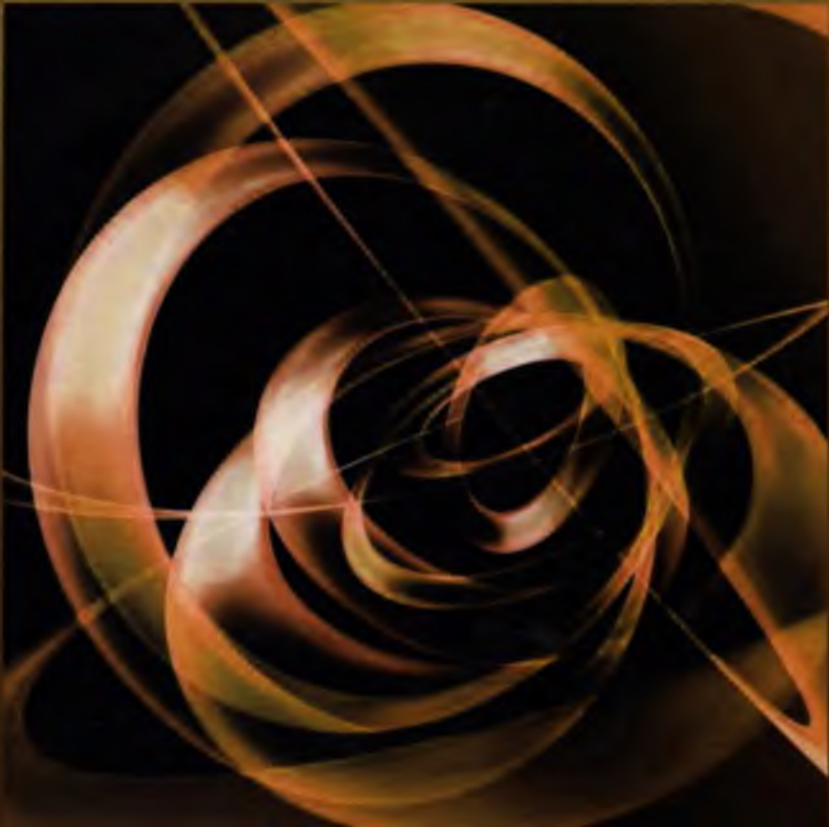


І. М. Гоян

**ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА
РЕФЛЕКСІЯ ПСИХОЛОГІЗМУ:
НА ПЕРЕТИНІ ФІЛОСОФІЇ І
ПСИХОЛОГІЇ**



І. М. Гоян

**ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ
ПСИХОЛОГІЗМУ:
НА ПЕРЕТИНІ ФІЛОСОФІЇ І ПСИХОЛОГІЇ**



Івано-Франківськ
«СИМФОНІЯ ФОРТЕ»
2011

УДК 165.642 (091) "18-19"
ББК Ю3 / Ю91
Г 74

Рекомендовано до друку Вченою радою
Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника,
протокол № 10 від 6 грудня 2011 р.

Рецензенти:

доктор філософських наук, професор В. П. Загороднюк
доктор філософських наук, професор М. В. Кашуба
доктор філософських наук, професор М. Г. Марчук

Науковий консультант:

доктор філософських наук, професор В. І. Ярошовець

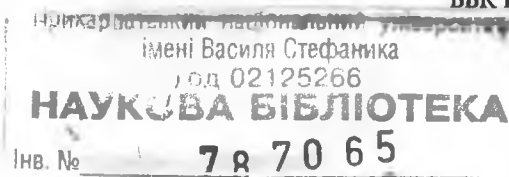
Гоян І. М.

Г 74 Історико-філософська рефлексія психологізму : на перетині філософії і психології [Текст] : монографія / І. М. Гоян. – Івано-Франківськ : Симфонія форте, 2011. – 360 с.
ISBN 978-617-7009-59-6

У монографії досліджується феномен психологізму в європейській філософії XIX – початку XX століть: його витoki, характерні риси, форми, зв'язок із основними філософськими системами та з розвитком психологічної науки, критика антипсихологізму. Показаний багатозначний образ філософського психологізму, який не може бути оцінений однозначно. Розвиваючись на перетині філософії та психології, психологізм міг означати як хворобливу редукцію філософії до психології, так і творче збагачення філософії здобутками психології.

Для науковців, викладачів, аспірантів, студентів.

УДК 165.642 (091) "18-19"
ББК Ю3 / Ю91



ISBN 978-617-7009-59-6

© Гоян І. М., 2011

Вступ.

ПСИХОЛОГІЗМ

ЯК ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ФЕНОМЕН

Термін «психологізм» зазвичай використовується для позначення конкретного історико-філософського явища, що мало місце в другій половині XIX – на початку XX століть, і полягало переважно у психологічному поясненні законів логічного мислення. Відповідно, як правило, уточнюється, що йдеться про «психологізм у логіці»; критика цієї настанови – «антипсихологізм» – також фактично відноситься до сфери логіки. Саме так, наприклад, сформульована відповідна стаття у «Новій філософській енциклопедії» [216], де під психологізмом розуміється філософська концепція, що стверджує зв'язок логіки (як традиційної, так і сучасної символічної) з реальністю людського мислення, що вивчається психологією; відповідно антипсихологізм трактується як концепція, що заперечує подібний зв'язок і вважає логіку наукою про ідеальні об'єкти, смисл і існування яких не залежать від їх використання в людському мисленні.

У такій площині проблема психологізму в логіці постає у вигляді двох питань: чи можна звести логічні структури (зокрема, закони логіки) до психологічних структур, і чи є логічні процедури моделями реальних процесів мислення? Джон Стюарт Мілль, якого можна вважати представником класичного психологізму в логіці XIX ст., відповідає наступним чином: 1) логіка зводиться до психології, тобто логічні поняття можуть бути визначені у термінах психологічних понять, а логічні закони можуть бути виведені з психологічних законів; 2) логіка є моделлю процесів мислення, тому що логіка є лише частиною цих процесів. Ця концепція характеризується авторами НФЕ як «редукціоністський психологізм». Можливий і більш м'який варіант: Ж. Піаже говорить про автономію логіки та психології (негативна відповідь на перше питання), проте наполягає на тотожності логічних і психологічних структур, що встановлюється емпіричним шляхом. Ця концепція отримує назву «наївного психологізму». Ще один варіант – «поміркований психологізм» (С. Хаак) – стверджує, що логіка відіграє нормативну роль щодо проце-

сів мислення, але при цьому додає тезу про зведення норм до фактів. Так чи інакше, усі форми психологізму в логіці мають одну спільну ознаку – стверджують дескриптивність логіки щодо процесів мислення.

Відповідно, класичний антипсихологізм (Г. Фреге і Е. Гуссерль) відповідає на окреслені питання наступним чином: 1) логіку не можна звести до психології, вона автономна; 2) логіка ні в якому розумінні не може бути визнана моделлю мислення. Класична форма антипсихологізму, або «радикальний антипсихологізм», включає в себе три твердження: а) логічні поняття не можуть бути визначені в термінах психологічних понять, і логічні твердження не виводяться з тверджень психології; б) психологічні факти не можна використати для обґрунтування логічних процедур; в) методи і результати символічної логіки не містять ніякої інформації про природне мислення людини. «Поміркований антипсихологізм» (до якого можна віднести І. Канта) приймає нормативність логіки і дуалізм фактів і норм, тобто допускає дескриптивність логіки щодо результатів думки, але заперечує її щодо процесів мислення.

Разом з тим, зазначається, що психологізм та антипсихологізм у контексті філософських інтерпретацій логіки мають до певної міри релятивістську природу, тобто залежать від типу логічних систем, що розглядаються, від базових філософських настанов та від орієнтації на застосування логіки. Зокрема, Дж. Ст. Мілль визначав логіку «як науку, що розглядає операції людського розсудку, що прагне істини». Для нього логічні закони – це особливий тип психологічних законів. Головний спосіб логічних умовиводів – індукція; дедукція виявляється лише особливим видом індукції. Ця логічна теорія заснована на філософії емпіризму. Головні застосування логіки – відкриття та обґрунтування законів людського мислення, які є частиною психології мислення. Звідси типові риси психологізму у логіці XIX ст.: а) орієнтація на традиційну логіку у частині теорії дедукції; б) емпіризм та фундаменталізм як загальнофілософська основа психологізму; в) орієнтація на застосування логічних результатів у дослідженні психології людського мислення.

Зі свого боку, Е. Гуссерль будує філософські висновки на підставі аналізу математичної логіки, що виникає в той час. Базовою філософською настановою антипсихологізму є об'єктивізм – прагнення обґрунтувати незалежність від суб'єкта як форми, так і змісту знання, і ідеалізм – визнання існування незалежних від суб'єкта форм і об'єктів знання. Основні положення логіки розглядаються як підстави математики. Орієнтація на застосування логіки до підстав математики визначила панування антипсихологізму у філософії логіки XX ст. Проте у другій половині XX ст. у зв'язку із застосуванням логіки до досліджень штучного інтелекту і розвитком теорії пошуку висновку відбулось відродження психологістичних ідей (С. Хаак, Б. В. Бірюков, Т. Зеебом, Г. В. Соріна). Виникли концепції, які поєднували непсихологісти-

чне обґрунтування логіки з можливістю моделювання логікою реальності людського мислення («метапсихологізм»).

Отже, в історико-філософській науці існує досить чітке розуміння поняття «психологізм у логіці», як і відповідного поняття «антипсихологізм у логіці»¹. Проте не можна пройти повз того факту, що про психологізм часто говорять не тільки у сфері логіки, а й у інших галузях філософії та інших гуманітарних науках. З іншого боку, виникає питання – звідки виник психологізм у логіці? які його передумови? як він пов'язаний із розвитком власне психології як окремої частини філософського знання або окремої науки? Власне, вже у відзначеному вище релятивістському характері психологізму та антипсихологізму в логіці чітко відслідковується зв'язок цих концепцій із загальними тенденціями розвитку філософії і загальнофілософськими обґрунтуваннями. Ще більш помітним виявиться цей зв'язок, якщо ми згадаємо, що формулювання психологістської концепції в логіці практично збігається в часі з процесами становлення емпіричної психології і утвердження психології як окремої науки, що супроводжувалося часом дуже болісними і різкими розривами з філософією.

На цьому тлі психологізм у логіці постає лише як епізод – звичайно, дуже важливий і характерний – більш широкої хвилі психологізму у філософії XIX століття. Це явище нам ще тільки належить визначити; попередньо можемо говорити про нього як про тенденцію до обґрунтування всіх філософських проблем, а також інших гуманітарних наук – історії, соціології, етнології тощо – за допомогою понять та методів психології як позитивної науки. Відповідно, розвиток психологізму у філософії безпосередньо пов'язаний – хоча й не тотожний! – з розвитком психології та перетворенням її з окремого розділу філософського знання (переважно раціоналістично-метафізичного змісту) на самостійну науку емпірико-позитивістського спрямування. Отже, щоб відповісти на питання – звідки виник психологізм у логіці, а ширше – у філософії XIX століття, – треба врахувати процеси розвитку від філософської психології як метафізики до позитивної психології як емпіричної науки, на тлі, безумовно, загального антиметафізичного повороту і наступу позитивізму у філософії цього часу.

¹ Втім, можна зазначити як оригінальну позицію В. Брюшинкіна [див.: 29], на думку якого психологізм беззаперечно панував у філософії логіки починаючи з Арістотеля до кінця XIX – початку XX століть, коли «був підданий нищівній критиці і практично похований». Отже, з цієї точки зору слід, очевидно, говорити не про «психологізм (у логіці) XIX століття», а про кризу психологізму у XIX ст., або про зміну парадигм з психологізму на антипсихологізм на межі XIX–XX століття. Психологізм не виник у XIX столітті – він існував (у логіці) з моменту її виникнення, але, не маючи альтернативи, просто не ідентифікувався; і лише з виникненням такої альтернативи – антипсихологізму – психологічне розуміння логіки перетворилося з її звичайного розуміння на якусь особливу, і до того ж хибну позицію.

Перш за все, потрібно відразу відокремити феномен *філософського психологізму* від *філософської психології* як галузі філософського знання, тобто філософського вчення про душу, яке було складовою частиною філософських систем, принаймні, від часів Арістотеля. Розробка філософської психології тим чи іншим філософом ще зовсім не означає його тенденції до психологізму (так само, як і психологічне дослідження як таке) – остання виявляється лише тоді, коли психологічний інструментарій так чи інакше постає у вигляді загальної філософської чи наукової методології (при цьому характерно, що сама «душа» за такої тенденції, як правило, зникає¹). Філософська психологія, за визначенням С. Франка, – це «загальне вчення про природу душевного життя і про відношення цієї царини до інших сфер буття, на відміну від так званої «емпіричної психології», що має своїм завданням вивчення того, що зветься «закономірністю душевних явищ» [255, с. 421]. Саме розвиток емпіричної психології, як побачимо далі, має тісний зв'язок із формуванням психологістських настанов, проте й філософська психологія також може набувати психологістського характеру, коли тяжіє до гілзоїзму, панпсихізму або емпіричної метафізики.

Становлення психології як самостійної науки в силу певних причин, які також потребують додаткового з'ясування, набуває на певному етапі характеру утвердження нової метанауки, загального наукового методу. Психологія, виходячи з лона філософії, намагається перебрати на себе певним чином витлумачену роль філософії як універсального методу і фактично витіснити, і замінити філософію (або, принаймні, виступити основною філософською дисципліною). На цьому тлі виявлення явищ психологізму не тільки в логіці, а й в інших сферах філософського і гуманітарного знання допомагає зрозуміти, що всі вони – ці явища – так чи інакше пов'язані з цією загальною тенденцією наступу нової науки; тобто психологізм у широкому розумінні як раз і означає намагання перетворити психологію на загальний науковий метод. При цьому, оскільки йдеться про психологію як позитивну науку, таке перетворення означає зведення нанівець сфери філософського знання: метафізика відкидається (у тому числі і метафізика у психології, як вчення про душу), а методологічна функція філософії замінюється методологічною функцією психології. Отже, психологізм у філософії XIX століття, зрештою, постає як намагання піднести психологію на щабель основної, визначальної філософської дисципліни з подальшим її перетворенням на метанауку, що виступає у ролі загальної методології соціально-гуманітарних наук, що взагалі

¹ «Так, принаймні, відбувається з нашою епохою, – писав російський філософ С. Л. Франк у 1917 р., – починаючи з моменту, коли єдиним офіційно визнаним філософським вченням про людське життя стала так звана емпірична психологія, яка сама проголосила себе «психологією без душі» [255, с. 421].

робить непотрібною філософію. У цьому останньому сенсі психологізм збігається з позитивізмом – чи, точніше, є одним із його проявів.

Психологізм є поширеним звинуваченням не лише в межах філософської спільноти, але й у гуманітарних науках в цілому. Це наводить на деякі роздуми. По-перше, доводиться визнати, що не існує загальноприйнятого визначення психологізму і тим більше загальноприйнятих критеріїв його оцінки; по-друге, з цього випливає, що можуть існувати тільки часткові визначення психологізму, тісно пов'язані з основами того або іншого вчення; по-третє, психологізм – це щось на зразок Фенікса або Гідри, тобто явище, що постійно відроджується (інколи під іншою назвою).

Що стосується філософії, то тут боротьба з психологізмом особливо нагадує донкіхотство хоча б через крайню розпливчастість самого поняття філософії і повної небов'язковості думок одних філософів для інших.

Аналіз сучасних способів вирішення проблеми психологізму вимагає, на наш погляд, уточнення самої цієї проблеми, зокрема, і в історико-філософській ретроспективі.

Філософсько-методологічні диспути між психологізмом і антипсихологізмом у рамках логіки стали взірцем для прояву і реконструювання варіантів подібних суперечок в інших науках і галузях знання, а саме: в теорії пізнання, історії філософії, лінгвістиці, літературознавстві, історії, соціології, праві, інших галузях.

Психологізм завжди прагнув відтворити того, хто мислить (у логіці), або того, хто пише, читає (у літературознавстві), або того, хто рухається, як молекула в історичному хаосі (в історії), або того, хто є ініціатором або винахідником ідеї, або вчинку, що став прикладом для наслідування (у соціології), або того, хто згадує уявлення і дії, що виводяться з відчуттів за законом асоціації (у психології) і так далі.

Що ж є психологізмом? Відповідаючи на це запитання, варто насамперед звернути увагу на те, що назва «психологізм» має не одне і те ж фіксоване значення для всіх проявів культури. Мова йде про те, що проблеми психологізму (а потім антипсихологізму) можна аналізувати з погляду того, що Л. Вітгенштайн назвав «сімейною схожістю». «Спорідненість» психологізму в різних формах культури пов'язана з тим, що для опису цілої групи проблем використовуються одні і ті ж поняття. У широкому світі психологізму накопичуються елементи, що характеризують різні пласти культури, різні науки. Навіть у межах однієї конкретної науки психологізм може виявлятися в різних формах.

Разом з тим варто виокремити те, що робить теорію психологістською в самих різних науках і визначається наступними основними установками. Це, по-перше, визнання методологічної і теоретичної переваги психології над усіма іншими науками. По-друге, декларація необхідності побудови інших

наук на ґрунті психології. По-третє, виділення вирішальної ролі суб'єкта в науці і культурі. В центрі філософського розгляду постає аналіз безпосередніх даних свідомості, дослідження психічного світу окремої ізольовано взятої особи. «Методологія індивідуалізму» (поняття введене К. Поппером) є визначальною в житті соціуму.

Форми психологізму в конкретних науках ніби вибирають свої елементи сукупного світу психологізму, але в результаті ці елементи не перестають належати зазначеному великому світові.

Суперечка між психологізмом і антипсихологізмом у культурі є певним циклічним явищем, яке можна простежити в історії логіки і культури в цілому принаймні чотирьох останніх століть, починаючи з філософських роздумів Рене Декарта і Джона Локка.

Якщо виток становлення проблем психологізму й антипсихологізму знаходяться у філософії Нового часу, то виявляються вони, як очевидні, на тлі більш пізніх філософських установок і пріоритетів. Психологізм і антипсихологізм як сформована філософсько-методологічна концепція виокремлюється в філософських дослідженнях, у логічній літературі середини ХІХ – початку ХХ століття. Але орієнтація зрілої, класичної форми психологізму на аналіз станів свідомості, індивідуальних переживань суб'єкта усе-таки нерозривно пов'язана з ідеями класиків філософії Нового часу.

Наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. відбулося те, що згодом буде кваліфікуватися як дискусія прихильників психологізму й антипсихологізму щодо питань онтологічного статусу предметностей логіки і математики і, відповідно, епістемологічного статусу досліджень, що проводяться в рамках цих наук. Учасники дискусії були надзвичайно захоплені контраргументами. Вони доводили, що будь-яке питання, що може виникнути в галузі філософських проблем точних наук, з необхідністю має бути віднесене в дане опозиційне поле психологізму – антипсихологізму.

У конкретнішому сенсі психологізм виник як методологічний підхід у логіці, що трактує її основні поняття з психологічної точки зору. Необхідність логічних законів вбачається його прихильниками в безпосередніх асоціаціях свідомості, а думки і висновки, таким чином, є свідомим синтезом уявлень, що реалізуються в «жвавому процесі» думки.

Основні аргументи логічного психологізму наступні: логіка є наукою про мислення, а мислення належить до сфери компетенції психології, тому теоретичний фундамент логіки лежить у психології, а сама логіка спрямована на дослідження наукового знання. Найяскравіше ці ідеї виявилися в англійській школі у філософії Дж. Ст. Мілля, якого Г. Фреге назвав лідером логічного психологізму, а в німецькій – у філософії Х. Зігварта. Дж. Ст. Мілля, як відомо, мав вплив на представників різних галузей знань: логіки, лінгвістики, літературознавства, політекономії, соціології, історії, інших наук. Багато в

чому, завдяки саме йому понятійний апарат психологістської логіки поширився в різні сфери культури і знання, а це у свою чергу, сприяло конструюванню «сукупного світу психологізму».

Психологізм Дж. Ст. Мілля відштовхується від ідей Локка і формується під впливом англійських психологів-асоціаністів – Д. Гартлі і Д. Прістлі. Співставляючи Гартлі з Локком, Мілля писав про переваги асоціативної психології у порівнянні з вченням Локка. Асоціативна психологія Гартлі дозволяє, за Міллям, дати психологічне пояснення «складних розумових явищ». Услід за Гартлі Мілля пов'язує утворення загальних понять із принципом асоціації. Загальні поняття виникають із одиничних шляхом відпадання від основної асоціації випадкових і неістотних ознак. Будь-яка послідовність думок виводиться з відчуттів на основі принципу асоціації. У свою чергу причиною утворення асоціацій є суміжність двох психічних процесів. Завдання логіки полягає у тому, щоб проаналізувати психологічні передумови і умови утворення понять, думок, висновків у процесі пізнання.

Наведені положення емпіричної теорії пізнання дозволили теоретичній психології наприкінці ХІХ ст. заявити свої права на обґрунтування точних наук – логіки і математики (найбільш показовими тут були праці Б. Ерדманна, Ф. А. Ланге, К. Кромана, Г. Гейманса, Т. Ліпса). Всі предметності точних наук є універсальними (абстрактними) сутностями. Оскільки емпірична теорія пізнання вказала на те, що будь-яка абстрактна ідея є результатом психічної обробки комплексу одиничних переживань суб'єкта, і відповідно до цього перемістила онтологічні підстави універсальної суті в сферу суб'єктивних психічних процесів пізнаючого, остільки вся наочна галузь досліджень точних наук виявилася лише певним приватним регіоном більшої за обсягом науки – психології, яка загальним предметом свого дослідження має увесь комплекс явищ і процесів психічного (душевного) життя суб'єкта. У найзагальнішому вигляді дана заява якраз і є тим, що було назване позицією психологізму в філософії логіки і математики.

Але треба мати на увазі, що, як зазначає соціолог науки і дослідник феномену психологізму Мартін Куш, термін «психологізм» з'явився у 1866 р. – так гегельянець Йоганн Едуард Ерדманн у своєму двотомному «Нарисі історії філософії» («Grundriß der Geschichte der Philosophie») охарактеризував філософію Фрідріха Едуарда Бенке [306, р. 101]¹. Саме відносно філософії Фріза і Бенке інші німецькі історики філософії наприкінці ХІХ ст. застосовують позначення «психологізм» як назву відповідного філософського напрямку – зокрема, В. Віндельбанд [43, с. 419–432] та Р. Фалькенберг [див.:

¹ Втім, ще в першій половині ХІХ ст. це поняття використовував італійський філософ Антоніо Розміні-Сербаті (Antonio Rosmini Serbatì, 1797–1855), протиставляючи свій «ідеологічний психологізм» сенсуалізму Романьозі та онтологізму В. Джоберті.

249, с. 419–427]. Ріхард Фалькенберг визначав психологізм як «погляд, згідно якому єдиною точкою будь-якого пізнання є внутрішній досвід, що стосується наших душевних станів, а психологія – це основна наука, відносно якої всі інші – або її частини, або її застосування» [249, с. 585].

Кантіанець Я. Фріз вважав за основу філософії психологічну антропологію. Він глумачив учення Канта у дусі психологізму, вважаючи, що апріорні елементи пізнання можуть бути встановлені емпірично.

У загальному плані психологізм, як філософсько-методологічна позиція, вважає, що проблеми філософських дисциплін (епістемології, логіки філософії науки тощо) можуть бути вирішені за допомогою понять і методів однієї з позитивних наук – психології. При цьому психологія розуміється як основоположна наука про свідомість і мислення і подається в найзагальнішому вигляді.

Термін «психологізм» багатозначний. Наведемо короткі формулювання деяких концепцій, в яких убачався психологізм: психологія повинна стати основою для всієї філософії або деяких її дисциплін (Дж. Ст. Мілль, Ф. Е. Бенеке, Ф. Brentano, Т. Ліппс); психологія служить підставою для інших наук (В. Дільтей і В. Вундт бачили в психології основу для наук про дух, Л. І. Петражицький – для суспільних наук); до психічної реальності «зводиться» будь-яка інша реальність (до неї намагався звести соціальну дійсність Г. Тард, а мовну – І. А. Бодуен де Куртене). Психологізм, на думку К. Поппера, є доктриною, згідно якої емпіричні науки редукуються до чуттєвих сприйнятів [див.: 306, р. 5].

Оскільки для психологістів мислення і мова є вельми відмінні здібності людини, то логіка не повинна обмежуватися аналізом тільки мовних форм мислення. Її основне завдання – досліджувати внутрішні механізми пізнавального процесу, опираючись на психологічні методи.

На початку ХХ ст. виник вельми своєрідний варіант психологізму в рамках «неофрізової школи» кантіанства, очолюваної Л. Нельсоном. Представники цієї школи бачили ядро кантівської філософії в критицизмі, і, сприймаючи вчення Канта під впливом поглядів Я. Фріза, доводили можливість створення нормативної теорії пізнання. Із їхньої точки зору, всяка теорія пізнання, основна мета якої – встановлення критеріїв істинності знання, у свою чергу є знанням і, отже, вже припускає наявність такого критерію, тобто містить у собі хибне «логічне коло». Значущість апріорних форм пізнання представники неофрізової школи намагалися обґрунтувати методом психологічної інтроспекції.

На противагу цьому в неокантіанстві Марбурзької і Баденської шкіл переважала тенденція до пошуків у філософії Канта основ для розробки філософської концепції об'єктивно-ідеалістичного характеру. Неокантіанці Марбурзької школи (Коген, Наторп, Кассіер та ін.) запропонували антипсихоло-

гічну і, в цілому, антинатуралістичну програму обґрунтування наукового знання, в якій акцент робився на кантівське вчення, а пізнання розглядалося як понятійне конструювання. З позицій цієї школи, марно навіть прагнути досягнути психологію людини, щоб виявити трансцендентальну логіку і встановити об'єктивні властивості пізнання. Необхідно виділити такі властивості і характеристики останнього, які не залежать не лише від суб'єкта, що пізнає, але і від конкретної галузі знання.

Схожий щодо спрямованості з неокантіанцями, але інший за формою і способами аргументації антипсихологізм був властивий і для неопозитивізму. Неопозитивісти шукали основу знання у безпосередньо сприйнятому, намагаючись подолати психологізм і натуралізм, що був властивий емпіріокритицизму Маха. Розглядаючи структуру наукового знання за допомогою логіко-математичних засобів, неопозитивізм поступово дійшов до позиції поміркованого редуccionізму, прийнявши вимогу непрямого зведення наукових положень до констатації чуттєвих даних.

Суперечки навколо психологізму були гострими і неоднозначними. За даними, які наводить М. Куш, в період із 1870 по 1930 рр. не менше як 139 авторів були названі «психологістами» [див.: 306, р. 96]. Це свідчить про те, що суперечки, багато в чому, були обумовлені не лише внутрішніми вимогами науки і філософії, але і зовнішніми причинами, наприклад – боротьбою психологів і філософів за філософські кафедри. Хоча, у самих же конкуруючих доктринах було багато спільного. Наприклад, відома вимога «психологіста» Вундта встановлювати об'єктивні і загальнозначущі закони психічного життя (за аналогією із законами, які встановлюються природничими науками), співпадає із аналогічною вимогою «антипсихологіста» Гуссерля.

У німецькій філософії ХІХ століття вплив психологізму виявився також у тому, що теорія пізнання звалася до «вчення про походження і розвиток уявлень» і поступово перетворювалася на психологію. Одночасно «історичний релятивізм» прагнув пояснити історичні події і процеси виходячи з «особистих і загальних мотивів відповідної історичної дійсності», тобто також звертався до психологічного пояснення. І хоча психологія також не могла гарантувати нормативні критерії істини і добра, «саме психологізм виявився зручною підставою для заспокоєння при змінних фактах історії» [43, с. 69].

Слід нагадати, що в цей час склалася «нова емпірична психологія», яка спиралася цілком на природознавство і відійшла від філософії. Саме цю «пояснювальну» психологію Дільтей прагнув замінити «описовою» в ході розробки методу наук про дух.

Для розуміння природи психологізму, релятивізму і історизму особливо значущий досвід Е. Гуссерля, який за своєю суттю збігся з його філософським життям і дав нові результати, долаючи об'єктивізм і натуралізм у пі-

знанні. Він звернувся до людських сенсів і «життєвого світу» – проблематики, що неминує породжує релятивізм. Прагнучи зрозуміти природу кризи європейського людства і наук, критично осмислити раціоналізм і науковий об'єктивізм, він з необхідності усвідомив їх неповноту і однобічність. Вихід із кризи він вбачав у визнанні універсальності пізнавальної діяльності, що охоплює усю сферу думок: предикатну і допредикатну, різні акти віри, бажання і прагнення, практичні цілі і ціннісні орієнтації. З цього виходить, що він розмірковував про необхідність раціоналізму нового типу, зміни форм ідеалізацій і пошуку нових можливостей опису спонтанно-смыслового життя свідомості. Ми переконані, що досвід Гуссерля показує один із можливих напрямків раціонального осмислення присутності людських сенсів у науковому пізнанні і визнання правомірності існування разом зі світом науки пов'язаного з ним і по-своєму значущого світу повсякденності. Проблема релятивізму, таким чином, знаходить новий контекст і грані розгляду.

Найбільш чисте вираження психологізму Гуссерль бачить в тій лінії, яка йде від Локка і Юма через Дж. Ст. Мілля до Вундта. Сучасні варіанти психологізму Гуссерль вбачав у натуралізмі та історизмі.

Аналіз зазначеної суперечки, проведений через творчість конкретних мислителів, у конкретних сферах культури, дає можливість у свою чергу реконструювати роль логіки як одного з елементів і одночасно інструментів розвитку інтелектуальної культури. Все це дозволяє нам, нарешті, охарактеризувати антитезу «психологізм – антипсихологізм» як логіко-культурну доміанту.

Будь-яке явище в культурі може бути охарактеризоване як логіко-культурна доміанта тільки за умови, якщо воно може бути явним чином простежено в різних пластах культури, в різні епохи.

Світ психологізму представлений тим, що в кожній науці беруться до уваги результати розумової діяльності людини; структури пізнання зв'язуються з психологічними структурами, з «суб'єктом як спільним знаменником усіх наук; істина трактується як така, що безпосередньо пов'язана з людським ставленням до реальності; походження і розвиток соціальних інститутів зв'язується з «людською природою», визнається первинність суб'єкта щодо соціуму.

Стосовно літературознавства та історії психологізм пов'язував цю зону пошуку з виокремленням таких суб'єктів, для опису яких потрібні були наступні характеристики: конкретні факти біографії, наприклад, місце і час навчання, улюблені заняття, схильності, стиль в одязі, становище в суспільстві, суспільні орієнтири, побут і т. ін. Психологічна установка спонукала шукати подібні характеристики як у сучасних літературних і історичних працях, так і у творах, написаних раніше. В історії, літературознавстві необхідно було виявити основні стимули вчинків людей. Тому істотним елементом літерату-

ознавства був психологічний аналіз героїв твору і авторів, що створили ці твори. Учені з'ясували, що хотів сказати автор, фактично пропонуючи психологічну герменевтику, аналіз душі людини, її відчуттів, вірувань і думок. Ідея про те, що в різних науках психологія є ніби константною величиною, яку треба зафіксувати, а потім використовувати для аналізу суб'єктів цих наук, – це загальна ідея всього психологізму.

Світ психологізму – це відкрита система, що продовжує накопичувати свої елементи.

Психологізм цілком може опинитися методологічно неспроможним у науковому дослідженні. Наша теза, проте, полягає у тому, що без істотної його «порції» гуманітарне, за своєю сутністю, вчення ризикує залишитися непоміченим, не проникне з площини знакової у вимір універсалій. Це пов'язано з основною інтенцією психологізму – прагненням знімати суперечності. Прояви цього нескінченно різноманітні, як, втім, і логіко-методологічні проблеми, що виникають через це прагнення.

Наше завдання було б вирішене, якби ми змогли виробити критерії оцінки міри прояву психологізму.

Таким чином, психологізм – це явище, критикуючи прояви якого ми повинні пам'ятати про своєрідну необхідність його в цілому. В принципі, психологізм завжди заявить про себе незалежно від думки тої чи іншої наукової спільноти. В той же час він, природно, абсолютно недоречний у строгому науковому дослідженні, що не прагне до світоглядних по суті висновків.

Метою даної монографії є історико-філософський аналіз феномену психологізму в європейській філософії XIX – початку XX століть. Для цього спочатку ми розглянемо витоки європейського психологізму, що сформувався в метафізиці та філософській психології Нового часу (глава 1). Далі ми розглянемо проекти створення наукової психології та їх втілення у спробах математизації психології, психофізиці та психофізіології, емпіричній психології. Ці проекти загалом ґрунтувалися на прагненні утвердження психології не тільки як самостійної науки поруч з іншими, але й як визначальної філософської дисципліни – з огляду на її природничо-наукову точність (глава 2). Далі ми звернемо увагу на прояви психологізму в «науках про дух», а також на споріднені метафізичні (або «антиметафізичні») проекти філософії життя та їх своєрідне відношення до психологізму (глава 3). Нарешті, ми звернемося до більш докладного аналізу ситуації з психологізмом у логіці, яка розгорталася на тлі загального наступу позитивізму, та дискусії між психологізмом та антипсихологізмом, що розгорнулася наприкінці XIX – на початку XX століть (глава 4).

ГЛАВА 1.

ВИТОКИ ПСИХОЛОГІЗМУ

У НОВОЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

Безпосередні витоки психологізму XIX століття, який буде основним предметом подальшого дослідження, слід шукати у філософії Нового часу. Звичайно, сама філософія Нового часу своїми коріннями занурена у філософію середньовіччя та античності, і можна було б відшукувати формування передумов прихологістської настанови, починаючи з Аристотеля, або, принаймні, з Августина. Проте, ми обмежимося Новою філософією, оскільки саме її суб'єкт-об'єктна парадигма визначила не тільки коло проблем раціональної та емпіричної психології XVIII–XIX ст., але й значною мірою обумовила кризу філософії кінця XIX – початку XX століть, одним з проявів якої став філософський психологізм. Починаючи з Декарта питання про людську суб'єктивність посідає центральне місце в новоєвропейській філософії, при цьому, якщо для Декарта людська суб'єктивність є лише відправною точкою філософських дедукцій, то вже для Фіхте «Я» перетворюється на справжній центр світобудови. У XVIII столітті – столітті Просвітництва – головні сили філософів сконцентрувалися на дослідженні природи людини. Гаслом цієї епохи можна вважати слова англійського поета А. Поупа: «Справжній предмет вивчення людства – сама людина». Важливим етапом цього процесу стала трансцендентальна філософія Канта, що намагалася пояснити світ, виходячи з апіорних властивостей свідомості. Наслідком орієнтації на суб'єкт є акцентування уваги на психологічних феноменах як визначальних для усвідомлення будь-яких інших істин і набуття будь-якого знання. Отже, з метою усвідомлення шляхів і форм європейського психологізму XIX століття зупинимося спочатку на філософсько-психологічних пошуках Нової філософії від Декарта до Канта.

1.1. Постановка і розв'язання психофізичної проблеми у картезіанській традиції і французькому матеріалізмі

Психологізм XIX століття значною мірою зростає на ґрунті відповідного розв'язання психофізичної проблеми, тобто проблеми співвідношення душі (свідомості) і тіла, духовної і матеріальної субстанцій. Тому розпочати розмову про його витоки доречно саме з Декарта, який сформулював цю проблему у вигляді субстанційного дуалізму і започаткував потужну філософську традицію, в якій психофізична проблема посіла вагоме місце і набула різноманітного висвітлення.

Перший нарис психологічної теорії, що використовувала досягнення геометрії та нової механіки, належав французькому математику, природознавцю і філософу Рене Декарту (René Descartes, 1596–1650). Добре відомо, що Декарт для пояснення усього існуючого визнавав існування двох субстанцій – духовної і матеріальної, які докорінно відрізняються одна від одної¹. Субстанція духовна має лише здатність мислення, але не має протяжності; субстанція матеріальна має протяжність, але не має мислення. Для діяльності обох субстанцій існують цілком своєрідні закони. Субстанція механічна підкоряється тільки механічним законам, тобто може рухатися і спричинити рух іншого тіла; субстанція духовна може лише мислити. Виходячи з цього, Декарт вважав, що між матеріальною і духовною субстанціями не може бути ніякої взаємодії – тіло не може впливати на душу, а душа не може впливати на тіло. Рух якогось тіла може спричинитися тільки рухом іншого тіла, при цьому кількість руху залишається незмінною. Отже, незрозуміло, яким чином душа могла б рухати тіло – адже в такому випадку вона б змінила загальну кількість руху, а це – неможливо.

