окажется, что при сознательных психических актах сила связанного с ними сознания является функцией их собственной силы, и что, как это в известных случаях следует из такого отношения, если сила психических актов является положительной величиной, сила сопровождающего их сознания не имеет никакого положительного значения.

Например, у Бенеке мы встречаемся с мыслью, что сила осознания психических феноменов есть функция собственной силы последнихⁱ. При известной высоте интенсивности представления имеет место сознание, которое в зависимости от нее растет или уменьшается. Однако, никто не возьмет на себя смелость утверждать, будто Бенеке или кто-то другой дал удовлетворительное доказательство существования такой взаимной зависимости между той и другой интенсивностьюⁱⁱ. Кроме того, мы вынуждены признать, что неточность наших определений психической меры, о которой мы говорили в исследовании о методе [психологии]ⁱⁱⁱ, является непреодолимым препятствием для точного определения такой функциональной зависимости. Однако, большинство исследователей склонно просто уравнивать силу сознательных представлений и силу представлений, к которым они относятся.

В этом случае одно обстоятельство дает, по-видимому, точное и ясное доказательство наличия соотношения между интенсивностями.

Интенсивность акта представления всегда равна интенсивности, с которой является представленное; т. е. она равна интенсивности явления, остающегося содержанием представления. Это должно считаться само собой понятным, а потому почти без исключения

ⁱ *Lehrb. d. Psychol.*, 2 Aufl. § 57.

ⁱⁱ Чтобы исключить здесь какие-либо недоразумения, я еще раз обращаю внимание на то, что Фехнер называет бессознательным представлением не что иное, как в большей или меньшей степени недостаточную [для осуществления самого представления] *предрасположенность* к представлению, которое связано с определенным физическим процессом, поскольку последний, при большей своей интенсивности, сопровождается представлением в собственном смысле слова. Порог, ниже которого — уже к отрицательному значению — Фехнер опускает сознание ощущения, является одновременно и порогом самого ощущения как действительно психического акта.

ⁱⁱⁱ Ср. выше I. Buch, Kapitel 4, S. 85 ff.

либо прямо утверждается психологами и физиологами, либо молчаливо предполагается. Так, выше мы обнаружили¹, что Э. Вебер и Фехнер предполагают равенство интенсивности ощущения и интенсивности, с которой выступает в ощущении физический феномен, и только при этом условии выдвинутый ими закон оказывается законом психологическим.

Если же это правильно, если интенсивность акта представления всегда равна интенсивности явления, образующего его содержание, то ясно, что и интенсивность акта представления о представлении должна быть равна интенсивности, с которой является последнее представление. Таким образом, спрашивается: как интенсивность осознанности представлений соотносится с их собственной интенсивностью.

Однако, с этой точки зрения никакого сомнения быть не может: если только внутреннее восприятие заслуживает доверия, они должны быть равны друг другу. Как вместо слышания не может явиться видение, так не может явиться слабое слышание вместо сильного и сильное вместо слабого. Таким образом мы приходим к заключению, что при любом сознательном представлении сила относящегося к нему представления равна его собственной силе.

Тем самым найдено поистине математическое отношение между той и другой интенсивностью, а именно, простое отношение полного равенства. Но если это простейшее из всех мыслимых функциональных отношений заставляет полагать изменение в интенсивности сопровождающего представления необходимым следствием убывания и прибывания интенсивности сопровождающего психического феномена, то это отнюдь не может служить доказательством существования бессознательных психических актов, а скорее отсюда выводится нечто прямо противоположное. Нет никакого бессознательного психического акта, потому что большая или меньшая сила этого акта сопровождается подобной же силой данного вместе с ним представления, объектом которого он является. По всей видимости, именно таково воззрение большинства; и даже среди тех психологов, которые на словах учат обратному, найдутся те, противоречие с которыми перейдет в полное согласие, если только их способ выражать свои мысли перевести на наш язык.

Остается еще *четвертый путь*, который, по мнению некоторых, доказывает не только ложность, но даже абсурдность признания осознанности какой-либо душевной деятельности. Прежде чем сделать по этому поводу окончательное заключение, посмотрим, что представляет собой этот вид доказательств.

¹ Ср. I. Buch, Kapitel 4, S. 91.

§ 7. Слышание — как представление звука — это психический феномен и, пожалуй, один из самых простейших примеров. Тем не менее, — поскольку вообще все психические феномены сознательны, — и в случае с ним также не представляется возможным избежать бесконечного усложнения душевных состояний.

Прежде всего, если ни один психический феномен не возможен без относящегося к нему сознания, то, значит, одновременно с представлением звука мы обладаем и представлением о представлении звука. Таким образом, имеется *два* представления, и притом *два* представления весьма различного вида. Назовем представление звука «слышанием», тогда, кроме представления звука (слышания), мы обладаем еще и представлением слышания, которое отличается от самого слышания так же, как слышание от звука.

Но этим дело не ограничивается. Поскольку оба они являются психическими феноменами, то определенным образом должно существовать как представление звука, так и представление слышания, о котором также должно быть представление. Следовательно, слышащий имеет три представления: представление звука, представление слышания и представление о представлении слышания. Но и это, третье, представление не может быть последним. Ведь и оно сознательно, значит, оно представляется, а представление, относящееся к нему, снова представляется, короче говоря, последовательность таких представлений либо останется бесконечной, либо должна будет закончиться бессознательным представлением. Итак, отрицая существование бессознательных психических феноменов, мы окажемся обязанными признать в простейшем акте слышания бесчисленное множество душевных действий.

Кажется также ясным, что в таком случае звук — как представляемый звук — должен содержаться не только в слышании, но и в соответствующем представлении слышания. Он будет представляться еще раз и в представлении представления звука, то есть в третий раз, а само слышание — два раза. Если это верно, то здесь кроется причина новых бесконечных усложнений, поскольку в результате мы получаем даже не бесконечный ряд феноменов равной простоты, а такой ряд, в котором каждый отдельный член все более и более усложняется, и так до бесконечности.

Впрочем, это утверждение является в высшей степени сомнительным; ведь оно, очевидным образом, абсурдно¹, и едва ли найдутся желающие признать его истинным. Как же после этого мож-

¹ В новейшее время этих трудностей коснулся Гербарт (*Psychologie als Wissenschaft*, Teil II. Abschn. II. Kap. 5. § 127; ср. также ebend. Teil I. Abschn. I. Kap. 2. § 27). В древности их подчеркивал Аристотель (*De Anim.* III. 2. princ.), не считая, впрочем, их непреодолимыми.

но настаивать на отрицании бессознательных психических актов?!

Как кажется, лишь *одно* предположение, если мы настаиваем на отсутствии бессознательного сознания, не приведет нас к бесконечным усложнениям, а именно: признание за один и тот же феномен «слышание» и «услышанное», мысля при этом слышание направленным на себя самое как на свой объект. В этом случае звук и слышание будут либо двумя разными именами для одного и того же феномена, либо различие в их значениях будет состоять в том, что словом «звук» обозначится внешняя причина, которую раньше считали подобной феномену, имеющему место в слушающем, и о которой поэтому говорили, что она является в слышании, тогда как в действительности она ускользает от нашего представления.

Среди английских психологов великое множество тех, кто придерживается подобных взглядов. В предыдущей главе мы имели возможность обсудить позицию А. Бэна, где он отождествляет ощущающего и чувственное ощущение в смысле акта, и указывает на точно такое же отношение тождества между актом и объектом акта для всех прочих видов чувственных впечатлений. Нет недостатка в высказываниях, обнаруживающих схожие взгляды, и у Дж. Ст. Милля¹. Однако мне представляется, что это мнение не только не верно, — оно не в состоянии в полном объеме устранить все наши трудности. Оно не верно, говорю я, поскольку внутреннее восприятие с непосредственной очевидностью демонстрирует нам, что слышание имеет некое отличающееся от самого слышания содержание, которое, в противоположность ему, не подпадает ни под одну из характеристик психических феноменов. Никто, поэтому, не понимает под звуком какое-то другое, находящееся вне нас, слышание, которое при слышании, посредством влияния на барабанные перепонки, порождает бы в нас свое отражение. Не мыслят при этом и ни о какой трудноуловимой силе, производящей слышание — в противном случае не говорилось бы о звуках, являющихся в фантазии. Этим словом обозначают, скорее, то, что в качестве явления образует имманентный, отличающийся от нашего слышания, предмет нашего слышания, и соответственно с этим мы верим либо не верим, что оно имеет вне нас соответствующую ему первичную вещественную причину, и верим, что во внешнем мире звук либо существует, либо нет.

Поводом к возникновению такого рода мнения, столь очевидно противоречащего внутреннему опыту и суждениям всякого

беспристрастного человека, служит, по-видимому, следующее. Было время, когда верили, что при осознанном слышании, помимо представления слышания, обладают представлением звука, и, кроме непосредственного знания о существовании слышания, еще и непосредственным знанием о существовании звука. Считали, что звук воспринимается с той же очевидностью, что и слышание. Эта вера была осознана как заблуждение, когда поняли, что звук в качестве внешнего, воспринимаемого посредством слуха объекта никогда не противостоит слышанию. Мы лишь привыкли к тому, чтобы мыслить слышание как познание, а содержание слышания как действительный предмет, и, так как реальным не оказывается ничего, кроме слышания, именно таким образом мы приходим к тому, чтобы рассматривать это слышание направленным на себя самое. Это было заблуждением противоположного рода. Если при слышании воспринимается в собственном смысле слова не что иное, как само слышание, то из этого с той же степенью вероятности может следовать, что нечто от него отличное образует его содержание и присутствует в нем в качестве представленного.

Но это еще не всё. Если бы такое мнение и было правильным, то все же не составило бы труда показать, что в дальнейшем оно не позволит миновать вставшие перед нами трудности в полном объеме. Предположим, что слышание своим содержанием имеет не что иное, как самое себя, однако никто не сможет утверждать что-либо подобное относительно других психических актов — актов воспоминания или ожидания, например, воспоминания миновавшего или ожидания грядущего слышания — без того, чтобы не быть уличенным в полнейшем абсурде. Поэтому сам Дж. Ст. Милль говорит — заодно высказывая и свое мнение об ощущении, уже отвергнутое нами: «Ощущение не содержит ничего иного; но воспоминание об ощущении содержит веру, что ощущение или представление, отображением которых оно является, действительно существовали в прошлом; и ожидание содержит в себе более или менее твердую веру в то, что ощущение или феномен, к которому оно относится, будет существовать в будущем»¹. И вот, если это правильно и неопровержимо, то относительно воспоминания и ожидания слышания с прежней силой встает возражение относительно слышания, которое уже было отклонено идентификацией слышания с услышанным. Если не существует никаких бессознательных психических феноменов, то я, при воспоминании имевшего место ранее слышания, кроме представления о слышании обладаю еще и представлением о теперешнем воспоминании

¹ Как в работе о философии Гамильтона, так и в комментариях к «Анализу феноменов человеческого духа» Джеймса Милля.

¹ *Examin. of Sir W. Hamiltons Philos.*, chapt. 12.

о слышании, которое не идентично с самим воспоминанием. И это представление также должно быть сознательным, — как же тогда оно будет мыслимо без признания третьего представления, которое стояло бы с ним в том же отношении, в каком оно само стоит к воспоминанию? Но третье представление требовало бы четвертого и т. д. до бесконечности. Итак, если каждый психический феномен мыслится осознанным, то кажется, что в подавляющем большинстве даже самых простых случаев невозможно избежать предположения о бесконечном усложнении психических состояний. Впрочем, и Дж. Ст. Милль в работе о Конте, выступая против его утверждения о невозможности для разума воспринимать свои собственные акты, поясняет, что дух способен одновременно охватывать более чем *одно* впечатление, даже значительное их число (по мнению Гамильтона, не менее шести впечатлений одновременно); но, во всяком случае, о бесконечном числе представлений речи быть не может, даже если бы кому-нибудь и пришло в голову приписывать ему эту бесконечность. Что же, предположение о бессознательных психических феноменах неизбежно?

Между тем, с самого начала в наших рассуждениях присутствовало нечто такое, что подразумевало: эта трудность не может быть абсолютно непреодолимой. Выдающиеся мыслители сталкивались с ней в самые разные времена, но лишь немногие признавали из-за нее бессознательную душевную деятельность. Аристотель, который прежде других обратил на нее внимание, этого не сделал. И если в новейшее время Герbart заключает о бытии бессознательных представлений¹, то делает он это все же только после того, как существование бессознательных психических феноменов уже стало для него несомненным по совершенно другим причинам. К тому же о нем известно, что он слишком легко признаёт неразрешимыми лишь кажущиеся противоречия. Единственным значительным философом, который, насколько мне известно, шел к предположению о существовании бессознательной душевной деятельности, был Фома Аквинский. Однако его рассуждения таковы, что трудно поверить, что он всерьез размышлял над этим вопросом². Думается, чтобы не спастись перед искуше-

¹ «Среди множества представлений, из которых каждое следующее апперципирует предыдущее, или же в которых третье берется как связанность или противопоставление предмету первого и второго — какое-нибудь должно стать последним; *это в высшей степени апперципированное представление, в свою очередь, не апперципируется.*» (*Psychol. als Wissenschaft*, Teil II. Abschn. II. Kap. 5. § 199).

² По Фоме Аквинскому мы обладаем сознанием об ощущениях так называемых пяти чувств. Сами чувства, полагает он, никоим образом не

нием признать бессознательное сознание, все же должен быть какой-то выход.

§ 8. По этой причине еще раз со всей тщательностью рассмотрим факты, о которых собственно идет речь.

могут воспринимать свои акты. Это была бы рефлексия собственных актов, влияние органов, функциями которых Фома мыслит ощущения, на самих себя; а таковое он считает невозможным постольку, поскольку никогда нечто телесное не влияет, изменяя, на самое себя. То, что воспринимает акты внешних чувств, есть, следовательно, по Фоме Аквинскому, отличающаяся от них внутренняя чувственная способность, *sensus communis*. (*Summ. theol.* P. I, Q. 78, A. 4, ad 2; *ibid.* Q. 87, A. 3, obj. 3 и ad 3). Но и это внутреннее чувство телесно так же, как и соответствующий ему объект. Поэтому оно так же не может само воспринимать свою деятельность. Поскольку же Фома не предполагал существования никакого другого чувства и другого органа, посредством которых мы могли бы воспринимать деятельность внутреннего чувства, то получается, что в соответствии с его учением восприятие актов ощущения внешних чувств никогда не воспринимается, и что, поэтому, в сфере чувственности, мы тотчас сталкиваемся с бессознательной душевной деятельностью. Конечно, ему было бы легче присоединить к этому еще второе и третье внутреннее чувство. Но что бы из этого вышло? Без принятия положительно бесконечного множества чувств и чувственных органов, которые, очевидным образом, не могут быть охвачены конечным телом, он, в соответствии со своими принципами, все же не мог провести всеобщность сознания для всех чувственных актов.

Для сознания об акте мышления рассудка (*intellectus*) Фома предлагал совсем другую теорию. Этот акт обозначался им как нетелесный и потому способный рефлексировать на самого себя. Таким образом, с этой стороны ничто не препятствует осуществиться познанию своего акта посредством самого этого акта. Однако трудность представляет кое-что другое; а именно то, что рассудок, как предполагает Фома Аквинский, не способен мыслить одновременно более, чем *одну* мысль. *Одна* способность никогда не содержит в себе одновременно более, чем *один* акт. Фома помогает себе выйти из затруднения с помощью того, что допускает сознание о мысли не одновременным с самой этой мыслью, но следующим за ней. Тем же манером — если никакой мыслительный акт не должен оставаться бессознательным — на место симультанно данного у него встает сукцессивная последовательность, в которой каждый следующий акт относится к предыдущему, и для которой, как он думал, можно, не делая абсурдных утверждений, признать, что ее члены умножаются в бесконечность. (*Summ. theol.* P. I, Q. 87, A. 3, 2 и ad 2). Фактически, такого, конечно же, никогда не может случиться, и следовательно здесь снова возникает мысль, что бессознательное остается последним членом этой последовательности.

Пожалуй, никто не станет сомневаться в том, что мы можем знать о психическом феномене, когда он присутствует в нас; например, в то время, когда мы имеем представление звука, мы осознаем, что имеем это представление. Тогда спрашивается: имеем ли мы в этом случае несколько разнообразных представлений, или только одно-единственное? — Прежде, чем ответить на этот вопрос, мы должны прояснить для себя следующее. Будем ли мы определять число и многообразие представлений по числу и многообразию объектов, или же по числу психических актов? В первом случае мы, очевидно, обязаны сказать, что у нас есть несколько разнообразных представлений, и они являются нам различным образом — так, что одно из них образует содержание другого, имея, в то же время, содержанием физический феномен. Будь это верным, физический феномен должен был бы каким-то образом составлять содержание обоих представлений — первого в качестве исключительного, второго в качестве, так сказать, включенного предмета. Как в свое время заметил Аристотель, тогда оказывается, что физический феномен должен представляться дважды. Но ведь этого не происходит. Напротив, внутренний опыт со всей несомненностью показывает, что представление звука столь своеобразным, интимным образом связано с представлением о представлении звука, что оно, существуя, одновременно содействует бытию другого представления.

Это указывает на своеобразное слияние объекта внутреннего представления с самим представлением и на принадлежность обоих к одному и тому же психическому акту. В самом деле, мы обязаны признать этот факт. Таким образом, на вопрос о множественности представлений следует, несомненно, ответить утвердительно, если только мы определяем эту множественность по числу объектов; и, столь же несомненно, — отрицательно, если мы определяем ее по числу психических актов. Представление звука и представление о представлении звука образуют не более, чем один-единственный психический феномен, который мы понятийно разложили на два представления лишь в его отношении к двум различным объектам, один из которых физический, а другой — психический феномен. В том же психическом феномене, в котором представляется звук, мы постигаем одновременно и сам психический феномен, причем именно в его двойном своеобразии, поскольку он содержит в себе и звук, и, одновременно, в качестве содержания же, присутствует в себе и сам.

Мы можем назвать звук *первичным*, а само слышание — *вторичным объектом* слышания. Так как хотя они иногда и выступа-

ют одновременно, но, по природе вещей, звук существует раньше. Представление звука без представления слышания не мыслимо; представление же слышания без представления звука, напротив, очевидным образом противоречиво. Слышание в собственном смысле слова направлено на звук, и коли это так, слышание схватывает себя самое наряду с ним и вдобавок к нему.

§ 9. Если это верно, то и при вытекающем отсюда толковании различных наглядных явлений, и при всех прочих остается в силе *та же* трудность, которая в конце концов оборачивается против предположения, что все психические феномены сознательны.

Воспринимаем ли мы существующие в нас психические феномены? — На этот вопрос следует ответить решительным «да», так как без такого восприятия откуда бы мы имели понятия акта представления и мышления? Но, с другой стороны, обнаруживается, что мы не в состоянии наблюдать свои собственные сиюминутные психические феномены — и как объяснить это, если не тем, что мы не способны их воспринимать? — В самом деле, какое-либо иное объяснение ранее показалось бы просто немыслимым; однако теперь мы хорошо понимаем истинную причину этого. Сопровождаемое психическим актом и относящееся к нему представление принадлежит предмету, на который оно направлено. Если бы из *внутреннего представления* возникло вдруг внутреннее наблюдение, то наблюдение это оказалось бы направленным на себя самое. Но это представляется невозможным даже для защитников внутреннего наблюдения — и поэтому Дж.Ст. Милль там, где он, выступая против Конта, отстаивает возможность наблюдать себя при [внутреннем] наблюдении, ссылаясь на нашу способность концентрировать внимание одновременно на *многом*. Таким образом, *одно* наблюдение должно иметь возможность быть направленным на другое наблюдение, но не на себя. В действительности же нечто, что *является лишь вторичным объектом акта*, хотя и может в нем осознаваться, но может не быть в нем наблюдаемо; наблюдению подлечит, скорее, то, что относят к предмету как первичному объекту. Итак, лишь во втором одновременном акте, который направлен на существующий в нас акт как на первичный объект, этот первый акт мог бы быть наблюдаемым. Но сопутствующее ему внутреннее представление как раз и не принадлежит никакому второму акту. Тем самым, мы видим, что вообще невозможно обойтись без [признания] одновременного наблюдения собственного наблюдения или какого-либо другого собственного психического акта. Звук, который мы слышим, мы можем наблюдать, слышание же звука мы наблюдать не можем, поскольку само слышание схватывается только в слышании звука, заодно с ним. В противоположность являющемуся в памяти

¹ *De Anim*, III. 2. p. 425, b, 12.

прошлому слышанию, здесь мы направлены на самих себя как первичный объект, а значит иногда и на себя наблюдающих. Существующий в настоящий момент акт воспоминания является, в таком случае, психическим феноменом, который может быть схвачен только вторичным образом. То же имеет значение и для восприятия всех других психических явлений.

Таким образом, здесь оказывается оправданной поговорка: истина лежит посередине между взглядами — которые мы уже обсудили — Конта, Маудсли и Ланге, с одной стороны, и взглядами великого множества психологов, с другой.

Следующий вопрос. Обладает ли тот, кто представляет звук или какой-либо другой физический феномен — и тогда это представление осознается — сознанием об этом осознании, или нет? Фома Аквинский это категорически отрицал. Но любой из нас, если он беспристрастен, менее всего будет склонен вот так, сразу, отрицать это — и ответит утвердительно. А колебания, вероятно, возникнут лишь после простого подсчета, что в таком случае мы должны будем обладать тройким и тройко переплетенным сознанием: кроме первичного представления и представления этого представления, также еще и представлением представления представления. Ведь такое предположение не вяжется с обыденными взглядами, и уж никак не соответствует опыту. Результат же нашего исследования показывает, как — без какого-либо на то основания — осуществляется такой вывод; поскольку в соответствии с ним сознание представления звука явным образом совпадает с сознанием этого сознания. Ведь сознание, сопровождающее представление звука, не является сознанием ни об этом представлении, ни обо всем психическом акте, в котором представляется этот звук, и в котором дается совокупно само сознание. Психический акт слышания, кроме того, что он представляет физический феномен, в своей тотальности становится для самого себя одновременно и предметом и содержанием.

И соответственно, легко отражена последняя попытка доказать бытие бессознательных психических феноменов. Из того, что всякий психический феномен сопровождается относящимся к нему представлением, должно следовать бесконечное усложнение состояний души. И действительно, на первый взгляд казалось, что такое бесконечное усложнение неизбежно. Однако, если мысль о таком сопровождении столь абсурдна, то как можно объяснить тот факт, что безоговорочно она принималась почти повсеместно, и что лишь незначительная часть тех философов, которые учили [о существовании] бессознательных психических актов, апеллировала к её абсурдности? Поэтому, уже с самого начала нам представлялось вероятным, что выход обязательно должен

оставаться открытым. И теперь мы ясно видим, что наша догадка была правильной, и что вывод об этом бесконечном усложнении на самом деле не является необходимым. Я далек от той мысли, что в нас должен вмещаться бесконечный ряд единовременных представлений, состоящий из все более усложняющихся членов, — думается, что вероятнее всего уже на втором члене этот ряд обрывается.

§ 10. Своеобразное слияние со своим объектом сопутствующего ему представления, как это было показано нами выше, признавалось большинством психологовⁱ, хотя зачастую и не разбирались ими с должной обстоятельностью и тщательностью, что и стало, без сомнения, причиной тому, что одни не видели здесь трудностей, а другие ничуть ими не смущались.

Последнее особенно (и недвусмысленно) заметно у Аристотеля, который, почти также как и мы, подчеркивал лишь мнимость необходимости бесконечного усложнения. Но на основании этого ему не приходило на ум принимать бессознательные состояния души. Он, напротив, быстро приходил к выводу, что в осознанный психический феномен должно быть включено и само сознание об этом феноменеⁱⁱ.

То, как это следует понимать, Аристотель пытался, но не совсем удачно, прояснить относительно ощущений. Несомненно, полагал он, что посредством зрения, слуха и т. д., мы нечто воспринимаем более, чем одним способом; так, посредством зрения мы воспринимаем не только свет, но и тьму, посредством слуха — не только звучание, но и паузы, не только шум, но и тишину, отсутствие всякого звука — но не одинаковым образом. Это доказывает, следовательно, что посредством зрения, слуха и т. д. мы получаем восприятие различного вида, а значит, будет, по-видимому, верным и то, что мы воспринимаем посредством зрения не только цвета, но и наше видение, посредством слуха — не только звуки, но и наше слышание, хотя в последнем случае восприятие и не является слышанием в собственном смысле. Более того. В таком случае как звучание, так и слышание являются переживанием звука. Они относятся друг к другу как действие и претерпевание. Поэтому в действительности они всегда даны одновременно. Можно лишь сказать, что нечто действительно слышится, только тогда, когда есть кто-то, кто действительно слышит звук. Кроме того, речь, на самом деле, позволено вести лишь о звучании-в-возможности. Таким образом, звучание и слышание — как и вообще

ⁱ Так, в новейшее время, у Бергмана, в: *Grundlinien einer Theorie des Bewußtseins*, Berlin 1870. Kap. 1 и 2.

ⁱⁱ *De Anim.* III, 2.

всякое действие с соответствующим ему претерпеванием — являются существенно одним, они коррелятивны по своим понятиям, а потому никогда не представимы иначе, как вместе и в одном и том же акте.ⁱ

Сравнение — посредством слуха — восприятия слышания с восприятием тишины малоэффективно, а субординация в понятийных парах «слышание — звучание» и «претерпевание — действие» совершенно несостоятельна. Понятие «звук» не является соотносительным понятием. И если это так, то слышание оказывается не вторичным объектом, но единовременным со звуком первичным объектом психического акта; сказанное верно и для любого другого случая, что, несомненно, соответствует взглядам самого Аристотеляⁱⁱ. Кроме того, [в противном случае] мы вовсе ничего не смогли бы помыслить, кроме некоего соотношения с нами и нашими мыслями, а это, без всякого сомнения, ложно. Но если в этом месте Аристотель изъясняется и не совсем точно, то, по крайней мере, в другом мы обнаруживаем правильное мнение, высказанное им со всей отчетливостью. Так, в двенадцатой книге *Метафизики* он говорит: «...[3]знание, чувственное восприятие, мнение и размышление всегда направлены на другое, а на себя лишь мимоходом»ⁱⁱⁱ. Здесь видно, что его мнение совершенно соответствует нашему, и что, таким образом, оно безусловно брез-

ⁱ Ebend.

ⁱⁱ В противном случае он считал бы нас видящими не только цвет, но и видение, и, чтобы видение себя схватывало, приписывал бы $\delta\psi\epsilon\iota$ второй способ $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\alpha}\iota\sigma\epsilon\upsilon\alpha\iota$ («ἀλλ' οὐχ ὡσαύτως»).

ⁱⁱⁱ *Metaph. Δ, 9*: φαίνεται δ' αἰεὶ ἄλλου ἢ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάφοια, αὐτῆς δ' ἐν παρέργῳ. Ср. также ebend. I, 7. p. 1072, b, 20. В другом месте это имело такой вид, как будто бы Аристотель, подобно Фоме Аквинскому, допускал для ощущений особенное внутреннее чувство, и таким образом изменял своему же учению о слиянии сопровождающего внутреннего представления и ощущения в *одном* акте. Его общая теория о способностях души кажется легче совместимой именно с таким воззрением. И поэтому в своей *Psychologie des Aristoteles*, сделав множество пояснений, я приписывал ему именно это мнение. И все же в *De Anim.* III, 2. со всей категоричностью говорится об обратном, но соглашаться с противоречивостью различных его высказываний в этом пункте — настолько сомнительно, что я признаю теперь воззрение, изложенное здесь, в этом тексте. Г. Шель в работе *Die Einheit des Seelenlebens aus den Principien der Aristotelischen Philosophie entwickelt*, Freiburg 1873, проделал очень остроумную попытку примирить противоречащие друг другу аристотелевские высказывания, а тем самым привести в соответствие метафизические воззрения Аристотеля об акте, потенции и т. д. Ср. также ниже: Кн. II, Гл. 3, § 5.

жило перед ним и тогда, когда он записывал ту мысль, которую мы обсуждали чуть раньше, и что именно из-за нее было отклонено, как необоснованное следствие, бесконечное усложнение душевной деятельности. А так как, стремясь сделать здесь предельно наглядной свою убежденность по отношению к своеобразному объединению в *одном* акте слышания и восприятия слышания, Аристотель не нашел никакой подходящей аналогии, то и взгляды свои ему удалось выставить, скорее, в неверном свете.

Легко можно убедиться также в том, что почти все психологи склонялись к родственным аристотелевскому воззрениям. Дж. Ст. Милль, со взглядами которого мы уже знакомы и которые пытались опровергать, высказывал касательно воспоминаний и ожиданий убеждения, совпадающие с нашими. В качестве содержания он придал им (да и как бы он этого не сделал?) отличающиеся от них феномены, мыслимые как более ранние или поздние; однако, он полагал, что они сами являются для себя предметом, мысля их в этом смысле ничем не отличающимися от ощущений. «В себе самих, — говорит он, — они являются присутствующими в данный момент психическими феноменами, состояниями присутствующего в данный момент сознания, ничем не отличаясь в этом смысле от ощущений»ⁱ. Если мы вспомним о том, что говорил Милль об ощущениях, а точнее, о том способе, каким, по Миллю, они сами себя схватывают, то мы, по всей видимости, обнаружим, что его согласие с нами могло бы быть не менее полным, чем наше с ним. Того же мнения, безусловно, придерживался и Бэн. Точно так же и Лотце считал, что сознание о существующих в нас психических феноменах дано в них самих; и вообще, мы могли бы сказать, что из тех, кто отрицает существование бессознательных психических феноменов (в нашем смысле), никто не придерживается иных взглядов. К их числу принадлежит также и Ульрици, со всей категоричностью заявляющий, что «все наши ощущения — это одновременно самоощущения души»ⁱⁱ. Но и те, кто не всякий психический феномен считает осознанным, в большинстве своем предоставляют свидетельства [в нашу пользу] — например, Бенеке. Везде, где он мыслит психический феномен сопровождаемым относящимся к нему сознанием, он отрицает, что сознание это приходит как второй, особенный акт, но соглашается, что оно, в качестве особенной определенности и своеобразия самого феномена, дано с ним заодноⁱⁱⁱ. Повсеместность такого убеждения и является, очевидно, причиной, почему так слабо про-

ⁱ *Exam. of Sir W. Hamiltons Philos.* chapt. 12.

ⁱⁱ *Gott und der Mensch*, I, 284.

ⁱⁱⁱ *Lehrb. d. Psych.* 2. Aufl., § 57.

топтан четвертый из возможных путей в доказательстве существования бессознательных психических феноменов, и на этом основании самым решительным образом подтверждается правильность наших возражений.

