

## ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

А.А. Дмитриева\*

### КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ИНТРОСПЕКЦИИ В ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ (РЕНЕ ДЕКАРТ, ДЖОН ЛОКК, ДЭВИД ЮМ)

Статья посвящена вопросу о месте интроспекции в гносеологических исследованиях Нового времени. Предпринята попытка описать особенности этой способности, выделяемые репрезентативными философами этого времени, и дать общий образ ее понимания, сложившийся в их текстах. Автор обращается к философским концепциям Рене Декарта, Джона Локка и Дэвида Юма с целью продемонстрировать, что вопрос об интроспекции был поставлен в эпоху Нового времени задолго до работ Вильгельма Вундта и Эдварда Титченера, хотя последние и ввели этот термин в активный научный словарь. Именно такой подход позволяет обнаружить теоретические и общеметодологические, а не экспериментальные и частные проблемы интроспекции, которые коренятся еще в ранних работах по этой теме как раз потому, что интроспекция приобретает в них статус особого привилегированного метода познания. Представляется, что это делает настоящий анализ значимым преимущественно в философском, а не в психологическом контексте.

*Ключевые слова:* интроспекция, очевидность, самонаблюдение, самопознание, философия Нового времени, Рене Декарт, Джон Локк, Дэвид Юм.

**A. A. D m i t r i e v a. Conceptualization of introspection within the framework of Early Modern Philosophy (René Descartes, John Locke, David Hume)**

This paper attempts to situate introspection in the epistemological investigations of early modern philosophy. It explores features that philosophers of this period ascribed to introspection and provides a general outline of the understanding of this ability laid out in their writings. Examining key philosophical concepts of René Descartes, John Locke, and David Hume, this article demonstrates that the question of introspection was posed in the early modern period, long before the investigations of Wilhelm Wundt and Edward Titchener, although they first introduced the term itself into scholarly discourse. The author's approach allows us to uncover the theoretical and general methodological aspects of the problem of introspection rather than its experimental and private aspects. This is because in the works in question the introspection assumes a privileged status as a method of knowledge. Thus the

---

\* *Дмитриева Ангелина Арсеновна* — аспирант кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: (8) 910-420-28-34; e-mail: angelina.dmitrieva@gmail.com

analysis herein is significant today primarily in the context of philosophy rather than psychology.

*Key words:* introspection, obviousness, philosophy of the early modern period, self-knowledge, self-observation, René Descartes, John Locke, David Hume.

Кажется, что проблема самопознания волновала человека испокон веков. Что может быть насущнее и ближе, чем попытка заглянуть в область, которую принято называть «внутренним миром» с целью осознать, например, собственные наклонности, стремления, особенности? Философы разных эпох и направлений по-разному и в различных аспектах формулировали проблему и цели самопознания, а также противоположно оценивали значимость самой постановки этого вопроса — от представления, что это единственный способ начать философствовать, до полного отрицания философской и практической значимости этой процедуры. Современный общественный интерес к этой теме подтверждается наличием огромного количества популярных нью-эйдж практик, целью которых является самопознание. Интерес поддерживается и на уровне академических исследований. Хотя еще с начала XX в. обсуждаются затруднения, связанные с эпистемологическими возможностями интроспекции (бихевиоризм, философия Л. Витгенштейна и др.), тем не менее окончательно тема «не снимается», о чем в несколько парадоксальном ключе свидетельствует, например, выход книг, в которых выражается скептическое отношение к гносеологическим возможностям интроспекции [*W. Lyons*, 1988; *E. Schwitzgebel*, 2011.]. Кроме того, в настоящее время выходят работы как защищающие от скептицизма наиболее сильную (перцептивную) модель интроспекции [*G. Elshof*, 2005], так и предлагающие альтернативные модели интроспекции, новые стратегии ее переосмысления [см. напр.: *Introspection and consciousness*, 2012; *J. Butler*, 2013].

В настоящей статье предпринята попытка найти истоки философского понимания интроспекции в работах таких влиятельных философов Нового времени, как Рене Декарт, Джон Локк и Дэвид Юм. Мы уделим внимание именно этим авторам, потому что, во-первых, это фигуры репрезентативные, симптоматические в специфическо-философском исследовании интроспекции, во-вторых, они реципированы современным философским сообществом именно как мыслители, занятые гносеологическими вопросами, а в-третьих, потому что каждый из них привнес что-то новаторское в понимание интроспекции. Продемонстрировать последнее — наша основная задача.