Таким чином, на думку Декарта, всі рухи людського тіла мають бути пояснені без втручання духовного принципу; людське тіло є мовби машиною, дії якої відбуваються виключно за механічними законами. «Я спробую пояснити машину нашого тіла так, щоб у нас було так само мало підстав відносити до душі рухи, не пов'язані з волею, як мало у нас підстав вважати, що у годинника є душа, що примушує його показувати час» [95, с. 424]. Важливим кроком в утворенні механістичного уявлення про людське тіло стало відкриття Вільямом Гарвеєм у 1628 р. кровообігу – серце постало своєрідною помпою, що перекачувала рідину, і участь душі при цьому була непотрібна. Де-

¹ У контексті нашого розгляду можна не акцентувати увагу на тому, що поруч з двома кінцевими субстанціями Декарт постулює існування *безкінечної*, вищої і найбільш реальної субстанції – Бога.

карту ж належить фактичне відкриття поняття рефлексу, яке стало фундаментальним для фізіології і психології. Якщо Гарвей усунув душу з числа регуляторів внутрішніх органів, то Декарт відмовився від неї й на рівні зовнішньої, зверненої до оточуючого середовища роботи усього організму.

У «Пристрастях душі» («Les passions de l'âme», 1649) Декарт розуміє під «пристрастями» не сильні і тривалі чуття, а «страждальні стани душі» – все, що вона відчуває, коли мозок коливають «тваринні духи» (прообраз нервових імпульсів), які переносяться туди нервовими «трубками». Інакше кажучи, не тільки м'язові реакції (рефлекси), але й різні психічні стани відтворюються тілом, а не душею. Посилаючись на Гарвея, Декарт змальовує «устрій машини нашого тіла», до функцій якої відносяться «сприйняття, відбиття ідей, збереження ідей у пам'яті, внутрішні прагнення». Тіло живої людини відрізняється від тіла мертвої так само, як годинник чи будь-який інший автомат у зібраному і заведеному стані від такого ж годинника чи автомату, коли вони зламані, або коли відсутня умова їх руху [див.: 100, с. 484].

Таким чином, Декарт намагається усунути душу від діяльності зі сприйняття і обробки зовнішнього психічного «матеріалу», натомість підносить її до стану субстанції. Але сам Декарт не зміг провести точку зору щодо відсутності взаємного впливу між душею і тілом цілком послідовно – у нього можна знайти і фактичне визнання взаємодії, зокрема, у спробах локалізувати душу в шишковидній залозі мозку¹. Власне, фактична очевидність впливу тих чи інших душевних бажань на тілесні рухи, як і тих чи інших фізичних подразників на виникнення відчуттів і душевних станів, ставила перед субстанційним дуалізмом майже нерозв'язувані завдання, що особливо виявилось вже в подальшому розвитку картезіанства.

Декарт розглядає психологічні проблеми, тобто аналізує духовну субстанцію майже у всіх своїх творах, перш за все – «Медитаціях про першу філософію» («Meditationes de Prima philosophia, in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur», 1641) та «Принципах філософії» («Principia Philosophiae», 1644). Основним атрибутом цієї субстанції є мислення. Слід зауважити, що під мисленням (cogitatio) Декарт має на увазі не тільки інтелект як вищий рід психічної діяльності (intellectus), але й розсудок, яву, пам'ять і навіть відчуття і бажання. Таким чином, Декарт виходить з

¹ Звернемо увагу на повну назву тільки що процитованого незакінченого твору Декарта: «Опис людського тіла і всіх його функцій, як залежних, так і незалежних від душі, а також про найважливіші причини утворення його членів» (курсив мій – І. Г.). Докладне медично-біологічне обґрунтування цього «осердя душі» міститься в побудованому на анатомічних дослідженнях «Трактаті про людину». Ця праця була частиною трактату «Світ», від публікації якого Декарт відмовився у зв'язку зі справою Г. Галілея; вона була надрукована в латинській («De homine») і французькій («Traité de l'homme») версіях відповідно в 1662 і 1664 роках.

єдності психічної діяльності, при цьому ця єдність означає її свідомий характер: єднальним принципом всіх модусів мислення є свідомість (conscientia). Мислення – це все те, що відбувається в нас усвідомлено. Предмети мислення – це ідеї, тобто і поняття, і відчуття. Сфера несвідомого залишається для Декарта незрозумілою. Душа мислить завжди, завжди знає про свій психічний зміст, отримуючи це знання «внутрішнім зором», тобто інтроспекцією. Отже, Декарт будує *інтроспективну концепцію свідомості*.

Декарт визнає три джерела походження ідей: а) ідеї можуть з'являтися внаслідок дії зовнішніх предметів (ідеї відчуття); б) ми самі можемо породжувати нові ідеї (ідеї уяви); в) в нас є вроджені ідеї. Ідеї, які породжуються самою людиною, є узагальненням даних наших органів чуття. Ці ідеї дають знання про окремі предмети або явища, але не допомагають у пізнанні об'єктивних законів світу. Не допомагають у цьому і набуті ідеї, які ґрунтуються на узагальненні досвіду різних людей. Лише вроджені ідеї дають людині знання про сутність оточуючого світу, про основні закони його розвитку. Ці загальні поняття відкриваються тільки розуму і не потребують додаткової інформації, отриманої від органів чуття. Вроджені ідеї відкриваються за допомогою інтелектуальної інтуїції. «Під інтуїцією я розумію не хитке свідчення чуттів і не оманливе судження уяви, що невірне поєднує, а розуміння (conceptum) ясного і уважного ума, настільки легке і виразне, що не залишається зовсім ніякого сумніву відносно того, що ми розуміємо, або, що те ж саме, безсумнівне розуміння ясного і уважного ума, яке породжується одним лише світлом розуму і є більш простим, а отже, і більш достовірним, ніж сама дедукція <...>» [97, с. 84].

В. Васильєв зазначає, що Декарт відкриває «країну» очевидності – царину модусів мислення, які безпосередньо доступні рефлексії. Відносно них можлива аподиктична наука, своєрідна «ментальна географія», як її пізніше назвав Юм, або «еґографія» Канта [див.: 36, с. 13]. Завдання цієї науки – не дослідження зовнішніх речей, а встановлення можливостей і меж наших власних пізнавальних сил та їх розвиток – «примноження природного світла розуму» [97, с. 79]. Ця проблематика, разом із встановленням самих модусів мислення і джерел їх наповнення, значною мірою визначила напрямок розвитку майбутньої емпіричної психології.

Варто зазначити, що мислення, за Декартом, є не акцидентальною, а сутнісною властивістю людської душі, тобто душа не може не мислити (вона це робить навіть уві сні, тільки забуває свої думки). Інший підхід – який був маніфестований, зокрема, Локком – міг призвести, зрештою, до розуміння мислення як часткової властивості людського тіла. За Декартом, тіло частково перешкоджає єдиній душевній діяльності, а тим самим спричиняє в ній множинність і нижчі здібності – чуття, пам'ять і яву; без тіла душа реалізувалася б лише у чистому інтелекті і

Так чи інакше, людина – це єдність душі і тіла, які тісно взаємодіють, і Декарт, власне, не дуже опікується проблемою можливості такої взаємодії. Ця проблема лише згодом стала відігравати провідну роль у психологічних дискусіях. Складність полягає в різноманітності душі і тіла і в акцидентальності їх зв'язку. Визнання цієї акцидентальності не відповідає уявленню про психофізичний паралелізм. Декарт вбачає вихід у припущенні можливості прямої передачі імпульсів від душі до тіла (через ту саму «шишковидну залозу»). При цьому взагалі можна поставити питання й таким чином – навіщо тілу потрібна душа? Власне, тварини не мають душі (ця ідея викликала в наступному багато сперечань – Декарт обгрунтовував її тим, що тварини не мають мови, отже – не оперують поняттями, отже – не мають інтелекту, а інтелект є основою мислення, тобто душі). Але душа, за Декартом, сприяє більш ефективному здійсненню функцій тіла. На відміну від машини (навіть живої), яка розрахована на певну кількість і послідовність операцій, «розум – універсальне знаряддя, яке стає в нагоді при найрізноманітніших обставинах» [99, с. 283]. Своєрідним механізмом при цьому є «афект» – за Декартом, це такий стан душі, який допомагає тілу, вдосконалюючи і корегуючи його природні реакції.

За оцінкою Д. Робінсона, прямий внесок Декарта в психологію був вражаючим. «Матеріалістичний бік його дуалізму є наріжним каменем сучасної нейропсихології. Його впливові праці відносно рефлекторних зв'язків між відчуттям і дією поклали початок тому напрямку, який згодом привів до теорії Івана Павлова. <...> Подаючи думки і певні види чуттів як відмінні властивості людських істот, він підготував шлях для розвитку експериментальної психології свідомості, офіційно започаткованої Вундтом у XIX ст.» [221, с. 283]. Тому, за словами американського історика психології, в галузі спекулятивної науки і психології Декарт знаходиться, причому вже довго, на передньому фронті – значно простіше піддати сумніву те чи інше його твердження, ніж уникнути його присутності навіть зараз.

Між тим, дуалізм Картезія визначив два основних шляхи розв'язання психофізичної проблеми в картезіанстві – або послідовне проведення субстанційного розрізнення матерії та духу, що вимагало знаходження третьої сили, яка б пояснювала їх видиму взаємодію, або перетворення однієї субстанції – на цю роль більше підходив дух – на атрибут, чи функцію іншої.

Першим шляхом пішли оказіоналісти – Йоганн Клауберг (Johannes Clauberg, 1622–1665), Арнольд Гейлінкс (Arnold Geulincx, 1624–1669), Ніколя Мальбранш (Nicolas Malebranche, 1638–1715). Намагаючись пояснити фактичну взаємодію між фізичними і психічними процесами – при тому, що згідно картезіанському дуалізму така взаємодія була неможливою – вони проголосили ірраціональність зв'язку душі і тіла, а справжнім витоком пого-

дження фізичного і духовного начал у людині визнавали тільки волю Бога. Справа уявлялась приблизно таким чином: коли у мене з'являється бажання здійснити рух рукою, я цього не можу зробити сам, оскільки моя душа не в змозі спричинити рух тіла, але Бог сприяє мені в цьому і в цей момент здійснює рух моєї руки. Так само, коли яке-небудь подразнення (світло, звук тощо) діє на мої органи чуття, відчуття в моїй душі з'являються внаслідок втручання Бога. Насправді це пояснення значною мірою визначалося недостатністю відповідних знань. «Якщо я не можу ясно усвідомити, – писав А. Гейлінкс, – як відбувається в мені якась діяльність, то не я є причиною цієї діяльності». Але такою є вся діяльність людини, причину якої тому слід шукати в чужій їй розумній волі – у Богові. Вплив душі на тіло і тіла на душу, або відповідність між фізичними і психічними процесами можливі тільки як результат втручання Бога.

За Н. Мальбраншем, численні випадки тих чи інших змін у тілі – тільки привід (лат. *occasio* – звідси і назва напрямку), що використовується Богом для того, щоб спричинити ту чи іншу зміну в душі, і навпаки. На цій підставі Н. Мальбранш – власне, найбільш відомий оказіоналіст, перш за все за твором «Про пошук істини» («*De la recherche de la vérité*», 1673), – повертається до августиніансько-волюнтаристичного поняття Бога, вважаючи його роль максимальною не тільки в життєдіяльності людини, але й у всьому іншому, на перший погляд суто природному бутті.

З іншого боку, можна відзначити, як Н. Мальбранш, за словами Вол. Соловйова, «оригінально варіює «методу» Декарта» [233, с. 414], і це «варіювання» має виразно психологістський характер. Людина, щоб користуватися притаманною їй розумною свободою, вважає Мальбранш, має визнавати або приймати (теоретично і практично) тільки те, що підтримує голос її розуму і совісті. Звідси два основних правила, одне з яких відноситься до наук, інше – до моралі: 1) цілком погоджуватися треба лише з положеннями настільки очевидними, що відкинути їх не можна без внутрішнього болючого відчуття і потаємних докорів розуму; 2) ніколи не треба любити безумовно те благо, яке можна не любити без докорів сумління. Дотримання цих правил веде до пізнання істини і досягнення справжнього блага, а їх порушення втілюється в різних хибах, що приховують від нас істину і благо. Мальбранш розрізняє: 1) хиби чуттів, 2) хиби уяви, 3) хиби чистого мислення або розуміння, 4) хиби схильності, 5) хиби пристрастей. Почуття як такі, тобто як суб'єктивні душевні стани, ніколи нас не обманюють – хиби з'являються тоді, коли ми від відчуттів робимо висновки відносно зовнішніх предметів. Насправді завдяки відчуттям ми не пізнаємо ніяких властивостей зовнішнього буття, а тільки стани нашої душі, оскільки вона пов'язана з тілом, – чуття нам дані не для пізнання предметів, а для збереження нашого тілесного життя:

вони сповіщають душу про те, що відбувається в оточуючому середовищі відносно нашого тіла, щоб викликати ту чи іншу реакцію з нашого боку для його збереження. Гносеологія Мальбранша, таким чином, виразно тяжіє до беркліанства (точніше, випереджає його).

У дещо видозміненому вигляді основну ідею оказіоналізму наслідував Готфрід Вільгельм Ляйбніц (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646–1716). Так само, як і Декарт, Ляйбніц не припускав взаємодії між духом і матерією, але не погоджувався з оказіоналістами в тому, що Бог з приводу кожної нашої дії втручається в природний хід речей, адже тоді кожен наш акт був би дивом. Ляйбніц пояснює фактичне погодження між душею і тілом наперед встановленою гармонією. Він наводить приклад двох годинників, які постійно показують один і той самий час. Таке погодження можна пояснити трьома причинами: по-перше, можна уявити, що механізм одного годинника пов'язаний з механізмом іншого, так що хід одного годинника впливає на хід іншого. По-друге, можна уявити, що якийсь майстерний робітник, знаходячись поза годинниками, рухами руки встановлює погодження між ними. По-третє, можна уявити, що годинникар завчасно влаштував годинники таким чином, що вони показують однаковий час. Так само і у відносинах між тілом і душею – або визнавати взаємодію, до чого, начебто, підштовхують факти, або визнавати постійне сприяння Бога, як в оказіоналізмі, або – наперед встановлена гармонія. Ляйбніц вважав, що Бог втручається не кожного разу, коли потрібно встановити погодження між тілесними процесами і психічними, а він встановив раз і назавжди, що певному психічному процесу має відповідати певний матеріальний, а певному матеріальному – певний духовний, чим і пояснюється їх постійне погодження. При цьому між законами, за якими відбуваються душевні і тілесні процеси, існує принципова різниця. «Душі діють згідно законів кінцевих причин, за допомогою прагнень, цілей і засобів. Тіла діють за законами причин діючих (утворюючих), або рухів. І обидві царини – причин діючих і причин кінцевих – гармонують між собою» [167, с. 427]. Таким чином, разом з оказіоналістами, Ляйбніц розвиває ідею *психофізичного паралелізму*.

Слід зазначити ще один бік Ляйбніцева вчення, перш за все – його монадології, який відіграв суттєву роль у подальшому розвитку філософської психології. Йдеться про його вчення про «малі перцепції». Монади у Ляйбніца – прості і неподільні (а отже, безсмертні, оскільки не можуть розпадатися) духовні субстанції, яким притаманні два види психічної діяльності: сприйняття (*perception*) і постійна налаштованість на нові сприйняття – прагнення (*appetition*). Діяльність монад полягає у безперервній зміні внутрішніх станів – розгортанні, актуалізації змісту, який від початку міститься в них потенційно. При цьому Ляйбніц підкреслює самодостатність (автаркію) кожної монади, завдяки чому вони є джерелом власних внутрішніх дій, «безтілесними автоматами».

У монадології Ляйбніца космологія і онтологія мов би пронизана психологією – його вчення має виразні риси панпсихізму. Безкінечна множина самостійних і самодіяльних монад-субстанцій, що розуміються як ентелехії, за аналогією з індивідуальною душею, є метафізичною основою природного світу. При цьому Ляйбніц називає монади *душами*, коли вони мають чуття, і *духами*, коли вони мають розум. У неорганічному світі вони йменуються субстанційними формами. На монаду не можна вплинути ззовні, матеріально. «Монади зовсім не мають вікон, крізь які що-небудь могло б туди увійти або звідти вийти» [167, с. 413–414]. Кожна монада сприймає у самій собі весь космос у всьому його багатстві, і є мікрокосмос – «дзеркалом всесвіту». Власне, всі уявлення від початку існують в монадах, тільки не одразу усвідомлюються.

Всі монади абсолютно індивідуальні – вони відрізняються одна від одної ступенем ясності своїх уявлень, починаючи від нижчих монад, діяльність яких невиразна і несвідома, і закінчуючи розумною людською душею. При цьому, згідно принципу неперервності, який формулює Ляйбніц, від самих темних і невиразних відчуттів нижчих монад до вищої монади, яка має повну ясність свідомості, існують безкінечні переходи. Саме цей принцип – виходячи з якого в математиці Ляйбніц обґрунтовує метод диференціального числення – дозволяє філософу побудувати теорію малих, або несвідомих сприйняття. Якщо апперцепція – це рефлексивне самозаглиблення суб'єкта, «діяльність внутрішнього принципу, яка спричиняє зміну або переходить від одного сприйняття до іншого» [167, с. 415], то перцепція – це сприйняття, уявлення, відчуття і почуття, яке, на відміну від апперцепції, відрізняється нерозчленованістю, нерелективністю і неінтенційністю. Більшу частину свідомості складають саме «малі перцепції» – Ляйбніц, таким чином, *першим відкриває несвідомий стан людської психіки*.

Отже, Ляйбніц виокремлює в душі декілька частин, що відрізняються за ступенем усвідомленості тих знань, які вони мають. Це царина виразного знання, царина невиразного (смутного) знання і царина несвідомого. Раціональна інтуїція відкриває зміст ідей, які знаходяться в апперцепції, тому ці знання є ясними і узагальненими. Доводячи існування несвідомих образів, Ляйбніц проте не розкриває їх роль у діяльності людини, пов'язуючи останню переважно з усвідомленими ідеями. При цьому він звертає увагу на суб'єктивність людських знань, пов'язуючи її з пізнавальною активністю.