§ 11. Свообразная внутренняя связанность психического акта с относящимся к нему представлением, которое сопровождает этот акт, позволяет нам опровергнуть последнюю попытку доказательств бытия бессознательных психических актов. Посмотрим, удастся ли нам построить дальнейшие рассуждения на этом же основании.

Ранее мы обсудили вопрос, существует ли функциональная связь между интенсивностью осознанных психических явлений и интенсивностью сопутствующих, направленных на них представлений. Оказалось, что наши обыденные взгляды способствуют такому предположению — тем, что обыкновенно они всегда приписывают одинаковую интенсивность представлению и сопровождающему его представлению об этом представлении; и недавнее исследование послужило подтверждением такому воззрению. Однако, исследование это, если и не казалось безнадежно запутанным, то уж во всяком случае вряд ли оно было и исхоженной вдоль и поперек тропой обыденного мнения. Возникновение подобных взглядов осталось тогда непроясненным. Теперь же, если только я сам не заблуждаюсь, мы восстановим недостающие звенья объяснения.

Если мы видим некий цвет и имеем о нашем видении представление, то в представлении видения представляется также и увиденный цвет; он является содержанием представления видения, но он принадлежит также и содержанию виденияⁱ. Но будь, далее, представление видения более — или менее — интенсивным, чем само видение, тогда и цвет представлялся бы в нем с другой интенсивностью, чем в видении. Если же цвет, напротив, будучи видимым и принадлежащим к содержанию представления видения, является [в двух этих случаях] одинаково интенсивным, то и видение и представление видения будут тогда одинаково интенсивны. Итак, суждению здесь была придана естественная точка опоры. Нам стало понятно, что видение и представление видения связываются таким образом, что цвет, будучи содержанием представления видения, одновременно привходит и в содержание представления о представлении видения. Потому-то цвет, хотя он и представляется в видении и в представлении видения, представляется все же не более, чем один разⁱⁱ. Само собой разумеется, в таком

ⁱ Ср. выше: § 8.

ⁱⁱ Ebenda.

случае не может быть и речи о различии в интенсивности. Тем самым очень легко находится объяснение, почему обыкновенно думают, что видение и представление видения не отличаются друг от друга по интенсивности, и эта вера представляется теперь совершенно справедливой и обоснованной. Итак, если увеличивается или уменьшается сила осознанного ощущения или какого-либо иного осознанного представления, тогда в равной мере увеличивается или уменьшается сила сопутствующего, направленного на него, внутреннего представления, так что оба явления по своей интенсивности всегда стоят на равной высоте.

§ 12. И все же здесь возможно одно возражение. Если с изменением интенсивности слышания всегда в равной мере увеличивается или уменьшается интенсивность представления слышания, то, когда интенсивность слышания становится равной нулю, становится равным нулю и сопутствующее этому слышанию представление. Но, по-видимому, правильно обратное. Иначе как мы могли бы воспринимать то, что мы *не* слышим; что же с нами происходит в то время, когда мы обращаем внимание на паузы в музыке и на долготу пауз, или когда замечаем наступление полной тишины, прекращение всякого шума? Вполне интенсивным кажется даже имеющее иногда место представление не-слышания; так, мельник, который покойно спит при грохоте мельницы, пробуждается от самого глубокого сна, едва только та остановится; то же самое происходит и в случае, который (со ссылкой на Льюиса) мы уже приводили: когда прихожанин, мирно дремлющий на проповеди, просыпается при ее окончании, прежде, чем его разбудит шум поднимающейся паствы.

И в самом деле, такое замечание способно заставить несколько задуматься. Если всё так, то не является ли это замечание опасным не только для защищаемой нами теории, но и доказывающим даже существование восприятий без положительного объекта, поскольку отсутствие слышания, очевидно, не является таким положительным объектом? Однако, рассмотрев факты несколько ближе, какое-то решение все же найти можно. Когда мы обладаем представлением паузы и представлением продолжительности паузы, нам являются звуки, которые ограничивала пауза, с их различными временными определенностями; ведь каждый звук, явившись в качестве настоящего, ещё некоторое время представляется в качестве прошедшего, — прошедшего в большей или меньшей степени. Величина этого различия — это так называемая продолжительность паузы. И, таким образом, как и при представлении льющейся музыки, мы обладаем здесь представлением звуков, только здесь не будут представляться звуки срединной временной определенности[— звуки, звучащие в настоящем]. Поскольку мы

обладаем представлением звуков, то нет ничего удивительного в том, что это представление сопровождается еще одним, равным с ним по интенсивности, направленным на него представлением.

Восприятие при наступившей тишине есть схожий, только более простой, случай. Шум, который являлся раньше в настоящем, теперь является в качестве непосредственно прошедшего, хотя и нет никакого шума в качестве настоящего. И представление шума, являющегося в качестве прошедшего, сопровождается, в соответствии с тем, что мы установили, представлением равной интенсивности.

Возможно, возразят, что этого объяснения недостаточно. Продолжай мельница грохотать и дальше, мельник точно так же обладал бы представлением о грохоте, который являлся бы в качестве непосредственно прошедшего, как и тогда, когда мельница остановилась, при том только, что кроме представления о непосредственно прошедшем грохоте, в этом случае он обладал бы еще и представлением о шуме, являющимся в качестве настоящего. Таким образом, он обладал бы не только представлением, которое, по нашему мнению, будит его при остановке мельницы, но и еще одним представлением. В результате, снова отсутствует причина, которая могла бы объяснить пробуждение, и отсутствовать она будет до тех пор, пока мы не решимся признать особое восприятие не-слышания. — Однако отношение здесь подобно тому, какое имеет место при представлении цвета, когда он заполняет то большее, то меньшее пространство, составляющее лишь часть того большего. Как цвет является тогда пространственно ограниченным, так и шум, когда он прекратился, является нам ограниченным во времени. В обоих случаях картина становится иной, контуры сдвигаются. И как бывает, что нам бросается в глаза маленькое цветное пятнышко, в то время как при его увеличении, оно может и не привлечь нашего внимания, так случается и при [наличии] шума. Это зависит от особых ассоциаций, которые связаны и с тем и с другим явлением. В случае мельника, обязательно — как только колесо мельницы остановится — ликвидировать возникшие помехи (а пока мельник так сладко и так привычно спит мельница может работать сама по себе), понятно, почему вдруг прекратившийся шум его будит; подобным же образом, понятно, что происходит и со служителем ресторации, о котором нам рассказывает Льюис, когда никакой из шумов не будит его с такой легкостью, как окрик «Кельнер!», с помощью которого обычно требуют его обслуживания.

Это заставляет подробнее рассмотреть наш предмет, ведь [при таком повороте событий] вообще может быть заявлено, что очертания внимания ограничиваются лишь собой — факт, для которого

го состязание нескольких полей зрения предоставляет столь замечательные примеры. Но, все же, более уместно немного отложить этот вопрос.

§ 13. Итак, мы остаемся при том, что установили ранее. Если сила осознанного представления увеличивается или уменьшается, то в равной мере увеличивается или уменьшается и сила направленного на него сопутствующего представления, при этом оба явления по своей интенсивности всегда стоят на равной высоте.

Если это так, то здесь заключается не только опровержение возможной попытки вывести из соответствующих функциональных отношений бытие бессознательных представлений — как уже говорилось, одновременно это можно рассматривать и в качестве доказательства тому, что нет никаких бессознательных представлений в нашем смысле. Этим, конечно, еще ничего не сказано в пользу того, что все психические феномены во время своего существования сопровождаются сознанием — так как, кроме представления, имеет место и другая психическая деятельность, например, суждение или желание; и все же мы значительно приблизились к такому выводу.

Но как же мы сможем восполнить отсутствующее? По аналогии кто-нибудь мог бы предположить, что и при других сознательных [актах] психической деятельности между её собственной интенсивностью и интенсивностью направленного на неё сопутствующего представления существует функциональное отношение, хотя бы и отношение простого равенства, наличие которого мы доказали для осознанного представления. Однако, если под интенсивностью суждения мы понимаем степень уверенности, с которой оно высказывается, то опыт подсказывает нам, что порой нетвердое мнение может сопровождаться представлением несколько более сильным, или даже значительно более сильным, чем всё убеждение в целом, если только представление, лежащее в основании этого мнения, действительно интенсивно. И после некоторого размышления должно быть признано, что о равенстве, как и о большей или меньшей силе представления в противоположность силе убеждения, здесь вовсе нельзя вести речь; и что дело здесь идет о различии, которое вовсе не является различием чего-то сравнимого между собой.

Но если сила представления о суждении не может быть сравнима со степенью принятия или отвержения этого представления, то всё же ясно, что суждению присуща интенсивность, относительно которой возможно сравнение. Как интенсивность представления предмета равна интенсивности, с которой предмет в нём является, так и суждение участвует в интенсивности своего содержания. Интенсивность представления, лежащего в основании

суждения, — это, одновременно, и интенсивность самого суждения. Если же мы сравним с этой интенсивностью интенсивность сопутствующего, направленного на суждение представления, то тем же путём, каким мы пришли к доказательству равенства интенсивности у представления и представления этого представления, легко показать точно такое же отношение и здесь. Это отношение являет себя сперва как следствие несомненности внутреннего восприятия, и, далее, находит свое подтверждение в том, что представление о суждении оказывается связанным с суждением точно таким же образом, как представление о представлении связано с самим этим представлением. Содержание суждения принадлежит как самому суждению, так и представлению о нем без какого-либо удвоения опыта, и поэтому для различия в интенсивности не остается никакой возможности. Но что причастно суждению, причастно, на том же основании, и любому другому виду сознательной душевной деятельности.

Итак, мы можем распространить функциональное отношение, найденное нами в случае осознанного представления между его интенсивностью и интенсивностью направленного на него внутреннего представления, на всю область сознательных душевных явлений. Повсюду явления — сопровождающие и сопровождаемые — обладают равной силой, а это доказывает, что в нас не существует ни одного психического феномена, о котором мы не имели бы представления.

И на вопрос: «Существует ли бессознательное сознание?» в том смысле, как мы его понимаем, следует, поэтому, отвечать решительным «Нет!».

КНИГА ВТОРАЯ

О ПСИХИЧЕСКИХ ФЕНОМЕНАХ В ЦЕЛОМ

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ДАЛЬНЕЙШИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ О ВНУТРЕННЕМ СОЗНАНИИ

§ 1. В предыдущей главе мы показали, что всякий психический акт сопровождается соответствующим ему [актом] сознания. Однако возникает вопрос о количестве и качестве видов сопровождающего сознания.

Вероятно, будет бесполезным в нескольких словах пояснить этот вопрос.

Как уже было показано, сознанием мы называем всякое обладающее содержанием психическое явление. Как известно, существуют различные виды психических явлений; и содержание, как уже говорилось, представлено в них по-разному. Следовательно, возникает вопрос: если психические феномены — предметы сознания, то как они сознаются, одним способом или несколькими? И каковы они, эти способы? До сих пор было доказано лишь, что они нами представляются, и если они как-то сознаются, то, естественно, они должны осознаваться нами именно таким способом, поскольку представления образуют основу для всех остальных психических феноменов. Таким образом, речь идет о том, только ли представляются нами психические феномены или же они осознаются нами еще и каким-то иным способом.

Достоверно известно, что часто они сопровождаются неким знанием [о них]: мы размышляем, мы чего-то хотим — и мы знаем об этом. Но знанием обладают лишь в виде суждений. Значит, вне всякого сомнения, при психическом акте во многих случаях у нас возникает не только соответствующее представление, но и соответствующее суждение. Посмотрим, бывает ли, что такое суждение отсутствует.

§ 2. Тот, кто вспомнит, что мы говорили о представлениях, не станет утверждать невозможность предположения о том, что всякий психический феномен является предметом сопровождающего его познания, на том основании, что это ведет к бесконечному усложнению душевных состояний. Поскольку с той же отчетливос-

тью, что и там, здесь также обнаруживается своеобразное слияние сознания и объекта сознания. Будучи предметом сопровождающего его внутреннего знания, психический акт помимо своей направленности на первичный объект содержит в себе и себя самого — в качестве представляемого и познаваемого — во всей своей полноте.

Только это и делает возможными несомненность и непосредственную очевидность внутреннего восприятия. Будь познание, сопровождающее психический акт, актом-в-себе, присоединяющимся как второй акт к первому; будь отношение этого познания к своему объекту не чем иным, как [отношением] действия и его причины, подобно отношению между ощущением и физическим раздражением, которое это ощущение вызывает, — как бы оно могло тогда быть достоверным в себе самом? И как бы мы вообще должны были убеждаться в его несомненности?

Часто говорилось, что достоверный контроль за восприятием возможен там, где мы способны сравнить содержание представления с действительным предметом. При так называемом внешнем восприятии сделать это мы не в состоянии, так как при этом в нас находится лишь представление предмета, но не действительный предмет. Поэтому внешнее восприятие было и остается недостоверным. В надежности внутреннего восприятия, напротив, будто бы нет никаких сомнений; поскольку в этом случае в нас самих находится как представление, так и его действительный предмет.

Легко увидеть ошибку, которую здесь совершают. Сравнение между содержанием представления и действительностью возможно не потому, что действительность существует в нас, но потому только, что она нами познается. Нельзя устанавливать соответствие между тем, что мы представляем и тем, что есть в нас, — если мы об этом не знаем. При таком сравнении предполагается достоверность именно того, что еще только должно быть добыто из этого сравнения, что самопротиворечиво.

Столь же мало удовлетворителен способ, каким Ибервег оправдывает доверие к внутреннему восприятию: «Внутреннее восприятие, или непосредственное познание психического акта и образа, — говорит он — способно с материальной истинностью опознавать свои объекты так, как они есть сами по себе. Ибо внутреннее восприятие имеет место, когда отдельные психические образы опознаются нами посредством процесса ассоциаций в качестве неотъемлемой части всей совокупности наших психических образов. <...> Однако же ассоциация одного образа с остальными не может изменить его по содержанию и форме; он входит в них таким, каков он есть; следовательно, как наши представления, мысли, желания, вообще элементы нашей психической жизни и их

между собой сочетания действительно существуют в данный момент, так мы их и осознаем, и как мы их осознаем, таково и их действительное бытие, потому что при всякой душевной деятельности как таковой сознание и бытие идентичны»¹.

Как видим, Ибервег отказывает внутреннему восприятию в достоверности, основываясь на сравнении содержания представления и действительных свойств предмета. Он полагает, что восприятие психического акта состоит в связи одного акта с другими. Вследствие этой связи действительный акт становится частью взаимосвязанного целого, образованного из совокупности действительных актов. Включенность в это целое и есть воспринимаемое и познаваемое бытие акта. Акт с необходимостью воспринимается и познается таким, каков он есть на самом деле, поскольку он воспринимается в своей действительности.

Всё это было бы просто прекрасно, будь только верным, что объединение и соединение действительных вещей, увязывание частей в одно целое (как если из колёсиков, цилиндров, пластинок и стержней — собрать корпус хорошо пригнанную машину) равнозначно познанию этих действительных вещей. Ибервег в своей *Истории философии* упрекал Ансельма Кентерберийского в том, что тот в своем онтологическом аргументе смешал мыслимое и действительное бытие. Но здесь он сам совершает ту же ошибку, незаметно подменяя действительное существование частей в каком-то целом существованием в том смысле, в каком о познанном говорят, что оно существует в познающем.

Таким образом, эти попытки обосновать абсолютную достоверность внутреннего восприятия полностью провалились, как провалилась бы любая другая попытка совершить нечто подобное. Правильность внутреннего восприятия никоим образом не доказуема, но она представляет собой нечто большее — она непосредственно очевидна; и тот, кто попытается скептически посягнуть на эту основу познания, не обнаружит более ничего, на чем можно было бы воздвигнуть здание знания. Итак, оправдание нашего доверия к внутреннему восприятию не требуется; но, пожалуй, требуется теория отношения этого восприятия к своему объекту, — теория, которая была бы совместима с непосредственной очевидностью восприятия; и таковая, как было сказано, невозможна, если рассматривать восприятие и объект как два различных психических акта, один из которых лишь следствие другого. Это проясняет известное замечание Декарта: если бы существовало бесконечно всесильное существо, то оно могло бы производить во всяком случае точно такое же действие, как и объект.

¹ *System der Logik*, 2. Aufl. S. 67 f.

Итак, если бы не существовало того реального единства, и своеобразной, теснейшей связи, найденной ранее нами, между психическим актом и сопровождающим его представлением, а также между ним и внутренним восприятием, то очевидность познания последнего была бы невозможна.

Можно сказать, что этот аргумент по своей силе выходит далеко за пределы очевидности внутреннего восприятия, и что он служит подтверждением даже для того способа объединения внутреннего представления с его действительным объектом, который мы уже обнаружили другим путем. Никакое знание о действительном предмете не может быть объединено с этим предметом теснее, чем его представление, образующее основу для познания. Значит, для обоих не только одно и то же имеет значение, но и на том же основании. Неудивительно поэтому, что психологи, как современные, так и Аристотель, которые, подобно нам, мыслили сопровождающее представление психического акта приводящим образом включенным в сам этот акт, полагали также, что точно таким же образом в нем содержится и сопровождающее познание.

§ 3. Но если и не следует опасаться вывода о бесконечном усложнении душевной деятельности, то, кажется все же, предполагая, будто всякий психический акт сопровождается относящимся к нему познанием, мы сталкиваемся со все новыми трудностями. Любое познание является суждением, а любое суждение — как обычно утверждают — состоит в том, что предикат либо придается субъекту, либо отрицается. В случае познания посредством внутреннего восприятия, суждение, без сомнения, аффирмативно, а придаваемый предикат должен, вероятно, быть «существованием», поскольку воспринимается существование психического акта. Что же, собственно, означает слово «существование», в этом среди философов нет единства, хотя не только они, но и любой человек умеет его применять совершенно свободно. Однако, как кажется, не составляет труда понять, что это очень общее, а значит, очень абстрактное понятие, если только оно действительно было приобретено из опыта, а не присутствовало в нас прежде всякого опыта (что всегда сомнительно) как априорное понятие. Следует ли это понимать так, что у ребенка самое первое ощущение уже сопровождается не только представлением акта ощущения, но одновременно и его восприятием? осознанием, что этот акт существует? суждением, которое психический феномен как субъект связывает с понятием существования как предикатом? Я не думаю, что кто-то не согласится с тем, сколь неправдоподобно, да и попросту невероятно такое предположение.

Этот аргумент наверняка был бы непроверяемым, будь истинной традиционная теория, согласно с которой всякое сужде-

ние связывает несколько понятий, в том числе и экзистенциальное суждение, в котором понятие существования присоединяется к понятию какому-нибудь субъекта. Ниже мы покажем, что это убеждение в принципе ложно¹, поскольку соединение субъекта и предиката никоим образом не является чем-то, что по существу соответствует природе суждения, и различие двух этих составных частей связано, скорее, только с общепринятой формой языкового выражения. Но в познании посредством внутреннего восприятия имеется прежде всего такое суждение, которое вполне отчетливо противоречит распространенным взглядам психологов и логиков. Ни один из тех, кто обратит внимание на то, что в нем происходит, когда он слышит или видит и воспринимает свое слышание или видение, не сможет ошибиться в том, что это суждение внутреннего восприятия состоит не в соединении психического акта как субъекта с существованием как предикатом, но в простом признании представляемого во внутреннем сознании психического феномена. Выходит, оказался непрочным и этот аргумент против всеобщности познания психического акта посредством внутреннего сознания.

§ 4. Посмотрим, удастся ли нам, наоборот, представить позитивные доказательства в пользу всеобщности такого сопровождающего познания.

Вспомним путь, по которому мы продвигались, когда речь шла о том, сопровождается ли всякий психический акт относящимся к нему представлением. Мы показали, что в случае осознанных душевных явлений интенсивность сопровождающего представления возрастает и понижается в равной мере с интенсивностью сопровождаемого акта (или лежащего в основе акта представления) и всегда расположена на равной с ней высоте. Отсюда следовало, что сопровождающее представление отсутствует лишь в тех случаях, когда упразднен сам акт. Относительно сопровождающего познания доказательство представляется не таким простым. Будучи суждением, оно, как указывалось выше, обладает двойной интенсивностью: интенсивностью в том смысле, в каком она присуща и представлениям; и интенсивностью собственной силы суждения, а именно, степени убежденности, с какой суждение высказывается. Если бы та или другая стала равна нулю, то суждение перестало бы существовать.

Но наши исследования достаточно подготовили нас. О первого рода интенсивности мы знаем, что на любое суждение влияет степень интенсивности лежащего в его основании представления. Но так как интенсивность сопровождающего представления ста-

¹ II. Buch, Kapitel 7, § 5 ff.

новится равной нулю только в том случае, когда исчезает сам объект, то, поскольку суждение зависит от представления, никогда не появятся основания для того, чтобы исчезло сопровождающее психический акт познание.

<Таким образом, мы еще должны обратить внимание только на присущую суждению силу, на степень убежденности. Здесь мы не найдем ничего, что было бы похоже на функциональное отношение, о котором мы говорили, ведь мера убежденности, которая свойственна сопровождающему познанию, вообще не является функцией интенсивности сопровождаемого психического акта. Он может быть представлением, суждением, желанием или психическим явлением какого-нибудь другого вида — повышение или понижение его интенсивности никак не связано с интенсивностью убеждения, с которой мы его познаем. Но все же эти отношения таковы, что позволяют сделать надежный вывод: сила убежденности в сопровождающем, утверждающем психический феномен суждению оказывается равной во всех случаях, константной величиной. И эта величина не является той малой степенью согласия, которая свойственна с трудом зарождающемуся мнению, — она максимальна в той степени, в какой только это можно себе помыслить; в случае любого внутреннего восприятия мы обладаем той полнотой убежденности, которая присуща непосредственно очевидным познавательным актам. Это обстоятельство, конечно, прежде других благоприятствует предположению о всеобщности сопровождающего познания. Если относительно силы убежденности внутреннее восприятие выступает не чем иным, как высшей полнотой; если по этой причине оно никогда и ни при каких обстоятельствах не демонстрирует склонности к исчезновению: то мы с полной уверенностью можем признать, что внутреннее восприятие будет отсутствовать только при исчезновении той другой, изменчивой интенсивности. Но так как и она изменяется по таким законам и в таком отношении к интенсивности сопровождаемого акта, что только при полном исчезновении этой интенсивности редуцируется до нуля, то мы можем утверждать, что относящееся к нему познание само будет отсутствовать только в этом случае.> Следовательно, со всяким психическим актом связано двойного рода внутреннее сознание: относящееся к нему представление и относящееся к нему суждение — так называемое внутреннее восприятие, которое является непосредственно очевидным познанием психического акта.

§ 5. Опыт показывает, что в нас существуют не только представления и суждения, но часто еще и третий вид сознания психического акта, а именно относящееся к психическому акту чувство — удовольствие или неудовольствие, которое мы от него по-

лучаем. Если мы вернемся к нашему старому примеру, то увидим, что слышание звука часто сопровождается не только представлением и познанием слышания, но, несомненно, и каким-либо чувством, будь это чувство удовольствия, как при звучании нежного и чистого детского голоса, или это чувство недовольства, как при пикиании плохо поставленного смычка. Как было показано выше¹, у этого чувства также есть предмет, к которому оно относится. <И таковым является не физический феномен звука, но психический феномен слышания; поскольку очевидно, что не собственно звук является тем, что нам нравится или нас терзает, но слышание звука.> Следовательно, это чувство также принадлежит к внутреннему сознанию. Нечто схожее мы находим при видении прекрасного или безобразного цвета, а также в других случаях.

Это сопровождающее чувство также оказывается (там, где оно возникает) внутренне связанным с сопровождаемым феноменом и находящимся в нем, подобно относящимся к этому феномену представлению и восприятию. Будь здесь отношение иным, сопровождающее чувство стало бы вторым психическим актом, который снова сопровождался бы сознанием. Но тогда в относящемся к нему представлении необходимо представлялось бы не только само это чувство, но и его содержание, психический акт, на который оно направлено. Тем самым, этот психический акт будет представляться дважды: один раз посредством принадлежащего ему самому, в нем самом данного представления его самого, и второй — посредством представления чувства, представления, принадлежащего сопровождающему акту чувства. Ничего такого опыт нам не предъявляет; скорее, он оставляет возможным лишь то предположение, что, как внутреннее представление и восприятие, так и внутреннее чувство слышания, видения и любого другого акта, который внутренне осознается нами таким образом, сплавляется со своим объектом и содержится в нем вместе с ним самим. То, что мы изложили раньше по аналогичному поводу, освобождает нас от труда подробно обсуждать сказанное.

Впрочем, видимо, было бы бесполезным указать на многочисленные признаки того, что наше мнение является справедливым.

Вспомним своеобразный взгляд Гамильтона на чувство удовольствия и неудовольствия. При этом чувстве, полагает он, нет того отношения между субъектом и объектом, какое есть при других психических феноменах; оба настолько сплавлены в одно, что собственно об объекте не может быть и речи². Конечно, некото-

¹ Книга II, Глава 1, § 5.

² См. выше: Книга II, Глава 1, § 5.

рое основание для такого учения Гамильтон получил из данных опыта, хотя он описывал явления опыта не совсем правильно. Его заблуждение и в самом деле оказалось бы немотивированным, если бы в полном противоречии с тем, что утверждалось им о чувстве, оно не было бы у него сплавлено со своим объектом — в том смысле, в каком это доказывается относительно внутреннего представления и познания.

Далее, мы видели, как при некоторых чувственных ощущениях сопровождающее чувство удовольствия и неудовольствия смешивается не только с самим ощущением, но даже и с имманентным предметом ощущения, с физическим феноменом, на который как на свой первичный объект направлен акт ощущения. А именно, мы находили это в случае боли и в случае удовольствия при так называемом чувстве осязания; мы видели, что как философы, так и не-философы делают здесь одну и ту ошибку. Но и она, конечно, — это знак, который указывает на глубину связанности чувства и сопровождаемого этим чувством акта.

Однако, соответствующие взгляды и древних и новейших психологов дают непосредственное подтверждение описанным нами отношениям. Самые значительные среди английских психологов, те, что принадлежат эмпирической школе, придерживаются мнения, что акт ощущения содержит в себе сопровождающее удовольствие или неудовольствие. Как, например, Джеймс Милль в своем анализе феноменов человеческого духаⁱ, или же А. Бэн, различающий лишь двоякий элемент, или двоякое своеобразие ощущения: его, как он выражался, интеллектуальное и эмоциональное своеобразие, под которым он понимал связанное с ним удовольствие или неудовольствие. Младший Милль также придерживается этого воззрения. Считая это в основном несомненно истинным, он поставил в примечании к упомянутому выше труду своего отца только один вопрос: не являются ли в некоторых особых случаях удовольствие и неудовольствие, которые сопровождают ощущение, скорее чем-то «для себя», что присоединяется к ощущению просто как одна из сторон, или свойств, ощущенияⁱⁱ. Потом он указал на то, что может дать повод к [возникновению] других взглядов в отношении ощущения, но тем не менее он продолжал думать именно так и пытался развить эти размышления дальшеⁱⁱⁱ.

Ту же картину мы наблюдаем в Германии. Например, Домрих в своем признанном всеми весьма ценным психологическом труде

ⁱ *Anal. of the Phen. of the Human Mind*, 2. edit. II. ch. 17. p. 184 f.

ⁱⁱ «[R]ather than a particular aspect or quality of the sensation».

ⁱⁱⁱ *Anal. of the Phen. of the Human Mind*, 2. edit. II. ch. 17. p. 185, где говорится также о взглядах Бэна.

называет (в выражениях, совершенно схожих с миллевскими) чувство, которое сопровождает ощущение, «качеством акта ощущения». И при всех сопровождающих чувство представлениях он понимает их отношения именно таким образом и называет чувство «способом, каким сознание возбуждается посредством перцепции»ⁱ. Также и Нахловский считает, что удовольствие и неудовольствие, связанные с ощущением, даны в самом ощущении. Он называет их «звучанием ощущения», отказываясь присвоить им название «чувство», так как они являются, скорее, чем-то гетерогенным подлинному чувствуⁱⁱ. К этому утверждению, вероятно, его привело стремление остаться в согласии с общим принципом учения Гербарта о чувствах; ведь если для Гербарта и его школы чувства — это состояния представлений, то все же считается, что чувства возникают только из отношения друг к другу нескольких представлений. Однако уж если в этом вопросе Нахловский встал на путь эмансипации от Гербарта, то было бы лучше отказаться от главного принципа школы, чем производить различие, которое является очевидно непрочным и приводит его в противоречие не только со всеми прочими психологами, но и с такими выдающимися гербартианцами, как Дробиш, Циммерман и т. д. Вундт также с полным правом указывает на то, что из чувств, которые Нахловский старается оставить лишь «звучаниями ощущений», зачастую вытекают — как из своих элементарных факторов — сложные движения душиⁱⁱⁱ, и поэтому фразы «чувственное звучание ощущения» и «чувство осязания» употребляются в качестве равнозначных, и одновременно учит, что это чувство осязания является «составной частью» ощущения, «третьим обозначением», которое добавляется к качеству и интенсивности, поскольку любое ощущение является «составной частью сознания»^{iv}. Таким образом, и он, наряду со многими из вышеназванных, склоняется к нашему мнению, причем может быть даже в большей степени, чем остальные.

Но не только современные психологи придерживаются такого мнения. В древности его предвосхитил Аристотель. Размышляя в *Никомаховой этике* об удовольствии, которое сопровождает какую-либо психическую деятельность, Аристотель говорит, что оно вносит свой вклад в полноту акта, но не как подготовляющая

ⁱ *Die psychischen Zustände*, S. 16 f.

ⁱⁱ *Das Gefühlsleben*, Einleitung. Подобно Нахловскому высказывается Volkman n, *Grundriß der Psychologie*, S. 55, и Waitz, *Psychologie als Naturwissenschaft*, S. 286.

ⁱⁱⁱ *Grundz. d. physiol. Psychologie*, S. 428.

^{iv} *Ebend.* S. 436, 437.

диспозиция, а как формальная причина; что оно, завершая акт, присоединяется к нему; что оно принадлежит к сопровождаемой им деятельности, как зрелость принадлежит тому, кто находится в расцвете жизни; что оно содержится в деятельностиⁱ; и что оно, в зависимости от специфического отличия акта, является — в качестве завершения акта — специфически различнойⁱⁱ. Все это недвусмысленно подтверждает согласованность этих пронизательных психологических наблюдений с нашими определениямиⁱⁱⁱ.

§ 6. И все же спрашивается, совпадает ли этот третий способ сопровождающего сознания с рассмотренным нами ранее также и в том, что он вообще связан с психическими актами.

