

МИРЫ ДЭВИДА ЮМА И СОВРЕМЕННАЯ НАУКА

Н. А. Мещерякова, С. Н. Жаров

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 18 мая 2012 г.

Аннотация: *жизненный мир Юма раздваивается на **интерсубъективный обыденный мир** и **мир философских переживаний**, связанных с недостоверностью знания. Юм выражал специфику своего философского мира в терминах гносеологии. Онтологическое прочтение этой специфики отвечает более позднему понятию о принципиально незавершенном бытии. Это понятие фундирует ключевые идеи современной философии и науки.*

Ключевые слова: *Д. Юм, жизненный мир, скептицизм, онтологическая достоверность, наука, незавершенность бытия.*

Abstract: *the lifeworld of Hume may be divided into intersubjective groovy world and world of philosophical feelings caused by the non-reliability of knowledge. Hume expresses the features of his philosophical worldview in epistemological terms. Ontological comprehension of these features relates to the later ideas about principal incompleteness of being which is basic for contemporary philosophy and science.*

Key words: *D. Hume, lifeworld, scepticism, ontological adequacy, science, incompleteness of being.*

Порой, взяв в руки книгу давно прочитанного классика, обнаруживаешь, что его размышления вдруг обретают для тебя глубоко современный смысл. И тогда история философии открывается как живая мысль, адресованная нам сквозь времена и эпохи. Хайдеггер связывал такой подход с открытием новых возможностей, скрытых в исходной постановке проблемы [1, с. 119]. Попытаемся с этих позиций взглянуть на проблемные структуры юмовской гносеологии.

Каждая великая философская система пыталась понять онтологический статус человека, даже если она и не имела человека своим непосредственным предметом. В философском мире рационализма человек оставлял позади свою конечность, отождествляя себя с чистым разумом. Однако ценой такого величия был отказ от самостоятельной значимости собственно человеческого, конечного бытия¹. Юмовский сенсуализм выражает противоположную тенденцию – он восстанавливает в правах чувственность конечного человека, делая ее мерой всех вещей.

В своих исходных формулировках Юм выглядит удивительно современно – он пытается вернуть философию из мира чистой мысли к ре-

¹ Позднее Гегель резюмирует это следующим образом: «...Единичный человек должен быть предметом уважения лишь для единичного человека как такового, а не для всеобщего» [2, с. 227].

альному живому человеку, более того, сделать науку о человеке основой всей системы наук [3, с. 55–57]. Но эта попытка несла с собой вопросы, не разрешимые в рамках юмовской парадигмы. Сегодня, будучи наследниками философских прозрений XX в., мы понимаем, что конечность человеческого существования разомкнута в бесконечность бытия и несет в себе не только трагизм, но и онтологическое достоинство. Однако в рамках классической сенсуалистической традиции конечность человека оказывалась замыкающим фактором, резко ограничивая горизонт онтологической мысли. Вопрос о существовании внешних объектов становится у Юма бессмысленным², а «идея», в которой прежде видели исток и решение загадок мира, теперь «не может заключать в себе особенно большой тайны» [3, с. 129].

С данной установкой связано юмовское отрицание безусловных структур мышления и бытия. Безусловное и априорное в глазах Юма теряют свою достоверность, и «если рассуждать а priori, что угодно может показаться способным произвести что угодно другое. Падение камня может, пожалуй, потушить солнце, а желание человека – управлять обращением планет по их орбитам» [4, с. 143]. Юм осуществляет своего рода сенсуалистическую деконструкцию философского мира, изгоняя из него ту исходно подразумеваемую рациональную связность, которая позднее получила имя тотализирующего дискурса. В этом контексте возникает соблазн увидеть в Юме своего рода предшественника постмодернистов. Однако мы можем прийти к совершенно иному выводу, если учтем жизненно-смысловое измерение юмовского философствования.

Стремясь прервать «тотализирующий дискурс» модерна, человек «эпохи знака» не нашел ничего лучшего, как отдаться миру фикций: бытие превращается в знак, а жизнь – в игру со знаками. Постмодерниста вполне устраивает мир, потерявший свои безусловные устои и превратившийся в калейдоскоп произвольных интерпретаций. У Юма всё иначе. Скептицизм и пробабиллизм вполне устраивают его интеллект, но не могут стать опорой для его души: «...Я не в состоянии убедить себя в разумности этого мучительного труда и не имею сколько-нибудь твердой надежды достигнуть с его помощью истины и достоверности... <...> Таковы охватившие меня чувства меланхолии и апатии; ...я должен признать, что философия ничего не может противопоставить им...» [3, с. 314]. В отличие от постмодернистов, Юм *мучается* недостоверностью и отсутствием безусловного смысла. Там, где смысловая целостность человека дезавуируется (так обстоит дело и у постмодернистов, и у Юма³), постмодернист испытывает чувство облегчения, а Юм – метафизическую

² «...Спрашивать, *существуют ли тела или нет*, бесполезно» [3, с. 239].