Відштовхуючись від Декартова дуалізму, інший – моністичний – шлях розв'язання психофізичної проблеми запропонував Бенедикт Спіноза (Benedictus de Spinoza, 1632–1677). Він також виходив з корінного розрізнення між психічним і фізичним, і так само, як і Декарт, вважав, що для психічної і фізичної сфери існують особливі закони, що між душею і тілом не існує ніякої взаємодії, що душа не може втручатися в дії тіла, що всі матеріальні

явища, котрі відбуваються в нашому організмі, пояснюються виключно механічними законами. Але, на думку Спінози, та дивовижна згода, яка існує між діями психічними і фізичними, може бути пояснена лише одним припущенням, а саме припущенням того, що душа і тіло є *одне й те саме*, яке тільки розглядається з різних кутів зору. Інакше кажучи, для пояснення докорінного розрізнення між фізичним і психічним, Спіноза не вважав необхідним визнавати існування *двох* субстанцій – достатньо визнати *одну* субстанцію, яка, будучи недоступною людському пізнанню, відкривається людському розуму у формі атрибутів, з яких людині доступні лише два – мислення і протяжність. Отже, дві Декартові субстанції Спіноза перетворює на два атрибути однієї субстанції. Фактично вони є одним і тим самим, тільки пізнаємо ми їх у різний спосіб, з різних кутів зору. Відповідно, фізичне і психічне є одним і тим самим, що пояснює існуючу між ними повну згоду: «*Порядок і зв'язок ідей ті ж самі, що й порядок і зв'язок речей*» [241, с. 407]. Слід зазначити, що думка Спінози про те, що дух і матерія є одним і тим самим, тільки під різними кутами зору, знайшла відгук у психофізиці XIX століття, зокрема, у вченні Фехнера.

Спіноза, таким чином, постає опонентом однієї з визначальних засад модерної метафізики – *десоматизації людини*, яка означала вилучення тілесності з кола визначальних, сутнісних ознак людини. Натомість Спіноза намагається зрозуміти людське тіло як рід буття в таких його змістах та можливо-стях, котрі визначають його автономію щодо розуму [див.: 77, с. 23–25].

Спіноза розрізняв три головні сили, які керують людьми і з яких можна вивести все розмаїття чуттів: *потяг* (appetitus), який «є ні чим іншим, як самою сутністю людини» [241, с. 464], радість і тугу. З цих фундаментальних афектів виводяться будь-які емоційні стани, при цьому радість збільшує здатність тіла до дії, тоді як туга її зменшує. Цей висновок протистояв Декартовій ідеї поділу чуттів на ті, що вкорінені в житті організму, і суто інтелектуальні. Декарт, наприклад, пояснював сутність любові як почуття, що має дві форми – тілесну пристрасть без любові та інтелектуальну любов без пристрасті. Причинному поясненню піддається тільки перша, оскільки вона залежить від організму і біологічної механіки; другу можна лише зрозуміти і описати. Декартова дихотомія призвела пізніше до концепції «двох психологій» – пояснюючої, що апелює до причин, пов'язаних з функціями організму, і описової, яка вважає, що тіло ми пояснюємо, а душу – розуміємо. Натомість Спіноза прокладав шлях до, говорячи словами Л. С. Виготського, «єдності причинного пояснення і проблеми життєвого значення людських пристрастей, єдності описової і пояснювальної психології чуттів» [цит. за: 293].

В. Вінде́льбанд, щоправда, звертав увагу на те, що паралелізм атрибутів у Спінози породжував, все ж таки, низку психологічних утруднень. Оскільки душа визначалася як ідея людського тіла, було важко знайти в атрибуті

протяжності відповідний модус для представлення цієї душі («ідею для ідеї людського тіла»); відповідно, самосвідомість і всі інші факти внутрішнього досвіду було важко пояснити. В останні роки життя, як видно з листування, Спіноза намагався знайти рішення цієї проблеми, розташовуючи атрибути у вигляді ряду, всередині якого модуси попереднього атрибуту завжди утворюють зміст уявлення в модусах наступного [див.: 42, с. 239].

Моністичне рішення, запропоноване Б. Спінозою, навряд чи можна вважати цілком матеріалістичним, хоча подібні оцінки відомі в історії філософії. Натомість ще за життя Декарта починає формуватися справді матеріалістичний підхід до поставленої ним психофізичної проблеми. Варто при цьому відзначити думку Д. Робінсона про те, що саме матеріалізм був тим рухом, який найбільшою мірою сприяв утворенню психології як наукової дисципліни [див.: 221, с. 331]. Американський вчений, щоправда, має на увазі, перш за все, відмову психології XX століття від будь-якого релігійного обґрунтування, але загалом можна визнати, що матеріалістична лінія картезіанства, як і антикартезіанські матеріалістичні схеми, безумовно, сприяли формуванню позитивістських підходів і в емпіричній психології XIX століття.

Хендрик Деруа (Hendrik De Roy, Henricus Regius, 1598–1679), учень і соратник Декарта у боротьбі проти клерикала Гісберта Воеція, у тезах «Роз'яснення про людський ум, або про розумну душу, чим вона є і чим може бути» (Brevis Explicatio Mentis Humanae, sive animae rationalis: ubi explicatur, quid sit, & quid esse possit, 1647) відкинув дуалізм вчителя і оголосив мислення тільки властивістю («модусом») тіла – таким самим, як і його здатність до руху. Відкидав Деруа і вродженість ідей, припускаючи тільки наявність у душі здібності до мислення. Механістичну фізіологію Декарта Деруа пов'язував із сенсуалістичним переконанням у досвідно-чуттєвому походженні ідей. При цьому він спирався на положення праці Декарта «Пристрасті душі», яку читав ще до її публікації. Власне, й остаточний текст цієї праці, як ми бачили вище, давав підстави для такого матеріалістичного тлумачення. Але Декарт одразу виступив із спростуванням програми Деруа, наполягаючи, зокрема, на тому, що мислення слід розуміти не як модус, а як атрибут, тобто внутрішнє начало, що утворює природу даної – мислячої – субстанції [див.: 93, с. 466].

Проте матеріалістичне тлумачення картезіанського дуалізму отримало подальший розвиток. Цьому сприяла і критика картезіанства ззовні, зокрема, матеріалістом П'єром Гассенді (Pierre Gassendi, 1592–1655). Його «заперечення» на «Медитації про першу філософію» Декарта були найбільш докладними і змістовними [див.: 98, с. 200–272]. Гассенді протиставляв Декарту моністичну матеріалістичну позицію, вдало використовуючи при цьому видимі суперечності у розв'язанні Декартом психофізичної проблеми, зокрема, у

питанні взаємодії душі і тіла. Гассенді, зокрема, наполягав на тому, що душу слід розуміти не як щось абсолютно відмінне від тіла, а скоріше як «тонке» тіло, що відрізняється від тіла «грубого», але також є тілом. Звертаючись до Декарта, він пише: «<...> Можна погодитися з твоїм висновком про *достовірність положення, згідно якому ти – щось відмінне від твого тіла*, проте не можна погодитися з тим, що ти є цілком безтілесним, а не є скоріше певного роду найтоншим тілом, відмінним від цього, більш грубого» [98, с. 269].

Втім, атомізм Гассенді поєднувався з визнанням Божого творіння, і це накладало на його матеріалістичну психологію своєрідний відтінок. На його думку, тіло, душа чуттєва і душа розумна складають єдність, оскільки вони призначені Богом для взаємного доповнення. Чуттєва душа, яка охоплює все тіло, сприймає образи зовнішніх предметів (за допомогою органів чуттів) і пізнає їх за допомогою пам'яті, порівняння, або судження, і висновків, або міркувань. Ці три діяльності Гассенді вважає функціями уяви. Душа розумна, або розум, притаманна тільки людині; на відміну від душі чуттєвої вона перебуває тільки в мозку. За допомогою розуму людина пізнає речі, що недоступні чуттєвому сприйняттю і уяві, а саме – поняття про Бога, самосвідомість та інші. Душа розумна є нематеріальною, а тому вічною, чим і відрізняється від душі чуттєвої, але виявляється вона тільки з приводу сигналів останньої – у цьому полягає їх зв'язок.

Гассенді відкидає вроджені ідеї – на його думку, ідеї, що здаються вродженими (наприклад, ідея причинності), – тільки висновок з повторюваності явищ. Єдине, що нам вроджене – це любов до самого себе; з неї випливає прагнення до приємного і прагнення ухилитися від неприємного, або бажання (*appetitus*). Бажання не виявляється без сприяння уяви і розуму; якщо воно базується тільки на уяві – це бажання є нерозумним, або пристрастю; бажання, що випливає з розуму, є волею; воля завжди супроводжується дією. Наші дії є вільними, але їх свободу слід шукати не в волі, а в розумі.

Французький матеріалізм, що розцвів у XVIII ст., значною мірою намагався протиставити себе картезіанству, залучаючи, зокрема, сенсуалістичні ідеї британського емпіризму. Натомість фактично і у своєму «психологічному матеріалізмі» – прагненні заперечити існування духовної субстанції – він наслідував матеріалістичну лінію картезіанства, передумови якої містилися в ученні самого Декарта.

Багато зробив для популяризації поглядів Локка (про роль якого у становленні психологізму піде мова у наступному параграфі) у Франції Вольтер (*François Marie Arouet; Voltaire, 1694–1778*). Вольтер ще виразніше, ніж Локк, підкреслював, що зміст усіх уявлень, а також зміст рефлексії є наслідком виключно діяльності зовнішніх чуттів, тобто наближався до суто сенсуалістичного трактування Локкових ідей. Він фактично радикалізував міркування

Локка про можливу акцидентальність мислення у зв'язку з вірогідною відсутністю безперервності розумової діяльності. У ранньому «Метафізичному трактаті» (*Traité de métaphysique*, 1736) він навів класичний аргумент: «<...> Усі ті, хто допускає іматеріальну душу, примушені стверджувати, начебто душа ця постійно мислить; проте звертаюся тут до сумління всіх людей: чи мислять вони безперервно? Чи мислять вони під час повного і глибокого сну? <...> Чи багато ідей у людини, що втратила свідомість <...>? Якщо душа не мислить постійно, абсурдним є приписувати людині субстанцію, сутність якої – мислення» [49, с. 254]. У пізніх працях, зокрема, «Про душу» (*De l'âme*, 1776), Вольтер зберігає цю матеріалістичну тенденцію – полемізуючи з картезіанським дуалізмом, він пише: «Душа ця, яку ви уявили субстанцією, насправді є ні що інше, як здібність, дарована нам великим буттям; вона зовсім не особистість. Це – властивість, що дана нашим органам, а зовсім не субстанція» [50, с. 550].

Проте одночасно Вольтер виступив проти суто матеріалістичного підходу до ототожнення тіла і душі, зокрема, у Ламетрі. Визнаючи, що душевні рухи цілком залежать від фізіологічного організму, він все ж вважав, що перші радикально відмінні від других. Вольтер формулював вчення про те, що матеріальність та інтелектуальність є двома основними властивостями усього існуючого. Цей *гілозоїзм* вважає, що із субстанцією матерії безпосередньо даний принцип життя і душевної діяльності, який, проте, не є родом тілесного руху.

Це вчення отримало розвиток у працях Жана Батиста Робіне (*Jean-Baptiste-René Robinet, 1735–1820*), якій, крім того, сприймає і розвиває Ляйбніцеву монадологію і віталізм. Робіне формулює гіпотезу про здатність відчуття у найдрібніших частинках матерії, тобто визнає загальне одушевлення матерії. Не тільки в рослинах і мінералах – навіть у небесних тілах він бачить організовані, здатні відчувати і мислити істоти (пізніше з чимось схожим ми зустрінемося у Фехнера). Людина є одночасно фізичним і психічним організмом, і єдність фізичного і психічного виявляється, зокрема, в своєрідному принципі збереження сили: якщо якісь прояв сили у фізичному організмі зникає, у психічному має виникнути щось відповідне, і навпаки. Закон збереження (руху, сили тощо), який у його механічному трактуванні картезіанством, як ми бачили вище, ставав основою різкого розведення двох субстанцій, у гілозоїстичному трактуванні Робіне стає підставою твердження про їх єдність. Відповідно, організми відрізняються один від одного тим, що дія сили одних знаходиться переважно у фізичній, а інших – у психічній царині. Якщо нижчі організми виявляють мінімум невиразного психічного буття, і їх життєвість зводиться майже до одних фізичних дій, то людина користується фізичними функціями лише як основою для перетворення їх у психічні.

Граничний варіант матеріалістичного розв'язання психофізичної проблеми пов'язаний з іменем лікаря і філософа Жульєна Офре де Ламетрі (Julien Offray de La Mettrie, 1709–1751). У трактатах «Природна історія душі» («L'Histoire naturelle de l'âme», 1745) та «Людина-машина» («L'Homme-machine», 1748) він відстоював радикальний погляд стосовно існування єдиної матеріальної субстанції, а також стосовно того, що стан тіла цілком обумовлює стан душі за допомогою чуттєвих сприйняттяв. Душа зводиться Ламетрі до «освіченої машини», а психологічні здібності людини – тільки до фізіології мозку. Ламетрі доводить протяжність душі на підставі досвіду, згідно якому відчуття локалізуються в різних частинах мозку [див.: 162, с. 84]. З цього робиться висновок, що «у Всесвіті існує лише одна субстанція і людина є найбільш досконалим її проявом» [163, с. 218–219]. Ламетрі вважає думку «основною властивістю організованої матерії», «подібною електриці, здібності до руху, непроникненості, протяжності тощо» [163, с. 221]. Таким чином, «душа – це позбавлений змісту термін, за яким не приховується ніякої ідеї і яким здоровий глузд може користуватися лише для позначення тієї частини нашого організму, яка мислить» [163, с. 209].

Доводячи, що між людиною і твариною немає якісної різниці, а є лише різниця в кількості і ступені, Ламетрі, як підкреслює В. Віндельбанд, спрямовує матеріалізм з річища натурфілософії в річище *фізіологічної психології* [42, с. 413].

Досить цікавими і перспективними виявилися думки Ламетрі стосовно того, що всім організмам, як тваринним, так і рослинним, притаманна здатність реагувати на подразнення. Це своєрідна здатність до саморегуляції, якою живі тіла – на відміну від неживих – завдячують своїй організації. Доцільність поведінки людини пов'язана з її здатністю відчувати, бажати й усвідомлювати свої вчинки. Проте доцільні дії ми зустрічаємо й там, де ані чуття, ані розум, ані бажання цими діями не керують. Ці «машинальні» рухи відбуваються мимоволі, але не безладно, а впорядковано, доцільно. Навіть довільні рухи відбуваються насправді майже без будь-якого зв'язку з нашими чуттями і розумом. Щоб керувати всіма цими діями наших м'язів, душа «повинна була б бути свідомою тієї безмежної геометричної науки, про яку говорив Шталь, між тим вона не знає м'язів, що їй підкоряються» [162, с. 100]. Дослідження ХХ століття дійсно продемонстрували, який складний математичний апарат знадобився б людині, якби вона спробувала свідомо керувати своїми діями під час бігу, стрибків тощо.

Радикальний сенсуалістичний проект запропонував Етьєн Бонно де Кондільяк (Étienne Bonnot de Condillac, 1715–1780) у своєму «Трактаті про відчуття» («Traité des sensations», 1754). Сенсуалістичний метод саме завдяки Кондільяку стає окремим, четвертим методом пізнання (поруч з емпіричним,

раціоналістичним та історичним) [див.: 126, с. 245]. Залучаючи основоположні принципи означення Локком розвитку структури досвіду людини та ім-матеріалістичні тенденції досвідної філософії Берклі у викладі Вольтера, Кондільяк доходить висновку, що саме чуттєвість стає єдиним засобом та джерелом пізнання для людини. Ідеї розуму є безумовними відбитками наших відчуттів (а не предметів, які для розуму постають завдяки відчуттям). Поняття ж забезпечують дослідження причин появи тієї чи іншої ідеї та є нічим іншим як модифікованим чуттєвим сприйняттям. Вчення сенсуалізму вбачає у всіх психічних проявах перетворені чуттєві сприйняття, а тому внутрішнє сприйняття також виводить із зовнішнього, або чуттєвого.

Отже, сенсуалістична методологія визначає лише одне джерело людських знань – відчуття самої людини (на відміну від чуттєвого сприйняття матеріальних предметів у Дж. Локка, чи розумового набуття ідей Р. Декарта, чи вроджених ідей та принципів, чи знань, які містяться у джерелах філософії, історії, філології та права). Саме на цій основі філософ формулює вимоги та завдання філософської методології. Розрізнення знань на ідеї та поняття, як модифіковані (видозмінені) ідеї, спонукало до створення «аналітичного методу». Основне завдання методології полягає в пошуках причин, а точніше – першопричин наших ідей (тобто знання людини) у вигляді чуттєвих (сенситивних) сприйняттяв. І саме орудування поняттями, модифікованими ідеями дає можливість прослідкувати всю причинну послідовність у появі тієї чи іншої ідеї, того чи іншого знання. Кондільяк перетворив Локкову філософію мови на загальну «теорію знаків». За принципом семіотики відчуття людини є лише знаками речей, а не їх відображеннями, і мислення полягає тільки в правильному, вільному від суперечностей поєднанні цих знаків.

При цьому Кондільяк заперечує матеріальність душі. Хоча «Я» за своїм змістом складається тільки із сукупності відчуттів, єдність свідомості, що їх з'єднує, передбачає простий субстрат, в якому відбуваються ці перетворення. Але оскільки все матеріальне може ділитися до безкінечності, цей мислячий субстрат не може бути матерією. Наслідуючи цей ім-матеріалістичний сенсуалізм, швейцарський мислитель Шарль Бонне (Charles Bonnet, 1720–1793) в «Досліді психології» («Essai de psychologie», 1754) та «Аналітичному досліді про здібності душі» («Essai analytique sur les facultés de l'âme», 1760) доводить, що всі психічні рухи людини впливають з відчуття. Бонне дивиться на відчуття як на психічну реакцію проти зовнішньої дії і намагається довести, що психічні прояви завжди обумовлені нервовими рухами. На його думку, оскільки ми нічого не знаємо про справжню сутність душі, слід обмежитися дослідженням фізіологічних умов її діяльності. Зокрема, він будує гіпотезу про те, що пам'ять, і взагалі будь-яка сталість уявлень, ґрунтується на певних вправах мозку і на його звичці до певних форм руху.