Здесь мнения психологов расходятся. Джеймс Милль, например, утверждает, что существуют индифферентные ощущения; впрочем, он признает, что таковые имеют место в любом виде ощущений^{iv}; а с этим соглашаются, пожалуй, все психологи. Но некоторые идут дальше. Например, А. Бэн^v и Дж. Ст. Милль придерживаются того мнения, что всякое ощущение сопровождается чувством. Об ощущениях же, по отношению к которым это можно отрицать, в своей работе о Гамильтоне Милль говорит так: «Не будучи просто индифферентными, они все же не являются и абсолютно мучительными или абсолютно приятными»^{vi}. Г. Спен-

ⁱ *Eth. Nic.* X. с. 4. В том числе: «Удовольствие делает деятельность совершенной [и полной] не как свойство, в ней заложенное, но как некая полнота, возникающая попутно, подобно красоте у [людей] в расцвете лет.» <Аристотель. Соч. в 4-х томах. Т. 4, М., 1984. С. 274-275>.

ⁱⁱ *Ebend.* с. 5.

ⁱⁱⁱ Без сомнения, это подтверждает и то, что Аристотель придерживался аналогичных взглядов относительно сопровождающего внутренне-го восприятия.

^{iv} *Anal. of the Hum. Mind*, 2. edit. II. chapt. 17. p. 185. Такого же мнения, как будто бы, был и Аристотель. *Eth. Nic.* X. 4. p. 1174, b, 20 доказывает, что он признавал наличие чувства в ощущениях любого рода; ведь он говорил об этом и по отношению к другим видам душевной деятельности — мышлению (*ebend.*) и желанию (*ebend.* 5. p. 2176, a, 26). Кроме того, по *De Anim.* III, 7. p. 431, a, 9 кажется даже, что он допускал нейтральные (безучастные) ощущения; впрочем, этот вывод не вполне достоверен.

^v Бэн полагает, что все ощущения могут быть названы чувствами — все они имеют определенный эмоциональный характер. Свообразию Бэна заключается в том, что он признает кроме приятных и неприятных наличие также и полностью нейтральных движений души, как, например, удивление (*Mental Science*, 3. edit. p. 215. p. 217). Мнение Дж. Ст. Милля, которое будет упомянуто ниже, вероятно более точно [отражает суть дела].

^{vi} *Exam. of Hamilt. Philos.* chapt. 13.

сер добавляет, что как всякое движение души включает в себя познание, так и всякое познание включает в себя движение душиⁱ. Гамильтон, хотя и принадлежит противоположному лагерю, придерживается здесь того же мнения. Он считает любое психическое состояние связанным с чувствомⁱⁱ. В Германии эти взгляды также имеют многочисленных и авторитетных защитников. Так, Домрих говорит, что чувства и эмоции не могут быть полностью отделены от других душевных явлений. Проведенные им исследования привели его к убеждению, что всякое ощущение или представление сопровождается, одновременно, тем или иным чувством, интенсивность которого, конечно, может быть весьма различнойⁱⁱⁱ. Еще яснее выражается Лотце. «Прежде всего следует отвыкнуть от того, — говорит он в своем *Микрокосме*, — чтобы принимать чувства за наряду-события, которые порой возникают в потоке внутренних состояний, тогда как большая часть последних заключается, якобы, в безучастном ряду без-радостных и без-горестных изменений... От всякого возбуждения мы вправе ожидать удовольствия или неудовольствия, и тщательное самонаблюдение, насколько оно в состоянии различать самые бледные оттенки этих впечатлений, подтверждает нашу догадку, не находя в нашей душевной деятельности ничего, что не сопровождалось бы тем или иным чувством. Разумеется, эти оттенки развивающейся души бледнеют перед могущественнейшим интересом, который мы испытываем к отдельным целям наших персональных устремлений, и только нарочитое внимание обнаруживает их вновь, точно так же, как наше микроскопическое рассмотрение привычного оформления предметов, обычно небрежно не замечает нашего собственного взора. Всякому простейшему чувственному ощущению, любому цвету, любому звучанию первично соответствует определенная степень удовольствия или неудовольствия; однако, привыкшие понимать эти впечатления только в значении признаков предмета, чье понятие и смысл важны для нас, мы замечаем ценность простого только тогда, когда собрав воедино все наше внимание углубляемся в его содержание. Любая форма разнообразного состава возбуждает в нас наряду с ее восприятием слабое впечатление ее соответствия с привычностью нашего собственного развития, и это часто — неясное чувство, которое любому предмету любой отдельной души придает своеобразную расцветку... Но само простейшее и выглядящее таким сухим понятие мышления никогда не свободно полностью от этого идущего ря-

ⁱ *Sp. Ribot, Psychologie Anglaise Contemporaine*, p. 195.

ⁱⁱ *Lectures on Metaph.* I. p. 188 f. II. p. 433 f.

ⁱⁱⁱ *Die psych. Zustände*, S. 163.

дом с ним чувства; мы не постигаем ни понятия единства, чтобы одновременно не наслаждаться счастьем удовлетворения, которое содержится в его содержании, ни понятия противоположения, чтобы одновременно не чувствовать неудовольствия от неприязни; покой, движение и равновесие — мы ни наблюдаем их в вещах, ни конструируем их представления без того, чтобы не представлять себя заодно со всей своей жизнедеятельностью на их месте и не чувствовать, одновременно, степень и вид содействия или препятствования, который по отношению к нам мог бы из них вытекать.» «На этой *вездесущности чувства* покоится значительная часть нашего высшего человеческого развития».¹ Как было сказано, множество других [психологов] убеждены в том же самом, так что, по крайней мере, не далеки от истины слова Горвица: «Впрочем то, что все ощущения являются более или менее акцентированными (т. е. утверждающими или отрицающими), и что они ни в коей мере не нейтральны, признается сегодня, пожалуй, всеми психологами».²

Трудности, однако, есть и здесь. Против предположения, что любая психическая деятельность сопровождается относящимся к ней удовольствием или неудовольствием, вновь можно выдвинуть [то соображение], что она, поскольку сами удовольствие и неудовольствие также принадлежат к душевной деятельности, должна приводить к бесконечным умножениям одновременных актов. И все же, уже высказанные нами соображения предупреждают это замечание. Остается, вероятнее всего, принять во внимание другое возражение.

Для Вундта, хотя он широко приписывал ощущениям удовольствие или неудовольствие, было невозможно, чтобы всякое ощущение сопровождалось чувством, и резоны его таковы: «Мы обозначаем, — говорит он, — чувственные ощущения (чувственность) как принимающие или отвергающие, как чувство удовольствия или неудовольствия. Но удовольствие и неудовольствие являются противоположными состояниями, которые переходят друг в друга в точке индифферентности. Суть сказанного заключается в том, что должны наличествовать ощущения, которые *неакцентированы*, которые не сопровождаются чувственными качествами». — Если принять, что эти предпосылки верны, то возможность наличия ощущения без чувства будет абсолютно реальна, но из этого, впрочем, никак не следует, что таковое когда-нибудь действительно будет иметь место. Что такое замечание правомочно, признает сам Вундт, продолжая следующим образом: «Но так

¹ *Mikrokosmos* I. S. 264 f.

² *Psychol. Anal.* I. S. 230.

как отношения ощущений к сознанию подчиняются беспрестанным колебаниям, то такая точка индифферентности всегда соответствует только одной, преходящей душевной ситуации, в которой с легкостью совершается переход к чувству удовольствия или неудовольствия. Именно поэтому всякое ощущение должно рассматриваться как связанное с определенной степенью чувства»¹. Однако для меня более чем сомнительно даже то, может ли быть признано истинным предположение, содержащееся в этом выводе, и не должны ли мы, вслед за Дж. Ст. Миллем, обозначать ощущения, которые, будучи индифферентными, вклиниваются между решительным принятием и решительным неприятием, как такие, при которых происходит смешение удовольствия и неудовольствия, так что ни одно из двух не является преобладающим. На что Вундт ссылается для [подтверждения] своих взглядов, — это, в особенности, зависимость сопровождающего чувства от интенсивности. Если мы элиминируем влияние, которое имеет взаимосвязанность наших представлений на присоединяющиеся к отдельным ощущениям чувства, то, по Вундту, опыт должен подтвердить, что каждый вид ощущений сопровождается, при умеренной силе, чувством удовольствия, а при очень большой интенсивности — чувством боли. Правда, говорит он, при очень слабом ощущении чувство удовольствия незначительно и увеличивается оно, прежде всего, когда прибывает ощущение. Но затем оно приходит к высшей точке и своему поворотному пункту. После него чувство удовольствия быстро уменьшается и превращается, минуя точку индифферентности, в неудовольствие, которое, вследствие дальнейшего возрастания, при раздражении, которое соответствует силе ощущения, достигает бесконечной величины. Если эта теория верна, то она должна быть испытана, прежде всего, при самом сильном чувстве, когда всякое исследование может дойти до конца. Действительно, нельзя отрицать, что со слабым самим по себе световым явлением связывается определенное, слабое чувство удовольствия, что, когда свет сияет каким-нибудь жизнерадостным цветом, чувство удовольствия значительно увеличивается, но если яркость превосходит определенную меру, возникает неудовольствие, которое при прямом взгляде на солнце достигает невыносимой боли. Итак, в первом приближении кажется, что всё подтверждает мнение Вундта. Но видимость эта тотчас исчезнет, стоит лишь исследовать положение дел более тщательно. Действительно ли с ощущением света связана та сильнейшая боль, которую Вундт полагает возможным обозначить как бесконечную? Сам Вундт должен отрицать это. Скорее это ощущение обладает

¹ *Physiol. Psychologie*, S. 426.

неким качеством, которое ничем не отличается от качеств таких же болезненных ощущений, которые возбуждаются нервами других органов чувств¹. Но как? При усилении ощущения от одного цвета постепенно трансформируется одно абсолютно гетерогенное качество? На деле это кажется не менее немыслимым, чем переход от цветов к звукам посредством постепенно варьирующегося промежуточного члена. В действительности же опыт учит нас чему-то обратному. Если ощущение света достигает такой силы, при которой возникает чувство неудовольствия, то само ощущение света не кажется нам от этого менее прекрасным. Зрелище солнца или электрического света нас восхищает, хотя с ним и связана боль. Спор возникает между нашим желанием избежать боли и нежеланием глаза оторваться от этой красоты. Таким образом, здесь мы имеем смешанное чувство, или, скорее, два различных чувства, которые связаны с опосредованными одновременно одними и теми же нервами, но от этого не становящимися менее различными, гетерогенными ощущениями. Поэтому-то неудовольствие является подобно болям, которые обычно вызываются так называемыми нервами [внешних] чувств <...>. Мне кажется, что при дальнейшем росте возбуждения и удовольствия и боль возрастают, но, конечно, в очень разных смыслах. Поэтому вначале красота зрелища хотела бы пренебречь всем неприятным во втором ощущении; однако красота нас более не привлекает, и над нами начинает господствовать одно лишь желание избежать боли. Тогда мы обозначаем ощущение просто как неприятное, хотя поскольку продолжает пребывать и ощущение цвета, мы никогда не назовем это ощущение безобразным. И в этом случае то, что казалось подтверждением мнения Вундта, служит при ближайшем рассмотрении его опровержением. <...>

§ 7. Резюмируем сказанное в этой и в предыдущих главах.

Всякий психический акт является осознанным; сознание о нем дано в нем самом. Поэтому всякий, даже самый простой психиче-

¹ Ebd. S. 433. Вундт выражает это так: сильнейшее чувство неудовольствия не демонстрирует «более никаких качественных дифференциаций», и объясняет это тем, что ощущения полностью растворяются в чувстве неудовольствия. Это замечание понимается с трудом, ведь в соответствие со всей его теорией о чувстве (ср. S. 426 и 427) не верится, чтобы он хотел сказать тем самым, что составные части, из которых «само по себе и для себя состоит ощущение», полностью упраздняются. Если это все же его мнение, то значит он совершает здесь ту самую ошибку, которую мы порицали в другом месте: там, где мы настаивали на необходимости представления как основания для чувства; и наши тогдашние догадки о причине, которая дает повод для заблуждения, подтверждаются. (См. выше: Кн. II. Гл. 1. § 3).

ский акт обладает двойным — первичным и вторичным — объектом. К примеру, простейший акт, в котором мы слышим, имеет звук первичным объектом, а вторичным — самого себя, [т. е.] психический феномен, в котором слышится звук. Психический акт является сознанием об этом втором предмете тройным образом. Он представляет, познает и чувствует. И следовательно всякий, даже самый простейший психический акт обладает четверояким аспектом, в котором он может рассматриваться. Он может быть рассмотрен как представление своего первичного объекта, например, акт, в котором ощущается звук, — как слышание; но он будет рассматриваться также и как представление самого себя, как познание самого себя и как чувство самого себя. И в совокупности этих четырех отношений психический акт является предметом как своего само-представления, так и своего само-познания, и, так сказать, своего само-чувствия, так что без какого-либо дальнейшего усложнения и умножения не только само-представление представляет, но и само-познание как представляет, так и познает, а само-чувствие не только представляет, но и познает, и чувствует.

Интенсивность представления вторичного объекта в любом случае равна интенсивности представления первичного объекта, и то же относится к интенсивности, которая присуща сопровождающему суждению и сопровождающему чувству, поскольку в их основании лежит представление.

<Интенсивность, свойственная познанию вторичного объекта, сила убеждения, с которой этот объект воспринимается, неизменна, она всегда так высока, насколько это возможно.>

Интенсивность же, свойственная сопровождающему чувству, величина удовольствия или неудовольствия, напротив, не выказывает подобной закономерности. Она и не является константной, как сила убеждения во внутреннем восприятии, и не возрастает или убывает, когда увеличивается или уменьшается интенсивность представления, не находясь с ней в законосообразных отношениях. Она зависит от последней, но, одновременно, она зависит и от множества других факторов, которые, насколько мы сможем дать об их влиянии какой-либо отчет, станут предметом дальнейшего исследования. Изначальное различие способностей, разница приобретенных предрасположенностей, разнообразие взаимосвязей с другими феноменами — взаимодействуют здесь с интенсивностью и качеством первичного объекта, равно как и с различными к нему отношениями, — чтобы сделать эту область многообразной и изменчивой.

**ДОКЛАДЫ
ДИКТАНТЫ
ПИСЬМА**

О ПОНЯТИИ ИСТИНЫ

(ДОКЛАД 27. III. 1889)

1. Поскольку Аристотель основывал науку в обширнейшем объеме, он нуждался в научной терминологии. Аристотель был вынужден создать ее, проявив при этом большую осмотрительность и тонкий научный такт.

Он ввел ряд совершенно новых понятий; некоторые же заимствованные им из обыденного языка понятия, если они были расплывчатыми, он определял с исключительной точностью, и, в случае многозначности, различал их во множественных смыслах, поясняя каждый из них посредством разложения по содержанию на понятийные составные части.

2. Так, неожиданные двусмысленности возникали в понятиях *причины, части*, даже в понятии самого *сущего*.

Определенные виды двусмысленностей обнаруживались чуть ли не в каждом слове или, по меньшей мере, во всех классах слов, как, например, такая многозначность, в силу которой мы обозначаем одними и теми же словами то деятельность, то способность, то навык к деятельности. Зачастую мы говорим о каком-нибудь человеке, что он, в противоположность слепцу, является зрячим — даже тогда, когда он закрыл глаза. Он имеет способность к видению. Мы часто говорим о ком-нибудь, что он не слышит, и тем самым хотим сказать, что он глух. Мы говорим: человек — мыслящее существо, в то же время — и без противоречия — считая человеком всякого, кто находится в обмороке, т.е. без сознания. Мы говорим: знание есть познание из основания; но, благодаря длящемуся существованию всего приобретенного, приписываем ученому знание даже и тогда, когда он спит. В других случаях мы говорим: «Я знаю, что он хочет», хотя в то же время соглашаемся с тем, что никогда не знаешь наверное, что именно некто думает в данный момент. Точно так же мы говорим, что некто играет на флейте, иногда желая сказать, что флейта действительно звучит, иногда лишь приписывая кому-то искусство игры на флейте, и т. д.

3. Такие двусмысленности, являющиеся регулярными и, так сказать, принадлежащими духу языка, Аристотель не устранял. Напротив, он имитировал их и множил. Никто из тех, кто верно

понимает суть дела, не упрекает его в этом. И, значит, должны смолкнуть многие из тех упреков, которые обыкновенно делаются Аристотелю за многозначность его терминов. Разумеется, нельзя отрицать, что при сжатости слога, при письме, предполагающем в качестве читателя другого Аристотеля, нередко возникают недоразумения.

4. Аристотель знал о логических опасностях двусмысленностей. Он основательно исследовал этот языковой феномен, проведя различие трех классов: случайные двусмысленности, двусмысленности основанные на аналогии, двусмысленности, возникающие в процессе отнесения нескольких терминов к одному, который и носит то или иное название в собственном смысле.

5. Случайная двусмысленность ограничена чаще всего *одним* языком. При переводе игра слов большей частью пропадает. Другие же двусмысленности, те, которые основываются на взаимосвязи идей, общих различным нациям, в равной мере встречаются во всех языках.

6. Так же дело обстоит и с двусмысленностями, которые Аристотель обнаружил в унаследованном им важнейшем термине *ἀληθές*. То, что он сказал по этому поводу, звучит так, как если бы он имел перед собой латинское «verum» или немецкое «wahr». Таким образом, различие значений слова «истинный», как и вообще определения понятия истины, в том виде, как их давал Аристотель, могли стать — да так и случилось на самом деле — ориентиром далеко за пределами эллинизма и сохраняться на протяжении тысячелетий, даже когда факел философии перешел в руки других народов.

7. Итак, послушаем, как же великий ученый, оказавший могучее влияние на судьбы человечества, толкует сам термин «истина».

Выражения «истинный» и «ложный», говорит он, многозначны, причем вследствие многозначности отношения к одному — к тому, что в собственном смысле слова подобает «истинному».

Мы называем истинными или ложными многие *представления*; ложны, например, галлюцинации; мы называем истинными или ложными *понятия*, мы называем истинными или ложными *суждения*; мы называем истинными или ложными предположения, надежды, опасения, мы называем истинным или ложным [предчувствие] сердца и [состояние] духа (un esprit faux); мы называем истинными или ложными внешние вещи; мы называем истинными или ложными высказывания; мы называем истинным или ложным поведение; мы называем истинными или ложными обороты речи, буквы и любые другие знаки; мы называем истинным или фальшивым друга, золото; мы говорим об истинном или ложном сча-

ть, причем последнее в разных смыслах: иногда потому, что это лишь кажется счастьем, а иногда — это счастье, которое, тем не менее, не принесло нам того, что мы от него ожидали; мы говорим о подложной женщине, когда подтруниваем над кокетливой девочкой; подложной женщиной в другом смысле является мужчина, выдающий себя за женщину, когда, например, арестовывают вора в женском платье, и, опять же, подложной женщиной оказывается тот, кому что-либо подобное вовсе не приходит в голову, но который все же оказывается принят за женщину, как, например, это случилось со мной, когда я в сумерках вошел в ворота Вюрцбургской крепости. В то время я носил рясу, и испуг [прохожего] от неожиданности разочарования был так силен и комичен.

8. Многозначность выражения «истинный» бросается в глаза при всех выше перечисленных его употреблениях. Впрочем, легко заметить общую связь этих употреблений с *одним*, которое всюду оказывается решающим, — как в случае с выражением «здоровый», применяемым то к телу, то к цвету лица, то к медицине, то к местности или прогулке. Здоровое тело здорово в собственном смысле, а всё другое называется здоровым в связи со своим «здоровьем». Цвет лица, поскольку он является признаком здоровья, что-то другое, поскольку оно свидетельствует, способствует или восстанавливает здоровье.

9. Но каково же это Одно? Где находится истина в собственном смысле? Аристотель говорит, что она находится в суждении.

Вообще всё, что называется истинным или ложным, может носить это имя только по отношению к истине и лжи, заключенных в суждении; одно называется таковым, поскольку выявляет истинное или ложное суждение как, например, ложное утверждение, ложное заявление; другое, поскольку продуцирует истинное или ложное суждение, как, например, галлюцинация, оговорка или неверно написанное слово, металл, который из-за схожести цвета принимается за золото; третье, поскольку способно вызывать истинное или ложное суждение, как, например, истинный (праведный) нрав, ложное (фальшивое) поведение; что-то еще носит это имя, поскольку тот, кто считает это действительно имеющим место, судит истинно или ложно, например, «истинный Бог» или «истинный камень» в противоположность к их изображениям; мы называем истинными или ложными некоторые понятия — в отношении к тому, что совпадает с ними по содержанию, поскольку тот, кто так полагает, либо рассуждает истинно, либо заблуждается: например, когда мы говорим, что четырехугольная фигура не является истинным понятием квадрата; и так же во всем остальном.

10. Таким образом, истина и ложь в собственном смысле находятся в суждении. Причем всякое суждение либо истинно, либо ложно.

11. Но когда же суждение, по Аристотелю, истинно? Когда ложно? На это Аристотель отвечает, что суждение истинно, если судящий поступает в соответствии с вещами, а ложно, если он относится к ним противоположным образом. «[И]стину говорит тот, кто считает разъединенное разъединенным и связанное связанным, а ложное — тот, кто думает обратное тому, как дело обстоит с вещами.»

«Ὡστε ἀληθεύει μὲν ὁ διηρημένον οἰόμενος
διαρεῖσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι,
ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα.»

Метафизика. IX. 10 1051 b 3.

12. Тем самым, истина трактовалась Аристотелем как соответствие суждения действительным вещам.

13. Это определение подготавливалось издавна.

а) Древние ионики учили, что начала и силы вне нас можно познавать через схожие начала в нас.

«γαῖν μὲν γὰρ γαῖαν ὁπάπαμεν, ὕδατι δ' ὕδαρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα διόν, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ αἰδηλον,
στοργὴν δὲ στοργῇ, νεῖκος δέ τε νεῖκεῖ λυγρῶ.»

«Ибо Землею мы видим Землю, Водю — Воду,
Эфиром — дивный Эфир, а Огнем — Огонь истребляющий,
Нежностью — Нежность, а Ненависть — злой Ненавистью.»

Эмпедокл.¹

б) Парадоксальные тезисы софистов играют на трудностях, которые связаны с подготовленным таким образом мнением. На основании этого Горгий отрицает, что что-либо действительное познаваемо, и что, если бы даже это вдруг и случилось, знание об одном было бы опосредовано знанием о другом. Ничто не может совершенно соответствовать чему-либо, кроме себя самого. Что существует вне меня, существует не во мне, что существует во мне и остается пребывать со мной, то не переходит в кого-то другого. Таким образом, истина невозможна, невозможно и сообщение об истине. Если нечто, что мы мыслим, можно было бы назвать истинным, то, как полагает Горгий, можно было бы назвать истинным всё, что мы мыслим, так как любая мысль есть одно с собой, и любая мысль отличается от других мыслей. Однако абсурдно, что любую мысль, даже если бы я мыслил битву колесниц на море, можно назвать истинной.

с) Тем не менее, нашелся другой софист, который стал защищать противоположный тезис. Не всё — ложно, но всё — истинно, говорил Протагор, — всё, во что только ни поверит любой из нас. Как сущее мыслят, таково оно и есть, а если его не мыслят, то его и нет.

Как Протагор пришел к этой мысли, я полагаю, нам должно быть совершенно ясно. Если любая вера истинна благодаря полному соответствию с чем-то существующим, то истинна любая вера, поскольку любая вера идентична сама с собой. В пояснение к этому Аристотель указывает на учения ионической школы, с которыми связан и противоположный тезис Горгия. Как истинный софист из книг, т. е. как софист у Платона и Аристотеля, — а не софист в описаниях жившего гораздо позднее Гроде, — Протагор (и это совершенно очевидно) сделал парадокс, найденный им, исходным пунктом остроумной игры. *καταβάλλοντες* («Ниспровергающие речи») — так называлось произведение, в котором он защищал свой тезис. По-видимому, здесь наносились удары и парировались возможные возражения.

На возражение, что в этом случае, мол, одно и то же в одно время существовало бы и не существовало, Протагор отвечал, что это вовсе не так нелепо: оно *существовало* бы именно для кого-то одного, а для другого — *не существовало*.

То, что не было предложено подлинно научное обоснование, и даже не делалось такой попытки, видно уже по тому, что ни Платон, ни Аристотель, имевшие это произведение перед собой, не могли непосредственно из него узнать, как именно Протагор пришел к этой мысли, а были предоставлены догадкам, лучше удавшимся Аристотелю, прекрасно знакомому с предысторией этой проблемы и безусловно обладавшему большим историческим чутьем.

Я указал некоторые вехи на пути к протагоровскому тезису. «*ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τὲ καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα*» говорит Парменид; ну разве не близок к этому парадокс, что истинна всякая мысль? Любой из нас находится в полнейшем согласии с самим собой, а, при таком условии, и со своим объектом.

14. Не станем дольше задерживаться на предыстории аристотелевской дефиниции истины. Посмотрим лучше, к каким последствиям она привела в дальнейшем. Ведь и поныне, за крайне редким исключением, она служит нам эталоном.

15. В Средние века также говорили, что Истинное и Ложное в собственном смысле находятся в суждении, и определяли истину как «*adaequatio rei et intellectus*».

16. В картезианской логике, о которой сообщает нам Арно в *Логике Пор-Рояля* (часть 2, глава 3), говорится следующее: «*Les*

propositions se divisent encore selon la matière en vraies et en fausses. Et il est clair, qu'il n'y en peut point avoir, qui ne soient ni vraies ni fausses; puisque toute proposition marquant le jugement que nous faisons des choses est vraie, quand ce jugement est conforme à la vérité (Wirklichkeit), et fausse, lors qu'il n'y est pas conforme.»² Таким образом, революция, предпринятая Декартом, оставила непоколебимой аристотелевскую дефиницию истины.

17. Всё было иначе, если верить Виндельбанду, в другой великой революции, которая — когда Франция политическими средствами порывала с традициями прошлого — философски осуществлялась в Германии.

Именно Кант первым реформировал аристотелевское, или, как выражается Виндельбанд, сократическое понятие истины. Здесь, по его мнению, заключено подлинно великое свершение Канта — здесь, а не там, где его видят другие. «Весь замысел Канта понят неправильно, — говорит в своих *Прелюдиях* Виндельбанд (S. 140, S. 149), — и в высшей степени искаженно толкуют его учение тогда, когда полагают, будто он показал, что наука работает лишь с картиной мира “явлений”, а о вещах самих по себе она ничего знать не может... Истина состоит в том..., что отражение действительности не имеет для него никакого смысла.» Эти вопросы осмысленны лишь для сократиков, которые крепко держались понятия истины как соответствия представления и вещи (что должно означать: суждения и вещи), да еще для французских философов XVIII века, которые с некоторой покорностью и налетом скептицизма отказывали человеку в способности познавать вещи так, как они есть сами по себе. Кант не знает такого ограничения для нашего познания. И именно поэтому он изменяет понятие истины. Истина, по Канту, есть то, что соотносится с правилом духа, а не то, что соотносится с предметом; ведь под предметом следует понимать не что-то иное, а именно это правило. Кроме того, по его мнению, истина находится не только в суждении, в мышлении, в равной мере она находится и во всех других сферах духовной деятельности: в волеии, в чувствовании, коль скоро они нормальны.

18. Итак, мы наблюдаем здесь величественную реформацию понятия истины, заставившую ждать себя столь долго. Что может разделять философов больше, чем ситуация, когда они стремятся к истине, понимаемой в совершенно различных смыслах — т. е. лишь номинально к одной истине, а на деле к совершенно различным целям? И вот, Виндельбанд разводит всех философов на отсталых сократиков и передовых кантианцев. Последние удостоены победы, первые повержены, их более не существует. «Все

мы, — говорит он в Предисловии, — философствующие в 19 столетии, — ученики Канта.»

19. Что ж, господа, если Вы всё ещё имеете снисхождение причислять меня к философам, то должны понять некоторое преувеличение такого заявления. Я считаю заблуждением всю кантовскую философию, которая привела к колоссальным ошибкам и, в довершение ко всему, к полному философскому хаосу. Хотя я и признаю, что многому научился именно у Канта, но не тому, чему сам он хотел бы научить меня, — я понял, прежде всего, сколь обольстительна для философствующей толпы и сколь обманчива слава, которую история философия связывает с тем или иным именем. Человек делающий эпоху должен быть и могучей личностью; при этом на пользу ли его влияние или на беду, и правильно ли мы делаем, возводя его в кумиры и называя учителем, — остается под большим вопросом.

20. Но есть и другое, что делает сомнительной историческую точность Виндельбанда.

Как? Разве Кант не учил, что вещи сами-по-себе имеют место, но теоретически они для нас не познаваемы? Разве он не верил, основываясь на практических мотивах, что Бог принадлежит к этим вещам самим-по-себе и лишь теоретически он недоказуем? Разве он не думал, что кладет ограничение нашему знанию, считая, будто мы можем обладать лишь знанием о явлениях, поскольку мы обладаем только чувственным созерцанием, но никак не интеллектуальным, как, возможно, обладал бы им кто-либо отличный от нас? Должен ли я здесь добавлять, что каждым, кто знаком с наследием Канта, — да и сам Кант настаивает на этом, — самым решительным образом утверждается нечто прямо противоположное тому, что говорит Виндельбанд.

21. Кто (я не знаю какая жажда вынудила к таким нововведениям и таким пикантным утверждениям) столь изобретательно излагает основные положения философии Канта, тот вынуждает нас задуматься: а не рассказал ли он нам небылиц также и о кантовском понятии истины? Не презентовал ли он под именем кантовской модель свою собственную, так что после этого, быть может, мы и самого Канта не в силах причислить к так называемым кантианцам; или, может быть, всех философов следует делить не на сократиков и кантианцев, а на сократиков и виндельбандцев?

22. *Критика чистого разума* у нас под руками; Виндельбанд сам говорит, что он следует исключительно тексту, следовательно, всё должна решить книга.

Послушайте же и удивитесь тому, что отваживается сообщить философской публике немецкий историк философии о немецком философе, причем о том философе, которого сам же почитает ве-

личайшим среди прочих, и который, во всяком случае на сегодняшний день, значит как никто другой.

а) Где, по Канту, находится истина в собственном смысле?

Виндельбанд говорит: во всех сферах духовной деятельности, не только в мышлении, но и в волеии и т. п.