³ «...То, что мы называем умом, есть не что иное, как пучок или связка... различных восприятий, объединенных некоторыми отношениями, которой приписывается, хотя и ошибочно, совершенная простота и тождество» [3, с. 257]; «...нет такой душевной силы, которая оставалась бы неизменно тождественной, разве только на одно мгновение. <...> ...в духе нет *простоты* в любой данный момент и нет *тождества* в различные моменты...» [3, с. 298].

тревогу: «Где я и что я? Каким причинам я обязан своим существованием и к какому состоянию я возвращусь? <...> Все эти вопросы приводят меня в полное замешательство...» [3, с. 313].

Таким образом, в *экзистенциальной перспективе* Юм отнюдь не восторгается тотальным пробалилизмом и скептицизмом. Он осознал шаткость всех метафизических абсолютов и не нашел им равноценной замены. Он желал бы, чтобы размышление вернуло ему достоверность существования, но ее возвращает лишь сама жизнь – посредством «живого впечатления, поражающего мои чувства и заставляющего меркнуть эти химеры» [там же].

Обычно в философии ищут защиту от ненадежности жизни. Для Юма всё наоборот: стабильность обыденной жизни компенсировала безотрадность и смысловое опустошение, воцарившиеся в его интеллектуальном мире. «...Если разум не в состоянии рассеять эту мглу, то для данной цели оказывается достаточной сама природа, которая исцеляет меня от этой философской меланхолии... Я обедаю, играю партию в триктрак, разговариваю и смеюсь со своими друзьями; и, если бы, посвятив этим развлечениям часа три-четыре, я пожелал вернуться к вышеописанным умозрениям, они показались бы мне... холодными, натянутыми и нелепыми...» [3, с. 313–314]. Кажется, Юм готов признать, что обыденная жизнь в известном отношении умнее и спасительнее его мысли. Но разве подлинная философия не есть сама жизнь, претворенная в мысль и просветленная ею? Неужели интеллектуальный мир философа не таил в себе никакого вдохновляющего начала? Пытаясь ответить на эти вопросы, мы увидим, что соотношение *жизни* и *мысли* в реальном философствовании оказывается сложнее, чем это можно было бы предполагать а priori.

Усмотрев непрочность фиксируемых разумом причинных отношений, Юм выводит эту непрочность из познавательной способности человека. С этой точки зрения ненадежность является постоянным спутником бытия, одинаково присутствуя в каждой его точке (возможно «что угодно»). Данные выводы означали крушение самих основ прежнего метафизического мира и связанной с ним рациональности.

Научная рациональность XVIII в. конституировала мир, управляемый жесткой необходимостью. Такой мир чрезвычайно чувствителен по отношению к любым нарушениям своей структуры. Он похож на хрустальную вазу, которая рассыпается всякий раз, как только от нее отбивают малейший осколок. Необходимость либо абсолютна, либо ее нет вовсе. Поэтому переход от принципа каузальности к вероятностным заключениям ставит перед Юмом непростую дилемму – «нам остается только выбор между ложным разумом и отсутствием разума вообще» [3, с. 313]. Но данная ситуация относится лишь к интеллекту и не затрагивает жизненный мир, который Юм разделяет со своей эпохой. Этот жизненный мир гораздо более устойчив к разного рода случайностям – человек знал о возможности роковых неожиданностей, но жил вдохновляющей силой смысла и порядка. Поэтому погружение в обыденность спасает Юма от «химер» интеллекта.

Однако если указанные Юмом «химеры» носили чисто интеллектуальный характер, то почему они оказывались столь мучительными? Когда Экклезиаст констатировал, что в знании скрывается печаль, он подразумевал не бесстрастное Ratio, а мудрость, в которой человек прикасается к тайнам бытия. Мучительным по своей сути может быть не свойство знания, а характер бытия. А это значит, что в описанной Юмом ситуации речь должна идти не только о мышлении, но и о внутренне связанной с ним смысложизненной (экзистенциальной) сфере. Таким образом, жизненный мир мыслителя оказался раздвоенным на *интерсубъективный обыденный мир*, который Юм разделяет с другими, и *уникальный мир философских переживаний*.

Философская новизна выражается в мыслях философа. Эта фраза может показаться тривиальной истиной. Однако ситуация выглядит иначе, если мы задумаемся над вопросом о сложностях соотношения мысли и жизненного мира. Новое мировоззрение берет свое начало в тех глубинах жизни, которые еще не получили понятийного оформления. Если такого рода оформление достигнуто, то ссылка на эти глубины может показаться чем-то факультативным по сравнению с анализом сформулированной идеи. Но что если философ довольно подробно рассказывает читателю о своем жизненном мире, причем одни интуиции доводит до понятийного выражения, а другие оставляет лишь на уровне субъективно выраженных переживаний? В таком случае всё зависит от того, какие возможности таятся в этих понятийно неоформленных интуициях.

Для нас важно то, что философский жизненный мир Юма содержал онтологические возможности, которые не были замечены ни им самим, ни последующей рационалистической мыслью. Но именно эти возможности связывают Юма с современной онтологией. В философском жизненном мире ведущее место у Юма занимало переживание негарантированности истины. Но этому переживанию соответствует не только скептическая гносеология (как это имеет место у самого Юма), но и онтологическая идея о принципиальной незавершенности бытия.