В научной среде термин «интроспекция» получил распространение в связи с экспериментальной и структуралистской психоло-

гией Вильгельма Вундта и Эдварда Титченера, но идея обращения к внутренним ментальным состояниям с целью получения философски значимого результата появилась гораздо раньше, в Новое время. В горизонте западного (античного, а затем европейского) философского мышления вопрос об интроспективной способности и ее возможностях возник никак не раньше, но и не позже XVII в. Осмысление интроспекции как ключевого психологического метода исторически было тесно увязано со становлением философской психологии как самостоятельной дисциплины о ментальной жизни человека. Как показывал В.В. Васильев [В.В. Васильев, 2010], о психологии в этом смысле слова можно говорить только с эпохи Нового времени. Хотя еще античные философы исследовали различные вопросы «о душе», предлагали структурные описания ее «частей», В.В. Васильев отмечает, что «в том же аристотелевском “О душе” гораздо больше биологии и физики, чем психологии» [там же, с. 7], т.е. интереса к исследованию сущности и способностей души. Новая постановка вопроса, появившаяся в Новое время, заключается в том, что душа и тело стали *противопоставляться* в определенном смысле друг другу — так, как они не противопоставлялись ни греками, ни средневековыми философами. Как пишет Р. Рорти, ментальное начинает пониматься в своем отличии от физического, и его отличие состоит в том, что оно обладает *несомненностью*: «...факт, что боль, как и мысли и большинство вер, таковы, что субъект не может сомневаться в обладании ими, в то время как возможны сомнения обо всем физическом» [Р. Рорти, 1997, с. 41]. До XVII в. душа рассматривалась как энтелехия, форма тела, а также в ее связи с религиозными вопросами — во всем докартезианском мышлении нет нерва бесконечного сомнения в том, насколько внешний, протяженный порядок соответствует внутреннему, ментальному порядку. Мы полагаем, что в Новое время произошло рождение интереса к *психологическим* аспектам души именно потому, что в исследованиях нашей души, вероятно, нас могла бы ожидать некоторая *надежность*. Если так, то первейшая задача философа — выявить *инструменты* познания души и показать, какие результаты может дать такое *гносеологическое* исследование. Таким образом, Рене Декарт был первым, кто принципиально по-новому осмыслил природу души, сконструировав идею субъекта, способного мыслить себя независимо от тела. Многие исследователи указывают, что взгляды Декарта формировались под значительным воздействием средневековой схоластической традиции. Известно, что стилистика и содержание «Духовных упражнений» Игнатия де Лойолы, теолога, католического святого, создателя Ордена иезуитов, оказали влияние на Рене Декарта. З.А. Сокулер указывает на теологические предпосылки концепции познающего

субъекта и отмечает, что картезианское *cogito* основывается на идее «непосредственного присутствия Бога в мышлении» [З.А. Сокулер, 2003, с. 104]. Не отрицая этого влияния, нам хотелось бы подчеркнуть, что он, безусловно, является «зачинателем» новой философской эпохи. Его подход был новым в различных аспектах, для нас принципиально то, что Декарт открыл дорогу совершенно новому пониманию души как субстанции, независимой от тела, а также то, что методом этого открытия стала интроспекция. Таким образом, мы считаем, что хотя термин «интроспекция» никогда не употреблялся философами Нового времени, в этот период они уже осознавали эту мысленную операцию как особый метод исследования сознания, отличный от других мысленных операций, например, памяти или воображения. Этот метод обладал конституирующим значением для их гносеологических концепций, так как описывался ими как самый достоверный и единственно возможный метод исследования подлинных способностей души.

Но не будем сильно забегать вперед. Дадим определение интроспекции, которое, как нам представляется, релевантно и для современных ее моделей, и для эпохи формирования этого метода в работах философов Нового времени. ***Интроспекция, или интроспективная способность, — способность к осознанному наблюдению за данностями, находящимися в сознании в текущий или непосредственно предшествующий момент.***

Мы не стали нагружать это определение перечнем более конкретных признаков, так как они сильно разнятся в зависимости от того, какая перед нами модель интроспекции. Тем не менее будет продуктивным для демонстрации наличия этого метода в концепциях философов Нового времени зафиксировать некоторые ее признаки, общие для большинства современных авторов. Э. Швицгелб, автор статьи в Стэнфордской философской энциклопедии [E. Schwitzgebel, <http://plato.stanford.edu/entries/introspection/>], считает, что исследователи сегодня в целом согласны в следующих принципиальных пунктах.

1. *Интроспекция — это ментальная операция.* То есть происходящая в сознании и предоставляющая сведения о данностях, которые находятся именно в нем.

2. *Интроспекция — это операция, осуществляемая «от первого лица».* Интроспекция прежде всего самому человеку дает возможность исследовать свое сознание. Она не ставит своей целью исследовать чье-то чужое сознание.

3. *Интроспекция предоставляет сведения о совсем недавно происходящих процессах в нашем сознании или даже о тех, которые происходят непосредственно в момент интроспективного наблюдения*

(если признавать возможность одновременного протекания ментального процесса и интроспективного наблюдения). Этим интроспекция отличается от памяти, которая предполагает наблюдение за более отдаленными (в прошлое) ментальными состояниями.