А что говорит сам Кант? Во втором разделе «Трансцендентальной логики», который он назвал «Трансцендентальной диалектикой», уже на первой же странице мы читаем следующее (Издание Хартенштейна, 1838 II, с. 276): «В самом деле, истина или видимость находятся не в предмете, поскольку его созерцают, а в суждении о предмете, поскольку его мыслят. Поэтому можно, пожалуй, с полным правом сказать, что чувства не ошибаются, однако не потому, что они всегда правильно судят, а потому, что они вообще не судят. Следовательно, и истина, и ошибка, а значит, и видимость, вводящая в заблуждение, имеют место только в суждении, т. е. только в отношении предмета к нашему рассудку. В знании, полностью согласующемся с законами рассудка, не бывает никакого заблуждения.»³

Касательно первого вопроса — где, по Канту, находится истина? — пожалуй, нет необходимости в дальнейших рассуждениях.

б) Ну а теперь: что есть истина, которая, по Канту, находится лишь в суждении?

Разве он больше не понимает под ней соответствие суждения с предметом, как это делали древние? Мы слышали, что говорит об этом Виндельбанд; послушаем также, какого мнения по этому вопросу Кант.

«Что есть истина?», вопрошает он во Введении к «Трансцендентальной логике», глава III, с. 93 [Хар.], и отвечает: «Номинальная дефиниция истины, согласно которой она есть соответствие знания с его предметом, здесь допускается и предполагается заранее. Но весь вопрос в том, чтобы найти всеобщий и верный критерий истины для всякого знания.»⁴

Итак, чему учит здесь Кант? Тому ли, что ложно сказанное раньше об истине как соответствии суждения со своим предметом? Напротив, он предполагает это само собой разумеющимся. И, следовательно, в известном смысле достоверным. Выслушаем, что он говорит дальше (с. 94, [Хар.]): «Если истина — в соответствии познания с его предметом, то тем самым следует отличать этот предмет от других предметов; в самом деле, знание включает в себе ложь, если оно не находится в соответствии с тем предметом, к которому оно относится, хотя бы и содержало нечто такое, что могло быть правильным в отношении других предметов.»⁵ Разве не [выглядит] это так, как будто бы Кант специально ставит перед собой задачу протестовать против инсинуаций Виндельбан-

да, что он-де изменил — во всяком случае, по смыслу — старую дефиницию, понимая под предметом нечто иное, а именно правило духа?

Что при таком условии должно означать «хотя бы оно (познающее. — *Перев.*) и содержало нечто такое, что могло быть правильным в отношении других предметов»? Имеется ли в виду: в отношении других правил? — Или, может быть, в отношении правил, которые существуют для другого духа? Надо еще поискать того, кто терпеливо снесет такие интерпретационные выкрутасы? — Но Канту этого мало. Он продолжает — и как раз начинает говорить о правиле, отличая его от предмета (с. 94, [Хар.]): «Между тем всеобщим критерием истины был бы лишь такой критерий, который был бы правилен в отношении всех знаний, безразлично, каковы их предметы. Но так как, пользуясь таким критерием, мы отвлекаемся от всякого содержания знания (от отношения к его объекту), между тем как истина касается именно этого содержания, то отсюда ясно, что совершенно невозможно и нелепо спрашивать о признаке истинности этого содержания знаний и что достаточный и в то же время всеобщий признак истины не может быть дан. Так как выше мы уже назвали содержание знания (= суждения. — *Ф. Б.*) его материей, то мы можем выразить эту мысль следующим образом: требовать всеобщего признака истинности знания в отношении материи нельзя, так как это требование заключает в себе противоречие.»⁶ и т. д.

Я полагаю, среди нас нет таких, кто стал бы настаивать на дальнейших доказательствах. Впрочем, нашего времени все равно не хватит, чтобы привести их все. Позвольте мне добавить только пару коротких выдержек, которые со всей ясностью свидетельствуют о том, что Кант не мыслил под предметом ничего такого, что в качестве правила должно управлять мыслительной функцией и влиять на нее:

(с. 122 издания Кербаха, (1838), с. 646 Хартенштейна)

«Все представления как представления имеют свой предмет и в свою очередь сами могут быть предметами других представлений. Явления суть единственные предметы, которые могут быть даны нам непосредственно, и то, что в них непосредственно относится к предмету, называется созерцанием. Но эти явления суть не вещи в себе, а только представления, в свою очередь имеющие свой предмет, который, следовательно, не может уже быть созерцаем нами, и потому мы будем называть его неэмпирическим, т. е. трансцендентальным, предметом = *x*.

Чистое понятие об этом трансцендентальном предмете (который действительно во всех наших знаниях всегда одинаково = *x*)

есть то, что может дать всем нашим эмпирическим понятиям вообще отношение к предмету, т. е. объективную реальность.»⁷

С. 662 издания Кербаха, (1838), с. 131–132 Хартенштейна:

«*Рассудок* есть, вообще говоря, способность к знаниям. Знания заключаются в определенном отношении данных представлений к объекту. *Объект* есть то, в понятии чего объединено многообразное, охватываемое данным созерцанием. Но всякое объединение представлений требует единства сознания в их синтезе. Таким образом, единство сознания есть то, что составляет одно лишь отношение представлений к предмету, стало быть, их объективную значимость, следовательно, превращение их в знание; на этом единстве основывается сама возможность рассудка.»⁸

Итак, и в ответе на второй вопрос мы получили в высшей степени надежные сведения — прямо из первоисточника.

23. Прочь сомнения! Кант придерживается аристотелевского определения истины как соответствия суждения с действительностью. И, таким образом, мы можем сказать, что все величайшие мыслители, которые жили после Аристотеля, как бы революционны они ни были в других вопросах, не испытывали потребности что-либо менять здесь.

24. Впрочем, на примере Виндельбанда мы прекрасно видим, что в попытках освободиться [от традиционного понятия истины] недостатка не было. Совершенно так же, как Виндельбанд, и другие пришли к мысли заменить понятие соответствия с предметом на понятие правильности — причем, если не на понятие правильности вообще (как это делал Виндельбанд), то на понятие правильного, общепринятого суждения. С таким мнением можно, например, столкнуться у Зигварта, хотя, будучи здесь непоследовательным, время от времени он вновь прибегает к старому понятию истины. Вся его *Логика* тонет в неясностях.

25. Эта мнимая попытка реформации может быть легко опровергнута.

Если истина означает то же самое, что и суждение в соответствии с правилами, то всякое суждение, которое покоится на недостаточном основании или же вообще высказывается вслепую, должно быть ошибкой. Но ведь это не так. Обоснованность в суждениях всегда должна быть истинной, вольное же допущение, слепое предубеждение, мнение, которое я повторяю за кем-то просто на основании его авторитетности в моих глазах, или мнение, которое я высказываю в силу того, что оно уместно в данный момент, — всё это в равной степени может быть как истинным, так и ложным. И уже Аристотель подчеркивал, что часто на основании ложных посылок приходят к истинному заключению. Тогда мое убеждение не является общепринятым, и на этом основании оно

должно порицаться, но, тем не менее, то, в чем я убежден, остается истиной.

26. Итак, среди рассмотренных нами определений у нас остается только одно, старое, данное еще основателем логики, определение, которое может притязать на наше с ним согласие.

27. Однако, нельзя не отрицать, что и оно связано с определенными трудностями.

28. Прежде всего возникает сомнение, которое, в сущности, было свойственно и Горгию.

Соответствие, мыслимое в совершенстве, есть идентичность. И в самом деле, как кажется, именно оно должно здесь иметься в виду. Ведь соответствие в определенных чертах существует и между Петером и Паулем. Если мое суждение, которое утверждает Петера, соответствует ему не более, чем Пауль, то оно не будет истинным, по крайней мере не будет истиной в отношении Петера. Если же оно соответствует Петеру абсолютно, то оно идентично с Петером, и само является Петером, который, впрочем, существует во вне, а не внутри моего духа. Послушайте, как, например, берлинский профессор Дильтей аргументирует с этой точки зрения против возможности познания внешнего мира так, как он есть сам по себе. В своем *Введении в науки о духе*, I, с. 518, он обосновывает этот тезис следующими словами: «Представление (Дильтей понимает суждение как соединение представлений. — Ф. Б.) никогда не может быть равным вещи, поскольку та постигается как независимая от представления реальность. Представление не является втиснутой в душу вещью и не может быть приведено к совпадению с предметом. Если ослабить понятие равенства до понятия сходства, то и это понятие в своем точном значении не может быть здесь использовано: таким образом, представление о соответствии растворяется в неопределенности.»

В равной мере Дильтей придерживается того мнения, что относительно намерений и взглядов других людей мы не способны познать то, что есть [в них] само по себе. Однако, один критик верно заметил, что, рассуждая последовательно, Дильтей должен был бы утверждать, что невозможно знать, что кто-либо заблуждается. «Так как для того, чтобы мы познали чью-либо ошибку, его ошибка должна переместиться в нашу душу. Однако это невозможно. Но даже если бы это и было возможно, то мы не смогли бы познать, что он заблуждается, поскольку сами участвовали бы в его заблуждении.» Пожалуй, после всего сказанного будет разумным отвергнуть определение понятия истины как соответствия мышления со своим предметом — отвергнуть как неудачное.

29. Тем не менее, аргумент этот неправомерен. Он основывается на недооценке того различия, которое Декарт обозначил как

различие формальной и объективной реальности, и на котором заострял внимание еще Аристотель, преодолевая с его помощью абсурдности и софизмы Парменида, Эмпедокла, Горгия, Протагора и многих других.

Если я во что-то верю, то эта вера существует во мне «формально». И когда позднее я вспоминаю об этой своей вере, то теперь она, по выражению Декарта, существует во мне «объективно»; здесь речь идет об индивидуальном том же самом акте веры, однако один раз я совершаю его, а в другой раз он оказывается лишь имманентным предметом производимой мною деятельности воспоминания. При любой другой психической функции: воле, желании, отвращении и т. д., подобным же образом наряду с психическим актом, который дан формально, дано и нечто другое — в качестве имманентного предмета психического акта, т. е., если говорить словами Декарта, объективно, или же, как сказали бы мы, чтобы избежать недоразумений: интенционально. И, очевидно, образом, нет никакого противоречия в том, что индивидуально то же самое существует интенционально во мне, а формально не во мне, или, наоборот, что может быть продемонстрировано как на примере воспоминания, так и тысячами других способов. Недооценка этого факта кажется шагом назад, в наивные времена, когда теория познания только зарождалась.

30. Но если этому сомнению поставили заслон еще в древности, то другие сомнения остаются, и их, на первый взгляд, так просто не одолеть.

Часть из них базируется на специфической форме формулировок самого Аристотеля, которые, впрочем, обусловлены общим несовершенством понимания им [природы] суждения. Эти сомнения отпадут, как только обнаружатся соответствующие ошибки.

Однако другой повод к сомнению таким образом устранен быть не может.

31. Сначала о первом. Аристотель в своей книге *Об истолковании* говорит, что суждение состоит в сплетении с мыслью (σύνπλοκὴ τῶν νοημάτων), оно есть нечто составное (σύνθεσις). И это последнее состоит в том, что, когда делают суждение, нечто реальное считают связанным — одним — с чем-то реальным, либо нечто реальное считают отделенным — раздельным — от чего-то реального. Считая составной вещь, которая действительно составлена, отделенной вещь, которая действительно отделена, судят истинно; и наоборот, судят ложно, когда дело с вещами обстоит противоположным образом.

32. И еще один момент, который должен послужить толчком к дальнейшим размышлениям. Прежде всего это относится к утверждению, что отделенное и разведенное существование вещей,

которые соответствуют в суждении субъекту и предикату, необходимо для истины отрицательных и ложности утвердительных суждений. Если я говорю о собаке, что она является кошкой, то верно, конечно, что здесь субъект (собака) и предикат (кошка) существуют раздельно; и что я, который считает эту собаку и эту кошку одним, сужу ложно. Но мое суждение ложно не потому, что данная собака и некая кошка существуют раздельно; если бы даже кошек не существовало вовсе — ни соединенно с собакой, ни отъединенно от собаки, — то мое суждение было бы столь же безусловно ложным, что и теперь.

33. Если в этом еще есть необходимость, можно наглядно иллюстрировать сказанное сравнением с другими случаями. Если, например, я высказываю суждение «определенный звук *c* является звуком *a*», то сужу я так же ложно, как и если бы я просто принял его за *a*, хотя *a* отличен от *c* лишь в первом случае, но не во втором, когда это просто ошибочное воображение звука. Во всяком случае, вместо того, чтобы говорить, что негативное суждение оказывается истинным, если предикат в действительности является отличным от субъекта, мы должны говорить, скорее, что негативное суждение оказывается истинным, если предикат не является единым с субъектом.

Итак, дефиниция истины отныне звучит следующим образом: суждение является истинным, если оно приписывает вещи нечто, что в качестве реальности дано соединенным с ней, либо отказывает вещи в том, что в действительности не дано соединенным с ней.

34. Но и этого изменения — хотя оно и содержит существенное исправление — еще недостаточно. Всегда ли утвердительное суждение относится к объединению одного реального определения с другим реальным определением? Легко может быть доказано, что это не так; если я верю, что некий реальный предмет является собакой или, например, телом, либо, также, что он кругл или красен, тогда, разумеется, одно реальное определение приводится мной в соединение с другим. Но как же быть с тем, что я верю не в бытие-собакой или в бытие-телом некой вещи, но просто в существование вещи, делая суждение, что существует некая вещь? Некоторые и в самом деле полагают, что здесь происходит соединение — когда вещи прилагают существование. Но если спросить у них, что же понимается ими под существованием, они, вероятнее всего, ответят: «существующий» означает то же, что и «вещь», которая понимается в предельно неопределенном и широком смысле. Следовательно, сообразно с этим «некая вещь есть» означает то же, что и «некая вещь есть вещь».

Диковинная точка зрения, о которой еще Аристотель говорил, что она не может быть верной. Он поясняет в 9 книге *Метафизики*: в этом случае нет веры в бытие-соединенным и вообще нет сплетения нескольких мыслей — мышление здесь представляет собой совершенно простой акт.

35. Именно поэтому, по Аристотелю, Бог как совершенно простая сущность также должен постигать самого себя в своем бытии через совершенно простое мышление без какого бы то ни было объединения субъекта и предиката.

36. Но оставим метафизику. И задержимся на том, что следует из этого для учения о суждении в целом. Очевидно, здесь мы имеем дело с существенной поправкой, которая, и это, хочется надеяться, было тщательно доказано в моей *Психологии с эмпирической точки зрения*, несет в себе существенное исправление [наших представлений] о суждении.

37. Но то внимание к объединению и разъединению, о котором мы слышали до сих пор, всегда остается для Аристотеля чем-то тревожащим, ведь, по всей видимости, эта проблема нигде не выступает с большей отчетливостью, чем здесь. А именно, если он утверждает, что вера в объединение не всегда является сопровождаемым верой признанием, то при этом он все же придерживается того мнения, что вера в разъединение всегда должна быть отрицанием; так что, по Аристотелю, хотя приданию предиката противостоит отказ в предикате, простому установлению, напротив, не противостоит простое отрицание. И, соответственно этому, в книгах *О душе* мы также читаем, что истина хотя и находится в простом мышлении, но заблуждение — всегда и исключительно в мышлении составном. В *Метафизике* он со всей категоричностью разъясняет, что всякому простому, истинному суждению противостоит не заблуждение, но только не-знание, не-мудрость (*ἄγνοια*).

38. Я не буду останавливаться, чтобы пояснить, как это ложное мнение связано с тем, о чем мы говорили ранее. Как бы ни колола глаз эта ошибка, принимая во внимание неясность [в изложении] сущности экзистенциального суждения, которая непременно имела и имеет место у всех философов вплоть до наших дней, у нас есть все основания не судить о ней слишком строго.

39. Если мы элиминируем из аристотелевского определения истины и лжи также и ее, то получим следующий вариант:

Истина суждения состоит в том, что суждение присуждает вещи нечто реальное, что дано с ней как одно, либо оспаривает у вещи какую-нибудь реальную составную часть, которая не существует как одно с этой вещью; или же — если это суждение простого вида — оно утверждает, что есть нечто реальное, если это реальное есть, и что нечто реальное не есть, если оно не есть. В этом и

состоит соответствие истинного суждения с действительными вещами.

40. Но тут возникают новые трудности. Бывают случаи, когда и это определение оказывается неудачным. Я ограничусь тем, что сообщу о двух основных классах такого рода.

41. Этот вариант определения оказывается неподходящим прежде всего для отрицательных суждений, как для суждений, которые полностью отрицают саму вещь, так и для суждений, которые (как обыкновенно выражаются, причем не совсем удачно) отказывают ей в существовании. Я сказал «не совсем удачно», поскольку ведь никто не предполагает здесь, что вещь может быть и существует, но без существования.

42. Особенно отчетливо сомнение такого рода проявляется в случае простого отрицания.

Если истина «не существует драконов» состоит в соответствии моего суждения и вещи, то какой должна быть тогда эта вещь? Ведь не дракон же это, которого как раз нет. Но в этом случае так же мала вероятность наличия еще чего-либо реального, которое могло бы быть принято во внимание (в качестве соответствующего суждению).

43. Схожим образом обстоят дела и в тех случаях, когда я не просто отрицаю вещь, но лишь отказываю ей в каком-то реальном определении. Если я говорю: «некий человек не является черным», то — мы уже говорили об этом — для истинности высказывания необходима не отделенность черноты от человека, но необходимо отсутствие черноты в человеке, который существует в действительности. Это отсутствие, эта не-чернота как таковая не есть вещь; следовательно, как то, что соответствует этому моему суждению, в действительности дана, опять-таки, не вещь. —

Таким образом, оказывается, как было сказано выше, при всех истинных отрицательных суждениях (и, конечно, при простых отрицательных суждениях): *то отношение соответствия между суждением и реальностью, которое будто бы присуще всякому истинному суждению, здесь отсутствует.*

44. С другим случаем, который выявляет то же самое, мы сталкиваемся при тщательном рассмотрении объема той области, в которой действительна утвердительная функция.

Здесь мы найдем, что хотя утвердительное суждение часто относится к вещам, но — я поясню это на примерах — нередко дело идет и о предметах, которые никоим образом не могут быть названы именем «вещь». Впрочем, там, где утвердительное суждение относится к вещи, где просто утверждается вещь или, например, реальности приписывается дополнительное реальное определение, — там мы можем, в случае истины, говорить о соответствии

вещи с суждением. Но как мы можем говорить о соответствии там, где его нет?

45. На самом деле, наше истинное утвердительное суждение иногда относится к *единичной* вещи, иногда — к совокупности вещей, а иногда — как к одной части вещи, так и к границе вещи — все это предметы, которые сами не являются вещами. Или, если кто-то все же отважится утверждать подобное, то, может быть, он еще скажет, что сущность, которую я распознаю как давно прошедшую или относящуюся к отдаленному будущему, можно обнаружить как вещь, находящуюся вне меня?

Более того! А если я утверждаю о недостатке; отсутствии вещи? Можно ли сказать, что этот недостаток, это отсутствие вещи также есть вещь? И опять-таки, если я говорю, что имеет место невозможность или имеются некие вечные истины, например, математические законы; может быть и тут следует предположить, что, подобно платоновским идеям, существует где-нибудь в мире или вне его соответствующая суждению вечная сущность? Конечно нет. — Понятие *adaequatio rei et intellectus*, кажется, терпит здесь полное и окончательное фиаско.

46. Мы видим: положение, будто истина есть соответствие суждения с вещью (или какие-нибудь подобные формулировки), следует понимать либо как ложное в принципе, либо толковать как-то совершенно по-другому, чем это пытались делать те, кто при истинности суждения считал необходимым придать мышлению и реальности некое отношение идентичности, равенства или подобия.

47. Из двух возможных оставшихся у нас толкований верно последнее, и после всего того, что уже было сказано нами, не представляет труда прояснить истинный смысл формулы, которая так долго являлась в ложном свете философам, пользовавшимся ею.

Для этой цели мы должны обратить внимание, с одной стороны, на объем области распространения суждения и, с другой, на противоположность в отношениях между признающим и отвергающим актами суждения.

48. Что касается объема, то он, в конечном счете, не ограничен. Материя [акта суждения] может быть избрана совершенно произвольно. Безусловно, судят всегда о «чем-нибудь». Но что означает это «что-нибудь»? Это термин, который может быть применен и к Богу и к миру, ко всякой вещи и не-вещи.

49. Однако, эта безграничная область сразу же распадается на две части. А именно: противоположность утвердительного и отрицательного суждений обеспечивает то, что в каждом отдельном случае годным является один и только один из двух способов рассуждения, в то время как другой оказывается не годным; и этот

факт мы выражаем обычно следующим образом: из двух контрадикторных суждений одно всегда истинно, а другое ложно.

50. Область, для которой годным является утвердительный способ рассуждения, мы назовем теперь областью существующего, понятие которого должно четко различаться от понятий вещественного, сущностного, реального; область же, для которой годным является отрицательный способ рассуждения, назовем областью несуществующего.

51. Итак, после этого мы, конечно, можем сказать подобно Аристотелю, что суждение истинно, если оно объединяет вместе то, что объединено, и далее: суждение истинно тогда, когда оно утверждает относительно того, что есть, что оно есть, и относительно того, что не есть, отрицает, что оно есть (а ложно, когда суждение находится в противоречии с тем, что есть и не есть).

52. Именно в этом — и ни в чем другом — состоит соответствие истинного суждения со своим предметом, соответствие, о котором так много говорилось.

«Соответствовать» здесь не означает «быть равным» или «быть подобным»; соответствовать — значит «быть подходящим», «быть годным», «подобать этому», «гармонировать с тем», и т. п.

53. Поясним это понятие еще и с помощью близлежащих параллелей. В сфере душевной жизни также имеет место противоречие, а именно: противоречие любви и ненависти, и для всего, что может стать под вопрос, каждый раз один из двух видов душевного отношения оказывается годным, а другой — не годным. И подобно этому, всё мыслимое распадается на два класса, один из которых содержит всё, к чему годна любовь, другой всё, к чему годна ненависть. Относящееся к первому классу мы называем хорошим, находимое во втором классе — плохим. Следовательно, сказать, верной или не верной является любовь или ненависть, мы можем смотря по тому, любим ли мы хорошее и ненавидим плохое, или же, наоборот, любим плохое и ненавидим хорошее. Мы можем сказать, далее, что в случае правильного отношения движение нашей души отвечает предмету и находится в согласии с его значимостью, в случае же превратного отношения, наоборот, ему противоречит и с его значимостью дисгармонизирует.

54. Таким образом, мы имеем здесь точную аналогию тому, что означает соответствие истинного суждения со своим предметом, или с существованием и не-существованием. При этом, изначально речь здесь идет вовсе не о сущем в смысле реального, вещного или сущностного.

55. Если же теперь мы зададимся вопросом об отношении истины к реальности, то на основании всего рассмотренного нами очень просто получить следующий ответ:

1. У части истинных суждений налицо, так сказать, прямое отношение их истины к чему-то реальному, это та часть суждений, у которых лежащее в их основании представление имеет реальное содержание; ясно, что истина утвердительного и, в противоположном смысле, истина отрицательного суждения обусловлены существованием, возникновением или дленим соответствующей реальности. Когда снаружи становится или разрушается соответствующая реальность, а само суждение при этом не претерпевает никаких изменений — такое суждение зачастую приобретает или теряет свою истину.

2. Для других суждений, тех, где представление не имеет никакого реального содержания, возможны два варианта:

а) либо в своей истине они совершенно не зависимы от реальности; это относится ко всем тем суждениям, чей предмет в себе самом либо безусловно необходим, либо невозможен. К таким суждениям принадлежат, например, высказывания противоречия, а заодно и все аналитические суждения;

б) либо они зависят от реальности не прямо, но косвенно, т. е., хотя представление и не имеет реального содержания, факт, что предмет суждения принадлежит к существующему или несуществующему, является следствием того, что существуют, существовали или будут существовать именно некие реальности или некая реальность, а не что-либо другое. Так — во взаимосвязи с и в зависимости от реальных изменений — существует, возникает и исчезает пустое пространство, а также отсутствие вообще, способность, мыслимая вещь и тому подобное.

56. Ну вот, я полагаю, сказано самое главное из того, что может оказаться необходимым при разъяснении определения истины как соответствия суждения своему предмету, и при разъяснении того, что дало повод к столь многочисленным заблуждениям.

57. Я не знаю, вероятно, кто-нибудь будет разочарован такими результатами.

Ведь, в самом деле, дефиниция истины сообщает нам теперь, как кажется, до крайности мало; не более, чем то, что суждение истинно, когда о предмете судят соответствующим образом, то есть, если он есть, говорят, что он есть, или же, если он не есть, говорят, что он не есть.

«Судить истинно» и «судить соответствующим образом» кажется здесь простой тавтологией, не чем иным, как объяснением с помощью коррелятивных выражений. Если мы толкуем понятие истины утвердительного суждения посредством коррелятивного термина существования предмета, а понятие истины отрицательного суждения — посредством коррелятивного термина несуществования предмета, то мы действуем подобно тому, как если бы

кто-либо определял понятие следствия через его отношение к понятию причины или понятие большего через его отношение к понятию меньшего. Что с этого взять? Одно выражение столь же знакомо и привычно, что и другое.

58. И всё же, проведенные исследования в некоторых отношениях могут быть поучительны для нас.

1. Важно уже одно то, что отныне мы не ищем за дефиницией больше, чем есть в ней на самом деле. Да и само определение теперь вовсе не обесценено. Тавтологические выражения, сами не обладая никаким понятийным членением, часто приносят существенную пользу при объяснении — когда один из двух равнозначных терминов, в отличие от другого, не приводит к недоразумениям. Если при определении истины как «соответствия с предметом» прежде это отсутствовало, то теперь — через сопоставление утверждения и отрицания, подобающих [предмету], с аналогичной уместностью в сфере любви или ненависти — мы всё же проявили заботу о том, чтобы поставить заслон аберрациям.

Таким образом, теперь мы защищены от подмены понятий, а значит, и от некоторых других, вытекающих отсюда, ошибок, которыми в результате ложного понимания дефиниции оказались соблазнены многие.

а) Мы не станем, как это делали некоторые, разводить, например, истину суждения на формальную и материальную; напротив, нам ясно следующее: то, что некоторые называют формальной истиной (внутренней непротиворечивостью), вовсе не должно быть истиной в собственном смысле, но только истиной в смысле не собственном, подобно тому, как многое, что существует без всякого суждения, также может быть названо истинным.

б) Мы также не станем верить, как безрассудно поступают некоторые, будто там, где утверждается истина, всегда следует сравнивать с суждением реальную вещь. Они и не подозревают, что дело при суждении не всегда идет о реальных вещах, и не замечают, что если это и так, то для того, чтобы осуществить сравнение реальной вещи с суждением, реальная вещь — как она есть — уже должна быть познана мною. Эта теория, следовательно, уводит в бесконечность.

И наконец, мы не станем, а это случается вновь и вновь, поддаваться искушению смешивать понятие реального с понятием существующего. Прошло пару тысяч лет с тех пор, как Аристотель исследовал различные значения сущего, и в высшей степени прискорбно, что и по сей день большинство философов не извлекло пользы из его изысканий.

59. 2. Но наши выводы могут быть значимы и под другим углом зрения. В начале мы говорили о двусмысленностях и замети-

ли, что еще Аристотель осознавал ту огромную опасность, которую, если не брать их во внимание, представляют собой эти двусмысленности для успешности наших духовных устремлений.

Вероятно, можно получить наглядную картину о степени этой угрозы, если взглянуть на то, как, благодаря эквивокатности выражения «сущее», незабываемая формула, твердя одно и то же, вводила в заблуждение крупнейших мыслителей и не позволяла им прийти к ясности в отношении чего-то в основе своей чрезвычайно простого.

60. Наконец, 3. из наших штудий мы можем получить еще один урок и запомнить его надолго. — В наших исследованиях речь идет о дефиниции, т. е. о прояснении понятия, связанного с именем. Многие думают, что в этом случае непременно нужно прибегать к общим определениям, забывая при этом, что последнее и наиболее действенное средство для толкования всегда должно состоять в указании на созерцание единичного, откуда мы только и черпаем все общие признаки. Чего стоят все мои объяснения понятия красного или синего, если я не предложу посмотреть на красное или синее? Но об этом не задумывались те, кто занимался номиналистской дефиницией истины, историю какой мы сейчас проследили.

И если, как я надеюсь, нам удалось разобраться в смутных понятиях этой дефиниции, то произошло это лишь в результате того, что, получше рассмотрев примеры истинных суждений, мы тотчас заметили следующее: истина уже потому не может являться отношением равенства (или чем-нибудь в этом роде), что утверждение и отрицание зачастую вовсе не относятся ни к каким реальным вещам. Но и теперь, после того, как исключены недоразумения, эта дефиниция ничего не скажет тому, кто лишен наглядного созерцания. Итак, вот наша награда и наша добыча; и этого, безусловно, достаточно для тех скромных запросов, которые избраны нами, ведь речь здесь и не шла о чем-то ином, кроме как об истолковании выражения, ставшим в повседневном употреблении привычным для каждого из нас.

О ПРОИСХОЖДЕНИИ НРАВСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

<...> 8. Некоторые полагают, будто ими найдена естественная санкция для определенного поведения, раз ими доказано, что в человеке обыкновенно развивается некоторое стремление поступать известным образом, когда, например, из оказания услуги другим ради обратного получения от них услуг, мало-помалу вырабатывается привычка оказывать те же услуги и в тех случаях, когда не приходится думать ни о каком вознаграждении. Отсюда возникает санкционирование любви к ближнему.

Такое утверждение, однако, совершенно ошибочно. Подобное стремление указывает на силу, которая действует, но никоим образом не на санкцию, которая придавала бы этой силе высшую значимость. Порочные наклонности развиваются по тем же самым законам привычки и в качестве стремлений часто получают неограниченную силу. Стремление скупца, который ради накопления богатства приносит величайшие жертвы и совершает самые возмутительные жестокости, конечно, не может быть санкцией его поведения.

9. Нередко значение санкции приписывается также надежде и страху по поводу того, что определенный образ действий, например, ориентация на общее благо расположит, либо оттолкнет от нас других и [прежде всего] власть имущих. Но в таком случае, очевидно, естественной санкцией может похвастаться самая гнусная лезть, самое подлое низкопоклонство. На самом деле добродетель показывает себя как таковая в основном там, где ее не сбивают с праведного пути ни поощрения, ни запугивания.

10. Иные говорят о воспитании, получаемом человеком, как существом, живущим в обществе, от тех, с кем он находится в общении. Ему снова и снова предъявляется требование, заповедь: ты должен! В самой природе вещей заключается то, что определенные действия требуются от человека особенно часто и повсеместно. И именно тут образуется ассоциация между определенным образом действий и мыслью: «ты должен!». При этом может быть так, что повелевающую власть человек видит в обществе, в котором живет, или же в чем-то туманно более высоком, чем его собственная единичная человеческая личность, — в чем-то, так сказать, сверхчеловеческом.