Разом з тим, Бонне схиляється до визнання особливих здібностей (*facultés*) душі. Перетворення, які відбуваються у вищих родах душевної діяльності, пов'язані саме з цими душевними силами. Якщо сама душа як субстанційна сутність невідома, то все ж душевне життя не є пасивним буттям, а є діяльністю душевних сил, які ми можемо пізнати.

Головна практична ідея французького матеріалізму полягала в утвердженні вирішальної ролі виховання і законів на формування людини. Відповідно обов'язки із вдосконалення суспільства покладалися на вихователів і освічених законодавців. Яскраве і пристрасне обґрунтування цієї ідеї містилось у творах Жан-Жака Руссо (Jean-Jacques Rousseau, 1712–1778) і Клода Адріана Гельвеція (Claude Adrien Helvétius, 1715–1771). Виникла нагальна потреба наукового дослідження людської природи і, можливо, заміни традиційних релігійних засобів соціального контролю науковими. Як наслідок, суттєва увага філософського дискурсу концентрувалася навколо психолого-педагогічних проблем.

Вже самі назви основних праць Гельвеція – «Про розум» («*De l'esprit*», 1758) та «Про людину» («*De l'homme*», 1773) – говорять про центрування антропологічно-психологічної, а також етичної тематики. Обґрунтовуючи моральний утилітаризм, Гельвецій знаходив єдиний практичний мотив у самолюбстві, виходячи з якого ми шукаємо задоволення і відхиляємося від незадоволення. Необхідним є тільки належне керівництво цим егоїзмом з боку виховання та законодавства, щоб узгодити його із загальним благом. Повне придушення пристрастей отупляє – пристрасті живлять дух, проте потребують спрямування.

При цьому Гельвецій у розумінні ментальної природи людини виходив з Юма: духовний зміст людини складається тільки з вражень та ідей, які є копіями вражень, і тому внутрішнє обличчя людини спочатку обумовлене лише випадковими враженнями, що сприймаються ззовні. В такому природному стані людина знає лише егоїзм. Для поєднання цього егоїзму із загальним благом необхідне виховання, яке, щоправда, само може ґрунтуватися тільки на цьому ж егоїзмі, розвиваючи його в напрямку розуміння блага цілого. Як і Ламетрі, Гельвецій при цьому надає особливої ролі почуттю честі.

Підводячи підсумки, зазначимо ще раз, що саме Рене Декарт вважається істориками психології засновником сучасної психології, оскільки його ідеї про розум і свідомість, а також його теорія, згідно якої тіло являє собою машину, створили ту основну схему, якою психологи оперували на протязі наступних століть [див.: 170, с. 11]. У контексті нашого дослідження важливо підкреслити те, що обраний Картезієм шлях суцільного сумніву пов'язував філософські питання з питаннями психологічними, а звідси прямиий шлях від до того, що заняття психологією перетворювалися на головне призначення

філософії, тобто до філософського психологізму. Французьке Просвітництво, протиставляючи картезіанському дуалізму англійський емпіризм та сенсуалізм, радикалізувало матеріалістичні тенденції, які фактично містилися і в самому картезіанстві. Дослідження природи людини, механізмів та методів її виховання перетворилося на провідну тему популярної просвітницької філософії і сприяло визріванню необхідності наукового підходу до розв'язання психолого-педагогічних проблем.

1.2. Ментальні дослідження англійського емпіризму і філософські засади формування асоціативної психології

Психологістські тенденції в англійській емпіричній філософії набувають виразного звучання починаючи з Дж. Локка. Ані Ф. Бекон, ані Т. Гоббс не надавали такого значення розгляду ментальних проблем, як це зробив автор «Дослідду про людське розуміння». Втім, слід підкреслити формування чіткої матеріалістично-номіналістичної орієнтації вже у Томаса Гоббса (Thomas Hobbes, 1588–1679), в межах якої спочатку обґрунтовується принцип асоціації.

Про асоціацію як психологічний чинник писали ще Платон і Арістотель. Декарт, Спіноза і Ляйбніц також приймали асоціації за один з основних психічних феноменів, але вважали їх нижчими формами пізнання порівняно з вищими, до яких відносилися мислення і воля. Саме Т. Гоббс, як підкреслює М. Ярошевський, першим надав асоціації силу універсального закону психології [293].

Згідно Т. Гоббсу, матеріальні речі, діючи на організм, викликають відчуття. Власне, він вже виходив з ідеї сенсуалістичної психології – всі психічні процеси є лише видозмінами відчуттів. За законом інерції з відчуттів виникають уявлення (у вигляді їх послабленого сліду), що утворюють ланцюги думок, які йдуть одна за одною в тому ж порядку, в якому змінюються відчуття. Отже, виникає асоціація за суміжністю – власне, Гоббс, як послідовний детермініст, визнавав тільки цей вид асоціації, хоча ще Арістотель додавав асоціації за схожістю або контрастом. Закону асоціації за суміжністю, вважав Гоббс, повністю підкоряються як абстрактне раціональне пізнання, так і довільні дії. Довільність – це ілюзія, яка породжена незнанням причин вчинку. Таким чином, у Гоббса механічний детермінізм повністю пояснював психіку. Важливою також була і критика Гоббсом вроджених ідей Декарта – критика, яка була розвинена і детально обґрунтована вже Дж. Локком.

Джон Локк (John Locke, 1632–1704) присвятив майже 20 років створенню «Дослідду про людське розуміння» («An Essay Concerning Human Understanding», 1690) – найбільшої і, фактично, основної своєї книги. Згадуючи історію написання «Дослідду», він писав про необхідність, перш ніж приступати до будь-яких інших досліджень, «вивчити свої власні здібності і подивитися, якими предметами наш розум здатен займатися, а якими – ні» [171, с. 82]. Саме сенсуалістична гносеологія виступає ядром світогляду Локка.

Дж. Локк, звичайно, продовжує лінію англійського емпіризму, але, з іншого боку, багато в чому він розвиває ідеї Декарта, хоча й сперечається з останнім в деяких ключових пунктах. Головний задум Локка в його «Дослідді» полягає в дослідженні походження людських ідей, або уявлень. Вирішуючи це завдання, Локк фактично діє в рідчій накресленій Декартом науці про модуси мислення. Його психологічні класифікації при цьому значно докладніші Декартових, хоча він і визнає, що не ставить за мету вичерпне дослідження наших душевних сил і здібностей.

Локк переосмислює значення терміну «ідея» та впроваджує його у сферу досвіду людини. Структура досвіду зумовлюється розрізненням ідей розуму на прості та складні, що пов'язується з розрізненням Локком якостей предметів на первинні та вторинні. До простих ідей він зараховував чуттєві сприйняття, які мають власним джерелом зовнішній світ, а також копії з них, які затримуються у пам'яті і згодом виявляються у свідомості. Це ідеї, при сприйнятті котрих людина пасивна; від неї не залежить, мати їй, чи не мати прості ідеї. За визначенням філософа відчуття сприймають, і не можуть не сприймати. Так само від них не залежать якості того, що сприймається. У процесі сприйняття відчуття не можуть додавати чогось до змісту того, що сприймається. Складні ж ідеї є продуктом активної діяльності, спрямованої на добування знання. Прості ідеї не можуть бути поділені на складові, складні ж ідеї утворені з простих.

У коло ідей Локк заключає і поняття, котрі були отримані на основ відчуттєвої впевненості у психіці. Людина начебто «відчуває» дію душі. Таке відчуття Локк називає внутрішнім відчуттям, притаманним мисленню. Те, що стає предметом сприйняття засобами внутрішнього відчуття вже належить не до предметів зовнішньої дійсності, а складає внутрішній досвід. Так само ідеями називаються інтелектуальні, вольові, емоційні та ін. акти, стани та функції людської психіки, оскільки вони можуть бути чинниками пізнавальної діяльності. Саме ці роди ідей утворюють, за Локком, зазначений внутрішній досвід, або ж *рефлексію*. Таким чином, кінцевий продукт пізнання – знання, міг бути отримуваним і без взаємодій із зовнішніми об'єктами.

Отже, філософ визнавав існування двох джерел наших знань – від відчуттів та від рефлексії. Наявність відчуттєво-досвідного джерела відсторонювала позицію філософа від суто раціоналістичної основи, а наявність досвід-

но-рефлексивного джерела не давала змогу звести її до матеріалістичної чи сенсуалістичної основи. Однак рефлексія може стати і середовищем ментальних структур, яке функціонує на загальних принципах сприйняття речей, коли її складові досліджуються за єдиними принципами теорії знання. Таким чином, Дж. Локк виокремлює здійснення процесу пізнання у конкретному індивіді в окрему галузь дослідження.

Хоча Локк відкидає можливість вродженого знання, його класифікація ідеї насправді майже не відрізняється від Декартової. Вроджені ідеї Декарта замінюються ідеями рефлексії – тобто, це ідеї, що виникають зсередини пізнавальних здібностей за умови їх правильного використання (а не є даними в готовому вигляді). Таке розуміння вродженого знання поділялося багатьма філософами XVIII століття, при цьому зберігалось Локкове термінологічне неприйняття позначення «вроджені».

Рефлексія – це наш погляд на самих себе, тобто на діяльність душі. Елементарні форми цієї діяльності утворюють прості ідеї рефлексії, а саме – уявлення і бажання. Модусами уявлення є відчуття, пам'ять, уява, інтелект і т. ін. Свої модуси є й у бажання. Локк фактично висуває програму редукції багатьох модусів мислення до кількох фундаментальних сил. При цьому, як і раніше Декарт, а пізніше Ляйбніц, Локк приходять до ідеї дуалістичного устрою душевних здібностей, що базується на опозиції інтелект – воля.

Локк дає чітку систематизацію діяльності розсудку. Розсудок може поділяти (абстрагувати), поєднувати і порівнювати ідеї. Тотожність особистості Локк пов'язує скоріше із самосвідомістю, ніж з єдиним духовним носієм ідей, тобто мислячою субстанцією. Він вважає, що духовна субстанція може бути носієм кількох особистостей, а одна особистість може реалізуватися в кількох духовних субстанціях, а можливо і взагалі без них.

Локк погоджується з Декартом в утвердженні тотожності мислення і свідомості. Він також заперечує можливість несвідомих ідей. Пам'ять він також трактує як звертання душевних здібностей пригадування за інформацією до матеріальних ідей у мозку. Але, на відміну від Декарта, Локк вважає, що мислення – не атрибут, а акцидентальна властивість людини. Людина може і не мислити. Питання про природу субстрату мислення не може бути прояснене до кінця: матеріальний він чи ні – невідомо. Матерія цілком може мати здатність мислити.

Схильність Локка до розуміння мислення як властивості душі, а не людини в цілому, до того ж властивості акцидентальної, набула розвитку у французькій філософії XVIII століття. Вольтер, Ламетрі, Дідро, Гольбах та інші, як вже зазначалося в попередньому параграфі, – всі вони зводили психічне до рівня властивості матерії. Щоправда, за спільністю підходів до цієї проблеми можна помітити у них і певні розбіжності. Так, Дідро вважав психічне («чутливість») загальною властивістю матерії, що помітно в його теорії

«органічних молекул», тоді як Гольбах трактував чуттєвість як виключно властивість складно організованих матеріальних об'єктів.

Локк не погоджується з Декартом у тому, що ізольована від тіла душа досягла б більшої інтелектуальної досконалості. Він вважає, що внутрішнє життя душі має бути ініційовано зовнішніми (що виходять від зовнішніх до нас матеріальних речей) відчуттями. Також, на відміну від Декарта Локк визнає наявність психічного життя у тварин.

Загалом слід ще раз підкреслити, що саме Дж. Локк ставить у центр філософської системи дослідження пізнавальних здібностей людини, її ментальної сфери. І справа навіть не тільки в тому, що без цього дослідження не можливі всі інші, і не тільки в тому, що «розум ставить людину вище інших істот, що відчують, і дає їй всю ту перевагу і панування, яке вона має над ними», а тому розум «є предметом, що заслуговує на вивчення з огляду лише на свою шляхетність» [171, с. 91]. Справа ще й у своєрідній інтелектуальній насолоді, яку отримує філософ (і закликає своїх читачів до того ж) від користування розумом, оскільки «розум є найвища здібність душі». Це відчуття він порівнює із соколиним чи псовим полванням, в якій «сама гонитва за дичиною складає значну частину насолоди» [171, с. 80, 81]. Саме ця настанова, в якій вивчення ментальних здібностей людини перетворюється на своєрідну самоціль, можна вважати основою того феномену, який ми визначили як «психологізм». Гносеологічний метод Локка, як підкреслює В. Віндельбанд, був психологічним, а в більш вузькому сенсі психогенетичним, і тому від нього бере початок та перевага, яку вся просвітницька філософія віддавала психологічним питанням. Все мислення XVIII ст. надихалося психологічними інтересами, і це мало своє наукове обґрунтування в тому, що вважали за можливе оцінювати пізнавальну силу ідей за їх психологічним походженням [див.: 42, с. 268].

Чітким розрізненням зовнішнього і внутрішнього досвіду Локк надає метафізичній проблемі співвідношення природи і духу гносеологічно-психологічної форми – більш поміркованої, а тому більш доступної науковому дослідженню. Після цього розрізнення психологія могла перестати бути метафізичним умоглядом, не вдаючись одночасно до суто матеріалістичних пояснень. Новітня емпірична психологія зросла виключно на історичному ґрунті цього розподілу Локка [див.: 42, с. 272].

Не можна тут не повернутися ще раз до Ляйбніца. Адже його відповідь Дж. Локку – «Нові дослідження про людське розуміння» («Nouveaux essais sur L'entendement humain», 1705¹) – також виявилася найбільшою і найсистематичнішою книгою німецького філософа, хоча в даному випадку, скоріше, на

¹ Як відомо, Ляйбніц відмовився від наміру друкувати цей текст, коли дізнався про смерть Локка, і твір був оприлюднений лише в 1765 р.

відміну від Локка, не гносеологія і психологія ставиться в центр системи, а дослідження пізнавальних і ментальних здібностей знаходить своє пояснення, виходячи з інших, онтологічно-космологічних і наукових побудов. Тому вже на початку твору Ляйбніц позначає ключові моменти, які відрізняють його позицію від Локкової (і які потім розкриваються на протязі всього діалогу між Теофілом і Філалетом), – він проти розуміння душі як *tabula rasa*, протиставляючи цьому образу образ мармурової брили з прожилками (тобто, допускаючи існування вроджених ідей, але скоріше за Платоном, ніж за Декартом) [див.: 168, с. 51], а також він проти механічного поділу станів душі на мислячі і не мислячі, протиставляючи цьому свою концепцію «малих сприйняття», яка ґрунтується на загальному законі неперервності – «природа ніколи не робить стрибків» [168, с. 56]. Цим же вченням про «непомітні сприйняття» Ляйбніц пояснює й абсолютну індивідуальність кожної душі – власне, як і принцип індивідуалізації взагалі, за яким «дві людські душі або дві речі одного й того самого виду ніколи не постають цілком тотожними з рук творця і мають кожна своє визначальне відношення до того положення, яке їм належить посісти у всесвіті» [168, с. 57]. Зрештою дослідження людської душі постає у Ляйбніца окремим – хоча, безумовно, дуже важливим і показовим – випадком його монадології, а не навпаки (власне, «Монадологія» була написана вже після «Нових дослідів», у 1714 р., але цей невеличкий трактат дає лише найбільш чіткій і лаконічний виклад ідей, які визрівали у Ляйбніца протягом десятиліть¹, і відповідь Локку, безумовно, відіграла велику роль у вигострюванні цих ідей).

Якщо Ляйбніц критикував Локка з позицій раціоналістичної традиції, то критика Джорджа Берклі (George Berkeley, 1685–1753) розвивала традицію емпіризму. Розвиток цей полягав не тільки у відмові від абстрактних ідей – таких, як субстанція або матерія, що означало фактичне відкидання матеріальної субстанції при збереженні, однак, душі як субстанції духовної, – а й у постановці на місце *буття* (існування) – *сприйняття* («esse est percipi»). Якщо буття немислячих речей полягає в тому, що їх сприймають (щонайменше, Богом), то буття душі (духу) полягає в тому, щоб сприймати. При цьому «немислячі речі» – це, власне, ідеї, оскільки «об'єкт і відчуття є одним і тим самим», і тому «що ж ми сприймаємо, як не власні ідеї або відчуття (ideas or sensations)?» [19, с. 172, 173]. За характеристикою Віндельбанда, Берклі розвиває «психологічний номіналізм» [42, с. 333]

¹ Ідею певного безтілесного начала, чи певної «нематеріальної субстанції» Ляйбніц сформулював ще в одній зі своїх перших праць «Свідчення природи проти атеїстів» (1668), хоча сам термін «монада» був введений ним лише у 1698 році у праці «Про саму природу, чи природну силу і діяльність творинь».

«Трактат про принципи людського знання» («A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge», 1710) є, відповідно, не суто гносеологічною, а цілком систематичною працею, адже онтологія і космологія у Берклі зводяться до дослідження людського пізнання та його об'єктів. Об'єкти людського пізнання – це ідеї чотирьох родів: ті, що сприймаються чуттями; ті, що ми отримуємо, спостерігаючи емоції і дії розуму; ті, що утворюються за допомогою пам'яті та уяви; нарешті, ті, що виникають через поєднання, поділ або презентацію того, що було отримано попередніми способами. Зовнішній і внутрішній досвід у Берклі доповнюється, таким чином, не складною рефлексією, а досить механічним покладанням (асоціацією) ідей за суміжністю, чого виявляється цілком достатньо, адже за цим покладанням не стоїть ніякої іншої реальності: «Оскільки різні ідеї спостерігаються разом одна і іншою, то їх позначають одним іменем і вважають якоюсь річчю» [19, с. 171].

Отже, ідеї тільки *вважають* речами, але вони ними не є. Натомість *душа* (*ум, дух, я сам*) постає саме річчю, а не ідеєю, вона цілком відмінна від ідей, які в ній існують. Відповідно, «людський дух або людська особистість не сприймається у відчутті, оскільки він не є ідеєю» [19, с. 242]. Берклі тут, з одного боку, прокладає шлях Юму до повної відмови від визнання тотожності людської особистості, але, з іншого боку, формулює абсолютний вже для Фіхте та інших ідеалістів XIX століття принцип активності духу, «Я»: «<...> Всі немислячі предмети розуму схожі в тому, що вони цілком пасивні, і що їх існування полягає лише в здібності бути сприйнятими, між тим душа або дух є активною істотою, існування якої полягає не в тому, що її сприймають, а в тому, що вона сприймає ідеї і мислить» [19, с. 238].