В настоящей статье мы, во-первых, покажем, что указанные философы Нового времени опирались в своих гносеологических исследованиях именно на интроспекцию, во-вторых, выясним, с какой целью они это делали и, в-третьих, отметим те результаты, которые они при этом получили.

Философия *Рене Декарта* в своей сердцевине имеет идею *cogito*, очевидного, как пишет сам мыслитель, положения о том, что «Я мыслю, следовательно, существую». Чтобы понять, как можно соотносить интроспекцию с *cogito*, проследим за размышлениями Декарта. В «Рассуждении о методе» Декарт пишет, что с детства интересовался точными науками и искал в них «ясное и надежное познание всего полезного для жизни» [*Р. Декарт*, 1989, с. 252], но, когда закончил обучение, «совершенно переменял свое мнение, ибо так запутался в сомнениях и заблуждениях, что, казалось, своими стараниями в учении достиг лишь одного: все более и более убеждался в своем незнании» [там же, с. 252]. В своих сочинениях Декарт часто подчеркивал, что в науках он ищет прежде всего истины; «Правила для руководства ума» начинаются с утверждения: «Целью научных занятий должно быть направление ума таким образом, чтобы он мог выносить твердые истинные суждения обо всех тех вещах, которые ему встречаются» [там же, с. 78]. Движимый желанием найти положения, в которых невозможно усомниться, Декарт формулирует четыре пункта своего метода размышлений, первый из которых «никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью, т.е. тщательно избегать поспешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению» [там же].

Говоря об очевидности, Декарт не употребляет это слово в претенциозном смысле, как, например, в высказывании: «Очевидно, что Земля круглая». Строго говоря, это именно «не очевидно», так как непосредственно наблюдаться человеком не может (если только он не находится на космической станции). Декарт более скромно и имеет в виду *очевидность для самого субъекта*. Но что именно может быть очевидно для субъекта? Ощущения? Нет, говорит Декарт, они непостоянны и обманчивы. Декарт приводит различные (и хорошо известные) примеры с фантомными болями. В итоге ему приходится отбросить данные наших чувств, да и вообще любое представление, которое мы имеем в бодрствующем состоянии, так

как оно может явиться нам и во сне. Тем не менее он находит в самом своем разуме суждение, в котором усомниться никак нельзя: «...я тотчас обратил внимание на то, что в это самое время, когда я склонялся к мысли об иллюзорности всего на свете, было необходимо, чтобы я сам, таким образом рассуждающий, действительно существовал. И, заметив, что истина *Я мыслю, следовательно, я существую* столь тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать, я заключил, что могу без опасений принять ее за первый принцип искомой мною философии» [там же, с. 269]. Точкой ясности, очевидности, несомненности Декарт считает рационалистический тезис о собственном существовании.

**Процедура поиска очевидности, производимая Декартом, отсылает к тому, что сегодня принято считать интроспекцией:** это ментальная операция, производимая субъектом над своим же сознанием и предоставляющая сведения о данностях этого сознания. **Особенность концептуализации этой операции Декартом заключается в том, что он использует этот метод как средство поиска рационалистической истины, в которой невозможно усомниться.** Интроспекция, приведшая к *cogito*, здесь служит устранению, по крайней мере, трех скептических сомнений: сомнения в существовании мира, затруднения, связанного с обманчивой работой наших чувств, предположения о том, что все наши представления — лишь сон. *Cogito* дает Декарту возможность приступить к доказательству существования Бога и мира.

С первого шага осуществления сомнения до момента обнаружения *cogito* Декарт пользуется интроспекцией, и ее единственной функцией является проверка представлений на очевидность, несомненность, т.е. истинность в понимании Декарта.

Здесь же находится «граница» интроспективного усмотрения у Декарта. Обнаружив это положение, картезианский субъект дальше интроспекцией, «созерцанием», не пользуется, он, скорее, рассуждает — посредством рассуждения доказываемое существование Бога и мира.

**Таким образом, возможности интроспекции у Декарта таковы:**

1) нашей интроспективной способностью мы можем открыть **рационалистические** основания всего человеческого знания;

2) с помощью интроспективного усмотрения **мы способны по поводу любого представления вынести окончательное решение о том, очевидно оно или нет;**

3) *cogito* является **основанным на внутреннем созерцании (интроспекции) представлением**, независимым даже от идеи Бога (все остальные ментальные представления могут найти подтверждение своей истинности только после того, как доказано существование

Бога-не-обманщика). Единственным гарантом *cogito* Декарта выступает его очевидность, усматриваемая интроспективно.