Согласно этому мнению, долженствование, связанное с такими представлениями, и будет санкцией совести.

Таким образом, здесь естественная санкция находит свое место в развивающемся естественным путем убеждении в правомерности предписаний более могущественной воли.

Очевидно, однако, что в таком убеждении относительно предписания более могущественной воли не дается еще ничего, что имело бы право называться санкцией. Такое убеждение имеет также тот, кто находится во власти тирана или попал в руки разбойников. Повинуется ли он или дает отпор, требования тирана или разбойников не заключают в себе ничего, что могло бы сообщить требуемому поступку санкцию, подобную санкции совести. Если в подобных случаях человек и повинуется, то делает это из страха, а не потому, что признаёт предписываемое ему справедливым.

Нет, мысль о том, что нечто предписано, не может быть естественной санкцией. При каждом предписании чужой воли, возникает вопрос: справедливо это или несправедливо? И затем этот вопрос не обращается к другому предписанию, подкрепленному, быть может, еще более сильной властью. Ибо в противном случае вопрос стал бы вращаться по кругу, и от данной заповеди мы пришли бы к другой заповеди, повелевающей следовать первой заповеди, а от нее — к третьей заповеди, предписывающей следовать заповеди, повелевающей следовать первой заповеди и так далее до бесконечности.

Следовательно, как импульс чувства, страх и надежда на воздаяние, так, равным образом, и мысль о заповеди [более могущественной] воли, не могут быть естественной санкцией для справедливого и нравственного.

11. И всё же имеют место предписания и в существенно ином смысле, предписания в том значении, в каком говорят о предписаниях логики в отношении наших суждений и заключений. При этом, разумеется, не может быть и речи ни о какой воле: ни о воле логики (которая, очевидно, никакой воли не имеет), ни о воле логиков (коим мы никаким образом не давали присяги на верноподданство). Предписания логики суть имеющие естественную силу правила суждения, т. е. держаться их следует потому, что на акты суждения, сообразные с этими правилами, можно положиться, как на достоверные, тогда как акты суждения, отступающие от этих правил, порождают заблуждения. Таким образом, всё дело здесь в естественном преимуществе правильного мышления перед неправильным. Вот именно о таком естественном преимуществе и об основанном на нем правиле, отнюдь не о заповеди, исходящей из чужой воли, должна идти речь и в области нравственного. И именно это столь энергично утверждали Кант и большая часть ве-

ликих мыслителей до него, и это же до сих пор неверно понимается и оценивается многими и, к сожалению, как раз последователями эмпирической школы, к которой принадлежу я сам.

12. Но в чем же должно заключаться это своеобразное преимущество нравственного, которое и составляет естественную санкцию нравственного? Некоторые мыслили его, так сказать, в качестве чего-то внешнего; они полагали, что это преимущество прекрасного явления. Греки называли благородное, добродетельное поведение τὸ καλόν, прекрасным, а совершенного праведника καλοκἀγαθός; и всё же такая эстетическая точка зрения не получила распространения среди античных мыслителей. О моральном чувстве прекрасного, различающем нравственное и безнравственное, заговорили, скорее, новые философы, представителем которых в Англии был Давид Юм, а в новейшее время — среди немцев — обозначил этику как одну из ветвей эстетики Гербарт.

Мне вовсе не хочется отрицать, что созерцание добродетели представляет собой отрадное явление, но, тем не менее, я не могу допустить, что в этом заключается единственное и существенное преимущество нравственного поведения. Скорее, есть некоторое внутреннее преимущество, которое отличает нравственное воление от безнравственного, подобно тому, как существует внутреннее преимущество, которое отличает верное и правильное суждение и заключение от предрассудков и ложных выводов. Правда, и здесь нельзя отрицать, что предрассудок и ложный вывод несут в себе нечто некрасивое, часто даже нечто до смешного ограниченное, но кому это дает право причислять логические правила к эстетическим и превращать логику в часть эстетики? Нет, настоящее логическое преимущество есть не преимущество эстетического явления, а известная внутренняя верность, которая влечет за собой определенное преимущество того или иного явления. И точно так же это будет известная внутренняя верность, которая образует существенное преимущество определенных актов воли сравнительно с другими, в том числе противоположными, актами и преимущество нравственного по сравнению с безнравственным.

Вера в это преимущество есть этический мотив, знание этого преимущества — верный этический мотив, санкция, сообщающая этическому закону основание и силу.

13. Но на чем покоится наша способность достигать такого знания?

Здесь мы сталкиваемся с той трудностью, над разрешением которой долгое время бились без какого-либо видимого успеха. Еще Кант думал, что нашел конец нити, который помог бы ему распутать клубок. Эту роль должен был играть его категорический императив. Но тот, скорее, оказался мечом, который обнажил

Александр, чтобы разрубить гордиев узел. Со столь очевидной фикцией дело вперед ничуть не подвинулось.

14. Чтобы разглядеть истинный источник нравственного сознания, нам следует побольше узнать о результатах новейших исследований в области дескриптивной психологии. Ограниченность во времени вынуждает меня быть очень кратким, я и имею все основания опасаться, что из-за этой немногословности может пострадать полнота и связность изложения. И всё же здесь я вынужден испросить вашего особого внимания — с тем, чтобы в нашем понимании существа дела мы не прошли мимо самого главного.

15. Субъектом нравственного и безнравственного называют волю. То, чего мы хотим, часто есть средство для достижения цели. Тогда мы хотим — и в известной степени еще сильнее — этой цели. Сама цель зачастую может быть средством для достижения дальнейшей цели, и нередко, в случае заглядывающего далеко вперед плана, мы видим целый ряд целей, всегда подчиненных одна другой в качестве средств. И всегда, наконец, объявится цель, к которой стремятся предпочтительно и единственно ради нее самой; без этой самой настоящей и самой последней цели не было бы никакого стремления — ведь было бы абсурдным стремление к цели без постановки этой цели перед собой.

16. Средства, к которым мы прибегаем для достижения той или иной цели, могут быть различными, притом либо верными, либо неверными. Верными они будут тогда, когда они действительно пригодны к тому, чтобы приводить к цели.

Но и цели, даже самые настоящие и последние цели, могут быть различными. Конечно, это ошибочно, — как то принято было считать особенно в XVIII веке, и от чего в наше время отходят всё дальше и дальше, — будто каждый стремится к одному и тому же, а именно к своему собственному, наибольшему, какое только возможно, удовольствию. Тот, кто может поверить, что мученик, с полным сознанием идущий за свое убеждение на страшнейшие страдания и смерть, иногда даже без какого-либо упования на загробное воздаяние, руководствуется стремлением к наибольшему удовольствию, — тот имеет весьма поверхностное представление о действительном положении дел, или же, право, утерял всякое мерило для удостоверения, что есть наслаждение и что — боль.

Итак, верно одно: последние цели различны; и между ними колеблется выбор, и этот выбор самый важный из всех, так как последняя цель служит определяющим принципом для всего. К чему я должен стремиться? Какая цель верная, какая неверная? Как заметил еще Аристотель, это — самый главный и основной вопрос этики.

17. Какая цель верная? В пользу какой должен высказаться наш выбор?

Там, где цель прочно установлена и дело касается лишь выбора средств, мы скажем: выбирай средства, которые действительно ведут к цели! А там, где речь идет о выборе целей, мы скажем: выбирай цель, которую разумно можно считать за действительно достижимую. Но такой ответ еще не удовлетворяет; многое из достижимого таково, что от него нужно бежать, а не стремиться к нему. Поэтому единственно подходящим ответом будет: из достижимого выбирай наилучшее!

Но и этот ответ темен. Что такое «наилучшее»? Что вообще мы называем «хорошим»? И как мы получаем знание того, что нечто является хорошим или лучшим, чем другое?

18. Чтобы ответить на эти вопросы надлежащим образом, мы должны прежде всего разыскать источник происхождения самого понятия добра, который, как и источник всех прочих наших понятий, кроется в известных конкретно-наглядных представлениях.

Мы обладаем наглядными представлениями *физического* содержания; они демонстрируют нам особым образом пространственно определенные чувственные качества. В этой сфере берут начало понятия цвета, звука, пространства и многие другие. Однако понятие добра имеет свой источник не здесь. Легко увидеть, что понятие добра, подобно понятию истины, которое по всей справедливости, как родственное, ставят рядом с ним, заимствовано из наглядных представлений *психического* содержания.

19. Общая отличительная черта всего психического состоит в том, что обычно называют сознанием — выражением, влекущим за собой, к сожалению, многочисленные недоразумения, — т. е. в субъектном поведении, в определенном, как его обозначают, *интенциональном* отношении к чему-либо, что, быть может, и не дано действительно, но все же дано внутренне предметно. Нет слышания без того, что слышат, нет веры без того, во что верят, нет надежды без того, на что надеются, нет стремления без того, к чему стремятся, нет радости без того, чему радуются, и так дальше.

20. Как при созерцаниях с физическим содержанием представлений интенциональные отношения обнаруживают различные чувственные качества, так и при созерцаниях с психическим содержанием интенциональные отношения обнаруживают многообразные различия. И так же как там в соответствии с радикальными различиями в чувственных качествах (которые Гельмгольц называет различиями модальностей) устанавливается число чувств, так и здесь в соответствии с глубочайшими различиями интенциональных отношений устанавливается число основных классов психических феноменов.

Итак, есть три основных класса. <...> Первый класс — это класс представлений в самом широком смысле слова (*ideae* Декарта). Он охватывает конкретно-наглядные представления, как их, например, предоставляют нам чувства, точно так же как и лишённые наглядности понятия.

Второй класс — это класс суждений (*judicia* Декарта). До Декарта оба этих класса мыслились слитыми воедино, в *один* фундаментальный класс <...>. А именно, полагали, что суждение существенным образом заключается во взаимосвязи, или отношении, представлений друг с другом. Это было грубейшим непониманием его истинной природы. Можно составлять и связывать друг с другом представления как вам только заблагорассудится, можно сказать «зеленое дерево», «золотая гора», «отец 100 детей», «друг науки»: покуда мы не делаем ничего другого, как только связываем представления, мы не производим суждения. И еще: хотя и верно, что в основании как акта суждения так и акта желания лежит представление, но не верно, что при этом непременно несколько представлений связываются друг с другом как субъект и предикат. Пожалуй, это случается, когда я говорю: Бог справедлив, но не тогда, когда я говорю: Бог есть.

Что же, стало быть, отличает случаи, когда я не только представляю, но и делаю суждение? — Здесь к акту представления добавляется второе интенциональное отношение к представляемому предмету — отношение признания или отвержения. Кто называет имя Бога, тот выражает представление о Боге, кто говорит: «Бог есть», тот выражает веру в него. <...>

Третий класс — это эмоции, движения души в самом широком смысле слова, от элементарного «нравится» или «не нравится» при простом размышлении, до радости или печали, основанных на твердых убеждениях, и до сложнейших феноменов выбора целей и средств. <...>

21. Если мы сравним между собой феномены трех этих классов, то обнаружим, что два последних выказывают некоторую аналогию, которая отсутствует между ними и первым классом. Имеется в виду противоположность интенциональных отношений; в суждении у нас есть признание или отвержение, в деятельности души любовь или гнев, приязнь или неприязнь. В акте представления нечто либо подобно отсутствует. Хотя я и могу представлять нечто взаимоположенное, например, черное и белое, но я не могу представлять одно и то же черное противоположным образом, как я могу противоположным образом о нем судить — признавать его или его отрицать; точно так же и в душе я могу относиться к нему двояким образом — нравится мне это черное или не нравится.

22. Отсюда вытекают важные для нас следствия. Деятельность первого класса нельзя назвать верной или неверной. И наоборот: для второго класса в каждом конкретном случае из двух противоположных способов отношения признания или отвержения непременно один верен, другой неверен, как издревле об этом учит логика. Безусловно, нечто подобное имеет место и для третьего класса. В каждом конкретном случае один из двух противоположных способов поведения — любви и гнева, приязни и неприязни — правильный, в то время как другой обязательно неправильный.

23. Здесь мы подошли к той точке, где берут свое начало искомые понятия доброго и дурного, равно как и понятия истинного и ложного. Мы называем что-либо истинным, если относящееся к этому признание правильно. Мы называем что-либо добрым, если относящаяся к этому любовь правильна. То, к чему относится правильная любовь, — достойное любви, — есть добро в широком смысле слова.

24. Поскольку всё, что нравится, может нравиться нам или само по себе, или ради чего-то другого, что посредством этого может быть осуществлено или сохранено, или создано с большой вероятностью, то возможно разведение добра на первичное (основное) добро и вторичное (производное) добро, т. е. на то, что хорошо само по себе, и на то, что хорошо лишь по отношению к чему-то другому, как это особенно часто бывает в случае полезного.

Добро само по себе есть добро в более узком смысле. Только оно может быть сопоставлено с истиной. Ибо всё, что истинно, истинно само по себе, хотя бы оно было познано опосредованно. Когда же мы в дальнейшем будем рассуждать о «хорошем», если мы особо не отметим противоположное, мы будем всегда иметь в виду будет лишь добро само по себе.

Так можно было бы прояснить понятие добра.

25. Но теперь еще более важный вопрос: как мы узнаём, что нечто является хорошим? Должны ли мы сказать так: всё, что всегда любят или могут любить, достойно любви и хорошо? Очевидно, это не верно, и совершенно непонятно, каким образом, тем не менее, многие впадают в такое заблуждение. Один любит то, что другой ненавидит, и по известному психологическому закону часто случается так, что вещи, коих первоначально желали как средств, потом делаются сами, в силу привычки к ним, предметом желаний, как это бывает, например, со скупцами, бессмысленно копищими деньги и ради этого приносящими тяжелые жертвы. Таким образом, простое наличие любви еще не есть само по себе ручательство того, что предмет достоин любви, совершенно так

же, как фактическое признание чего-либо еще не доказывает истинности признаваемого положения.

Можно было бы сказать, что последнее все же более нравственно, ведь едва ли может случиться, чтобы кто-либо, признавая нечто, в то же время считал бы это ложным, тогда как сплошь и рядом бывает, что человек, любя то или иное, сам находит это незаслуживающим любви.

Scio meliora proboque,
Deteriora sequor.¹

Но тогда каким же образом нам узнать, что такая-то вещь хороша?

26. Дело выходит загадочным, но загадка оказывается не очень мудреной.

Чтобы приблизиться к ответу, перенесем еще раз наши взоры с добра на истину.

Не всё, что мы признаём, уже по самому этому есть истина. Мы весьма часто судим совершенно слепо. Многие предрассудки, которые мы, так сказать, всосали с молоком матери, кажутся нам неопровержимыми принципами. К другим столь же слепым суждениям все люди по самой своей природе имеют нечто вроде инстинктивной склонности, когда, например, они слепо доверяют так называемому внешнему восприятию или свежему воспоминанию. То, что признаётся таким путем, часто может быть и истинным, но точно так же оно может быть и ложным, ибо ничто не гарантирует тут верность признающего суждения.

Наоборот, существует гарантия верности в случае определенных суждений другого рода, которые, в отличие от тех, называются очевидными суждениями, как то бывает в случае противоречия и при всяком так называемом внутреннем восприятии, которое сообщает мне, что сейчас я обладаю таким-то звуковым или световым ощущением и что я думаю о том-то и том-то или хочу того-то и того-то.

В чем же состоит существенное различие между тем, низшим, и этим, высшим, способом суждения? Касается ли это различие только степени убежденности или тут есть что-то еще? Нет, различие здесь не в степени убежденности: инстинктивные и слепо-привычные воззрения весьма часто ни малейшим образом не затрагиваются сомнением, а от многих из них люди не могут отделаться даже и тогда, когда хорошо видят их логическую несостоятельность. Но они принимаются именно слепо, в них нет ничего похожего на ту ясность, которая свойственна высшему способу сужде-

ния. Задайте кому-нибудь вопрос: почему он думает именно таким образом, и в ответ вам не будет приведено никакого разумного обоснования. Но если тот же вопрос будет предложен в случае непосредственно очевидного суждения, то, пожалуй, и тут нельзя будет получить никакого обоснования, но дело в том, что сам вопрос в виду ясности суждения здесь будет совершенно неуместен и даже может показаться просто-напросто смешным. Всякий на себе испытывает различие между обоими видами суждений, и именно указанием на этот опыт и должны проясняться эти, как и любые другие, понятия.

27. Все это, по существу дела, вещь известная и оспаривается она лишь немногими, да и то с большой непоследовательностью. Гораздо менее обращали внимание на факт аналогичного различия между низшей и высшей деятельностью в области чувств, когда что-либо нравится или не нравится.

Весьма часто, когда нам то или другое нравится или не нравится, это происходит, — подобно тому, как это бывает в случае слепых суждений, — под влиянием инстинктивных или привычных стремлений. Например, это наблюдается в том наслаждении, с каким скупой копит деньги; то же самое можно сказать обо всех случаях сильного удовольствия или неудовольствия, которые как в ощущениях людей, так и в ощущениях животных связываются с явлением определенных чувственных качеств, причем различные виды и даже отдельные особи, как это бывает особенно в вопросах вкуса, весьма часто относятся к одному и тому же прямо противоположным образом.

Многие философы, и среди них довольно значительные мыслители, принимали в расчет только эти низшие проявления того, что нечто нам нравится или не нравится, упуская при этом из виду, что встречаются случаи такого же отношения, имеющие высший характер. Например, Давид Юм чуть ли не через слово повторяет, что не имеет никакого представления о существовании такого высшего класса. То, как вообще возникает это недоразумение, объясняется тем, что язык не предусмотрел для такого высшего класса какого-либо привычного общеупотребительного названия. Тем не менее факт, несомненно, налицо. Коротко поясним это двумя-тремя примерами.

От природы, как только что было сказано, мы обладаем расположением к одним вкусовым ощущениям и отвращением к другим; расположение и отвращение эти вполне инстинктивны. Но точно так же от природы мы обладаем и расположением к ясному взгляду и нерасположением к заблуждению и незнанию. «Все люди, — говорит Аристотель в прекрасных вступительных словах своей *Метафизики*, — от природы стремятся к знанию». Это

¹ Я вижу, что лучше, и это одобряю, а сам слепо худшему.

стремление послужит нам примером. Это есть расположение высшего порядка, и аналогию его в области суждения представляет собой очевидность. Это — явление общее человеческому роду, но если бы существовал другой человеческий род, который, будучи одарен в смысле ощущений иначе, в противоположность нам любил бы заблуждение и ненавидел ясность мысли, то, конечно, мы не смогли бы сказать здесь, как в случае простого различения ощущений: это — дело вкуса, а о вкусах спорить не полагается («de gustibus non est disputandum»). Нет, тут мы самым решительным образом заявляем, что такие любовь и ненависть абсолютно превратны, что этот особый человеческий род ненавидит то, что есть несомненное добро, и любит то, что несомненно само по себе дурно. — Почему же здесь так, а там иначе, хотя и там стремление к тому, что нравится, столь же сильно? — Очень просто! Там в основе расположения — инстинктивное стремление; здесь же естественное расположение есть возвышенная любовь, характеризующаяся как правильная. Таким образом, мы видим, — находя эту любовь и в себе, — что ее объект не только нами любим и способен быть любимым, а лишение этого предмета или его противоположность ненавидится и способны возбуждать ненависть, но также что одно достойно любви, а другое достойно ненависти, что, следовательно, одно хорошо, а другое дурно.

Другой пример. Как правде мы отдаем предпочтение перед заблуждением, так же, вообще говоря, и радости (если это только не злорадство) перед печалью. Если бы были на свете существа, которые отдавали бы предпочтение печали перед радостью, то и в таком случае с полным правом мы могли бы говорить о превратности их чувствований. И здесь наша любовь и наша ненависть представляются правильными.

Третий случай — правильная и характеризующаяся как правильная деятельность души сама по себе. Как правильность и очевидность суждения, точно так же правильность и возвышенный характер деятельности души причисляются к добру, тогда как, например, любовь к дурному сама дурна.

Чтобы не обойти молчанием соответствующие явления в области представления, таким же образом покажем еще, что каждое представление само по себе есть нечто хорошее и что каждое расширение жизни представлений (не касаясь, конечно, того хорошего или дурного, которое с этим может быть связано) увеличивает в нас сумму добра.

Таким образом, здесь и на основе опыта любви, характеризующейся как правильная, мы познаем, сто нечто поистине и несомненно есть добро, познаем во всем объеме, в каком мы только способны к такому познанию.

Ибо в любом случае мы не должны скрывать от себя одного: у нас нет никакой поруки в том, что в нас возникает любовь, характеризующаяся как правильная, в отношении всего того, что есть благо. Там, где этого не происходит, наш критерий отказывает, и тогда для нашего познания в практическом отношении добро все равно что не существует.

28. Однако то, что мы познаем как добро, не единое, но многое. А потому по-прежнему остаются вопросы: что есть лучшее среди доброго и, в особенности, среди достижимого доброго? И что есть высшее практическое добро, которое могло бы сделаться руководящей целью нашего поведения?

29. Спросим прежде всего так: когда именно что-либо бывает лучше другого и познается нами как лучшее, и что вообще называется «лучшим»?

Разумеется, мы уже подготовлены к ответу на этот вопрос, но не настолько, чтобы не иметь возможности впасть в одну прямо-таки напрашивающуюся ошибку. Когда «хорошим» мы называем то, что достойно сделаться предметом любви ради самого себя, то, по-видимому, «лучшим» будет то, что достойно стать предметом большей любви. Но так ли это на самом деле? — Что должно означать выражение «большая любовь»? Пространственную величину? Конечно, это вряд ли кому-нибудь придет в голову: ведь футами и дюймами не измеришь расположения и нерасположения. Кто-то, пожалуй, может сказать, что все дело тут в интенсивности расположения, а потому лучшим будет то, что нравится нам с большей интенсивностью. Но такое определение при ближайшем рассмотрении оказалось бы источником величайших несообразностей. В результате, в каждом отдельном случае когда чему-то радуются, существовала бы лишь известная мера радости; тогда как я все же обязан иметь в виду следующее: немисливо отрицать, что когда радуются чему-то действительно доброду, то радуются настолько это возможно, что называется, от всего сердца. Уже Декарт заметил, что акт любви (когда он вообще направлен на доброе) никогда не может быть чрезмерным. Несомненно, он прав. В противном случае, при ограниченности наших психических сил, до какой степени нам следовало бы быть осторожными! Каждый раз, когда пришлось бы радоваться чему-либо хорошему, нужно было бы постоянно с боязнью озираться на все то хорошее, какое еще остается, чтобы никоим образом не нарушить пропорциональность в распределении любви. И если кто-либо верит в Бога и понимает под Богом бесконечное добро, идеал всех идеалов, то он будет вынужден, — поскольку в состоянии любить его, хотя и всей душой и всеми своими силами, но, тем не менее, только в конечном по интенсивности акте любви, — все прочее

добро любить с бесконечно малой интенсивностью или, так как последнее невозможно, собственно и не любить вовсе.

Всё это, очевидным образом, абсурдно.

30. И тем не менее нужно сказать: лучшее есть то, что по праву более любимо, что по праву более нравится, но совсем в другом смысле. «Более» относится здесь не к неодинаковой степени интенсивности отношения двух актов, но к особому разряду явлений, который принадлежит общему классу расположения и нерасположения, именно к явлениям предпочтения. Это суть такие акты, которые в своей особенности каждому из нас известны на собственном опыте. В области представления ничего похожего не существует. Правда, в области суждения наряду с простыми бес- субъектными суждениями мы имеем преципирующие суждения и в них соотносительные акты; впрочем, и эта аналогия далека от совершенства. Наиболее похожее, что мы наблюдаем в области суждения, это — разрешение диалектически предложенного вопроса: истинно ли то-то или ложно? Здесь как раз приходится отдать предпочтение одному перед другим, но всегда именно как истинному перед ложным, никогда не как более истинному перед менее истинным. Что истинно, то всё одинаково истинно, но что хорошо, то не всё одинаково хорошо, и «лучшее» обозначает лишь то, что достойно предпочтения в сравнении с другим хорошим, следовательно то, что само по себе справедливо предпочитается чему-либо хорошему. Впрочем, допустимо и несколько иное словоупотребление: можно называть нечто добром — в противоположность плохому или просто индифферентному, или даже плохое в противоположность еще худшему. «Это, — скажем мы тогда, — хотя и не хорошо, но всё же будет лучше, чем вот то».

Итак, вот, вкратце, объяснение понятия «лучше».

31. А теперь вопрос: как мы узнаём, что нечто действительно является лучшим?

По-видимому, мы черпаем простое знание хорошего и дурного из определенных актов предпочтения, которые характеризуются как правильные. Подобно простому расположению и предпочтению бывает либо низшего рода, т. е. инстинктивным, либо высшего рода, и тогда оно, подобно очевидному суждению, признаётся за правильное.

Сюда, очевидно, относится прежде всего (1) тот случай, когда мы предпочитаем нечто хорошее и познанное таковым чему-либо дурному и познанному как дурное.

Сюда же относится и (2) случай, когда мы предпочитаем существование чего-либо познанного хорошим его же несуществованию или несуществование чего-либо познанного как дурное его существованию.

Этот случай охватывает собой массу весьма важных случаев, например, когда мы предпочитаем определенное благо исключительно само по себе такому же благу с примесью зла и, наоборот, зло с примесью добра тому же самому злу самому по себе. И далее, сюда относятся также случаи, когда мы предпочитаем благо целиком какой-либо его части и, наоборот, часть известного зла всему этому злу. Уже Аристотель показал, что сумма добра всегда лучше, чем отдельное его слагаемое. Подобный же случай суммирования обнаруживается и в отношении временной длительности. Одна и та же радость лучше тогда, когда длится час, нежели когда исчезает в одно мгновение. Кто это отрицает, — как это делал Эпикур, желавший утешить нас по поводу смертности души, — того легко можно было бы привести к совершеннейшим нелепостям. Ведь в таком случае и муча, продолжающаяся час, была бы не хуже мучки, прекращающейся в одну минуту. А из обоих положений можно было бы сделать вывод, что целая жизнь, полная радости и лишь с одним моментом мучки не заслуживает никакого предпочтения перед жизнью, наполненной муками и лишь с одним моментом радости. Но это — нечто такое, противное чему утверждает всякий здравомыслящий человек, и особенно выразительно — Эпикур.

В весьма тесном родстве с предыдущим находится другой (3) случай, когда одно благо предпочитается другому, которое хоть и не составляет части первого, но во всех отношениях равно одной из его частей. Соединяя одно благо не только с таким же благом, но и с другим, равным ему во всех смыслах, получают в сумме нечто лучшее. Аналогия наблюдается и тогда, когда к равному злу присоединяется другое зло. Таким образом, например, если картину всю целиком, а во второй — только одну лишь часть этой картины, то, конечно, первое будет лучше второго. Или, если кто-либо один раз представит себе нечто хорошее, а другой раз не только себе это представит (хотя бы и столь же совершенно), но и полюбит это, такая сумма психических актов будет чем-то лучшим.

К этому третьему случаю относятся и заслуживают быть отмеченными случаи различия в степенях. Пусть одно благо будет совершенно равно другому (например, одна радость другой радости) во всех отношениях, кроме интенсивности, которая будет у них не равна: предпочтение, оказываемое более интенсивному, будет квалифицироваться как правильное, и более интенсивное будет лучшим. Наоборот, более интенсивное зло, например, более интенсивное мучение будет признано, конечно, худшим. Степень интенсивности соответствует именно ее удалению от точки без-

различия, а расстояние более сильной интенсивности от этой точки складывается из расстояния, отделяющего более сильную интенсивность от более слабой, и из расстояния между этой последней и точкой безразличия. Тут мы имеем дело со своего рода сложением (хотя это и оспаривалось).

32. Пожалуй, кто-нибудь подумает, что три случая, которые я привел, до такой степени понятны сами собой и так малозначащи, что можно только удивляться, зачем я потратил на их рассмотрение столько времени. Конечно, они понятны сами собой, да иначе и быть не может — раз у нас здесь речь идет о том, что должно составлять основу. Хуже было бы, если бы они и в самом деле оказались малозначащими, ибо — признаюсь в этом откровенно — я едва ли смог бы привести какой-нибудь другой случай; для всех или, по крайней мере, для громадного большинства случаев, не подходящих под указанные, у нас совсем нет никаких критериев.

Возьмем один пример. Всякое знание, сказали мы, само по себе есть благо, и всякая благородная любовь сама по себе также есть благо. И то, и другое мы знаем достоверно. Но кто ответит нам на вопрос, что само по себе лучше: вот этот акт знания или вот этот акт благородной любви? Конечно, никогда не было недостатка в людях, которые считали возможным выносить здесь окончательные приговоры; некоторые даже утверждали, будто каждый акт благородной любви сам по себе, безусловно, есть столь высокое благо, что, будучи взят в самом себе, он лучше, нежели все научные прозрения. По моему мнению, это не только неверно, но и прямо нелепо. Ибо отдельный благородный акт любви, сколь бы ни был он достоин уважения, остается все-таки благом конечным, ограниченным. Но и всякое знание также есть благо только конечное. И когда я прикладываю эту конечную величину к ней самой сколько-то раз, то сумма когда-нибудь да превзойдет каждую данную конечную меру добра. Платон и Аристотель, наоборот, были склонны ставить в общем акты познания, взятые сами по себе, выше актов этической добродетели, но и это совершенно напрасно, и я об этом упоминаю лишь потому, что такой разброс взглядов — верный признак отсутствия здесь тех самых критериев. Как и во многих других случаях из психической сферы, для нас тут совершенно невозможны какие бы то ни было измерения. А где нам не удастся найти внутренних оснований для выказывания чему-либо предпочтения, там имеет силу сказанное нами выше о простом благе (т. е. о благе вне сравнения с другими благами): этих оснований все равно что не существует — как для нашего знания, так и в практическом отношении.

33. Есть люди, которые в противовес тому, о чем, кстати, с очевидностью свидетельствует наш опыт, утверждают, будто од-

но только удовольствие есть благо в себе, и что удовольствие и есть именно благо вообще. Допустим, что это воззрение правильно, но будем ли мы в таком случае обладать — как думали многие, и в особенности на это ссылался в поддержку своего мнения Бентам — тем преимуществом, что тогда нам вполне бы удалась относительная оценка [отдельных] благ, раз мы имеем дело лишь с однородными благами, которые допускают взаимное измерение? — В таком случае всякое более интенсивное удовольствие было бы большим благом, чем удовольствие менее интенсивное, и вдвое более интенсивное в благе было бы равно двум, вполовину менее интенсивным, и всюду таким образом была бы внесена ясность.