Дж. Берклі вдається й до спеціального дослідження здібностей цієї «речі», перш за все – дослідження здібності зору¹. Новизна теорії зору Берклі полягає в спробі довести залежність появи ідей простору та часу від чуттєвого сприйняття. Обґрунтування цієї можливості приводить його до висновку, що, оскільки ідеї простору та часу виникають як наслідок дії наших органів відчуття, то не існує підстав вважати, що простір і час є незалежними об'єктивними властивостями матеріальної субстанції. Таким чином, Берклі дорівнює становище предметів матеріального світу до чуттєвих сприйняття.

Ще одним важливим аспектом теоретичного доробку Берклі є його висновок про речі як комплекси відчуттів. Позиція Локка визнавала чітку відповідність предмету сприйняття з певним органом відчуття. Прості ідеї відбивали зміст не властивостей, а предметів. Берклі, досліджуючи зорове сприйняття, дійшов висновку, що, окрім визнання зведення первинних якостей предметів до відчуттів, необхідно зважати і на комплексний характер

¹ «An Essay towards a New Theory of Vision», 1709; «The Theory of Vision, or Visual Language», 1733.

самого чуттєвого сприйняття. Одним із таких аргументів була апеляція до неможливості зором сприймати відстань та простір, до чого ми ставимось цілком звично, оскільки зорове відчуття налаштоване виключно на сприйняття кольорів та відтінків. Отже, у зоровому сприйнятті предметів беруть участь не лише безпосередні органи відчуття, але й елементи попереднього досвіду та інші органи відчуття. Таким чином, річ постає для нас як комплекс відчуттів наявного та попереднього досвіду, відбитого у відповідних ідеях. У своєму конкретно-психологічному аналізі зорового сприйняття Берклі висловив цінні й до сьогодні ідеї, зокрема, щодо участі доторкових відчуттів у побудові образу трьохвимірного простору (за умови двовимірності образу на сітківці ока).

Таким чином, Дж. Берклі, якщо й не залишив докладного, за Локковим зразком, дослідження ментально-психічної сфери людини, натомість визначив цю сферу як абсолютно унікальну та неповторну – власне, як таку, яка тільки й існує (крім Бога, звичайно), оскільки всі інші речі набули статусу ідей, що містяться в душі. Тим самим був зроблений черговий крок у напрямку зведення філософії до суто гносеологічного, а зрештою й психологічного аналізу. Наступним вагомим кроком на цьому шляху була система Д. Юма.

Постать видатного шотландського просвітника Девіда Юма (David Hume, 1711–1776) посідає, безперечно, визначне місце в історії класичної новочасної філософії. Його розробка проблем людського пізнання є багато в чому завершальною відносно розвитку англійського емпіризму XVII–XVIII століть, і в цій своїй завершальності – провокативною щодо подальших, по суті революційних філософських новацій. Масаю на увазі, перш за все, загальновідомий вплив Юмового скептицизму на розвиток філософських ідей І. Канта. Але його роль не завершилась лише підготовкою «коперніканського перевороту». У своїх поглядах багато сучасних філософів шукали спорідненості з Юмом: натуралісти, позитивісти, прагматики і навіть феноменологи. Так, Е. Гуссерль у своїх «Логічних дослідженнях» робить висновок, що «Юм страждав від помилкової думки, що він – емпіричний психолог, тоді як насправді він займався «чистим» феноменологічним аналізом свідомості, інтуїтивно розуміючи суть різноманітних розумових дій» [цит. за: 57, с. 28]. Біограф Альберта Ейнштейна прямо згадує, що «Девід Юм був тим філософом, чий міркування допомогли Ейнштейну найбільше». Філософія Д. Юма досі залишається актуальною, про що свідчать звертання до неї, наприклад, ліберальних філософсько-політичних мислителів; заново переосмислюється внесок Юма в економічну теорію; нарешті, привертає постійну увагу, очевидно, основна царина здобутків шотландського філософа – теорія пізнання, яка має виразне філософсько-психологічне забарвлення.

Девід Юм піддав критиці найбільш слабкі сторони традиційного вчення про душу і одночасно запропонував справді революційні новації у філо-

софській психології. Проте, з певних причин безпосередній вплив Юма був не таким значним, принаймні на батьківщині, де набула поширення філософія «здорового глузду». Втім, у Німеччині Юм вже за життя вважався видатним філософом, а його твори перекладались і активно поширювались. Проблема сприйняття Юмової філософії була обумовлена, зокрема, термінологічними новаціями філософа. Намагаючись бути посередником між «глибокою» і «легкою» філософією, він звертався до буденної термінології, тим самим вводячи в оману читачів.

Сам Д. Юм називає свою філософську програму «наукою про людину» (science of man) або «наукою про людську природу» (science of human nature), і викладає її в двох основних творах: «Трактат про людську природу» («A Treatise of Human Nature», 1739–40) і «Дослідження людського пізнання» («An Enquiry concerning Human Understanding», 1748). Визначаючи місце науки про людину серед інших дисциплін, Юм називає її «столицею» або «центром» (capital or center). Відповідно, адекватне розуміння інших наукових дисциплін залежить від вчення про людину, а його відсутність тягне за собою хиби в інших науках. Істинний шлях побудови знання про людину полягає у застосуванні до психологічного змісту (людська природа розглядається Юмом виключно у психологічному аспекті) експериментального методу, який Юм пропонує запозичити у І. Ньютона. «Але, якщо наука про людину є єдиною міцною основою для інших наук, то єдина надійна основа, на яку ми можемо поставити цю науку, повинна спиратися на досвід і спостереження» [57, с. 33].

Цю науку він побудував на теорії значення, яку створили його попередники – Дж. Локк й Дж. Берклі. Теорія значення в британському емпіризмі являла собою концепцію, за якою не можливе жодне поняття чи ідея, якщо немає досвіду [див.: 227, с. 132]. У тлумаченні Д. Юма поняття досвіду набуло особливого значення. Він виокремив з нього зовнішній матеріальний світ, і весь досвід у нього ґрунтувався лише на сприйнятті й впорядкуванні вражень та уявлень. Юм поставив наступне питання: що містить досвід, окрім констатації фактів? Саме в цьому полягає його оригінальність та глибина, адже інші емпірики вбачали розв'язок усіх проблем у досвіді, а він бачив проблему в самому досвіді – проблему, яка вимагає розв'язку. Філософ розпочинає з аналізу структури досвіду людини. З'ясування цього питання безперечно пов'язується з дослідженням причин появи у нашій душі (розумі) тих чи інших ідей.

Йдеться, таким чином, перш за все про самоспостереження, або інтроспекцію. Втім, Юм відразу визначає труднощі, з якими пов'язана інтроспекція. Спрямований всередину душевного життя погляд порушує природний перебіг психічних процесів, тому адекватної картини «людської природи» отримати не можна. Юм пропонує спочатку спостереження за поведінкою

інших людей, але в подальшому не згадує цю методику (хоча й активно використовує її у своїх історичних працях). Очевидно, що спостереження за іншими може дати лише обмежені знання, у той час як фундаментальні форми перцептивності дослідити в такий спосіб неможливо. Тому в «Дослідженні...» Юм повертається до інтроспекції, хоча й називає її тут «вищим проникненням» (superior penetration). Юм говорить, що здатність такого проникнення «дана нам від природи» і може бути вдосконалена практикою її застосування і «рефлексією». Дія цієї здібності дозволяє «миттєво» (in an instant) схоплювати різниці наших душевних сил, відповідно ніяких порушень в їх діях не відбувається. Отже, «вище проникнення» не тотожне звичайному внутрішньому досвіду – Юм підкреслює його інтелектуальний характер і можливість схоплення за його допомогою сутнісних форм нашого душевного життя. Незважаючи на апеляції до досвіду, особливо у «Трактаті...», вирішальну роль в Юмовому вченні про пізнання відіграє аргументація, або феноменологічні дедукції, а не емпіричні узагальнення.

Щодо завдань «науки про людську природу», або «справжньої метафізики», Д. Юм формулює негативні і позитивні. Негативне завдання полягає в тому, щоб за допомогою точного дослідження пізнавальних здібностей окреслити межі можливого знання і звільнити науку від «туманних питань», що дозволить покінчити із сперечаннями між філософами.

Позитивні завдання метафізики подвійні. Перше полягає в точній класифікації душевних здібностей. «<...> Досить значну частину науки складає просте розпізнавання різних операцій духу, відокремлення їх одне від одного, підведення під відповідні рубрики та усунення того уявного безладдя і заплутаності, в яких вони знаходяться, коли постають у якості об'єктів розмислів і дослідження» [285, с. 12]. Цей розділ метафізики Юм називає «ментальною географією» (mental geography). Важливо підкреслити, що душевні здібності розглядаються Юмом не в їх абстрактному схематизмі, а в тому вигляді, як вони виявляються у повсякденному перцептивному житті. Тому одна із найсуттєвіших цілей метафізики полягає у проясненні установок буденного життя. Так, у восьмій главі «Дослідження...» Юм говорить про «істинну і справжню» (true and proper) «царину» (province) метафізики – «розгляд буденного життя» (examination of common life), де «вона знайде достатньо утруднень, до яких може прикласти свої дослідження, не потрапляючи до неосяжного океану сумнівів, коливань і протиріч» [285, с. 88]. У 12-й главі Юм стверджує, що «філософські висновки є ні чим іншим, як систематизацією і виправленням розмислів, які здійснюються в буденному житті» [285, с. 141]. Відповідно, якщо ми зіткнемося з труднощами чи пробілами, ми просто маємо шукати нові пізнавальні принципи і здібності, розміщення яких на мапі нашої душі дозволить заповнити ці пробіли.

Друге головне завдання метафізики полягає у зведенні різнорідних дій душі до їх єдиного підґрунтя. Це завдання є більш складним, і очевидно, що до найперших основ душевного життя дійти неможливо. Саме тут основну роль відіграють феноменологічні дедукції. Д. Юм, на думку В. Васильєва, постає фактичним винахідником феноменологічних дедукцій, тобто доведень, націлених на прояснення безпосередніх даностей свідомості [див.: 34].

«Ментальна географія» Юма починається з найзагальнішого поняття душевного життя – «перцепції». Перцепції є двох різновидів: враження (*impressions*) та ідеї (*ideas*). Ідеї відрізняються від вражень ступенем яскравості. При цьому йдеться, звичайно, не про фізичну, а про психічну яскравість (Юм визнає, що при характеристиці цієї яскравості йому не вистачає слів і відсилає до особистого феноменологічного досвіду кожного). Психічна яскравість може бути інтерпретована тільки як внутрішня характеристика того чи іншого перцептивного модуса. Це означає, що Юм, як і Локк, відрізняє зміст наших уявлень від акту уявлення (діючої «здібності»).

Розрізнення вражень та ідей відповідає розрізненню між чуттєвістю і мисленням. «Враження, таким чином, є живими і сильними сприйняттями. Ідеї – більш тьмяними і слабкими. Ця розбіжність є очевидною. Вона очевидна так само, як і різниця між почуттям і мисленням» [286, с. 661]. Втім, не зовсім зрозумілим залишається те, як само – кількісно або якісно – розрізняються враження та ідеї. На перший погляд здається, що мова йде лише про кількісну відмінність. Але, говорячи, що здатність уяви (або мислення) навіть за найвищого напруження залишається з ідеями і не може створити враження, Юм прокладає фактично якісну межу між ними. Не зовсім зрозуміло лише, як бути з «межевими» перцепціями, тобто сприйняттями, безпосередньо ідентифікувати приналежність яких до певної перцептивної форми неможливо (випадки неможливості розрізнити сон від дійсності, уявлення від почуттів тощо). Можливо, «фізична яскравість» перцепцій все ж важлива для їх ідентифікації в якості вражень та ідей.

Враження, у свою чергу, поділяються на «враження відчуття» і «враження рефлексії», або «первинні» та «вторинні» враження. Загальний структурний механізм зміни перцепцій такий: спочатку «від невідомих причин» (*from unknown causes*) в душі виникає враження відчуття, потім ідея цього враження залишається у пам'яті. «Спершу якість враження діє на відчуття і змушує нас сприймати тепло або холод, спрагу або голод, задоволення або страждання того чи іншого характеру. З цього враження свідомість знімає копію, яка залишається і після того, як припиняється дія враження, і яку ми називаємо ідеєю. Ця ідея задоволення або страждання, повертаючись до душі, створює нові враження бажання і відрази, надії та страху, які, власне, можна назвати враженнями рефлексії, тому що походять від неї. Останні враження знову копіюються пам'яттю та уявою і стають ідеями, а ті у свою чер-

гу можуть дати початок іншим враженням та ідеям» [57, с. 42]. Якщо ідея приємна, то її відтворення породжує бажання знову мати відповідне відчуття. Бажання в даному випадку є одним з базових вражень рефлексії. Юм не торкається вражень відчуттів – це, на його думку, справа не філософів, а фізіологів (тому вчення Юма про механізми пізнання суттєво відрізняється від популярних у XVIII столітті «фізіологічних» розмірковувань про пізнання Д. Гартлі та його послідовників). Починати потрібно з аналізу ідей та законів їх поєднання, а потім переходити до дослідження вражень рефлексії (афектів). Ці дві частини складають основу «науки про людську природу», і від них вже залежить все інше, зокрема й вчення про мораль, викладене в третьому томі «Трактату...» (взагалі Юм планував написати п'ять томів «Трактату...», але цей задум залишився нереалізованим – про це він пише в «Анонсі» до перших двох томів (1739), який не увійшов до російського видання [див.: 34]).

Повернемось до класифікації перцепцій. Д. Юм виокремлює два типи ідей: ідеї пам'яті і уяви. Ті з ідей, що зберігають значний ступінь живості первісних вражень, належать до пам'яті, решта ідей – до уяви. Фактично він додає до них ще й ідеї очікування, або віри. Найяскравішими серед усіх різновидів ідей є ідеї пам'яті. В них залишається сила вражень. Юм навіть говорить про них як про «щось середнє між враженням та ідеєю» (*somewhat intermediate betwixt an impression and an idea*).

Віра в появу певних уявлень у майбутньому також пов'язується Юмом з яскравими ідеями. Причому яскравість уявлень, що очікуються, визначається як враженнями (через асоціацію), так і пам'яттю, тобто тут спрацювують досить складні когнітивні механізми.

Серед багатьох вражень, за словами Юма, нам не вдається знайти враження духовної субстанції, або «Я». Субстанція завжди (тобто, як матеріальна, так і духовна) домислюється нами. Поняття субстанції є фікцією уяви, сутність якої полягає в об'єднанні різних уявлень під назвою якогось слова. Як би довго ми не дивились в себе, ми завжди бачимо якість конкретне враження, внутрішнє або зовнішнє, відчуття або бажання. Але ми ніколи не бачимо само «Я» в ізоляції від усіх інших перцепцій. Це дозволяє Юму зробити висновок про те, що душа – «зв'язка або пучок різних сприйняттів» (*bundle or collection of different perceptions*) [287, с. 298], або інакше – душа є мов би державою (*commonwealth*) перцепцій, які живуть за певними законами [див.: 287, с. 306]; і ще одне порівняння – життя душі схоже на театральну постанову, де роль акторів грають перцепції. Щоправда, у цього душевного театру немає сцени. «Порівняння з театром не повинно вводити нас в оману: дух складається з самих лише сприйняттів, які змінюють одне одне, і ми не маємо жодного уявлення про те місце, в якому граються ці сцени, і про той матеріал, з якого складається театр» [287, с. 299].

Проте ця теорія, викладена в «Трактаті...», згодом була фактично переглянута Юмом. Поштовхом для перегляду стала проблема асоціації уявлень. На чому ґрунтується цей асоціативний зв'язок? Будь-який зв'язок уявлень передбачає їх поєднання. Поєднання можливо лише в тому випадку, 1) коли можна безпосередньо побачити одне уявлення в іншому, тобто коли можна усвідомити реальний зв'язок уявлень, або 2) коли уявлення знаходяться в якійсь одній речі. В останньому випадку сама ця річ або субстанція виступає принципом єдності і зв'язку перцепцій. Перший випадок фактично виключений, адже будь-яке уявлення може бути представлено у зв'язку з будь-яким іншим, і, відповідно, не містить у собі внутрішнього зв'язку з певним корелятом. Зв'язок повинен мати зовнішній характер, і тому не може впливати з самих уявлень.

Отже, Юм рішуче відкидає можливість побачити реальний зв'язок між ідеями. Але він не хоче визнавати і можливості їх єдиного носія. Між тим, зв'язок ідей має місце (він базується на принципах асоціації), хоча виявляється начебто неможливим. Юм так узагальнює ці труднощі: «Коротко кажучи, існують два принципи, які я не можу погодити, але жодним з них у той же час я не можу пожертвувати, а саме: *наші окремі сприйняття є окремими предметами (existences)*, і *наш ум ніколи не сприймає реального зв'язку між окремими предметами*. Якби наші сприйняття були притаманні чому-небудь простому і єдиному, або, якби наш ум сприймав який-небудь реальний зв'язок між ними, жодних труднощів це питання не викликало би» [287, с. 326]. У подальшому Юм так і не розв'язав цю суперечність, хоча, наприклад, в есе «Про безсмертя душі» він спокійно розглядає гіпотезу про єдину духовну субстанцію, не називаючи цю гіпотезу безглуздою [288, с. 689–697].

Д. Юм підкреслював, що «якостей, з яких виникає <...> асоціація і за допомогою яких свідомість переходить у такий спосіб від однієї ідеї до іншої, є три, а саме: подібність, суміжність у часі або просторі та причина і наслідок.

Я гадаю, немає особливої потреби доводити, що всі ці якості викликають асоціацію ідей і при появі однієї ідеї природним чином вводять іншу. Зрозуміло, що в процесі мислення при постійній еволюції ідей наша уява легко переходить від однієї ідеї до будь-якої іншої, яка схожа на неї, і що одна ця якість є для уяви достатнім поєднанням і асоціацією. Схожим чином очевидно і те, що як і відчуття, що, змінюючи свої об'єкти, з необхідністю змінюють їх постійно і сприймають ці об'єкти як суміжні, так і уява в силу тривалої звички повинна набути такого ж способу мислення і перебирати окремі частини простору і часу, усвідомлюючи свої об'єкти» [57, с. 44–45].