В философской литературе существует дискуссия о том, является ли операция рефлексии, описываемая *Джоном Локком*, аналогом современного понятия интроспекции. По крайней мере два великих философа XX в. — Г. Райл и Р. Рорти — придерживались мнения о том, что современное понятие интроспекции, основные черты которой мы отметили выше, и Локкова рефлексия являются понятиями сопоставимыми. Райл, например, пишет, что еще протестантская идея транспарентности сознания для самого себя, вероятно, повлияла на Локкову идею рефлексии [*Г. Райл*, 1999, с. 162]. Рорти также соотносит Локкову рефлексию с понятием самопрозрачности сознания [*Р. Рорти*, 1997, с. 38]. Подобная трактовка господствует и в новейшей литературе по теме интроспекции [*J. Butler*, 2013, р. 8]. Однако есть исследователи, придерживающиеся мнения, что Локкову рефлексию не имеет смысла соотносить с современным пониманием интроспекции, например, К. Шарп (K. Scharp). Нам представляется, что такая трактовка связана с тем, что Шарп особым образом понимает интроспекцию: он подчеркивает, что рефлексия у Локка не происходит постоянно, что якобы подразумевает под собой операцию интроспекции [*K. Scharp*, 2008, р. 27]. На наш взгляд, понимание интроспекции вовсе не обязательно включает в себя требование того, чтобы эта операция производилась постоянно. В представленный выше список черт интроспекции подобное требование не входит, а потому мы можем соотнести Локкову рефлексию и с понятием интроспекции.

Ощущение и рефлексия — два *исключительных* источника простых идей у Локка. Их сопоставление друг с другом не просто сравнение, так как по своим функциям они буквально тождественны, разница лишь в том, что ощущение предоставляет нашему уму простые идеи о внешнем мире, а рефлексия — о внутреннем. Это предполагаемое Локком совпадение функциональности буквально выражается в том, что Локк называет рефлексией «внутренним чувством» [*Дж. Локк*, 1985, т. 1, с. 155]. В «Опыте о человеческом разумении» Локк дает такое определение рефлексии: «...под *рефлексией* в последующем изложении я подразумеваю то наблюдение, которому ум подвергает свою деятельность и способы ее проявления, вследствие чего в разуме возникают *идеи* этой деятельности» [там же, с. 155]. Получается, что рефлексия — это ум, обращенный в созерцании на самое себя; здесь инструмент и объект его приложения совпадают. Простыми идеями рефлексии являются «восприятие, или мышление, и желание, или хотение» [там же, с. 177]. Сила восприятия (мышления) — это разум, а сила желания (хотения) — это воля. И разум, и воля называются Локком способно-

стями. Модусами<sup>1</sup> (т.е. уже сложными идеями) разума и воли являются воспоминание, различение, рассуждение, суждение, познание, вера и др.

Важно отметить, что Локк, несмотря на свое стремление соотнести и «уравнять» ощущение и рефлексию (которое объясняется ставкой на эмпиризм), в завершающей, четвертой книге «Опыта...» **приходит к противоречащему принципам эмпиризма тезису о том, что познание, опирающееся на способность ума наблюдать самое себя (интроспекцию), совершеннее познания, опирающегося на ощущения.** Рассмотрим этот поворот подробнее. В четвертой, завершающей «Опыт...» книге Локк выделяет вначале две степени познания — интуитивное и демонстративное, объясняя, насколько достоверным является каждое из них. Локк говорит об интуитивном познании (т.е. о познании, в ходе которого мы соотносим две идеи без посредства какой-либо третьей [там же, т. 2, с. 8]) как о наиболее совершенном. Демонстративное познание оказывается менее совершенным: к нему прибегают тогда, когда соответствие (или несоответствие) двух идей нельзя понять из них самих; тогда их соотносят при помощи одной или нескольких «промежуточных» идей [там же]. Иными словами, демонстрация представляет собой логический вывод. И интуиция, и демонстрация — это в некотором смысле *рационалистические* операции, т.е. направленные на деятельность ума. Далее, Локк добавляет к этим двум степеням познания третью — *чувственное познание существования отдельных вещей* внешнего мира [там же, с. 14]. Какой же достоверностью обладает эта степень? От эмпирика можно было бы ожидать уверений в том, что, по крайней мере, какая-то достоверность у этого познания есть. И эти уверения мы находим: только упомянув о наличии еще и такой степени познания, Локк сразу же принимается ее защищать, приводя аргументы, способные убедить скептиков, не доверяющих чувственному познанию. Но по тому *тону*, с которым он говорит о третьей степени познания, по тому, что он включает эту степень познания в «список степеней» в самую последнюю очередь<sup>2</sup>, а также по тому, что с самого начала он объявляет совершеннейшей степенью познания интуицию — по всему этому можно заключить, что Локк сам во многом входит в противоречие с пози-

<sup>1</sup> Определение модуса таково: «...модусами я называю такие сложные идеи, которые, как бы они ни были соединены, не имеют в себе предпосылки самостоятельности их существования, а считаются либо зависимыми от субстанций, либо свойствами последних. Таковы идеи, обозначаемые словами “треугольник”, “благодарность”, “убийство” и др.» [Дж. Локк, 1985, т. 1, с. 214].