Стоит задуматься лишь на мгновение, чтобы мираж этих прозрачных надежд растаял. Можно ли на самом деле узнать, что такое-то удовольствие вдвое больше другого? — К примеру, еще Гаусс, знавший толк в измерениях, возражал против этого. — Никогда более интенсивная радость не складывается из двенадцати менее интенсивных, которые можно было бы различить в ней в качестве составных частей, подобно тому, как фут складывается из двенадцати дюймов. Так, следовательно, обстоят дела в простейших случаях. Сколько насмешек навлек бы на себя тот, кто решился бы утверждать, что удовольствие, получаемое им от хорошей сигары, будучи сложено само с собой 127 или 1077 раз, определит меру удовольствия, которое доставляется ему прослушиванием симфонии Бетховена или созерцанием Мадонны Рафаэля. Я полагаю, сказанного довольно, и более нет необходимости ссылаться на трудности, возникающие при сравнении между собой интенсивности удовольствия и муки.

34. Таким образом, мы можем почерпнуть из своего опыта лишь весьма ограниченное знание о чем-то лучшем самом по себе.

Я прекрасно понимаю: если кто-то задумывается об этом впервые, у него может возникнуть опасение, что те серьезнейшие пробелы, которые здесь остаются, должны причинять в практической жизни сильнейшее неудобство. Но если сделать еще один шаг и попытаться тщательнее рассмотреть даже то малое, что нами уже добыто, мы обнаружим, что, по счастью, эти ощутимые — для познания — недостатки безобидны в плане практической жизни.

35. Из того, что было нами приведено касательно случаев предпочтения, принимаемого за правильное, вытекает в высшей степени важное положение, а именно: областью высшего практического блага является вся сфера, на которую распространяется наше разумное воздействие, поскольку в ней может быть осуществлено добро. При этом в соображение может быть принимаемо не только собственное Я, но и семья, город, государство, всё ныне

живущее на земле, даже времена отдаленного будущего. Всё это вытекает из положения о суммировании добра. Содействовать, по возможности, благу в этом великом целом — это, очевидно; правильная цель жизни, коей должно быть подчинено всякое действие; это есть единственное и высшее предписание, от которого зависят все остальные. Самоотречение и при известных обстоятельствах самопожертвование становятся даже обязанностью; то же самое добро, где бы (или в ком бы) оно не находилось, по самой своей ценности (которая одинакова повсюду) достойна любви, и здесь исключены недоброежелательность и черная зависть.

36. Так как каждое более узкое благо должно быть поставлено в подчиненное положение к благу более широкого порядка, то чисто утилитарные соображения проливают свет на ту темную область, где раньше у нас не было никакого масштаба для выбора. Если, например, по внутреннему своему достоинству акты знания и акты благородной любви были просто несоизмеримы, то теперь совершенно ясно, что в любом случае нельзя жертвовать одной стороной ради другой. Пусть один обладает всем знанием и будет лишен благородной любви, пусть у другого будет вся благородная любовь и ни малейшего знания, обоим найдется место на службе у более великого коллективного блага. С этой точки зрения можно лишь пожелать гармоничного развития и становления всех наших благих способностей.

37. Но, вслед за тем, как мы увидели, как прорастает некоторый долг любви по отношению к высшему практическому благу, вернемся все же к происхождению правового долга. Объединение, которое, вероятно, производится разделением труда, только и может стать условием для достижения высшего практического блага, как мы его познаём. Ведь человек предопределен к этической жизни в обществе. И легко доказать: чтобы каждый становился здесь для каждого не помехой, а подспорьем, должны быть установлены границы того, где каждая личность может распоряжаться, и эти границы нуждаются (даже если они иногда и принимаются из простых, естественных соображений) в надежном определении с помощью положительной детерминации и в дальнейшем подтверждении их достоверности с помощью поддерживающей эту достоверность властью общества.

И так же как естественное познание требует и санкционирует наличие положительного права в целом, так оно может возвыситься и до особого требования, от выполнения которого существенным образом зависит мера одобрения, обеспечивающего правовой порядок.

Этим же способом власть монарха, которая несет в себе истину, санкционирует положительное законодательство или отказы-

вает ему в санкции, и эта власть является для законодательства источником его подлинно обязательной силы. Ведь, как сказано в одном из загадочных, словно у Сивиллы, изречений Гераклита Эфесского: «[В]се человеческие законы зависят от одного, божественного».

38. Кроме положительного закона, который очерчивает правовые границы, во всяком обществе существуют и другие положительные определения, которые регламентируют, как себя вести внутри своей правовой ниши и как распоряжаться своей свободой и своей собственностью. Общественное мнение одобряет усердие, щедрость и экономию — каждое на своем месте — и осуждает лень, жадность, расточительность и многое другое. Но в книгу закона эти предписания не внесены — они начертаны лишь в сердце народа. При такого рода положительных заповедях также не исключены свои поощрения и наказания, они заключаются в пользе или ущербе от хорошей или дурной молвы. Здесь мы имеем, так сказать, положительный кодекс нравственности, который дополняет положительный правовой кодекс. Он может содержать свои верные и ошибочные постановления. Чтобы быть действительно обязывающим, он должен быть в согласии с правилами, которые, как мы уже видели, познаются разумом как долг любить высшее практическое благо.

Итак, мы нашли действительно естественную санкцию для справедливого и нравственного.

39. Я не буду долго останавливаться на том, с какой силой действует эта санкция. Каждый охотнее говорит о себе: «я поступаю правильно», нежели «я поступаю неправильно». И ни для кого, кто только признаёт что-либо лучшим, это обстоятельство не бывает вполне и совершенно безразличным при выборе. Правда, у одних мотив этот имеет меньшую, у других большую силу. Всё зависит, конечно, от природенных свойств человека, но многое может быть достигнуто воспитанием и собственным пониманием этического. «Довольно!», — говорит правда; и в ком есть эта правда, тот слышит ее голос.

40. При всем разнообразии второстепенных правил, которые сама природа начертала на скрижалях закона, решающее значение, как мы видели, должно принадлежать утилитарным соображениям. Так как в разных положениях мы прибегаем к разным средствам, то для разных положений должны иметь силу и разные специальные предписания. Будучи рассчитаны на то, чтобы применяться к разным обстоятельствам, они могут быть прямо противоположны друг другу, хотя на самом деле между ними нет никакого естественного противоречия. В этом смысле совершенно справедливо утверждают, что этическое относительно.

<...> Однако существенно иным и совершенно ложным будет учение об относительности нравственности. В соответствии с этим учением ни одно положение этики имеет всеобщей силы, не исключая и того положения, что в своих поступках нужно соотноситься с благом большого круга людей. В первобытные времена и позднее в течение многих веков известное поведение было бы <...> столь же безнравственным, как и в более поздние эпохи поведение противоположное. Получается, что, оглядываясь на времена людоедства, мы должны были бы симпатизировать людоедам, а не тому, кто, опережая своих соплеменников, уже тогда стал бы проповедовать всеобщую любовь к ближнему. Это заблуждение, которое убедительно опровергается не только философской рефлексией на познавательные принципы этики, но и успехами наших христианских миссионеров.

41. Таким образом, тропинка рассуждений вывела нас к поставленной цели. Мы немного поплутали по чужим, малохоженным местам, но в конце концов пришли к результату, к которому стремились, и он оказался старым нашим знакомым. Провозглашая долгом любовь к ближнему и самопожертвование во имя родины и человечества, мы лишь повторяем то, что говорится вокруг нас всем и каждым. И если бы мы, рассматривая более подробно, применили бы масштаб наших познавательных принципов к оценке лжи и предательства, убийства и разврата, то мы бы осудили первое как ненадлежащее, второе как безнравственное. <...>

43. Однако кое-что остается загадочным. Как происходит, что ходячие мнения о справедливом и нравственном во многих отношениях оказываются правильными? Если такой мыслитель, как Кант, не нашел действительных источников этического познания, то как нам поверить тому, что простые смертные сумели достичь того, чтобы черпать прямо из этих источников? Если же это не так, то как, будучи незнакомы с послылками, они получили верные следствия? Нельзя же, разумеется, объяснять это явление тем, что уже раньше был установлен верный взгляд на эти вещи?

Но и эта трудность найдет простое решение, если мы вспомним, как много имеем мы в своем запасе знаний, сколь много нового мы извлекаем из старых знаний, не имея ясного понятия о процессе, посредством которого это происходит.

Хотя я и говорю так, не подумайте, что я последователь знаменитой философии бессознательного. Я говорю здесь лишь о неопровержимых и давно известных истинах. Очень часто обращали внимание на то, что люди в течение целых тысячелетий делали правильные выводы, не приводя в ясность посредством рефлексии ни процесса, который при этом совершали, ни принципов, обус-

ловливающих формальную правильность следствий. <...> Прodelайте опыт с первым встречным, выводящим правильное умозаключение, потребуйте, чтобы он представил вам послылки своего вывода. Обыкновенно он будет не в состоянии это сделать или, быть может, даст вам совершенно ложные показания. Либо, пусть он определит какое-нибудь хорошо ему знакомое понятие, — и он наделает самых грубых ошибок и лишний раз продемонстрирует, до какой степени он неспособен описать свое собственное мышление.

44. Между тем, поскольку путь, приводящий к этическому познанию, с той или другой стороны был неясен и для профанов, и для философов, то в виду сложности процесса и участия в нем многих моментов мы должны ожидать, что следы действительности каждого из этих моментов в отдельности непременно должны проявиться в истории [философии]. И это гораздо в большей степени, чем совпадение конечных выводов, становится подтверждением правильности теории.

Если позволит время, я мог бы представить эти подтверждения во всей полноте. Найдется ли человек, который не объявил бы, как это сделали мы, что радость (если только это не злорадство) есть нечто очевидно хорошее? Потому еще с античности не было недостатка в философах, которые без дальнейших рассуждений утверждали, что удовольствие и благо суть тождественные понятия. Однако в противоположность им, другие свидетельствовали также о внутреннем достоинстве знания, и на их стороне будет всякий беспристрастный человек. Некоторые философы хотели даже поставить познание превыше всего, как самое предпочтительное благо. Но в то же время философы признавали за каждым добродетельным поступком известную внутреннюю ценность, и иные делали это в такой мере, что лишь в добродетели усматривали высочайшее из благ.

В этом аспекте мы получили бы, пожалуй, достаточно подтверждений.

С другой стороны, что касается принципов предпочтения, то как часто мы не осознаем принцип суммирования, когда, например, говорят, что при измерении счастья нужно принимать в расчет благополучие целой жизни, а не одного мгновения. То же самое и за пределами отдельного Я, когда, например, Аристотель говорит, что благополучие целого народа является более высокой целью, чем собственное благополучие, что и в произведении искусства, и в организме, и во всем остальном целое важнее части, что всюду всё организовано по направлению «к целому». <...>

45. И тем не менее нам не следует считать, что этим всё сказано. Не всякое мнение о нравственном и истинном, которое теперь

господствует в обществе и которое, если обратиться к этике, будет одобрено ею как правильное, проистекает из тех чистых и благородных источников, о которых шла речь выше. Многие такие воззрения возникли путем логически совершенно неоправданным и получили свое начало, как показывает исследование их генезиса, из низменных стремлений, из эгоистических прихотей посредством преобразований, которые они претерпели не благодаря влиянию высшего, а просто в силу инстинктивного подчинения привычке. Совершенно верно то, — и на это указывали многие утилитаристы, — что эгоизм заставляет нас стремиться к тому, чтобы нравиться другим, и что вытекающее отсюда поведение в силу частого повторения одинаковых поступков входит в привычку, абсолютно слепую по отношению к первоначальной цели такого поведения. Происходит это преимущественно вследствие нашей духовной ограниченности, вследствие так называемой узости сознания, которая не позволяет нам рядом с тем, что нас занимает в данную минуту, всегда и совершенно ясно иметь в виду более отдаленные и последние цели. <...> Принципы этического познания не оказывают ни малейшего влияния на подобные процессы. Стремление, возникающее таким путем, и мнения, заключающие в себе в силу этого похвалу или порицание определенного поведения, не имеют ничего общего с естественной санкцией и лишены всякой этической ценности. Но легко понять, каким образом — и особенно, если рассмотреть тот случай, когда одна банда устанавливает с другой бандой отношения, и здесь также образуется дружеское расположение как взаимовыгодное — путь этой низменной дрессуры может — и рано или поздно, позволительно думать, должен — приводить к мнениям, которые будут совпадать с положениями, вытекающими из истинной оценки добра.

46. Так, слепое, основанное на простой привычке ожидание сходного в сходных ситуациях, наблюдаемое у животных, да и у нас в массе случаев, нередко совпадает с выводом, добытым индуктивно на основе исчисления вероятностей; и сходство результатов заставляло даже людей с психологическим образованием принимать за тождественные два процесса, далекие один от другого, как небо от земли, поскольку один происходит совершенно слепо, тогда как другой всецело прояснен математической очевидностью. Поэтому и мы должны остерегаться того, чтобы предполагать в таких псевдо-этических проявлениях скрытое действие истинной этической санкции.

47. Как ни велико это расстояние, нельзя, однако, отрицать, что и у этих низменных процессов есть свое значение. Природа — и это часто подчеркивалось — часто проявляет о нас заботу с помощью наших же инстинктивных стремлений, таких, например,

как голод и жажда, и не всё препоручать нашему разуму. Так происходит и в нашем случае. <...>

Более того, я хотел бы прославить даже не доисторические, а до-моральные времена — за их службу познанию естественного права и естественной нравственности. Законный порядок и обычаи, которые тогда зарождались, столь часто — по совершенно другим, проявившимся ранее основаниям — оказывались так близки требованиям этики, что этот своеобразный случай мимикрии многих вводил в заблуждение относительно отсутствия здесь глубочайшего родства. То, что там является лишь слепым стремлением, зачастую полностью совпадает по содержанию с тем, что здесь в качестве познания добра возвышается до заповеди. Поэтому законодательная этическая власть находит в уже кодифицированных законах и обычаях, так сказать, законопроекты, которые она может сразу же санкционировать с незначительными изменениями. <...> Ибо природа, и мы должны быть ей за это благодарны, содержит в себе понуждения посредством голода, любви и, должны мы добавить, посредством тех смутных устремлений, которые, как мы видели, могут развиваться из эгоистических прихотей. <...>

49. Поэтому юрист, если он хочет правильно оценить время, в котором живет, и позитивно на него воздействовать, должен обладать знаниями относительно этих устремлений и их психологических законов, равно как и относительно учений о естественном праве и естественной нравственности учений, которые явились не первыми, но — в той степени, в какой вообще можно надеяться на реализацию полного идеала, — будут последними в истории нравственного и правового развития. <...>

ОБ ОБЪЕКТАХ

(30 МАРТА 1908)

1. Слово «объект» в наши дни употребляется в самых разных смыслах. Для кого-то «объект» означает то же, что и вещь, а «объективно» — то же, что и «существующий в действительности». Кто-то противопоставляет «объективное» и «субъективное» так же, как физическое и психическое. Они полагают, что тот, кто основывает психологию на внутреннем опыте, пользуется субъективным методом. А тот, кто ставит в лаборатории физические эксперименты или занимается статистикой, используя исторические и этнологические данные, действует объективно. Но во всех этих случаях мы имеем дело с потерявшим [свой подлинный смысл] словоупотреблением; «объект», «предмет» — эти выражения связаны с нашей психической деятельностью, с мышлением в самом широком смысле слова. *Всякое мышление определенным образом направлено на нечто как объект, а зачастую и на несколько объектов сразу, причем различными способами.* Например, когда кто-нибудь верит в Бога; считает Магомета пророком; чему-то радуется, к чему-то стремится или чего-то желает. В дальнейшем я буду употреблять слово «объект» только в этом смысле. Когда кто-то мыслит, он является мыслящим *субъектом* и при этом имеет нечто — одно или многое — *объектом*.

2. Как ни многообразны формы, в которых мы нечто мыслим, *единственным общим понятием для них все же остается понятие мышления.* Выражение недвусмысленно, если оно употребляется по отношению к актам волеия или отрицания. Тогда можно сказать, что «мышление» тождественно с выражением «нечто-иметь-предметом». *Но оно становится двусмысленным, если меняется понятие того «Нечто», о котором идет речь во всеобщем определении, поскольку всё, что может стать предметом мышления, подпадает под наиболее общее понятие; и это понятие не может быть не чем иным, как понятием реального вообще.*

3. И все же это вызывает некоторые сомнения. Мы ведь говорим, «существует невозможность», «существуют возможности», «существует отсутствие», «существует не-белое» и т. п. Невозможность, возможность, отсутствие, не-белое кажутся здесь такими же объектами, как в предложении «существует некий человек» объек-

том является человек. Однако признать, что невозможность, возможность, отсутствие, не-белое являются — как таковые — реальными, очевидно, нельзя.

Посмотрим, как на это ответить.

4. Если мы тщательнее исследуем упомянутые выше «объекты», то легко обнаружим, что, если они вообще могут быть рассмотрены действительно как объекты, ни один из них не представляется самостоятельным объектом соответствующего акта мысли и что скорее наш дух каждый раз имеет дело с одним или множеством реальных объектов одновременно. Когда кто-нибудь мыслит невозможность, к примеру, круглого четырехугольника, он думает, очевидно, о круглом и четырехугольном — но и то и другое реально. Если бы кто-нибудь помыслил невозможность существования или несуществования одного и того же человека, то невероятно, чтобы он тем или иным образом не имел бы объектом этого человека; одновременно ему представлялись бы, по видимому, понятия отрицаемого и утверждаемого. И эти психические реальности всегда так или иначе являются сопутствующими объектами. Следовательно, таким образом и могут существовать нереальные объекты наряду с реальными. Это подтверждает наше предположение об ошибочном понимании истинного положения дел: если правильно проанализировать этот пример, оказывается, что хотя своеобразная сложность мышления и имеет место, она является результатом не приумножения реальных объектов за счет нереальных, а того, что способы отношения мышления к реальным предметам многообразны.

5. Чтобы это лучше понять, важно ясно осознать всё многообразие таких модификаций. С полным на то основанием различают акт представления, акт суждения и душевную деятельность. Это три весьма заметно различающихся класса. Прежде всего, акт представления не предполагает никакой противоположности, в частности, он не может быть негативным, но именно поэтому не может он быть и собственно позитивным. Иначе дело обстоит с актом суждения, где утверждению противостоит отрицание. Нечто подобное наблюдается в душевной деятельности, где любовь противопоставляется ненависти. Акт любви не есть утверждение, акт ненависти не есть отрицание, но все же и те и эти [т. е. акты душевной деятельности и акты суждения] проявляются аналогичным образом. Происходит это вот почему: в мире и согласии с самим собой живет тот, кто утверждает то, что он любит, и отрицает то, что ненавидит, в то время как тот, кто ненавидит то, относительно чего он уверен, что оно есть, и любит то, относительно чего он уверен, что его нет, лишен такого согласия и покоя.

Но этими различиями многообразие ни в коем случае еще не исчерпывается. Мы представляем нечто то темпорально неопределенным, то темпорально определенным; когда мы нечто представляем как прошедшее или будущее, то оно либо завершено, либо, в той или иной степени, нет. Точно так же, мы представляем объекты то в единстве наглядном, то лишь в соединительном или определенном; потом эти различия проникают и в сферу суждений и в сферу души — ведь эти последние имеют своим основанием представление. Затем к этому добавляются еще и дополнительные модусы — уже в способах самих суждений, осуществляемых то просто ассерторически, то аподиктически, то с очевидностью, то без нее; можно увидеть схожие по значимости различия, или модусы, и в душевной сфере.

6. Не останавливаясь подробнее на всех этих различиях, я, тем не менее, не могу не указать еще на одно различие, которое возникает вследствие своеобразия некоторых реальных объектов.

Наши реальные объекты — либо физические, либо психические. Схватывая во внешнем восприятии некий физический объект, мы, что абсолютно справедливо признавалось уже Аристотелем, *ἐν παρέρω* (заодно) сразу же схватываем во внутреннем восприятии и само это восприятие. Причем мы схватываем его как направленное на физический объект, и, таким образом, оказывается, что сам этот объект представляется нами не только прямо, но и, так сказать, косвенно. Итак, налицо два существенно различных способа. Ясно, что таким же косвенным способом мы представляем самих себя как объекты отрицающие, любящие, ненавидящие, при этом очевидно и то, что многообразен и сам этот косвенный способ представления. Ведь в одном случае прямым объектом служит мое отрицание, в другом — моя любовь, в третьем — ненависть и т. д.

Однако следует остерегаться думать, что косвенный объект в одном случае отрицается, а в другом любит или ненавидится. Ничего подобного. Ведь я не отрицаю его, люблю или ненавижу, но только представляю, что я его отрицаю, люблю, ненавижу. Значит, эти модификации являются модификациями представляемого отношения к объекту, и можно говорить как о негативно косвенном представлении, так и о позитивно или негативно признающем представлении того реального объекта, который представляется мною косвенно.

Нечто подобное происходит и там, где дело идет о представлении какого-либо соотносительного понятия. Так мы мыслим «большее» и одновременно с ним «меньшее», являющееся его коррелятом. Оба этих понятия нельзя мыслить раздельно. Но «большее» является не как «меньшее», а «меньшее» не как «большее».

Если мы исследуем эти два понятия, то обнаружим, что каждое из них включает в себя некое отношение к двум объектам, поскольку «больший» означает «больший, чем меньшее», а «меньший» — «меньший, чем большее». Если бы собственно «большее» мы мыслили по отношению к обоим объектам одинаковым, тогда понятие большего было бы, по всей видимости, понятием большего не более, чем понятие меньшего. Тем самым способ представления по отношению к двум объектам в каждом из этих случаев различен.

7. Итак, мы видим, что в действительности разнообразие способов отношения к объектам оказывается несравненно более богатым, нежели можно было предположить при поверхностном рассмотрении; и значение этого обстоятельства чрезвычайно усиливается благодаря еще и тому, что связи, подобные тем, что осуществляются нами между непосредственно представленным, могут осуществляться также между представленным прямо и представленным косвенно или же между одним представленным косвенно и другим.

Так происходит, например, когда я представляю, что утверждаю некую вещь и некую вещь отрицаю, идентифицируя в своем представлении два косвенно мыслимых объекта. Легко убедиться, к каким замечательным, с позволения сказать, мыслительным формам (мыслительным фигурам) это ведет. И разнообразие их непомерно возрастает — достаточно вспомнить, что косвенно представленное само может быть чем-то, что имеет косвенный объект.

После всего сказанного не может оставаться сомнений в том, что мы, допуская в качестве объекта мышления исключительно лишь реальное, располагаем — благодаря поразительному многообразию того, как это происходит — богатейшими средствами анализа тех явлений, для которых предполагалось необходимым утверждать наряду с реальными также и нереальные объекты.

8. Внимательнее присмотревшись к этим фантомам, можно тотчас заметить их взаимосвязь с характерной особенностью психических реалий иметь объекты.

Сюда же относятся негация, аподиктичность, а также аналогичные моменты, которые обнаруживаются в сфере душевной деятельности. В этом даже можно усмотреть отчетливое указание на особые косвенные объект-модусы, которые должны привлекаться при анализе любого феномена. Если речь идет, например, о так называемом представлении универсального не-бытия, то представление это не может состояться без того, чтобы мы не представили себе, отрицая, в качестве всеобщего реальное, и тогда мы имели бы, с одной стороны, представление о нас как отрицающих — прямо, а, с другой, представление вещи вообще — кос-

венно, причем в особом модусе косвенного представления, который мы уже различили как в определенном смысле отрицающее представление. И это, так сказать, «отрицающее» косвенное представление вещи вообще по сути совершенно совпадает с тем, чего пытаются достичь с помощью гипотезы о [существовании] неральных объектов наряду с реальными, а именно, гипотезы о небытии вещи вообще.

9. Если всё же такая гипотеза возникает, то вследствие обыденного употребления языка, которое фактически предвосхищало подобные психологические теории и их, если хотите, метафизические последствия. Кажется, следует объяснить, как природа языка сообразуется с таким его употреблением. Ясно, что если каждый опосредованный, а возможно, опосредованный даже дважды или трижды способ представления и всякое соединение одного способа представления с другим имеет свое собственное имя, то это приводит к совершенно ненужному умножению. А этого всеми силами стараются избегать, подобно тому как для счета предпочли изобрести искусственную систему, в которой повторяются комбинации нескольких цифр, вместо того, чтобы применять для счета бесчисленное их множество. Средством для этого служит фикция подобных фантомов в качестве посредничающих объектов. Приведу для наглядности простой пример. Вообразим при простом утвердительном предложении объект «бессмертный»: «существует бессмертный», хотя в действительности речь здесь идет о чем-то очень непростом: утверждается вещь, которой отказывается в смертности, а при ближайшем рассмотрении обнаруживаются еще большие сложности: добавляется еще и аподиктическое отрицание смертного в качестве представленного. [Для представления] «смертного» [используются] также еще и различные временные модусы и как позитивное, так и негативное опосредованное представление одного и того же живого существа. Весь этот анализ не по силам обычному человеку. Как удобны поэтому слова, скрывающие путаницу, — путаницу, которая исчезает благодаря анализу того фиктивного объекта, который называют объектом понятия «бессмертный»!

Отсюда хорошо видна истинность того, что, несмотря на все богатое разнообразие модусов, следует признавать лишь три их основных класса: акты представления, акты суждения и душевную деятельность.

О СМЫСЛЕ ПОЛОЖЕНИЯ:

VERITAS EST ADAEQUATIO REI ET INTELLECTUS

(11 МАЯ 1915)

1. Считается, что это положение непосредственно очевидно. Но прежде чем согласиться с этим, следует сначала уяснить значение как его самого, так и значение каждого из составляющих его терминов.

2. Под «intellectus» следует понимать не мыслительную способность, точнее говоря, способность суждения, но деятельность суждения, понимая ее не *in concreto*, а *in abstracto*. Никто не говорит об истинности мыслящего или судящего, но говорят: истинна, или является истиной, мысль, суждение мыслящего или судящего.

То же, в конечном счете, имеют в виду, когда говорят: он правильно рассуждает, или: верно, что он говорит.

Истинному противопоставляется ложное, неверное, ошибочное. Точно так же истине противостоит заблуждение.

3. Под «res» нужно понимать предмет, вещь, употребляя эти слова в самом широком смысле. Однако о вещи можно говорить и судить даже тогда, когда она не существует, — в этом случае суждение также может быть истинным, ведь бывают не только истинные утвердительные, но и истинные отрицательные суждения. Уже со времен Аристотеля к утвердительным суждениям стали причислять не только те, которые сообщают, что вещь есть, но и те, которые сообщают, что она была или будет, и они тоже могут быть истинными, хотя того, о чем они сообщают, что оно было, сейчас, возможно, уже и нет, а того, о чем они сообщают, что оно будет, возможно, ещё нет.

Ясно, что значение термина «res» во всех этих случаях остается неизменным, ведь двусмысленное употребление термина в дефиниции — грубая ошибка. Бывает, правда, что «res» берется в другом значении — применительно к негативным или темпоральным модальным суждениям, но и тут дефиниция должна оставаться такой, чтобы быть пригодной для любых истинных суждений.

4. Остается выяснить, что же следует понимать под термином «adaequatio»? Очевидно, что он не может значить то же, что и «aequalitas», ведь суждение и вещь не *однородны*; безусловно так-

же и то, что это слово не означает, будто суждение, чтобы быть истинным, всегда должно выноситься одним и тем же образом в зависимости от *понятия вещи*, то есть для одной вещи всегда утвердительно, для другой отрицательно, для одной *in modo praesenti*, для другой *in modo praeterito* либо *futuro*. Итак, как же понимать это «*adaequatio*»?

5. Не вызывает сомнений, что два противоречащих друг другу суждения не могут быть истинными одновременно; это имеет всеобщий характер, идет ли речь о прошлом, настоящем или будущем, отрицательно суждение или положительно. В любом случае суждению может соответствовать только одно противоположное суждение; при этом противоположные суждения относятся к одной и той же вещи с одинаковым модусом времени. Любой вещи, о которой выносится суждение соответствует только один из противоположных способов суждения, тогда как другой должен быть назван *несоответствующим*.

Если на вопрос, касающийся определенной вещи, кто-то, например, отвечает: «вчера эта вещь была», а потом я узнаю, что и кто-то другой утверждает, что она вчера была, но некто третий настаивает на том, что ее вчера не было, — тогда я сравниваю то, как они рассуждают, с тем, что мне известно об этой вещи самому, и таким образом нахожу, что суждение одного соответствует тому, что знаю об этой вещи я, в то время как суждение другого этому не соответствует. Итак, если я знаю, как обстоят дела с этой вещью, то в том случае, когда кто-то говорит мне, что же именно он о ней думает, мне, чтобы иметь возможность сказать, истинно его суждение или ложно, достаточно лишь сравнить то, что я знаю об этой вещи, с тем, что я узнаю о ней сейчас. Если же смысл этого положения спорен, то, во всяком случае, это такой смысл, который с самого начала очевиден для любого, кто понимает, что истина для всех одна. Но в то же время очевидно и то, что глубоко заблуждается тот, кто полагает, будто в этом положении заключен не только критерий к выявлению истинности или ложности защищаемого кем-либо мнения, — критерий, применение которого, впрочем, уже предполагает знание истины, — но что здесь указан и путь, следуя которому я сам обрету истину. Некоторые полагали, что это происходит, когда я сравниваю свое мышление с вещью, и не замечали того, что я, чтобы иметь возможность сравнить, уже должен обладать знанием этой вещи, т. е. должен знать, как обстоят с ней дела в действительности. Но знать это — означает уже обладать истиной, следовательно, в получении истины я никоим образом не должен быть обязан сравнению с моим суждением того, что я знаю об этой вещи.

6. Неверно интерпретировать это предложение и следующим образом. Полагают, будто оно учит тому, что где бы ни оказалось истинным суждение, оно всегда демонстрирует некий вид тождества с вещью, которая существует в действительности. Так, например, когда говорят: «дерево зеленое», то суждение здесь составляет вместе «дерево» и «зеленое» так же, как они составлены в действительности. Но если обратить внимание на случаи отрицательных суждений, когда кто-нибудь говорит: «дерево не синее», или «чёрта не существует», то получится, будто и здесь утверждается нечто существующее в действительности: один раз разделены дерева и синего, в другой — небытие чёрта. Однако, если я говорю, что дерево не синее, я утверждаю не раздельное пребывание дерева и синего цвета. Я высказываюсь вовсе не о том, имеется ли в мире синева отдельно от дерева. И если я говорю, что чёрта не существует, то вещь, о которой я сужу, — это чёрт, а не небытие чёрта, которое вообще вещью не является и потому не может быть представляемо в качестве вещи. Но даже если мы предположим, что небытие чёрта является вещью, то всё же оно будет не тем, к чему относится негативное суждение, отрицающее чёрта, но тем, к чему относится позитивное суждение, утверждающее небытие чёрта, в противном случае заблуждение зайдет столь далеко, что придется полностью отрицать наличие негативных суждений, и заменить их на позитивные суждения, которые имеют своим объектом негативные вещи.