Як бачимо, у наведеному міркуванні Д. Юма сформульовані два закони асоціації – закон схожості та закон суміжності. Закон схожості можна сформулювати так: чим більше ідеї схожі чи подібні між собою, тим з більшою ймовірністю між ними виникають асоціативні зв'язки. А закон суміжно-

сті наступним чином: чим ближчі ідеї у просторі, між ними виникають асоціації. Взагалі ж можна знайти у Юма чотири закони асоціації – крім названих, ще закон контрасту і закон причинного зв'язку, тлумачення якого, втім, складає особливу проблему. Встановлення цих законів мало велике значення для подальшого розвитку емпіричної психології.

Теорія асоціацій Д. Юма заснована на емпіричному підході, і в цьому вона подібна вченням Дж. Локка і Дж. Берклі, однак, як відзначав Д. Юм, асоціанізм відводить людину в бік від чистого емпіричного знання. Усе людське знання складається із подібностей і збігів, а це не настільки міцні та однозначні зв'язки, щоб на них могла базуватися точна наука в дусі І. Ньютона. Завдяки зусиллям Д. Юма лінія емпіризму, яка опиралася на чуттєве сприйняття, знайшла в глухий кут, коли чуттєве сприйняття постало як нагромадження і хаос фрагментарних уявлень, а порядок, який людина довільно нав'язувала цим враженням, позбавлявся будь-якої об'єктивної підстави.

Єдиним джерелом будь-якого знання про реальності є досвід. Усі ідеї, виражені у заснованих на фактах твердженнях, зрештою виводять свій зміст із вражень, які допомагають народити їх. Отже, вихід досвіду поза факти відбувається тоді, коли на основі констатованого факту ми робимо висновок про якийсь інший факт, який ще не був констатований. Для того, щоб ми мали право на такі висновки, необхідно, щоб між цими фактами існував надійний зв'язок. Проблема цього зв'язку і стала для Юма найголовнішою проблемою. Якщо існують такі необхідні зв'язки, то після констатації одного факту ми можемо робити висновок про інший. Але чи такі зв'язки існують у дійсності?

Д. Юм супроводжує це скептичне питання спробою показати, як ми думаємо, що в дійсності є необхідні зв'язки. Нас переконує в цьому певна «звичка свідомості», яка, під впливом своїх колишніх спостережень, невідвратно переходить від враження про одну подію до думки про те, що, як правило, відбувається згодом. Саме з цього досвіду «асоціювання» виростає ідея «необхідного зв'язку». Тут ми маємо приклад того, чому Юм був схильний надавати великого значення, а саме – тенденції людського розуму поширюватися на об'єкти. Іншими словами, ми приписуємо зовнішньому світові властивості, які коріняться в нас і ідеї яких виникають через певну діяльність розуму.

Отже, засади причинності – це наша суб'єктивна звичка та переформування відношення послідовності у відношення причинності. З таким розривом у Юмовій філософії пов'язано розрізнення між фактами та логікою. Воно отримало назву «галузки Юма». Її можна визначити як твердження, за яким факти не знаходяться в логічних відношеннях між собою, а логіка, своєю чергою, не базується на окремих фактах. Більше того, факти не є логічно необхідними. Людина не може знати, чи існує те, що існує, з необхідністю,

або замість цього щось мало існувати ще так само вільно. З іншого боку, між ідеями людина може робити логічні переходи. Але навіть і в цьому випадку ці зв'язки повідомляють нам тільки про відношення між ними. Все, що людина може зробити, на погляд Д. Юма, — це будувати догади, гіпотези. Істинність нашого пізнання полягає в тому, щоб ідеї відносити до відповідних і властивих вражень, з яких вони постають.

Учені, на думку Д. Юма, помилково роблять припущення, що розум опирається на факти й що факти зв'язані розумною логікою, оскільки не бажають відмовитися від метафізичних ідей про облаштування світу. До помилкових ідей, за Д. Юмом, відносяться ідеї Бога, людського «Я» та причинності. Їх неможливо обґрунтувати за допомогою емпіричної, а також шляхом теоретичної аргументації [див.: 242, с. 163]. Досвід не дає відповіді, як після одного факту настає інший, отже, якщо ми повинні дотримуватись досвіду, то мусимо відректись від причинних зв'язків і задовольнятися тільки констатацією сталих наслідків. Це була найбільш несподівана та особлива теза Юма.

З точки зору Д. Юма, можливі твердження двох видів: одне — засноване на чистому відчутті, а друге — на чистому розсудку. Твердження, засноване на відчутті, належить до очевидних констатацій конкретних фактів (наприклад, «сьогодні сонячний день»), які завжди випадкові (усе могло б бути інакше, але в дійсності саме так). Твердження, засноване на чистому розсудку, навпаки стосується відношень між поняттями (наприклад, «у квадрата всі чотири сторони рівні»), і ці відношення завжди обов'язкові — іншими словами, їх заперечення веде до суперечності. Однак істини чистого розуму — якими є математичні істини — обов'язкові настільки, настільки вони існують в замкненій і самодостатній системі, яка не має потреби у співвіднесенні з зовнішнім світом. Вони істинні тільки відповідно з логічним визначенням, тобто виявляють прихований всередині себе самих зміст, і тому не можуть претендувати на обов'язковий взаємозв'язок із природою речей. Тому ті єдині істини, до яких має доступ чистий розум, тавтологічні. Розум сам по собі неспроможний стверджувати яку-небудь істину щодо справжньої природи речей.

Наслідком юмівського критичного аналізу стало те, що він піддав сумніву саму емпіричну науку, оскільки логічна підстава останньої — індукція — була визначена недостовірною. Логічне просування розуму від множини частковостей до деякої універсальної визначеності не можливо звести в рами закону: якби часто не спостерігалась дана подієва послідовність, ніколи не можна бути до кінця впевненим у тому, що ця подієва послідовність носить причинний характер і що в подальшому вона буде повторюватися. Якщо у минулому подія В завжди спостерігалась услід за подією А, з цього не випливає, що і далі це завжди буде відбуватися.

Окрім того, чистий розум не тільки не здатний на пряме вторгнення у метафізичну сферу і розум не може висловлювати судження про справжню природу речей, навіть базуючись на висновках із власного досвіду. Неможливо пізнати надчуттєве аналізуючи чуттєве, оскільки єдиний принцип, на якому можна було би засновувати подібне судження — укорінений, в кінцевому рахунку, лише в спостереженнях за тими чи іншими конкретними подіями, які відбуваються у часовій послідовності. Позбавляючись своїх темпоральних і конкретних складових, причинність втрачає будь-який зміст.

Будь-яке ж прийняття цього як «закону», будь-яка віра в те, що подібна послідовність являє собою істинні причинні відношення, — є зовсім не логічною визначеністю, а лише добре укоріненою психологічною переконаністю. Ілюзорна причинна необхідність, яка вбачається в явищах, постає як необхідність лише для суб'єктивного переконання, лише для людської уяви, підвладна звичці шукати постійного значення ідей, об'єктивної ж підстави вона під собою немає. У подіях можна висловлювати деяку регулярність, однак неможливо вбачати в них необхідність. Остання є не що інше, як суб'єктивне відчуття, яке виникає через сприйняття деякої очевидності регулярності. В подібних обставинах наука можлива, але вона залишається виключно наукою феноменального світу, тобто видимих явищ, що фіксуються розумом, наукова ж визначеність відноситься до суто суб'єктивної сфери, яка визначається не природою, а людського психологією [243, с. 285–286].

Таким чином, Д. Юм поставив під сумнів об'єктивну визначеність усієї емпіричної науки загалом. Якщо все людське знання базується на досвіді, але водночас індукцію неможна виправдати логічно, тоді людина не володіє жодним достовірним знанням.

Критикуючи індукцію як науковий метод, Д. Юм вперше виявив та описав помилку натуралізму як закон, який носить його ім'я. Закон Д. Юма є принципом, який стверджує неможливість логічного переходу від тверджень зі словами «є» до тверджень зі словами «має бути», від існування до повинності, помилковість спроби робити висновки про те, що повинно бути на підставі того, що є насправді. «Ця підміна, — пише філософ, — майже непомітна, але має суттєві наслідки. Бо оскільки ці «повинно» або «не повинно» передають якісь нові відношення або твердження, їх слід було б визначити і пояснити і в той же час варто б вказати причину того, що здається зовсім незрозумілим, а саме того, яким чином це нове відношення може бути виведене з інших, цілком відмінних від нього» [57, с. 420].

Як Юм ставиться до традиційних завдань раціональної психології? Головне питання раціональної психології — проблема безсмертя душі. Як вже згадувалось, Юм написав спеціальне есе на цю тему. Загальний пафос його твору — критичний. Юм розрізняє три типи можливої аргументації на користь

безсмертя душі – метафізичні, моральні, фізичні докази. Ані кожне з них окремо, ані разом вони, вважає Юм, не можуть бути достовірними у цьому питанні. Єдине, на що можна сподіватись у вірі в безсмертя – це на Одкровення. Тому не потрібно спотворювати цю віру хибними мудруваннями.

Щодо питання психофізичного паралелізму, то Юм намагається у «Трактаті...» пояснити відповідність між душею і тілом, пропонуючи досить оригінальне рішення. Чому, запитує він, ми сумніваємося в тому, що тілесні зміни можуть бути причиною перцепцій, душевні – тілесних дій? З причини явної неоднорідності душі і тіла. Проте Юм впевнений, що це хибна причина. Адже причина і дія не повинні бути однорідними. Більше того, сформулювавши точне визначення причини як такої події, поява якої завжди тягне за собою іншу подію, і поглянувши під цим кутом зору на відношення душі до тіла, ми можемо цілком впевнено сказати, що вольові акти душі є причинами тілесних змін, відповідно й тілесні рухи – перцепцій душі: «<...> Ми перекопуємося за допомогою порівняння відповідних ідей, що мислення і рух відмінні одне від одного, а з досвіду дізнаємося, що вони постійно бувають зв'язаними одне з одним; проте, оскільки цим вичерпуються всі обставини, які містяться в ідеї причини і дії, коли її застосовують до операцій матерії, то ми, безперечно, можемо зробити висновок, що рух, можливо, дійсно є (may be, and actually is) причиною мислення і сприйняття» [287, с. 294]. Таким чином, Юм фактично оголошує старе метафізичне питання про взаємодію душі і тіла псевдопроблемою.

Отже, реконструкцію юмівського бачення пізнавальних здібностей людини краще за все здійснювати, відштовхуючись від класифікації перцепцій, адже ряди здібностей і видів перцепцій у Юма цілком паралельні. Так, враженням відповідають зовнішнє і внутрішнє чуття, ідеям – мислення в широкому розумінні. Градація ідей здійснюється Юмом за ступенем їх «живості». Найбільшу живість мають ідеї, які безпосередньо скопійовані з вражень. Цим ідеям відповідає здатність пам'яті. У нас немає ніякого зовнішнього критерію, вважає Юм, щоб зрозуміти, що в минулому мали місце саме такі, які ми пам'ятаємо, а не інші ряди вражень (адже ми не можемо порівняти наші спогади з минулими враженнями). Просто серед множини можливих і мислимих варіантів минулого один має властивість переважаючої яскравості і живості. Тому ми вважаємо його істинним. Адже ця живість може бути лише від вражень.

Але ми не повинні лише споглядати ряди спогадів. Ми можемо брати ці ідеї, порівнювати, поділяти і поєднувати їх (у процесі чого можна відкрити багато безсумнівних відношень між ними – тут виявляється людська здатність апріорного пізнання, яку Юм називає «розумом») (reason), і яка реалізується в математиці і метафізиці, – і переносити їх в інше когнітивне середовище, а також використовувати в якості будівельного матеріалу для нових

образів. Ідеї, які виникають таким чином, поступаються ідеям пам'яті за яскравістю і є породженням іншої здібності – уяви.

Юм підкреслює, що використання нами ідей пам'яті для побудови нових образів ніколи не відбувається зовсім спонтанно і хаотично. Воно підкоряється певним законам, законам асоціації (за схожістю, суміжністю і причинністю). Асоціативні зв'язки виступають своєрідними каналами, якими відбувається «перехід» живості від вражень або ідей пам'яті до нових уявлень. Особливо важливим у цьому сенсі є побудова майбутніх перцептивних рядів. Живість образів майбутнього впливає і може впливати виключно з пам'яті (адже вражень майбутнього у нас немає, і яскравість перцепцій у цьому випадку може бути виключно результатом екстраполяції). Оскільки яскравість уявлень, що очікуються, є, за Юмом, ні чим іншим, як вірою в них, то така віра може виникати лише з переносу минулих перцептивних рядів на майбутні. Тому в основі будь-якого очікування – впевненість у тотожності минулого і майбутнього (саме тотожності, а не схожості – це впливає з самого принципу екстраполяції: очікувати можна лише те, що вже було, хоча уявити відносно майбутнього ми можемо все, що завгодно), що породжує таку ж віру в універсальність принципу причинності і називається Юмом дією звички як фундаментального принципу людської природи.

Особливості конкретного очікування в конкретній перцептивній ситуації обумовлені наявними враженнями поточного моменту. Вони подають сигнал до відтворення цілком визначених перцептивних рядів, які схожі з поточними. Але оскільки, з одного боку, не буває двох цілком тотожних перцептивних ситуацій, а з іншого – ми віримо, що кожний компонент перцептивного поля є як причиною, так і дією, то, по-перше, будь-яке очікування має імовірнісний характер, а, по-друге, ми очікуємо тих подій, які мають видимість каузального зв'язку з враженнями сьогодення, тобто тих, які постійно супроводжували їх у минулому. Саме тому одиничного досвіду недостатньо для того, щоб з високою імовірністю очікувати слідування однієї події за іншою. Адже в цьому першому досвіді крім даної події присутні і багато інших компонентів, і а пріорі не зрозуміло, наскільки вони впливають на те, що відбувається в наступну мить. Лише повторення досвідів дозволяє відокремити зайві чинники і структурувати очікування, підвищивши імовірність. З бігом часу імовірність конкретних очікувань досягає такого ступеню, коли, на думку Юма, можна вже говорити про «доведення з досвіду».

Для Юма зовсім не характерне традиційне розрізнення вищих і нижчих когнітивних здібностей. Яскраво виражений антиінтелектуалізм – одна з тих рис юмівської гносеології, яка корінним чином відрізняє її від всіх найбільш впливових скептичних доктрин, що висувалися у філософії до Юма. По-перше, Юм суттєво обмежує сферу дії розуму, який зазвичай вважався однією з вищих здібностей, ставлячи під сумнів його претензії на верховенс-

тво над іншими силами душі. По-друге, Юм взагалі чітко не відрізняє уяву від розсудку і розуму. Слова «уява» (imagination) і «розсудок» (understanding) використовуються ним як синоніми. Що ж стосується «розуму» (reason), то все залежить від того, говорить Юм, в якому сенсі застосовується термін «уява». Уява в широкому сенсі означає «здатність, за допомогою якої ми утворюємо наші більш слабкі ідеї», у вузькому – «ту ж здатність, виключаючи наші демонстративні та імовірні висновки» [287, с. 172, прим.]. В останньому випадку уява (яка при цьому зводиться до фантазії) протиставляється розуму (або розсудку), який виявляється в діях, що виключаються дефініцією уяви.

У критиці субстанції Юм також пішов далі, ніж Берклі. Останній усунув поняття субстанції тільки з фізики, а Юм – з психології, і дійшов висновку, що як немає підстав для припущення існування матеріальних субстанцій, так і немає їх для припущення існування субстанцій духовних: «Ідея субстанції, так само як ідея модусу, це не що інше, як сукупність простих ідей, поєднаних уявою, яка отримала конкретну назву, і за її допомогою ми можемо викликати цю сукупність у власній пам'яті чи в пам'яті інших людей» [287, с. 49]. Цим самим концепція незмінної душі залишилась без своїх підстав, що мало серйозні наслідки для психології, теології та й всієї філософії.

Підводячи підсумки, можна сказати, що при всіх новаціях і ґрунтовності дослідження, Юм не створив закінченого вчення про душу, хоча й прагнув систематичності. У Британії ідеї Юма за його життя не були сприйняті. Юм майже одноставно сприймався як такий собі філософський подразник – всі намагались його спростувати (особливо слід виділити школу «здорового глузду» на чолі з Т. Рідом). Натомість в інших країнах, і зокрема в Німеччині, «ментальна географія» Юма набула своїх послідовників (перш за все, слід відзначити Й. Тетенса).

Щодо розвитку філософської психології, кардинальне значення мало заперечення Юмом існування духовної субстанції (хоча, як ми бачили вище, він сам фактично коливався в цьому питанні). «Від світу, – пише В. Татаркевич, – залишився тільки комплекс відчуттів, і поза тим нічого ні побіч предметів, ні суб'єкта, не залишилось ні матерії, ні душі. Таку ультра-радикальну і парадоксальну позицію було важко захистити. І тільки через півтора століття після Юма знайшлося дещо більше філософів, які її засвоїли» [244, с. 142]. Польський історик філософії має на увазі вплив ідей Юма на розвиток психологістських концепцій кінця XIX – початку XX століття. Важливим внеском Юма у філософську психологію стало також формулювання законів асоціації та спроба асоціативної інтерпретації науки, моральності та релігії.

Д. Юм мав намір вдосконалити науку про людську свідомість та її пізнавальні можливості й зробити її настільки точною, як фізична, зокрема, механіка, яку розробляв І. Ньютон і деякі його сучасники. Звідси його меха-

ніцизм. Філософ спробував уявити людське пізнання так само, як фізики уявляють собі об'єкти своєї науки – матерію, рух, гравітацію та інші сили. На його погляд, так само, як астрономи визначають закони руху небесних тіл, так і в науці про свідомість можна відкрити закони інтелектуальної діяльності людини. Базуючись на аналогії між фізичними і ментальними процесами, Д. Юм запропонував новий погляд на те, як чуттєві враження формують ідеї. Так само як маси матерії притягуються одна до одної внаслідок дії сили тяжіння, людські враження з'єднуються одні з одними. Так механіцизм Д. Юма в його ментальній теорії перетворюється на асоціанізм. Принцип асоціації Д. Юм розглядав як вид «тяжіння», тобто як психічний відповідник ньютонівської гравітації. Як гравітація у світі природи, так і асоціація в світі психіки тлумачать закономірність та необхідність випадкових, на перший погляд, подій. Завдяки принципу асоціації всі духовні явища – моральні, економічні, політичні – стають детермінованими, а тому можуть бути предметом науки.