<sup>2</sup> Локк пишет об этом так: «Есть, правда, и другое восприятие в уме, касающееся единичного существования конечных предметов вне нас; простираясь дальше простой вероятности, но не достигая вполне указанных степеней достоверности, оно слывет за “познание”» [там же, т. 2, с. 14].

цией эмпиризма, которая защищалась им в первой книге «Опыта...». Такого же мнения придерживается, например, А.О. Маковельский. Он пишет: «Чувственное познание оказывается обладающим наименьшей степенью достоверности, и, таким образом, в своих конечных выводах теория познания Локка впадает в противоречие со своим началом, поскольку ее исходным пунктом служило положение, что чувственное познание является первоисточником и фундаментом нашего знания» [А.О. Маковельский, 1967, с. 377]. Но, хотим спросить мы, не был ли такой поворот мысли предreshен в каком-то смысле *изначально*? Не была ли избранная стратегия поиска достоверности посредством исследования способностей души определяющей также и для заключений этих поисков? Ведь если надежность мы хотим найти в исследовании *ума и в его способности наблюдать себя* (т.е. в его способности к интроспекции), то можем ли мы всерьез говорить о том, что наша способность познавать объекты внешнего мира не менее достоверна? Иными словами, мы хотим сказать, что **изначально выбранная стратегия — исследование способностей души, которая является общей и для Декарта, и для Локка, предопределяет ход мышления обоих**, хотя Локк и хотел избежать затруднений, связанных с рационализмом, посвятив значительную часть первой книги своего сочинения критике представления о существовании врожденных идей [Дж. Локк, 1985, т. 1, с. 96–114].

Имеет смысл обратить внимание на **общие моменты в мышлении Декарта и Локка**:

1) по Локку, **в нашем уме есть особый инструмент, делающий его транспарентным по отношению к самому себе**;

2) рефлексия Локка, как и самосозерцание *cogito*, **направлена на действия нашей души**, а не на познание внешнего мира;

3) при этом и у Декарта, и у Локка **ум пассивен в процессе самосозерцания** в том смысле, что его задачей является *открыть*, «*высветить*» идеи, уже содержащиеся в нем<sup>3</sup>. Добавим, что позднее Иммануил Кант радикально переосмыслил в том числе этот пункт в теории познания, создав концепцию, ключевым пунктом которой является постоянная активность (постоянное участие) субъекта в процессе познания [см. например: В.И. Метлов, 1979, с. 153], в том числе в процессе самопознания.

**Но есть и отличия:**

1) **Локк соотносит рефлексию с ощущением** — внешним наблюдением, в то время как у Декарта нет никакого другого инструмента,

---

<sup>3</sup> Локк пишет об этом так: «...ум, будучи совершенно пассивным при восприятии всех своих простых идей, производит некоторые собственные действия, при помощи которых из его простых идей как материала и основания для остального строятся другие» [Дж. Локк, 1985, т. 1, с. 212].

сопоставимого с внутренним созерцанием. И ощущение, и рефлексия — два исключительных источника простых идей, благодаря которым ум, производя некоторые действия, создает сложные идеи. Важно подчеркнуть эту пассивность в восприятии простых идей как в случае ощущения, так и в случае рефлексии;

2) в отличие от Декарта, который в «Рассуждении о методе» склоняется к гносеологическому оптимизму («если воздерживаться от того, чтобы принимать за истинное что-либо, что таковым не является, и всегда соблюдать порядок, в каком следует выводить одно из другого, то не может существовать истин ни столь отдаленных, чтобы они были недостижимы, ни столь сокровенных, чтобы нельзя было их раскрыть» [Р. Декарт, 1989, с. 261]), Локк уже в первой главе первой книги «Опыта...» оговаривает, что у **нашего познания есть границы**, которые имеет смысл исследовать. Более того, исследование этих границ, выяснение того, что мы действительно способны знать достоверно, становится одной из отправных точек для всей исследовательской работы Локка. Вот как он об этом пишет: «На мой взгляд, до тех пор, пока этого не было сделано, мы начинали не с того конца и напрасно искали удовлетворения в спокойном и надежном обладании наиболее важными для нас истинами в то самое время, как пускали свои мысли в обширный океан *бытия*, как будто бы все это бесконечное пространство является естественным и несомненным владением нашего разума, в котором ничто не избегает его определений, ничто не ускользает от его понимания» [Дж. Локк, 1985, т. 1, с. 95]. Что же должно стать инструментом такого исследования? Для него избирается метод рефлексии, так как предполагается, что ум может сам определить собственные границы: «Исследованием природы разума мне удастся открыть его силы, *как далеко* они простираются, каким вещам они в некоторой степени соответствуют и где они изменяют нам» [там же, с. 92]. Исследовать свои собственные границы должен ум, направив внимание на самое себя.