Схожие затруднения возникают и там, где нечто утверждается с *modus praeteritus* или *modus futurus*, и каждый легко увидит это на примере высказывания «Цезарь был»: вместо того чтобы признать объектом Цезаря, тем, о чем утверждается, что оно есть, прочитают цезаревское бытие-в-прошлом как таковое.

7. Кто-то мог бы попытаться объяснить «*adaequatio rei et intellectus*» по-другому: как отношение суждения к существующим вещам, сказав, что понимает под «*res*» совокупность вещей, которые существуют. Кто согласен с этим, тот получает основание для признания истинными всех суждений, как утвердительных, так и отрицательных, которые, в свою очередь, истинны, когда их предмет не присутствует в совокупности вещей, поскольку последние отрицаются в качестве настоящего, и ложны в противном случае.

Но и в отношении истинности суждений с другим временным модусом кто-то ещё не теряет надежды получить ответ, опираясь на знание всех существующих вещей, а также на знание их причинных отношений к более раннему и более позднему.

Но рано или поздно выясняется, что такое толкование искусственно (иначе вместо «*rei*» нужно было бы говорить «*reum*»). И потом, мы вынуждены иметь дело с таким положением, которое,

чтобы не свести многочисленные возможности развития событий к одному и тому же состоянию, с необходимостью должно приводить для подтверждения собственной достоверности всевозможные сопутствующие размышления, такое, например, как противоположность индетерминизма и доказательства. К тому же, оно вовсе не имеет никакой практической ценности, поскольку ни один человек не обладает такой полнотой знаний, которая предполагает его употребление.

8. Некоторые, не пытаясь окончательно прояснить смысл и подчиненное смыслу практическое значение этого положения, сразу же отказывались от него и стремились подменить его другим: «истина есть соответствие мышления с правилом мышления». Но и это, конечно, никак не лучше. Как известно, из ложных посылок можно прийти к верному заключению, что достигается вопреки всяким правилам мышления, а потому не является познанием. В этом случае мышление никоим образом не соответствует правилу мышления.

9. Поэтому новую дефиницию истины следует интерпретировать несколько иначе, относя выражение «правило мышления» к суждению, которое с очевидностью судит о соответствующей вещи в соответствующем модусе времени, и при этом иметь в виду, что слепо возникшее суждение, которое содержательно соотносится с очевидным суждением, истинно, сколь бы незначителен ни был повод также называть его познанием. Конечно, это та очевидность, без которой для нас невозможно никакое суждение об истинности того или иного утверждения. Но тот, кто судит о чем-нибудь с очевидностью, оценивает истинность этого суждения без помощи сравнения неочевидного суждения с суждением очевидным.

Итак, мы можем придерживаться старого определения истины, но при этом должны остерегаться видеть в нем глубокомысленное изречение, из которого необходимо вытекает изобилие метафизических следствий. Вероятно, самые значительные следствия для психологии и логики вывел отсюда Аристотель, обратив внимание на то, что не следует понимать экзистенциальные высказывания как категорические, которые в качестве атрибута приписывают вещи существование. Речь в этом случае идет о простой вещи и ее местоположении, но никак не о соединении в действительности двух реальных определений и, следовательно, не о композиции, которую мы составляем в своих мыслях (*Met.* Y 10).

ИЗ НАУЧНОЙ ПЕРЕПИСКИ ФРАНЦА БРЕНТАНО

ФРАНЦ БРЕНТАНО — АНТОНУ МАРТИ

17 марта 1905

Дорогой друг!

Только что получил Ваше замечательное письмо. Римский конгресс, как я вижу, взволновал и Вас. Что до меня, то я спокоен и попытаюсь в отправленных сегодня письмах успокоить Айзенмеера и Крауса. — — —

То, что Вы сообщаете относительно слов Хёфлера о «содержании» и «имманентном объекте» представления, мне кажется чрезвычайно странным. Когда я говорил об «имманентном объекте», то выражение «имманентный» я добавлял для того, чтобы избежать недоразумений, ведь некоторые называют объектом то, что существует вне духа. Я же, напротив, говорил об объекте представления, который в такой же степени присущ представлению, даже если последнему ничего не соответствует внедуха.

Я не считал, однако, будто имманентный объект = «представленному объекту». Представление имеет объектом не «представленную вещь», но «вещь»; так, например, представление лошади [имеет объектом] (имманентным, т. е. только и называемым собственно объектом) не «представленную лошадь», но «лошадь».

Этого объекта, однако, [в действительности] нет. Если представляющий обладает неким объектом, из этого еще не следует, что этот объект существует.

Впрочем, с давних пор было принято говорить: универсалии как таковые существуют в духе, а не в действительности и т. п.; это не означает, что называемое [мною] «имманентным» будет «мыслимой лошадейю», или мыслимой универсалией, или чем-то подобным. Ведь мыслимая лошадь есть лошадь вообще, помысленная мною *hic et nunc*, языковое обозначение того, что коррелятивно мне как мыслящему индивидууму, индивидуально обладающему в мысли этим помысленным. Нельзя сказать: «универсальное есть в духе в качестве универсального» если полагать, что существующему в духе объекту принадлежит определение «мною мыслимый».

Когда Аристотель говорит, что αἰσθητὸν ἐνεργεῖα пребывает в ощущающем, то речь у него идет о том, что Вы называете просто «объектом», а я (именно из-за этого «в духе», которое обыкновенно употребляют) позволяю себе называть «имманентным объектом», чтобы указать не на существование объекта, а на то, что такому объекту может ничего не соответствовать вовне. Объектом это называется лишь потому, что в языке таковым это является для ощущающего, другими словами потому, что он представляет это, ощущая.

Аристотель говорит также, что αἴσθησις [чувство] воспринимает εἶδος [вид, качество, идея] без ὕλη [вещество, материя] (так же, конечно, как и разум просто εἶδος νοητὸν [умопостигаемую идею] абстрагируя ее от материи). Взятая в качестве объекта «мыслимая лошадь» могла бы быть предметом внутреннего восприятия, свойственного [только] мыслящему [существу], но мыслящий и помысленное должны образовывать коррелятивную пару, ибо друг без друга корреляты не существуют. Но то, что ощущается как первичный объект или универсально мыслится разумом в качестве первичного объекта, все же не является предметом внутреннего восприятия. Либо я не должен приписывать первичному отношению представления вообще никакого объекта и никакого содержания, либо я не могу приравнивать его к «мыслимому объекту». Я протестую, таким образом, против приписываемых мне глупостей.

Но какие положения моего учения оспаривает Хёфлер? Что-нибудь из моей *Психологии*? Или, возможно, то, что я говорил на лекциях? Где? Когда? Кому?

В самом деле, я хотел бы это знать. Уже давно я не держал в руках ни Психологию, ни тетради [с записями], но насколько я помню, всё обстоит именно так, как я сказал, и мне хотелось бы обезопасить себя от ложных толкований, поскольку я полагаю, что не «мыслимая лошадь», но всегда только «лошадь» должна обозначаться как имманентный объект представляющего лошадь (в соответствии с Аристотелем); но, естественно, я говорил, ««лошадь» нами мыслимая», и поскольку мы ее мыслим (NB. мыслим лошадь, а не «мыслимую лошадь»), «лошадь» является для нас (имманентным) объектом.

Ну, довольноно.

Ф. Б.

ФРАНЦ БРЕНТАНО — АНТОНУ МАРТИ

2 сентября 1906

Дорогой друг!

<...> Таким образом, я хотел бы еще раз сделать попытку увести Вас от того, что не могу не считать большим заблуждением. Но прежде мы должны посмотреть, правильно ли я понимаю Ваше учение.

Дело не идет о том, является ли именно содержанием содержание суждений, но о том лишь, существует ли в себе для себя нечто такое, что при определенных обстоятельствах может стать содержанием суждения, а именно, истинного суждения. Конечно, с полным правом можно судить о том, существует ли некоторое дерево, — тогда то, что имеется дерево, может стать содержанием истинного суждения. И, по Вашему мнению, это — т. бытие дерева — *есть*. Подобным же образом должно быть бытие золотой горы, невозможность круглого четырехугольника и т. д., и словечко «быть» берется здесь именно в совершенно буквальном смысле.

По-моему, здесь, напротив, имеет место не что иное, как языковой оборот, который приводит к фикции нового чего и вводит нас в заблуждение относительно наших собственных психических операций таким образом, что заставляет нас поверить, будто мы судим утвердительно там, где отрицаем.

Допустим, кто-то утверждает, будто и в самоделе «невозможность круглого четырехугольника» или чего подобного является для него предметом представления. Он мыслит не [этот предмет], но, в качестве замены, определенные знн. И далее он оперирует ими, не ошибаясь в итоге, подобно то, как математики вводят абсурдные фикции без ущерба для окончательного результата, например, отрицательные величины, единицы, делимые на множество, иррациональные и мнимые числа, многогранники с бесконечным количеством сторон и т. д. т. п. Так *ens linguae* превращается в *ens rationis*, т. е. в фикции *fundamento in re*, фикцию, хотя и ложную, но стоящую в прямой связи с тем фактом, что увод мысли по ложному пути может в конце концов привести к истине.

Дистанция между нашими воззрениями значительная. Рассмотрим то, что, как я надеюсь, ясно и надежно свидетельствует в мою пользу.

1. Невозможно представлять, не представляя *нечто*. И это «*нечто*» означает «реальное». Акт представления, будучи сложным представлением, составляет реальное.

Полное понятие представления обусловлено в своем единстве этой истиной.

Любое наблюдение подтверждает это. Никто не сможет представить бытие дерева, небытие дерева, невозможность круглого четырехугольника и т. п. [так же, как он может] представить *дерево*. Более того, тщательный психологический анализ показывает, что имеет место объединение судящей и чисто представляющей деятельности, например, когда я аподиктически отрицаю *a* и представляю *b* идентичным с *a*, (не делая суждения [об их отношении], соизъяю в представлении) *b* и *a*. Приняв это [представленное] *b* в полном смысле за представление невозможности, я совершил то, в чем заставляет заблуждаться язык.

Кто в собственном смысле утверждает представление невозможности или чего-либо подобного, ошибается так же, как и тот, кто утверждает, что невозможность является предметом истинного утвердительно суждения, или что она существует.

2. Сканное подтверждается тем, что — и с этим Вы сами должны справиться — все утверждения, признаваемые Вами как *entia rationis*, получают свой эквивалент в утверждениях, которые имеют объектом реальное. Так, [утвердительно суждение] «невозможность есть» эквивалентно отрицательному суждению «*a* (есть) невозможно». Что и темпоральные *entia rationis* не составляют исключения, показывает мое доказательство [наличия] темпоральных *идеосов* представления.

И такие суждения не только являлись бы эквивалентными суждениям о реальных предметах, но и присутствовали бы одновременно с ним. Тем самым последние были бы совершенно излишними и против [принципу] экономии в природе.

Но все это прекрасно соответствует моему мнению, требующему осознать их (*entia rationis*) как *entia linguae*, как фикции, основанные превратно понятием умножении языковых оборотов.

3. Вы, вероятно, скажете: эти *entia rationis*, которые соответствуют содержанием истинных суждений, все же не бесполезны. Они служат важную службу, отделяя истинные суждения от ложных. Истина суждения состоит в соответствии суждения с вещью, т. е. предметом, но, при утвердительно суждении, с

действительным бытием предмета, и при отрицательном — с его действительным небытием.

Отвечаю: я не вижу решительно никаких оснований для того, чтобы изобретать различие между истинным и неистинным суждением ради этих *entia rationis*. — — —

Если скажут: «в случае, когда бытие *A* есть, и кто-то говорит, что *A* есть, судит он истинно» — то я возражу: в случае, когда *A* есть, и кто-то говорит, что *A* есть, судит он истинно. Точно также вместо «если небытие *A* есть, и кто-то отрицает *A*, судит он истинно» [следует говорить] «если *A* не есть, и кто-то отрицает *A*, судит он истинно» и т. д. и т. п.

Но когда вы уверены, что некто судит истинно? — Когда он судит так же, как и вы; так, если кто-то делает суждение «*A* не есть» и видит, что кто-то другой [также] отрицает *A*, то он уверен, что тот, другой, судит истинно. И каждый, кто что-либо утверждает или отрицает, уверен относительно самого себя в том, что он утверждает и отрицает истинно. В противном случае он не стал бы делать именно такого суждения.

Эта *вера* не может быть *познанием*, и, в таком случае, никто не может также *знать*, что данное суждение (собственное или кого-то другого) истинно. К тому же необходимо, чтобы суждение познавалось в качестве непосредственно или опосредованно очевидного для меня самого и, соответственно, кого-то еще по предмету, форме, модусу времени и, возможно, достоверности.

То, что из-за изменения, произошедшего в действительности, суждение может превратиться из истинного в неистинное, находится вне всякого сомнения. Но и здесь это изменение состоит не в появлении или исчезновении какого-либо *ens rationis*, а в реальном событии, другими словами: чтобы суждение «*A* есть» из истинного превращалось в истинное, должно возникнуть не бытие *A*, но *A*; чтобы суждение «*A* не есть» из неистинного превратилось бы в истинное, не должно возникнуть небытие *A*, но должно перестать [существовать] *A*. И если произойдет лишь это и ничего более (если только кто-то сам не выдумает еще какие-нибудь события с мнимыми *entia rationis*), не окажется ли здесь всё, что относится к реальному, принадлежащим к истинности суждения? — Без сомнения. Признаем же в исчезновении реального *A* эквивалент мнимого возникновения нереального небытия *A*.

4. Таким образом, учение о существовании этих не-вещей не имеет под собой и самого малого [основания]. Оно даже не может опираться на авторитет Аристотеля или кого-то другого, кто устанавливал истину в соответствии *intellectus* и *res*. Так как они мыслили под *res* не соответствующее содержанию *ens rationis*, но предмет, который есть реальное.

5. К тому же, — чтобы уж сформулировать решающее возражение, — отсюда следуют абсурдные выводы. Так, прежде всего, *regressus in infinitum*, когда кто-нибудь захочет познать нечто с очевидностью, например, что «А есть». Он не сможет признать это ни с очевидностью А, ни с очевидностью «бытия А». Так как не убедившись в существовании этого второго объекта («бытия А»), он не сможет познать соответствие с ним своего суждения. Познал ли он с очевидностью «бытие А» *раньше*, чем А? Пожалуй что нет. Следовательно, одновременно. То есть он имел «бытие А» одновременно и содержанием *и объектом*. Если так, то было дано и содержание этого второго суждения. И оно должно было быть познанным — в качестве существующего — заранее или одновременно с бытием А. Этим вторым содержанием было бытие бытия А. Однако и оно должно было мыслиться не только как содержание, но и как объект и т. д. и т. д. *in infinitum*. *Regressus in infinitum* или, скорее, одновременность бесконечного множества утверждений «А есть», «бытие А есть» и т. д. и т. д., таким образом, совершенно неизбежны. Б<ергманн> пишет мне, что теперь ему представляется возможным избежать этого бесконечного умножения, как при познании *év παρέρω* вторичного объекта. Но он не замечает несхожести этих случаев. Внутреннее сознание само содержится в акте, являющимся вторичным объектом. Но в бытии А не может быть подобного постижения бытия бытия А и т. д. Следует делать различие во всем, включая «бытие А» и А. <...>

ФРАНЦ БРЕНТАНО — ОСКАРУ КРАУСУ

6 сентября 1909

Дорогой друг!

<...> Если нечто представляется, представляется всё, что принадлежит к его содержанию: кто представляет небытие какого-нибудь тела, тот, следовательно, должен представлять также небытие живущего тела, растения, животного, человека, негра, лягушки и т. д. и т. п. Но что нельзя представить небытие лягушки, не представив лягушку, обязан признать каждый. И, таким образом, видно, что это мнимое представление небытия тела обладает фантастической предпосылкой. Что мы, собственно говоря, делаем, когда осуществляем мыслительный акт, в котором должно быть дано представление небытия тела, я уже излагал раньше.⁹ <...>

Прежде, чем я закончу, я хотел бы со всей ясностью ответить на вопрос, который, как кажется, Вы считаете совершенно неразрешимым: «Какой смысл имеет по Вашему мнению, высказывание “Не-реальное не есть?”» — Его смысл таков: «является ошибкой, если тот, кто утверждает нечто в качестве реального, отрицает то же самое в качестве реального».....

ФРАНЦ БРЕНТАНО — ОСКАРУ КРАУСУ

20 сентября 1909

Дорогой друг!

— — — Слова, в которых Вы коснулись наших научных расхождений, кратки, но от этого они не стали менее ясными.

Вы не понимаете, что я имею в виду, когда утверждаю, что, если кем-нибудь представляется объект, то имплицитно представляется и каждая часть этого объекта. Напомню Вам о том положении нашей логики, что утвердительное суждение *судит* обо всем своем содержании. Если я делаю утвердительное суждение, например, о воробье, то утверждаю также и птицу, поскольку «птица» является *логической* частью воробья, и клюв, поскольку он является *физической* частью воробья. Об этих частях судится лишь *имплицитно*, поскольку они имплицитно представляются.

Рассмотрим случай, когда в собственном смысле действительно имелось бы представление и утверждение небытия воробья, и сюда имплицитно не включалось бы представление и утверждение небытия птицы или воробьиного клюва, но, вероятно, представление и утверждение небытия старого воробья, молодого воробья, здорового, больного, ручного, дикого воробья, воробья-самца, воробья-самку, вьющего гнездо воробья, голодного воробья, воробья, у которого есть самка и т. д. и т. п. Но это, очевидным образом, не верно. Скорее, все же психический процесс, который ошибочно истолковывается как представление небытия А, по признанию представителя этого ложного воззрения, сам предполагает представление А; и, таким образом, тот, кто имплицитно в представлении небытия воробья представил бы вместе все эти небытия, должен был бы с той же необходимостью иметь представление старого воробья, молодого воробья и т. д. и т. п., а так же и (как и тот, кто представляет воробья) птицу, клюв и другие принадлежащие воробью части; это неверно и в своих следствиях ведет к абсурду.

Теперь несколько слов касательно Вашего замечания об «истинном». Вы утверждаете, что любой человек рассуждает так: понятие «истинный» предполагает отношение или относительное определение; оно пригодно там, где кто-либо соответствующим образом относится к чему-то другому, и это понятие по той при-

чине не может быть прояснено с помощью созерцания, как, например, понятие красного, что оно (и это относится ко всем рефлексивным понятиям) не приобретает с помощью абстракции.

Быть может, это психология Марти? — Если да, то она в существенных чертах расходится как с моей психологией, так и с аристотелевской; ведь она обнаруживает рискованное сближение с учением Гуссерля, тоже признающего понятия, которые возникают без какого-либо созерцания. Того же касаются и два последних замечания. Я настаиваю на том, что существует как внешнее, так и внутреннее созерцание, которое следует называть источником всех тех понятий, которые обозначаются как рефлексивные идеи. —

Я соглашусь лишь с тем, что, когда мы созерцаем вторичный объект, мы созерцаем и первичный. Но я никак не возьму в толк, каким образом из этого следует, что, когда я схватываю себя как истинно судящего или истинно любящего, я должен иметь одновременно познание того, что существует что-то иное, чем я. Да, я нахожу это утверждение в высшей степени странным, если оно используется и в том случае, когда я делаю истинное отрицательное суждение или когда я истинно люблю или ненавижу, не веря в то, что любимое или ненавидимое мною, есть. Те же, кто в случае истинного отрицательного суждения и (насколько я осведомлен об этом) истинных любви и ненависти, считают существующими и это Нечто, и отношение к нему, не утверждают, тем не менее, что это Нечто является *объектом* судящего и, соответственно, любящего или ненавидящего. Ведь объект истинного отрицательного суждения не может *быть* без того, чтобы суждение, контрарторное отрицательному суждению, было бы истинным. Так как тем самым утверждалось бы в высшей степени предосудительным образом, что понятие «истинный» означает соответствие суждения чему-то, что не является предметом суждения.

<...>

ПРИМЕЧАНИЯ

В настоящем сборнике мы пытались максимально полно репрезентировать философию Франца Brentano. Здесь собраны наиболее известные и цитируемые его тексты, неоднократно переиздававшиеся и переведенные на все основные европейские языки. *О понятии истины*, *Об объектах* и *О происхождении нравственного сознания* единодушно признаются исследователями творчества Brentano самыми важными его работами, знакомство с которыми означает знакомство с философией Brentano в целом.

В целях экономии читательского времени, мы публикуем *Психологию с эмпирической точки зрения* в сокращении: опущены либо повторы, либо утомительные для современного читателя бесконечные полемические пассажи Brentano, отстаивающего свою точку зрения в споре с уже давно забытыми психологами. В нашем переводе *Психологии с эмпирической точки зрения* отсутствует несколько глав, не имеющих самостоятельной ценности и лишь обосновывающих некоторые второстепенные следствия из тех глав, которые переведены нами полностью.

Доклад Brentano *О происхождении нравственного сознания*, прочитанный им перед Венским юридическим обществом в 1889 году, также печатается нами в сокращении. Следует, впрочем, признать, что с этим текстом мы совершили нечто на грани дозволенного: помимо некоторых сокращений, мы лишили его всех примечаний и развернутых комментариев, сделанных при подготовке доклада к печати рукой самого Brentano. Корпус их чрезвычайно велик и представляет собой почти самостоятельное произведение, требующее отдельной публикации (что и было сделано О. Краусом при издании книжки Franz Brentano. *Wahrheit und Evidenz*, где в качестве независимых главок перепечатано несколько таких примечаний, одно из которых достигает 17 страниц). Но здесь мы исходили из того, что первоначально это был именно доклад, и слушатели не имели перед глазами никаких комментариев, что, впрочем, не отягощало, а скорее наоборот, провоцировало более точное понимание сказанного.

Купюры, сделанные переводчиком, обозначаются значком <...>. <Угловые скобки> во всех других случаях используются немецким издателем, чтобы отметить фрагменты либо спорные, либо дописанные автором уже после выхода произведения в свет. Вставки в [квадратных скобках] содержат лексический материал, отсутствующий в немецком оригинале, но необходимый в русском переводе.

Психология с эмпирической точки зрения печатается по изданию: Brentano, F. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Hamburg: Meiner 1959. *О*

понятию истины: Brentano, F. *Wahrheit und Evidenz*. Hamburg: Meiner 1962. S.3–29. *О смысле положения: VERITAS EST ADAEQUATIO REI ET INTELLECTUS*: Brentano, F. *Wahrheit und Evidenz*. Hamburg: Meiner 1962. S.131–136. *О происхождении нравственного сознания*: Brentano, F. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Hamburg: Meiner 1969. S.5–40. *Об объектах*: Brentano, F. *Die Abkehr vom Nichtrealen*. Bern/München: A. Francke 1966. S. 341–346. *Письма Франца Brentano*: Brentano, F. *Die Abkehr vom Nichtrealen*. Bern/München: A. Francke 1966. S. 119–121, 172–176, 209–212.

В философской эволюции Франца Brentano традиционно различают два этапа, и граница между ними пролегает на рубеже веков, во всяком случае считается, что в 1902 году перелом уже произошел. Основные характеристики первого этапа таковы:

Психология, по Brentano, изучает (1) элементы человеческого сознания и способы их соединения, а также (2) предпосылки и условия возникновения этих элементов. Первое — сфера дескриптивной психологии (или описательной феноменологии), второе — предмет генетической психологии. Дескриптивная психология анализирует и описывает феномены нашего сознания, т.е. факты, непосредственно данные в опыте, или, что то же самое, предметы, которые имеют место во внутреннем восприятии. Свою работу Brentano относил к дескриптивной психологии, уточняя, что занят “психогнозией”. Психогнозия обозначалась им как “психология в собственном смысле слова”, в противоположность к генетической психологии, которой, учитывая ее интерес к физико-химическим процессам головного мозга, скорее подобает называться физиологической психологией; психогнозия, будучи фундаментальной дисциплиной, относится к генетической психологии так же, как анатомия относится к физиологии. Психогнозия — это единственно возможная для Brentano форма научной философии, предоставляющая в распоряжение исследователя точные и достоверные высказывания о человеческом сознании.

Вообще вне явлений сознания нет предмета философского исследования, поскольку данность нашего мира представляет собой сумму явлений, или феноменов, доступных исключительно в качестве наличествующих в сознании. Видимая структурность мира на деле оказывается структурностью сознания.

Сознание всегда направлено на что-то, его структура всегда описывается в терминах отношения, реляции. Такое фундаментальное свойство сознания Brentano называет “интенциональным отношением”. Как и во всяком отношении, здесь присутствует коррелятивная пара. Одним коррелятом является акт сознания (представление, суждение, акт эмоционального переживания), другим — то, на что он направлен. Например, “видение — видимое”, “акт представления — представленное”, “желание — желаемое” и т.п. Но при этом только один из коррелятов реален (обладает реальным бытием), второй же — не реален и обладает исключительно интенциональным существованием “внутри” акта сознания. Например,

человек, о котором мыслят, не реален в собственном смысле слова, но реален акт представления об этом человеке. Первичным объектом психического акта, таким образом, является его внутренняя предметность. Однако во всяком акте сознания есть и вторичный объект — сам психический акт. В представлении цвета (как физического феномена) всегда присутствует представление этого представления.

Второй этап не отличается от первого сменой фундаментальных установок на коррелятивность акта сознания, изменяется лишь экзистенциальный статус первичного объекта психического акта. Отныне он не только не обладает реальным бытием, но ему отказывается и в бытии интенциональном. Brentano утверждает, что предметом мышления не может быть несуществующая вещь, но только то, что реально существует. Предложение «Имеет место мыслимое» заменяется предложением «Имеет место мыслящее, т.е. акт мышления».

I. Психология с эмпирической точки зрения

- Стр. 33 1. Слово сочетание intentionale Inexistenz, которое употребляет здесь Brentano, требует пояснений. Его переводили и как «намеренное несуществование» (Вл.С. Соловьев), и как «интенциональная присущность» (В.И. Молчанов), и как «интенциональное присутствие (инэкзистирование)» (Я. Саноцкий). Нам показалось более уместным употреблять перевод К.С. Бакрадзе: «интенциональное внутреннее существование». Впрочем, все переводы этого выражения остаются описательными. Дело в том, что «In-» законным образом может рассматриваться, с одной стороны, как отрицание в отношении существования (т.е. как характеристика не-существования предмета самого по себе в реальности), и с другой стороны, как существование (опять-таки не-реальное) предмета *внутри* психического акта, в котором данный предмет имеет место, причем сам психический акт, естественно, в этом случае существует реально.
- Стр. 40 2. Возможно, одно место из Дильтея послужит иллюстрацией тому, что подтолкнуло Brentano обратиться к сейчас уже загадочным для нас техническим подробностям устройства телескопа и меридианного круга образца первой половины прошлого века. «[П]ользуясь опытами Эрнста Генриха Вебера, он (Фехнер) установил количественное соотношение между увеличением силы чувственных раздражений и ростом величин ощущений. И столь же важным для введения измерения и счета в область психофизики и психики оказалось то, что он в своих исследованиях развивал методы минимальных измерений, средних степеней, средних ошибок, правильных и неправильных случаев. Но и с другой еще точки зрения количественное рассмотрение открыло себе доступ к душевным процессам. Сравнивая определения времени, данные различными астрономами при изучении одного и того же явления, немецкий астроном Бессель наткнулся на открытие персональных различий между этими учеными. Время прохождения светила

через меридиан определяется различными наблюдателями различно, что вызвано разницей в продолжительности времени, потребного в каждом данном случае для того, чтобы чувственное восприятие состоялось и было зарегистрировано.» (Дильтей В. *Описательная психология*. М., 1924. С. 32).

II. Доклады, диктанты, письма

- Стр. 98 1. Эмпедокл. *О природе* / Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М., 1989. С. 386.
- Стр. 100 2. «Кроме того, предложения в зависимости от своей материи делятся на истинные и ложные. И ясно, что не может быть предложений, не являющихся ни истинными, ни ложными; ибо всякое предложение, поскольку оно выражает составленное нами суждение о вещах, истинно, когда это суждение соответствует действительности, и ложно, когда оно не соответствует действительности.» А. Арно и П. Николь. *Логика, или Искусство мыслить*. М., 1991. С. 115.
- Стр. 102 3. Кант И. Соч. в шести томах. Т. 3. М., 1964. С. 336.
- Стр. 102 4. Там же. С. 159.
- Стр. 102 5. Там же. С. 159.
- Стр. 103 6. Там же. С. 159–160.
- Стр. 104 7. Там же. С. 706–707.
- Стр. 104 8. Там же. С. 195.
- Стр. 151 9. Представляется целесообразным привести здесь одно из *Примечаний* О. Крауса, опубликовавшего это письмо: Если я представляю «небытие тела» или, выражаясь иначе, представляю, что тело не существует, другими словами, что тела не имеется, то представляю истинное отрицание тела. Я могу также представить, что кто-то делает о теле утвердительное суждение без всяких на то оснований, т.е. я представляю того, кто аподиктически отрицает очевидное утверждение тела. «Небытие тела есть» означает совершенно то же, что и «тело не есть», «тела не имеется» или же предложение «суждение «тело есть» очевидным образом невозможно».

В. Анашвили

ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ ФРАНЦА БРЕНТАНО

ЖИЗНЬ¹

Франц Клеменс Гоноратус Герман Brentano родился 16 января 1838 года в Мариенберге. Отец его — Христиан фон Brentano — был известным экономистом и не столь известным литератором, совмещая в себе (в весьма точной пропорции) две главные черты всего рода Brentano.

По предположениям, геральдическое изображение 1130 года², хранящееся в частной коллекции, может свидетельствовать об уже существовавшей в те отдаленные времена фамилии. В верхней части герба расправил крылья орел, а в нижней — стоящий на задних лапах лев и рядом с ним "brenta", т.е. "корзина, кадка или чан". Торговля и предпринимательство дали роду Brentano имя. Но не только коммерция сделала Brentano знаменитыми (знаменитыми и в Италии, откуда ведет свое происхождение род, и в Германии, после того, как Brentano открыли во Франкфурте свою торговую фирму, в начале 18 столетия имевшую приличный стартовый капитал в 170000 гульденов). Литературным дарованием в той или иной степени обладали многие представители династии. Правда, не многие достигли такой степени известности на литературном поприще, как родной брат Христиана, романтик Клеменс Brentano.