Открытие незавершенного бытия стало одним из главных сюжетов неклассической философии XX в., ознаменовавшей переход от мира заданности к миру неопределенности и свободы. Если в перспективе разума бытие предстало как сущее, то в Dasein-перспективе бытие дает себя как открытая возможность. «Бытие “открыто” – это в терминологии Хайдеггера означает, что оно всегда не завершено, не закончено...» [5, с. 68]. То, что было выражено самим Юмом в терминах скептической гносеологии, в онтологическом ракурсе предстает как мир принципиально незавершаемого бытия, – мир, открываемый неклассической философией и современным естествознанием [6]. Во второй половине XX в. стало понятно, что принципиальная незавершенность мира означает невозможность единственной истины, сколь бы эта последняя ни приближалась к некоему «абсолютному» пределу. Пожалуй, первым это осознал

И. Пригожин: «Наш мир не поддается описанию одной истиной» [7, с. 217]. В наибольшей мере этот подход сегодня реализуется в инфляционной космологии. Здесь, подчеркивает физик А. Д. Линде, «излишними становятся попытки построить теорию, в которой наблюдаемое состояние Вселенной и наблюдаемые законы взаимодействия элементарных частиц были бы единственно возможными...» [8, с. 60].

Юму как философу открывалась пугающая неопределенность, от которой он прятался в сфере обыденности. Однако, как говорил Хайдеггер, цитируя слова Гельдерлина, «...где опасность, там вырастает и спасительное» [9, с. 238]. Неопределенность способна служить не только источником неуверенности, но и онтологическим основанием человеческой свободы, а значит, – и человеческого достоинства. В собственно юмовской философии свобода отождествляется со случайностью, которая «не есть нечто реальное» [3, с. 180, 447, 450]. В классическом рационализме свобода так или иначе сводится к необходимости. И только открытие незавершенности бытия придает свободе подлинно онтологический статус. Вместе с этим высвечивается и концептуальное пространство, в котором оказывается возможным осмысление общих истоков (но отнюдь не тождества) случайности и свободы⁴.

В свете сказанного возникает вопрос, ответить на который должна история философии: в какой степени (и по каким каналам) интуиции Дэвида Юма оказали влияние на становление неклассической онтологии? Конечно, в своих категориальных формулировках идея незавершенного бытия восходит к Хайдеггеру. Однако мы не должны забывать, что философская мысль подобна реке, которая берет свою силу у многих ручьев и притоков. Дэвид Юм – одно из тех великих имен, без которых было бы невозможно проблемное пространство современной онтологии.

Литература

1. *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики / М. Хайдеггер. – М. : Логос, 1997. – XIX. – 143 с.
2. *Гегель Г. В. Ф.* Соч. / Г. В. Ф. Гегель. – М. ; Л. : Соцэкгиз, 1935. – Т. XI : Лекции по истории философии, кн. 3. – 527 с.
3. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе / Д. Юм // Соч. : в 2 т. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Мысль, 1996. – Т. 1. – С. 53–655.
4. *Юм Д.* Исследование о человеческом познании / Д. Юм // Соч. : в 2 т. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Мысль, 1996. – Т. 2. – С. 3–144.
5. *Гайденко П. П.* Экзистенциализм и проблема культуры / П. П. Гайденко. – М.: Высш. шк., 1963. – 121 с.
6. *Жаров С. Н.* Современная космология : у истоков новой рациональности / С. Н. Жаров, Н. А. Мещерякова // Современная космология : философские горизонты / Ин-т философии РАН. – М. : Канон+, 2011. – С. 125–153.

⁴ Как отмечала Н. А. Мещерякова, «исходную... интуицию этого пространства обнаружить нетрудно. Это идея принципиальной и неустранимой незавершенности мира» [10, с. 116]. В свою очередь, «именно интуиция завершенности... питает собой любую форму фатализма, в котором свобода и случайность будут лишь превращенными формами необходимости» [там же].

7. Пригожин И. От существующего к возникающему : время и сложность в физических науках / И. Пригожин. – 2-е изд., доп. – М. : Эдиториал УРСС, 2002. – 288 с.

8. Линде А. Д. Физика элементарных частиц и инфляционная космология / А. Д. Линде. – М. : Наука, 1990. – 275 с.

9. Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – С. 221–238.

10. Мещерякова Н. А. Случайность в детерминистской онтологии : проблема легитимизации (Эйнштейн и Пригожин) / Н. А. Мещерякова // Эйнштейн и перспективы развития науки. – М. : Ин-т философии РАН, 2007. – С. 113–116.

Воронежский государственный университет

Мещерякова Н. А., доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания

Жаров С. Н., доктор философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания

E-mail: zharov_sn@mail.ru

Тел.: (473) 255-08-57

Voronezh State University

Mescheryakova N. A, Doctor of Philosophy, Professor of the Ontology and Theory of Knowledge Department

Zharov S. N., Doctor of Philosophy, Associate Professor of the Ontology and Theory of Knowledge Department

E-mail: zharov_sn@mail.ru

Tel.: (473) 255-08-57