Таким образом, для Локка, так же как и для Декарта, рефлексия (интроспекция) связана с деятельностью ума и направлена на выяснение его способностей. Но в то же время для Локка не был **ключевым моментом поиска некоего единого рационалистического основания знания**, в отличие от Декарта. Он, скорее, рассматривал интроспекцию как особый рабочий инструмент для нашего познания, который способен нам предоставить данные о простых идеях, поступающих в нашу душу, и в то же время определить границы нашего познания.

*Дэвид Юм* также высоко ценил способность ума направлять внимание на самого себя. Он развивает тему, начатую Локком: наш ум посредством особого внимания к самому себе способен обнару-

жить свои способности и в то же время собственные «лакуны», затруднения. Обнаруженные способности он должен по возможности совершенствовать. В «Исследованиях о человеческом познании» Юм пишет: «Замечательно, что операции нашего духа (mind), наиболее непосредственно сознаваемые нами, как бы окутываются мраком, едва лишь становятся объектами размышления, и глазу нелегко найти те линии и границы, которые разделяют и размежевывают их. Эти объекты слишком мимолетны, чтобы долго оставаться в одном и том же виде или положении; их надо схватывать мгновенно при помощи высшего дара проникновения, полученного от природы и усовершенствованного благодаря привычке и размышлению» [Д. Юм, 1996, т. 2, с. 11–12].

В фундаментальном «Трактате о человеческой природе» Юм **с помощью интроспекции удается критически осмыслить многие философские предположения**. Рассмотрим два случая — критику идеи неизменного, постоянного Я (души, *cogito*) и критику идеи причинности.

Первый случай. С помощью интроспекции Юм критически относится к восходящей еще к Декарту идее о том, что **мы способны найти в акте наблюдения за своим умом некое единое и неизменное составляющее — Я** (душу, *cogito*). Юм полагает, что идея Я должна происходить — как и всякая идея происходит — от какого-нибудь *впечатления*. Но проблема концепции единого Я в том, что впечатления не бывают постоянными, а значит, и само Я постоянно меняется, т.е. не может быть неизменным, как предполагают сторонники единого Я. «Страдание и наслаждение, печаль и радость, страсти и ощущения сменяют друг друга и никогда не существуют все одновременно. Итак, идея нашего я не может происходить ни от этих, ни от каких-либо других впечатлений, а следовательно, такой идеи совсем нет» [там же, т. 1, с. 297], — заключает Юм. Максимум, что мы можем обнаружить, попытавшись отыскать собственное Я, — это очередное восприятие (тепла, или холода, или тесноты, или духоты, или какого-то объекта, в конце концов), но никакой особой субстанции<sup>4</sup>, которая бы служила точкой сведения всех этих восприятий, не существует. Во сне, когда мы не имеем никаких восприятий, никто не осознает своего Я, а потому может считаться и несуществующим. Проницательная критика Юма заходит очень далеко: так, он пишет, что после смерти, когда уже нет никаких восприятий, нет больше и самого Я: «Если бы все

---

<sup>4</sup> Английский философ XX в., один из пионеров лингвистического направления в философии Гилберт Райл, критикуя психофизический дуализм в своей работе «Понятие сознания», именно такую «субстанцию», на которой якобы «проявляются» все ментальные представления, будет иронично называть «фосфоресцирующим сознанием» [Г. Райл, 1999, с. 163].

мои восприятия совершенно прекратились с наступлением смерти и если бы после разложения своего тела я не мог ни думать, ни чувствовать, ни видеть, ни любить, ни испытывать ненависть, то это было бы полным уничтожением меня; да я и не представляю себе, что еще требуется для того, чтобы превратить меня в полное небытие» [там же, с. 298]. Это одно из самых ярких мест в сочинениях Юма, где мы можем столкнуться с прямым свидетельством секулярности его мышления. Получается, что человек — это «связка, или пучок (bundle or collection) различных восприятий» [там же], и нет какой-либо постоянной точки, в которой сходились бы все эти впечатления.