В 1838 году, почти сразу после рождения Франца, семья Brentano переехала в Ашафенбург. Детство было счастливым и беззаботным. Вполне правдоподобная картина: маленький Франц сидит на коленях у дяди Клеменса и, замороженно глядя на него, не замечая

¹ Изложению биографии Франца Brentano в значительной мере посвящены следующие работы: W. Baumgartner, F.-P. Burkard. *Franz Brentano. Eine Skizze seines Lebens und seiner Werke / Studien zur österreichischen Philosophie*. Bd. 4. Amsterdam–Atlanta: Rodopi 1990, S. 17–53, Kraus O. *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. Mit Beiträgen von C. Stumpf und E. Husserl*. München: Beck 1919.

² См.: Сборник статей *Die Brentano. Eine europäische Familie*. Hrsg. von Konrad Feilchenfeldt und Luciano Zagari. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1992. S. 300 ff. и богато иллюстрированный альбом Günzel K. *Die Brentanos. Eine deutsche Familiengeschichte*. Artemis 1994.

ничего вокруг, затаив дыхание в ожидании спасительного для павших в беду детей появления доброй феи, слушает сказку; но вот сказка кончается, дети, похищенные злой ведьмой, благополучно возвращаются домой, а Франц уже в детской и, лежа под уютной периной, обняв любимого мишку, шепчет колдовские слова доброго волшебства, подсказанные — по секрету — дядей.

Занятия с домашним учителем казались не слишком обременительными: мальчик был способен к языкам и наукам. Время идет, закончена гимназия. Насыщенная поэзией, музыкой и “учеными разговорами” атмосфера в “Доме Brentano”, стоящем на живописном холме над Майном, литературные опыты отца, с доминирующей в них религиозной тематикой, активное католичество матери (Эмилии Brentano, урожденной Генгер), способствовавшее превращению дома в центр католической жизни города, делали выбор будущей карьеры естественным и нетрудным: теологическое образование, вместе с изучением исторически связанной с ним дисциплины — философии (звено в цепи: от монашества младшей сестры Клаудины до национальной экономики, ставшей специальностью старшего брата Луйо). В 1856–57 годах Франц Brentano слушает лекции по философии и психологии в Мюнхене, а затем — в летний семестр 1858 года — в Юрцбурге. Но нигде он не встречает учителя, научного авторитета которого хватило бы на то, чтобы повести за собой молодого человека, ангажированного идеей строгой и точной аргументации в получении философского знания. Как вспоминал Brentano уже в зрелые годы³, на заре своей научной деятельности он не видел вокруг себя ни одного достаточно убедительного философского учения, пропагандируемого его современниками, а потому, сожалея, что ему довелось родиться в эпоху крайнего упадка философии⁴, выбрал сво-

лящих квазинаучных предубеждений. Такая метапозиция дала Brentano знание о своем философском предназначении. Учение о четырех фазах стало для него чем-то большим, чем просто учением. Указания и ссылки на него встречаются у Brentano, не иссякая, на протяжении десятилетий; упоминание о нем можно встретить и в письме, датированном 1916 годом (см. сноску 1), т.е. спустя 56 лет после той памятной ангины: столь долгая жизнь одной идеи может указывать лишь на то, что идея эта носит не познавательный, но мировоззренческий характер. Предмет познания за эти годы претерпел в глазах Brentano существенные изменения, растеряв со временем многие свои характеристики. Но представлению о своем месте в философии Brentano не изменил.

По Brentano, история европейского континента состоит из трех культурно-исторических периодов, следовавших друг за другом. В рамках каждого из этих периодов можно увидеть четко выраженные и различающиеся “по духу” фазы. В периоды древности, средневековья и Нового времени следует различать четыре стадии, или фазы, которые при всем их разнообразии внутренне очень близки, и сходство которых несомненно. Первая фаза охватывает все восходящее развитие философии. Она характеризуется (1) живым и чистым теоретическим интересом — “удивлением”, о котором говорили Платон и Аристотель, — понуждающим к философским исследованиям, а также (2) принципиально верным методом философских исследований, заключающимся в обращении к естественному течению взыскующей знаний мысли, без искусственных предпосылок и (3) привнесения посторонних самому предмету мысли форм познания. Философия здесь следует ходу “самых вещей”, тому, как всё обстоит на самом деле. Цель, способ достижения цели и результат совпадают. Философию порождает импульс, имманентный самой философии и лишенный внешних ей мотиваций (политических, религиозных, меркантильных, эстетических и пр.). Первая фаза в Античности: мыслители от Фалеса до Аристотеля; в Средние века: арабские комментаторы Аристотеля и Фома Аквинский; в Новое время: Бэкон, Декарт, Локк.

Вторая фаза образует первую стадию упадка философии. Ее основной симптом — (1) ослабление и фальсификация чисто научного интереса. Очевидные интеллектуальные успехи первой фазы (2) привлекают всеобщее внимание и расширяют ряды философствующих. Успех манит в погоню за успехом. (3) Практические мотивы становятся определяющими для любых исследований: если философия так глубока, то почему бы не вычерпать эти глубины. Кажется, что философия может послужить для исполнения любых умственных прихотей. (4) Массовые философские секты, шествующие каждая в своем направлении (порой в противоположные стороны, как Стоя и эпикуреизм), всё дальше и дальше отдаляются от источника подлинной философии. (5) Сила и глубина мысли подменяются суестью интересов и множественностью тем. (В Античности это стоицизм и эпикуреизм; в Средние века — Дунс Скот со свои-

³ В письме своему ученику Оскару Краусу. См.: Brentano, F. *Die Abkehr vom Nichtrealen*. Bern/München, 1966. S. 291.

⁴ “Крайний упадок философии” — это не случайная полемически заостренная метафора, но фрагмент глобальной историко-философской концепции Brentano. По свидетельству Карла Штумпфа (в: Kraus O. *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. Mit Beiträgen von C. Stumpf und E. Husserl*. München: Beck 1919. S. 90), осенью 1860 года, во время выздоровления после тяжелейшей ангины, Францу Brentano было видение. Он вдруг узрел, как развивалось философское знание от Античности до современности. Возникла ставшая скоро знаменитой брентановская теория “четырёх фаз развития философии”, отстаиванию и пропаганде которой он посвятил немало лекционных часов и немало же печатных страниц. Теория “четырёх фаз” образовала особую смотровую площадку, откуда оказались видны горные хребты философских школ с возвышающимися над ними пиками имени великих философов, ущелья с изломами философической породы и водопады текучих и бур-

им последователями; в Новое время — французское и немецкое просвещение).

Но если можно доказать всё, что угодно, если результаты оспариваются так же легко, как и достигаются, то “что есть истина?” Эпоха господства скепсиса — третья фаза философии и вторая стадия ее упадка. (1) Науке, ставшей ненаучной, вышедшей на рыночную площадь, отказывается в доверии. (2) Вообще человеческому разуму отказывается в способности видеть и предъявлять прочные основания знания. (Пирронизм, Сэкст Эмпирик, эклектизм, как одна из разновидностей скептицизма; Оккам; Юм).

Торжество скептицизма, однако, не долговечно. Brentano ссылается на Аристотеля, открывающего свою *Метафизику* словами: “Все люди от природы стремятся к знанию”. (1) Естественная потребность в истине, третируемая скепсисом, скоро вновь одерживает верх. (2) С болезненной горячностью и несколько даже чрезмерным усердием возвращаются к поиску философских истин, но истины становятся уже догматическими. Ведь вера в достижение разумного знания разрушена скепсисом, а значит, необходимо строить на новом, не подлежащем рассудочному сомнению основании. Таким основанием может быть только (3) сверхчувственная или мистическая догма, вообще что-то сверхопытное (например, вещь сама по себе). (4) Да и само строительство ведется способами, далекими от естественности начинаний первой фазы. Это — четвертая фаза, заключительная стадия упадка философии. (5) Уверены, что знают всё, но не знают ничего, так как позабыли даже то, что было известно мыслителям раньше, в самом начале: ощущение мира через — превозмогая мучительность этого знания — “я знаю только то, что ничего не знаю”. Четвертая фаза в собственном смысле слова “противоестественна”, а потому обречена: рано или поздно ее сменяет первая фаза нового глобального исторического периода. Античность закончилась неопифагорейцами и неоплатониками, Средневековье — Мейстером Экхартом, Луллием и Николаем Кузанским, а Новое время — шотландской школой, Кантом, Фихте, Шеллингом, Гегелем и их последователями. Вслед за крушением четвертой фазы последнего периода грядет новая философская эра, новый историко-философский период, честь открыть первую фазу которого принадлежит... (здесь, конечно же, не было ни тени гордыни или честолюбия, но лишь одна горечь от того, что Философия — в упадке, что некому защитить ее благородное имя и некому избавить ее от инсинуаций и профанаций) *Францу Brentano*. И его школе. Именно поэтому он так ценил всех своих учеников (никто никогда на памяти его коллег не отдавал столько времени своим слушателям, бесконечно объясняя, поясняя и растолковывая свои идеи на лекциях, во время прогулок после лекций, на домашнем кружке, во время прогулок после заседаний кружка, в письмах, везде, всегда, без усталости), ведь одному не справиться с такой задачей: *положить начало новой философской эпохе*. (О теории “четырёх фаз” см.: Brentano, F. *Die vier Phasen der Philosophie und ihr*

им интеллектуальным учителем Аристотеля. Его подкупила аристотелевская строгость и абсолютная философская “вменяемость”, лишенная мистического экстазиса или болезненно-параноидального телеологизма многих новейших учений. Отсутствие у Аристотеля апел-

augenblicklicher Stand. Hamburg, Felix Meiner Verlag 1968 и Brentano, F. *Über die Zukunft der Philosophie*. Hamburg, Felix Meiner Verlag 1968.)

Однако, если подходить к теории о “четырёх фазах” как к строгой научной концепции, то возникает много вопросов, ставящих под сомнение компетенцию ее автора. (1) Например, как вписываются в первую фазу Античности софисты, хронологически размещающиеся как раз между Фалесом и Аристотелем, но принадлежащие по сути ко второй фазе, когда “чисто теоретический интерес вытесняется практическим интересом”? Чтобы избежать недоразумений, Brentano в своих историко-философских рассуждениях предпочитает о софистах просто не упоминать. (2) Аристотель, как наиболее дорогой сердцу Brentano представитель первой фазы, должен был бы заниматься лишь “теоретической” стороной мира, но как тогда быть с его “этикой”, “эстетикой” или “политикой”? (3) Разве “идеи” Платона, также принадлежащего, по Brentano, к первой фазе, это не “сверхчувственные” и “сверхопытные” сущности, т.е. по всем “параметрам” Платон должен быть отнесен к четвертой фазе. (4) Называя всю средневековую философию “служанкой теологии” (см., например: Brentano, F. *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*. Hamburg, Felix Meiner Verlag 1968. S. 27), Brentano вообще отрицает саму возможность наличия в период Средневековья первой фазы, ведь “служение” не совместимо с “чистым теоретическим интересом”. (5) Не странно ли, что Николай Кузанский — представитель четвертой фазы Средневековья — использует те же фундаментальные фигуры речи, что и представители первой фазы Античности: а именно, “я знаю, что ничего не знаю”? (См. об этих и других возражениях: Samros E. *Die Kantkritik Brentanos*. Bonn, 1979. S. 13–22). Примеры можно множить до бесконечности.

Как же так? Неужели элементарное невежество? Навряд ли. Скорее всего, для Brentano так важно было продемонстрировать (прежде всего себе) состояние современной философии и увидеть в ней свое место, что частности его уже не занимали. Он игнорировал не укладывающиеся в его теорию факты, попросту не замечая их. Да миф и не разрушить указанием на его научную несостоятельность.

Обратившись к началу этой непомерно затянувшейся сноски, мы вынуждены сказать теперь нечто прямо противоположное, чем сказали раньше. “Крайний упадок <современной Brentano> философии”. Это высказывание — не фрагмент глобальной научной концепции, но полемически заостренная метафора, в ряду других историко-философских метафор Brentano, вместе составляющих не строгое историко-философское учение, но мировоззренческий контекст, задающий поле для (вот теперь уже строгих) философских исследований.

лящий к данным, расположенным за пределами эмпирии (чем грешила, в брентановской версии, кантовская парадигма, торжествующая в XIX веке), и оперирование лишь очевидностями опыта весьма импонировали Брентано, если учесть его склад ума.

Продолжил обучение он уже в Берлине, у Фридриха Адольфа Тренделенбурга, специалиста по Аристотелю. Здесь он пробыл два семестра 1858–59 годов. Первая генеральная тема его творчества определена: Аристотель, психология, метафизика. Вторую он обрел в Мюнстере, где учился в 1859–60 годах и слушал лекции по схоластике. Трактаты Фомы Аквинского и Оккама стали неисчерпаемым тематическим источником его дальнейших штудий.

Летом 1862 года он защищает диссертацию “О различных значениях сущего у Аристотеля”, вышедшую затем (с посвящением Тренделенбургу) отдельной книжкой. Защита проходила на философском факультете в Тюбингене.

Свое теологическое образование Брентано продолжает в Мюнхене, а заканчивает в Вюрцбурге, получив в 1864 году сан католического священника. Однако, для предложенного ему места капеллана Брентано имеет слишком высокую квалификацию и поэтому отдает предпочтение философской карьере, уже к осени 1865 года подготовив габилитационную работу “Психология Аристотеля, в особенности его учение о *pois roietikos*” и защитив ее на философском факультете университета Вюрцбурга. Работа была оценена деканом как лучшая из тех, что за последние пятьдесят лет представлялись на рассмотрение факультета.

Осенью 1866 года в Вюрцбурге началась преподавательская деятельность Франца Брентано. В период до 1870 года были прочитаны лекции по истории философии, логике, психологии и метафизике. В 1869 году Брентано, подготовив специальный курс, уделил особое внимание Конту и позитивизму. Среди слушателей первых лекций были такие в будущем известные философы, как Карл Штумпф (позднее профессор в Вюрцбурге, Праге, Галле, Мюнхене и Берлине) и Антон Марти (позднее профессор в Черновцах и Праге), а также будущий рейхсканцлер Георг фон Хергтинг.

Академический успех очевиден. Лекции посещают не только студенты философского факультета, но и теологи, юристы, медики. Аудитория порой не вмещает всех желающих. Строгость и точность выражения своих мыслей Брентано совмещает со способностью ярко и образно иллюстрировать сказанное (даже через пятьдесят лет Карл Штумпф не забыл, как на одной из лекций Брентано объяснял аристотелевское “возможное бытие” через возможности, скрытые до поры до времени в косуле и вепре — персонажах одной из сказок своего дяди). Однако, популярность у студенчества часто предполагает крайнюю непопулярность у коллег-профессоров. Его (как он

сам себя характеризует, “метафизика с головы до пят”) ругают за глаза “схоластом” и с радостью используют разгоревшийся вокруг его имени скандал, связанный с публично высказанным в печати сомнением Брентано в догмате о непогрешимости Папы, чтобы сделать его дальнейшее преподавание в Вюрцбурге невозможным.

Ситуация с преподаванием для Брентано действительно осложнилась, натянутыми оказались и его отношения с Церковью. Несколько поездок за границу вышли очень кстати. В 1872 году Брентано посещает Англию, где встречается с Гербертом Спенсером и Джоном Генри Ньюманом, здесь же должно было состояться личное знакомство с Джоном Стюартом Миллем, но последний задержался во Франции, и неслучившаяся встреча обернулась чрезвычайно продуктивным в научном смысле обменом письмами. Знакомства и беседы с известнейшими современниками стали для Брентано катализатором его собственной исследовательской активности. В 1873 году уже идет напряженная работа над новой книгой, посвященной теперь не аристотелевским штудиям, а выражению собственной концепции. После посещения Парижа и Люксембурга, Брентано останавливается в Лейпциге и получает возможность обменивается мнениями с Фехнером, Дробишем, Эрнстом Вебером и Вильгельмом Виндельбандом. Рукопись “Психологии с эмпирической точки зрения” насыщается живыми впечатлениями от общения с персонажами, ставшими затем навсегда на ее страницах. Обрастает она и выписками. Впрочем, Лейпцигская библиотека оказалась совсем не богата нужными Брентано книгами, и он возвращается в Ашафенбург, куда Штумпф высылает необходимые книги из Вюрцбурга.

Брентано не мыслит себя без студенческой аудитории, что в его ситуации предполагает радикальную смену университета (и даже страны) преподавания. В январе 1874 года он получает должность ординарного профессора в Вене, чтение лекций продолжается. Популярность его растет. Однажды он не поленился и подсчитал, что в лекционном зале присутствует 360 человек — и все исправно конспектируют. Его слушателями в Вене стали Эдмунд Гуссерль, Франц Хиллебранд, Зигмунд Фрейд, Алексис Майнонг, Христиан фон Эренфельс, Казимир Твардовский, Томаш Масарик, Оскар Краус, Альфред Кастиль, Гуго Бергманн; многие остались преданы его идеям на всю жизнь, образовав так называемую “эмпирическую школу Брентано”, пустившую корни по всей Европе (Прага, Львов, Мюнхен, Берлин, Инсбрук, Грац, Вюрцбург — университетские города, где имели кафедры его ближайшие ученики). В Вене же спонтанно возник кружок почитателей его поэзии.

Но и здесь ему не удается избежать неприятностей. По австрийскому гражданскому законодательству тех лет духовное лицо не имело права вступать в брачный союз. Однако у Брентано есть не-

веста, а значит целибат его не устраивает. Пытаясь решить вопрос “мирным” путем, Brentano делает запрос в вышестоящие инстанции, но ответ приходит категорический: или сан священника и профессура, или радость семейной жизни вне Церкви и прощание с профессорской ставкой. В 1879 году он окончательно разрывает с католичеством и по совету брата, Луйо Brentano, уже как простой гражданин едет со своей невестой Идой фон Либен в Лейпциг, где осенью 1880 года они справляют свадьбу. По возвращении в Вену, Brentano вынужден оставить профессуру, совершив немыслимое обратное движение к должности приват-доцента. Но количество студентов не уменьшается, а наоборот, растет год от года. Как и раньше в Вюрцбурге, коллеги не могут не заметить его успех и поэтому не скупятся на эпитеты. “Софист”, “схоласт”, “краснобай”, “пустозвон”, “однобокий аристотелик” — использование этих выражений в описании его деятельности было почти “хорошим тоном”, что разительно отличалось от мнения самих студентов. Эдмунд Гуссерль так описывает свое ученичество у Brentano: “Первое впечатление поразило меня. Худая, сухопарая фигура с огромной, обрамленной длинными волосами головой, орлиный нос, выразительные линии лица, свидетельствующие не только о работе духа, но и о душевной борьбе — все это сильно выдавалось за рамки обыденного. В походке, в каждом движении, во взгляде одухотворенных глаз, во всем виде сквозило сознание огромной миссии. Язык лекций, совершенный по форме, был свободен от искусственных оборотов, от внешней отделки, красивостей, от риторических фраз — это была сухая научная речь... Это была речь человека, видящего вечные истины и открывающего наднебесный мир перед своими слушателями”.⁵ В XX веке Brentano будет назван “гениальным психологом” (тем же Гуссерлем, например, или в России — Семёном Франком).

Жизнь в Вене разрушена смертью Иды. Этот удар судьбы был слишком силен, и Brentano уже не смог его парировать. В 1895 году он оставляет венский университет и уезжает со своим сыном в Швейцарию. В Лозанне ему предложено место ординарного профессора, но Brentano отказывается, сделав выбор в пользу свободного писательства. В 1896 году он переезжает во Флоренцию и получает итальянское гражданство. Официальная академическая карьера закончена. Он собирает дома кружок и ведет бесплатные занятия по философии со всеми желающими. Изредка к нему навещаются старые друзья — в прошлом его ученики. Но их наезды не часты, да и скоротечны. Времени на обстоятельный разговор, столь нужный Brentano в его отдалении от бурной философской жизни, никогда не

хватает. Brentano катает гостя на лодке по живописному озеру, на берегу которого стоит его вилла, и, самостоятельно управляясь с веслами, задает лишь несколько вопросов о том, чем заняты сейчас их общие знакомые, те, что когда-то слушали его лекции. Приват-доцент Франц Brentano слушает гостя и искренне радуется за своих учеников — один за другим они становятся профессорами и получают кафедры. За ужином он едва успевает начать разговор о том, что занимает его в последнее время, какие изменения он пытается внести в свою прежнюю философию, но гость уже спешит.

Brentano мучают сильнейшие головные боли, сопровождаемые ослаблением зрения — у него развивается глаукома. В 1903 году врачи делают попытку хирургического вмешательства, но, к несчастью, операция не приносит результатов: он медленно, но неумолимо теряет зрение. Помощь и забота второй жены становятся для него поистине бесценным даром. Brentano день за днем, час за часом работает над проектом своей новой философии (отстаивая так называемый реизм). Смерть застает его за диктовкой.

Франц Brentano умер 17 марта 1917 года от перитонита, в Цюрихе, куда вынужден был уехать из Флоренции в связи с началом Первой мировой войны. Его похоронили на городском кладбище под Цюрихом, но позже прах переправили в Ашафенбург, в город его детства.

НАСЛЕДИЕ

Brentano был чрезвычайно сдержан в отношении трансформации своих рукописных трудов в печатные произведения. Более чем за пятьдесят лет научной деятельности, он издал всего 7 небольших книжек, 5 крошечных брошюр, несколько статей, совсем немного рецензий и несколько резюме своих выступлений на философских и психологических конгрессах. И это — при колоссальной работоспособности, располагающейся где-то посередине между эпитетами “немыслимый” и “чрезмерный”. Одна только научная корреспонденция Brentano составляет 16000 страниц (сложно удержаться, чтобы не подсчитать: в течении 44 лет по странице в день! помимо лекций, бесед с учениками, книг, статей, диктовки, чтения, конспектирования и пр.). Огромная часть наследия осталась неизданной. Не хочется думать, что это простой результат невнимания немецких и австрийских издателей к их немодному, живущему где-то в Ultima Thule философского пространства Европы, со странной карьерой академического неудачника (то ли пророк истой любви к Софии, то ли адепт банального словоблудия), не настаивающему на фиксации своих мыслей свинцовыми литерами, а удовлетворяющемуся чернилами и карандашом современнику. Скорее это следствие брентановского

⁵ См.: Kraus O. *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*. Mit Beiträgen von C. Stumpf und E. Husserl. München: Beck 1919.

утопического проекта держать под полным интерпретационным контролем свою мысль (слово). Не будучи более современником, но став рубрикой в истории философии, такой автор как “философ Франц Brentano” оказался обречен на массовое тиражирование.

13 января 1916 года в письме⁶ и устно — осенью того же года во время последнего посещения его Оскаром Краусом — Brentano передает двум ближайшим ученикам право распоряжаться своими рукописями. Преданные и верные учителю О. Краус и А. Кастиль приступают к работе над наследием. С 1921 по 1934 года под их редакцией, сопровождаемые обширнейшими комментариями, в серии “Философская библиотека” издательства Феликса Майнера вышло 10 томов Франца Brentano.

В 1931 году в Праге, О. Краус и Томаш Масарик, первый президент Чехословацкой Республики (и один из самых ортодоксальных учеников Brentano), основали Brentановское общество (с архивом). Здесь разместились манускрипты, хранящиеся до этого в Инсбруке. В специально оборудованных помещениях Архива, тщательно и не торопясь, велась работа по копированию рукописей (в том числе и большей части научной переписки) — выполненные здесь копии получили в брентановедении название “пражских”. Затем оригиналы снова отправились на хранение, а исследовательская и техническая работа продолжилась уже с копиями. А. Кастиль исправил многочисленные ошибки и неточности в этих копиях, затратив на вычитку и сверку несколько лет.

Brentановское общество выпустило в свет 4 тома “Mitteilungen der Brentano-Gesellschaft” [“Сообщений Brentановского общества”], которые объединяли статьи, находящиеся в той или степени зависимости от учения Франца Brentano. Влияние философии Brentano постепенно расширялось, однако в 1939 году деятельность Brentановского общества приостановилась и, увы, необратимо. Едва ли не последним рейсом из Праги, манускрипты, по желанию их собственника Иоганна Христиана Михаэля Brentано (“Джона”, единственного сына Франца), были переправлены из захваченной Германией Чехословакии в Англию — буквально перед самым вступлением

⁶ См. Brentano, F. *Die Abkehr vom Nichtrealen*. Bern/München, 1966. S. 288–289. В письме речь идет, собственно, о том, что Brentano готов рассмотреть возможность посмертного опубликования своих манускриптов, но ничуть не настаивает на этом, да и вообще не видит в этом особого смысла. Если все же говорить о публикации, то его несколько беспокоит тот факт, что рукописи не будут им самим подвергнуты жесткой редакторской обработке. В целом, для Brentano представляется слишком большим самоунижением считать, что все написанное им непременно должно быть опубликовано.

Германии в состоянии войны с Западом, — получив временное убежище в Оксфорде. К сожалению, при столь поспешном отъезде, небольшая часть рукописного наследия осталась лежать на полках в хранилище. Немецкие солдаты, ворвавшиеся в здание Архива и разочарованные небогатыми результатами обыска (какие-то невразумительные бумаги!) побросали рукописи Brentano в окошко. Что-то унес ветер, но не всё. Поблизости случайно оказался личный секретарь Масарика, который, увидев летящий из окон курируемого своим шефом заведения ворох бумаг, многое подобрал и сохранил.

Впрочем, политические события не отразились на интенсивности обработки рукописного наследия. Альфред Кастиль, задолго до официального срока выхода на пенсию, отказавшись от преподавательской деятельности в Инсбруке, уступив дорогу активным и агрессивным национал-социалистическим кадрам, и полностью ушел в работу с копиями брентановского архива. Оставшись после смерти Оскара Крауса (1942 г.) один на один с архивом, он вновь занялся его корректурой, а также приступил к переписыванию “пражских копий” с целью подготовки их к печати. Последний год своей жизни Кастиль был занят книгой, задуманной как систематическое изложение взглядов учителя. Однако книга⁷ увидела свет лишь когда ее автора уже не стало, раскручивая интригу публикации наследия и, одновременно, ставя точку в “философском романе” двух талантливых молодых людей со своим учителем, практически пренебрегших торжеством своего собственного интеллектуального пути и отдавших все силы (и десятилетия своей жизни) на работу с его наследием. Книга написана как будто бы от лица Brentano, без ссылок на источники и без заковычивания цитат. Право говорить безвозвратно перешло к Учителю.

Эстафету по подготовке к печати книг Франца Brentano приняла Франциска Майер-Хиллебранд. Первоначально этот шаг был продиктован скорее данью уважения к ее старшему коллеге и наставнику по Инсбруку Альфреду Кастилю, который незадолго до своей кончины обратился к ней с просьбой принять брентановские архивы и продолжить дело всей его жизни, чем осознанным обращением к философии Brentano.

Издательство Феликса Майнера, вынужденное переехать из социалистического послевоенного Лейпцига в Западную зону, в Гамбург, и обремененное тем самым на колоссальные финансовые потери, более не могло продолжать свою деятельность по выпуску 20-ти томного собрания сочинений Франца Brentano, задуманного (и отчасти реализованного) А. Кастилем, и передало права на издание во Francke Verlag, где в 50-е и 60-е годы под редакцией Ф. Майер-Хиллебранд, уже “втянувшейся” в эту работу, вышло еще семь книг.

⁷ Kastil, A. *Die Philosophie Franz Brentanos*. Bern: Francke, 1951.

В осенний семестр 1951 года Франциска Майер-Хиллебранд, читая лекции в университете города Эванстон (США), жила в доме И. Brentano и имела возможность работать с оригиналами манускриптов, вывезенных в 1950 году из Англии. Одновременно ею была проведена работа по регистрации и каталогизации рукописей. Был составлен “генеральный реестр”, разбитый по темам, что позволило присвоить каждой статье или фрагменту сокращенное обозначение (состоящее из аббревиатуры той или иной тематической группы) и порядковый номер. Реестр составил 836 (!) наименований, а с течением времени сюда еще добавились обнаруженные позднее материалы.

Многолетними трудами профессора И. Brentano и его жены были микрофильмированы все оригинальные манускрипты, а также копии, выполненные в 1952 году в Инсбруке с “Кастиль-копий” и некоторых “Пражских копий”, которые Кастиль не успел исправить и продублировать. Микрофильмирование копий производилось в тех случаях, если оригиналы, а это в основном ранние, посвященные Аристотелю тексты, были написаны карандашом и уже не подлежали репродуцированию. Размноженные микрофильмы рассылались в различные университетские библиотеки и институты (Браун-Университет, Грац, Вюрцбург и т.д.). Оригинальные манускрипты в 1966 году были переправлены на хранение в библиотеку гарвардского университета.

С 60-х годов книги Brentano вновь стали выходить в издательстве Феликса Майнера.

В настоящее время в Вюрцбурге (Германия) под руководством профессора Вильгельма Баумгартнера работает группа *Franz-Brentano-Forschung*, готовящая совместно с другими научными центрами академическое собрание сочинений Франца Brentano.

В серии “Пирамида I”
вышли в свет следующие книги:

Пифагорейские Золотые стихи с комментарием философа Гиерокла
Бертран Рассел. Введение в математическую философию
2 текста о **Вильгельме Дильтее**
Питер Уинч. Идея социальной науки и ее отношение к философии
Роман Якобсон. Язык и бессознательное
Винни Пух и философия обыденного языка
Людвиг Хейде. Осуществление свободы: Введение в гегелевскую философию права
Светлана Неретина. Концептуализм Абельяра
Сергей Зимовец. Молчание Герасима: философские и психоаналитические эссе о русской культуре
Вадим Руднев. Морфология реальности
Аркадий Блинов. Общение. Звуки. Смысл: Об одной проблеме аналитической философии языка
Анатолий Ахутин. Тяжба о бытии
Слепой Эдип

В серии “Пирамида II”
вышли в свет следующие книги:

Октавио Пас. Поэзия. Критика. Эротика
Александр Кайдановский. Киносценарии
Сьюзен Зонтаг. Мысль как страсть

Книги серии “Пирамида”
а также другие книги,
изданные “Русским феноменологическим обществом”
можно приобрести в нашем книжном магазине
по адресу:

Москва, м. “Парк Культуры”, Zubовский бульвар, 17, комн. 5, 6
(вход через Издательскую группу “Прогресс”)
Тел. 2471757

Научное издание

Франц Brentано
Избранные работы

художник *С. Жегло*

Дом интеллектуальной книги
Русское феноменологическое общество
Москва, Zubовский бульвар, 17
Тел. 2471757

Подписано в печать 16.12.96. Формат 60х90/16.

Печать офсетная. Тираж 3000 экз.

Заказ № **4143**

Типография ИПП "Отечество" ПХУ МВД России,
107143, Москва, Открытое шоссе, 18.