Что же заставляет нас воображать, что у нас есть этот центр сведения наших впечатлений? Мы смешиваем в нашем внутреннем восприятии отчетливую идею тождества объектов с отчетливой идеей последовательности соотносительных объектов. Идея тождества — это идея действительной одинаковости объектов. Что касается последовательности соотносительных объектов, то, хотя между ними и существует отношение, при внимательном ее рассмотрении мы совершенно отчетливо можем заметить разницу между этими объектами. Но отношение, существующее между этими объектами, помогает соединять их очень *быстро*, в связи с чем мы путаем идею соотносимости объектов с идеей тождества. А для того, чтобы компенсировать разрыв между на самом деле различными восприятиями, мы создаем фикцию души, *Я*, духовной субстанции. Чтобы пояснить, как мы смешиваем идеи тождества и идеи соотносительных объектов, Юм приводит такой пример. Допустим, у нас есть масса, какой-то вязкий материал. Если по кусочку отнимать от него, то нам будет казаться, что это все та же масса, тот же объект, хотя, строго говоря, это уже другой объект. Такие же утверждения мы создаем насчет растений или животных: со временем каждое из них изменяется и, строго говоря, не является тем же растением или животным. Опасаясь подобных утверждений о самих себе, мы создаем идею души (*Я, cogito*).

Второй случай. В «Исследовании о человеческом разумении» мы можем найти рассуждения, в которых **интроспекция позволяет Юму критично относиться к идее причинности**. В нашей душе, считает Юм, нет и не может быть идеи причинной связи объектов. Обратив свое внимание на то, как ум соединяет якобы причинной связью два явления, Юм обнаруживает, что у нас в действительности нет никакого *логического* основания считать, что между данными явлениями действительно есть причинная связь. Например, сколько бы мы мысленно не представляли себе следующую картину: шар,двигающийся к другому шару, толкает его, и этот второй отскакивает от первого, мы не можем обнаружить в нашем *уме* ни-

какого объяснения, почему должно было произойти именно это второе событие (второй шар отскакивает от первого), а не какое-то другое (например, шар остается неподвижным). Иными словами, мысленно созерцая эти два события, мы никогда не сможем объяснить, что первое с необходимостью вызывает второе. А значит, **именно с помощью интроспективного наблюдениями своего собственного ума мы можем осознать, что в нашем сознании нет идеи причинности.**

Что заставляет нас постоянно соединять в нашем сознании эти два события и думать, что если произошло первое, то с неизбежностью произойдет и второе? В этом случае, говорит Юм, мы находимся во власти *привычки* (*custom*). Интроспекция позволяет Юму обнаружить, что именно привычка заставляет нас мысленно соединять в причинной связи два явления: мы сотни раз наблюдали, что объект, который столкнулся с другим объектом, вызвал движение первого, и это заставляет наш ум считать, что такое событие произошло с необходимостью. Но мы решительно не можем утверждать такую необходимость, считает Юм, так как в действительности нет никакой *логической* гарантии, что в следующий раз произойдет то же развитие событий, что и обычно. «Обладающие сходством объекты всегда соединяются со сходными же — это мы знаем из опыта; сообразуясь с последним, мы можем поэтому определить причину как *объект, за которым следует другой объект, причем все объекты, похожие на первый, сопровождаются объектами, похожими на второй*» [там же, т. 2, с. 65], — здесь мы видим, что Юм, обнаружил в наблюдении за своим умом то, что мы, будучи не способны вывести рационально какой-либо идеи причинности, вынуждены уповать только на то определение причинности, которое мы можем вывести из повторяемости нашего опыта.

Таким образом, на наш взгляд, Юм продолжает общую для философии Нового времени традицию представления нашей способности наблюдать свой ум как *исключительной* способности. **Именно через интроспективную внимательность ума к собственным операциям Юму удастся продемонстрировать конкретные затруднения, с которыми мы можем столкнуться, осуществляя, казалось бы, основные и «естественные» ментальные операции.** Как мы показали, интроспекция позволяет Юму проблематизировать и критично отнестись к таким философским концепциям, как наличие некоей неизменной составляющей в нашем внутреннем опыте восприятия самих себя (*Я, cogito*) и даже к идее причинно-следственной связи.

Подведем итог нашему исследованию.

**Во-первых**, мы показали, что в Новое время философы использовали метод наблюдения за данностями своего сознания (интроспекцию). При этом основной целью, с которой они обращались

к интроспекции, было, например, не стремление к самопознанию, а гносеологические интересы: они пытались обнаружить в сфере исследований души основания нашего познания, достоверность, которая, как они считали, так необходима в качестве фундамента бурно развивающимся наукам.

То есть, **во-вторых**, мы выяснили, что интроспекция прежде всего виделась в гносеологической перспективе: как инструмент познания, способный нам дать если не новое, то твердое знание, основание всего корпуса наук. Эта мысль является общей для Декарта, Локка и Юма, которые расположили возможности интроспекции в области рационалистически построенной гносеологии.

**В-третьих**, мы показали, что у Локка, по сравнению с Декартом, можно обнаружить стремление к тому, чтобы представить рефлексию (интроспекцию) как одну из сторон определенной способности ума; при этом второй стороной этой же способности оказывается ощущение. Рефлексия поначалу не выделяется Локком в сравнении с ощущением, но сама рационалистическая стратегия мышления, свойственная всей философии Нового времени, — стратегия, которую Локк не мог не разделять, — выводит его в заключительной книге трактата к позициям, которые говорят о большем доверии к «внутреннему чувству», чем к ощущению.

**В-четвертых**, мы обнаружили, что Юм, продолжая начатую Локком традицию поиска с помощью интроспекции границ нашего познания, использовал интроспекцию для обнаружения множества затруднений, связанных с нашим познанием. Так, он утверждал, что, наблюдая за своим умом, нельзя обнаружить в нем ясную и неизменную идею души, *Я*. Кроме того, критика предположения наличия идеи причинности в нашем уме также производится средствами интроспекции: наблюдая за своим умом, мы можем понять, что из-за постоянного столкновения в опыте с определенного рода связью событий у нас может возникнуть мысленная привычка связывать эти события связью, которая кажется нам необходимой, — причинной связью, в то время как в действительности мы не можем сказать, что есть какая-либо логическая гарантия, что события имеют причинную связь между собой.

Описанная концепция интроспекции — естественное продолжение разделяемого всеми рассмотренными здесь представителями Нового времени предположения о том, что сознание — это особый внутренний порядок, отличный от порядка физического. Казалось вполне естественным предположить, что так же, как существует внешнее наблюдение, существует наряду с ним и в то же самое время в соответствии с гораздо более совершенными принципами и внутреннее наблюдение — тот самый «метафизический глазок», с помощью которого мы наблюдаем за собой, как пишет

об этом пионер аналитической философии XX в. Г. Райл. И этот «метафизический глазок» позволил философам задуматься о многом: о том, есть ли в нашем уме нечто постоянное, кроме наших изменчивых впечатлений, есть ли границы у нашей способности познавать мир, наконец, он позволил исследовать затруднения нашего рационального познания. Лейтмотив всех этих философских усилий состоял в том, что философам казалось очевидным, что если быть внимательным и последовательным, мы сможем открыть какие-то верные положения о нашем уме и из них вывести другие философски значимые выводы — об окружающей реальности, о моральной природе человека, о наилучших методах воспитания, об оптимальном государственном устройстве наконец.

Мы уже отмечали, что данный контекст понимания интроспекции не является единственно возможным. Представляется, что после последовательной критики гносеологической значимости интроспекции, произведенной в XX в. (бихевиоризм, Л. Витгенштейн, Г. Райл, Д. Деннет и многие другие), мы не можем рассматривать гносеологические возможности интроспекции без учета и реакции на эти критические замечания. Современный философский интерес к этой теме, о котором мы упоминали в начале статьи, с одной стороны, обусловлен стремлением не впасть в наивную веру в способность нашего ума беспристрастно рассматривать самого себя, а с другой стороны, основан на глубоком ощущении неполноты и недостаточности любого исследования проблем сознания без серьезного рассмотрения нашей способности наблюдать и давать самим себе отчет в операциях нашего сознания.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Васильев В.В.* Философская психология в эпоху Просвещения. М., 2010.
- Декарт Р.* Соч.: В 2 т. / Сост., ред. и примеч. В.В. Соколова. М., 1989. Т. 1.
- Локк Д.* Соч.: В 3 т. М., 1985. Т. 1, 2.
- Маковельский А.О.* История логики. М., 1967.
- Метлов В.И.* Ступени становления идеи диалектической противоречивости в философии и современной науке. Диалектическое противоречие. М., 1979.
- Райл Г.* Понятие сознания / Пер. с англ. М., 1999.
- Рорти Р.* Философия и зеркало природы / Пер. с англ. В.В. Целищев. Новосибирск, 1997.
- Сокулер З.А.* Философия сознания: история и современность: Материалы научной конференции, посвященной памяти профессора МГУ А.Ф. Грязнова (1948–2001). М., 2003.
- Юм Д.* Соч.: В 2 т. / Пер. с англ. С.И. Церетели и др.; Примеч. И.С. Нарского. М., 1996. Т. 1, 2.

*Butler J.* Rethinking introspection: A pluralist approach to the first-person perspective. N.Y., 2013.

*Elshof G.T.* Introspection vindicated: An essay in defense of the perceptual model of self knowledge. Burlington, 2005.

Introspection and consciousness / Ed. by D. Smithies, D. Stoljar. N.Y., 2012.

*Lyons W.E.* The disappearance of introspection. A Bradford Book. 1988.

*Scharp K.* Locke's theory of reflection // British Journal for the History of Philosophy. 2008. N 16 (1).

*Schwitzgebel E.* Introspection: Stanford Encyclopedia of Philosophy // <http://plato.stanford.edu/entries/introspection/>

*Schwitzgebel E.* Perplexities of consciousness. A Bradford Book. 2011.