Але Юм був настроєний скептично і з підозрою ставився до всіляких форм причинності та детермінізму, асоціація ж була однією з цих форм. Натомість паралельно Юму принцип асоціації саме в детерміністичному дусі розвинув англійський лікар, психолог Девід Гартлі (David Hartley, 1705–1757), зробивши з нього справжній фундамент для гуманітарних наук. Саме Гартлі поширив термін «асоціація», який несистемно вживався вже Локком стосовно всіх тих процесів, завдяки яким з елементів виникають нові утворення психічного життя, і перетворився на батька *англійської асоціативної психології*.

Отримавши спочатку богословську, а потім медичну освіту, Гартлі намагався створити таку теорію, яка не тільки пояснювала б душу людини, але й давала можливість керувати її поведінкою. У своїй основній праці «Міркування про людину, її будову, її обов'язок і сподівання» («Observations on Man, his frame, his duty, and his expectations», v. 1–2, 1749) він прагне, виходячи з вчень Ньютона і Локка, створити власну «фізику розуму» і побудувати на ній етику. Гартлі розвиває вчення про психіку як природне начало. Всі духовні здібності пояснюються через звернення до органічної структури мозку. Ключовими ідеями при цьому у Гартлі постають вчення про вібрації і про асоціації ідей. Якщо вібрації, що виникають у наших нервах під впливом зовнішніх стимулів, містять закони тілесних сил (відкриті Ньютоном), а асоціації – закони духовних сил (відкриті Дж. Локком), то «вони мають бути зв'язані одне з одним, оскільки пов'язані між собою тіло і дух. Можна очікувати, що вібрації повинні містити в собі асоціацію як свій наслідок, а асоціація має вказувати на вібрації як на свою причину» [59, с. 199–200]. Наслідуючи вчення Дж. Локка, Гартлі вперше перетворив механізм асоціації в універсальний принцип пояснення психічної діяльності. За Гартлі, психічний світ людини утворюється поступово в результаті ускладнення «первинних елементів»

(чуттів) шляхом асоціації психічних явищ внаслідок їх суміжності в часі і частоти повторювань.

Існує три основних, простих елемента душевного життя: відчуття, ідеї (ідеї відчуттів, тобто повторення відчуттів без предметів), афекції (задоволення або незадоволення). З цих основних елементів будується душевне життя за допомогою механізму асоціації. В основі цих елементів і цього психологічного механізму асоціацій знаходяться вібрації, тобто матеріальні фізіологічні процеси, що виникають у речовині нервів і мозку під впливом зовнішніх дій. Згідно Гартлі, вібрації зовнішнього ефіру викликають відповідні вібрації в органах чуття, мозку і м'язах, а ці останні знаходяться у відношенні паралельності до порядку і зв'язку психічних явищ, від елементарних відчуттів до мислення і волі. Вібрації відрізняються за ступенем, родом, містом і спрямуванням. Розбіжностям у вібраціях відповідає все розмаїття наших початкових простих ідей і відчуттів, уявлень і чуттів.

Аналізуючи структуру психіки людини, Гартлі виокремлює в ній два кола – велике і мале. Велике коло йде від органів чуття через мозок до м'язів, і є фактично рефлекторною дугою, що визначає поведінку людини. Гартлі по суті створює свою теорію рефлексу, яка пояснює, виходячи із законів механіки, активність людини. Вібрації органів чуття викликають вібрацію відповідних частин мозку, а та, у свою чергу, стимулює роботу відповідних м'язів, породжуючи їх скорочення і рухи тіла.

Мале коло вібрації, що розташоване в білій речовині мозку, є основою психічного життя, процесів пізнання і навчання. Гартлі вважав, що вібрація частин мозку у великому колі викликає у відповідь вібрацію у білій речовині і залишає там сліди. Ці сліди є основою пам'яті людини. Вони можуть бути більш сильними або менш сильними в залежності від сили та значущості того явища, яке залишило слід. Від сили цих слідів залежить ступінь їх усвідомленості людиною, при цьому слабкі сліди взагалі не усвідомлюються. Гартлі, таким чином, включив у сферу душевного життя не тільки свідомість, але й несвідомі процеси, створивши першу матеріалістичну теорію несвідомого. У XIX столітті ідеї Гартлі про силу слідів та її зв'язок із можливістю їх усвідомлення будуть розвинені Й. Гербартом в його динаміці уявлень.

Асоціації є пасивним відображенням нервових зв'язків у мозку. Поєднуються, власне, не відчуття або ідеї, а стани мозку, які ними супроводжуються – вібрації. Асоціації бувають тільки одночасними і послідовними: вони є суто механічними утвореннями. На підставі асоціацій утворюються всі складні уявлення, явища пам'яті, поняття, судження, довільні рухи, афекти, уява.

Пам'ять – це відтворення відчуттів за асоціацією у тому порядку і відношенні, в яких вони були отримані. Якщо відтворення ідей відбувається без дотримання порядку минулих реальних вражень, тоді ми маємо справу з уя-

вою. Весь порядок відтворення ідей відбувається об'єктивно без участі суб'єкта. Часткові питання, пов'язані з пам'яттю (погіршення у літніх людей тощо), Гартлі пояснює суто матеріалістично, зі станів мозку.

Подібним чином Гартлі пояснював формування загальних понять: вони виникають з одиничних шляхом поступового відпадиння від асоціації, що залишається незмінною, усього випадкового і несуттєвого; сукупність постійних ознак утримується як ціле завдяки слову, що виступає в якості фактору узагальнення. Гартлі не розглядає мислення – він розглядає лише розуміння слів і речень. Слово є набором звуків, значення – це якась постійна частина чуттєвих образів. Розуміння слова – це утворення асоціації між словом і значенням, яке встановлюється в дитинстві, або завдяки навчанню наукам.

Виходячи з уявлення про прижиттєве формування психіки, Гартлі вважав, що можливості виховання, впливу на процес психічного розвитку дитини є фактично безмежними. Майбутнє дитини залежить від того, який матеріал для асоціацій будуть доставляти оточуючі; отже, тільки від дорослих залежить, якою виросте дитина, як вона буде мислити і вчиняти. Гартлі одним з перших заговорив про необхідність для педагогів використовувати знання законів психічного життя в навчальних методах. Він доводив, що рефлекс, що підкріплюється позитивним відчуттям, буде більш стійким, а негативне відчуття допоможе забути рефлекс. Тому можливо формування соціально позитивних форм поведінки, врешті решт – формування ідеальної моральної людини, необхідно лише вчасно підтримувати необхідні рефлекси і знищувати шкідливі.

Ідея про те, що душа й тіло діють у строгій відповідності одна з однієї, викладена в «Міркуваннях про людину», справила великий вплив на розвиток психологічної теорії. Синтезуючи Локкове вчення про асоціацію ідей з власним уявленням про роботу нервової системи, Гартлі пояснював складні мисленнєві процеси – уяву, пам'ять – послідовністю елементарних чуттєвих вражень, а всі психологічні акти, за Гартлі, кінець кінцем можуть бути пояснені на підставі єдиного закону асоціації. Гартлі, за оцінкою Д. Робінсона, взагалі здійснив один з великих синтезів XVIII століття: «Він поєднує фізику (і метод) Ньютона з фізіологією Декарта; він уникає теологічної дилеми, звертаючись до паралелізму Ляйбніца; він допускає емпіричний асоціанізм Локка і Юма; він припускає, подібно Юму і будь-якому англійському чоботарю, що задоволення і біль – це клей, що скріплює наші асоціації» [221, с. 357]. Вплив його «Міркувань про людину» був значним у XIX столітті, а асоціативна психологія, яку заснував Гартлі, проіснувала як домінуючий психологічний напрямок до початку XX століття.

Звернемо увагу на те, що «Міркування» Гартлі вийшли майже одночасно з Юмовим «Дослідженням людського пізнання». При цьому Гартлі спирається не на Юмова, а на Локкову теорію асоціації, очевидно, в силу більшої

матеріалістичної тенденції останнього. До того ж, у передмові до «Міркувань» Гартлі писав, що «приблизно вісімнадцять років тому», тобто на початку 30-х років XVIII століття, дізнався про намір Джона Гея (John Gay, 1699–1745) дедукувати інтелектуальні почуття і емоції людини «з асоціації» [299, р. III]¹. Зацікавившись цією темою, Гартлі звернувся до дослідження асоціації, в тому числі з точки зору її фізіологічних причин. Погляди Гартлі, таким чином, формувалися незалежно від Юмового вчення про асоціацію. До того ж, вони розвивалися і в іншій площині. Якщо Юм прямо давав зрозуміти, що психофізіологія є сферою чистих гіпотез, то Гартлі вважав, що основа фізіології мозку і нервової системи вже може бути покладена. Він виходив з картезіанського припущення самостійної реакції духу і матерії і визнання їх взаємодії, і навіть, подібно середньовічним авторам Бонавентурі, Роберту Гроссетесту та іншим [див.: 274] (до такої ж думки, як вже зазначалося, схилявся Гассенді) був готовий припустити існування особливого найтоншого тіла, яке виконує функцію посередника між душею і «звичайним» тілом.

Ставлення Гартлі до Юма проявив видатний природознавець Джозеф Прістлі (Joseph Priestley, 1733–1804), який у 1775 р. перевидав працю Гартлі зі своїми коментарями («Теорія людського духу Гартлі на підставі асоціації ідей з нарисами, що стосуються цього предмета») і започаткував пропаганду асоціанізму, усунувши з нього релігійні елементи, які Гартлі ще поєднував з елементами психологічними («Дослідження про матерію і дух» – «Disquisition of matter and spirit», 1777). Дж. Прістлі дорікав Юму (нападаючи, щоправда, на більш актуального для нього Т. Ріда), що скептицизмом і анти-субстанціалізмом – «небезпечними» і одночасно «жалогідними» софізмами – він наносить шкоду своїй правильній теорії [див.: 213, с. 93–94]. Дж. Прістлі відкидає уявлення про душу як субстанцію, що відмінна від тіла, а матерію визначає як активну субстанцію, що має властивості протяжності і відштовхування. Віддаючи данину механіцизму, Прістлі навіть ідеї розглядає в якості особливої форми матерії, що рухається. На місце рефлексії, яку Локк зробив основою психології, Прістлі ставить фізику нервової системи і оголошує психологію частиною фізіології.

Теорії Гартлі і Прістлі підкріплювалися – і, одночасно, самі виступали як концептуальне пояснення – конкретними науковими відкриттями. Так, наявність «великого і малого кола» рефлекторної дуги доводили експерименти фізіологів Стівена Гейлза (Stephen Hales)² і Роберта Вітта (Robert Whytt)¹

¹ Йдеться про працю Дж. Гея «Dissertation concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality», 1731. Автор намагався усвідомити поняття добродетельності, виходячи із загального визнання того, що всі душевні процеси редукуються до закономірного поєднання певних простих рухів.

² «Haemastatics», 1733.

над жабами, яких позбавляли спочатку головного, а потім спинного мозку. Втім, за оцінкою Д. Робінсона, «найзначніше відкриття вісімнадцятого століття в контексті еволюції психологічного матеріалізму» [221, с. 354] зробив Луїджі Гальвані, коли в 1786 р. розпочав свої експерименти з подразнення м'язів жаб електричним струмом². Фізичне вище електричної індукції було відоме й раніше, але Гальвані підійшов до цього факту не як фізик, а як фізіолог, якого зацікавила здатність мертвого препарату виявляти життєві скорочення під впливом електрики. Таким чином, лише після відкриття Гальвані, філософською (не експериментальною) передумовою якого була асоціативна психологія Гартлі, стало можливим розвивати механістичну психологію, що мала реальний технічний апарат – з цього зростала у XIX столітті психофізіка і психофізіологія.

Подальший розвиток асоціативної психології йшов у напрямку посилення її матеріалістичного спрямування. Але на етапі недостатності розвитку фізіології вона була вимушена заповнювати пробіли знання більш-менш довільними гіпотезами. Так, Еразм Дарвін (Erasmus Darwin, 1731–1802) – дід великого натураліста – ввів поняття «рух сенсорія» (sensorium) замість вібрацій Гартлі і доводив матеріальність душі твердженням про те, що душа і тіло могли б бути зв'язаними одна з одним лише за наявності певних спільних якостей. Тобто, здатність душі бачити, чути, нюхати тощо означає, що її саму можна бачити, чути, нюхати, тобто, означає її повну матеріальність.

Щодо згадуваного вище Томас Ріда (Thomas Reid, 1710–1796) і очолюваної ним шотландської школи «здорового глузду», то вони вочевидь продовжили радикальну психологізацію філософію, поставивши у центр своїх «досліджень про людський розум» поняття «здорового глузду» («common sense»), яке мало виразний психологічний, а не гносеологічний присмак. Щоправда, перш за все Т. Рід будує саме гносеологічну теорію – теорію безпосереднього сприйняття, яку протиставляє теорії сприйняття матеріальних об'єктів через ідеї, зокрема, Д. Юма. В. Васильєв переконливо показує суперечливість теорії безпосереднього сприйняття Т. Ріда та його поняття «здорового глузду», натомість – і саме це важливо в контексті нашого дослідження – відзначає, що, відмовляючись від Юмової редукції душевних настанов (створюючи складну і суперечливу систему категорій «здорового глузду»), Т. Рід значно детальніше розробляє ті сторони Юмової науки про людську природу, які останній називав «ментальною географією» [див.: 34].

Рухаючись у річищі Юмової «науки про людську природу», Т. Рід не використовує це поняття, віддаючи перевагу назві «філософія людської сві-

¹ «On the Vital and other Involuntary Motions of Animals», 1751.

² «De Viribus Electricitatis in Motu Musculari Commentarius», 1791.

домості», яка ототожнюється з «пневматологією»¹, що є «молодшою сестрою природної філософії», при цьому обидві галузі наук – філософія природи і філософія свідомості – підкоряються одним і тим самим науковим законам [314, р. 217]. Проект такої науки був заявлений Рідом ще в «Дослідженні людського розуму на принципах здорового глузду» («An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense», 1764), де мова йшла в основному про теорію відчуття і сприйняття, але повною мірою реалізований в «Дослідах про інтелектуальні здібності людини» («Essays on the Intellectual Powers of Man», 1785) та «Дослідах про діяльні здібності людини» («Essays on the Active Powers of the Human Mind», 1788).

Т. Рід ще більше, ніж Юм, відокремлює цю науку від фізіології. Не торкається він і теологічних питань, хоча й визнає, що принципи здорового глузду дані людині Богом. Як і Юм, Рід пропонує зайнятися «аналізом людських здібностей» на основі самоспостереження, або «рефлексії» [314, р. 99]. Результатом такого дослідження стає класифікація «початкових здібностей» душі, яку Рід пропонує у «Дослідах». Одним з її компонентів є список принципів здорового глузду, що подається Рідом у контексті розгляду здібності судження. Крім останньої, а також здібності уявлення (conception), абстракції, умовиводу і смаку, до кола початкових «теоретичних» (contemplative) здібностей розуму Рід відносить «сприйняття, свідомість, пам'ять і уяву» (perception, consciousness, memory and imagination) [314, р. 309]. Існують і «діяльні» (active) здібності, що керують теоретичними і об'єднуються поняттям «воля» («will») [314, р. 242].

Не вдаючись докладно до розгляду класифікації та інших особливостей концепції Томаса Ріда, відзначимо оцінку В. Васильєва: того, що зробив Рід в теоретичній психології, виявилось достатньо, щоб змінити ставлення до цієї науки в британській філософії. Як показав Ч. Стюарт-Робертсон (Stewart-Robertson), саме завдяки Риду вчення про душу посилило провідне місце серед гуманітарних дисциплін в університетських курсах [див.: 34]. Активно почав застосовуватися й термін «психологія» – знайомий і самому Риду, він широко вживається його послідовниками Дж. Кемпбеллом, Дж. Бітті, Дж. Джордайном. Якщо до Ріда «моральні філософи» Англії і Шотландії могли формально викладати психологічний матеріал, то тепер це стало неможливо. В «Принципах моральної і політичної науки» («Principles of Moral and Political Science», 1792) А. Фергюсона, наприклад, міститься великий психологічний розділ, в якому автор схвально пише про Ріда.

Те ж саме можна сказати про «Начала моральної науки» («Elements of Moral Science», 1790–1793) Джеймса Бітті (James Beattie, 1735–1802), чий

¹ Видавець творів Т. Ріда в середині XIX ст. В. Гамільтон прямо вказує на тотожність цього поняття з сучасною йому назвою «психологія» [див.: 314, р. 217, прим.].

«Дослід про природу і незмінність істини» («An Essay on the Nature and Immutability of Truth», 1770), власне, враховувався самим Рідом при розгортанні його теорії. Хоча Бітті не пропонує повністю розвести теоретичну і практичну частини моральної філософії, він чітко їх розрізняє, і ставить «пневматологію», яка складається з «психології» і «природної теології», перед «моральною філософією» в узькому, практичному сенсі. У психологічній частині він, у дусі Рідових «Дослідів», докладно викладає емпіричне вчення про душу, хоча й залучає чимало метафізичних моментів.

Вищою точкою розвитку психологічної науки у Британії на межі XVIII та XIX століття стали «Начала філософії людської свідомості» («Elements of the Philosophy of the Human Mind», 1–3 vol., 1792, 1814, 1827) Дугалда Стюарта (Dugald Stewart, 1753–1828). Стюарт був учнем Фергюсона і Ріда, і сприяв поширенню філософії здорового глузду за межами Шотландії. Він познав специфіку і виокремив базові положення Рідової «пневматології», або «індуктивної науки про свідомість». У центрі Рідової системи, на думку Стюарта, стоїть вчення про сприйняття, яке, щоправда, слід доповнити поясненням джерел віри в незалежне існування речей, що сприймаються. Втім, навіть у своєму висхідному варіанті, ця теорія, на думку Стюарта, є головним досягненням філософії з часів Локка.

Головна перевага цієї теорії в тому, що Рід не видумує гіпотези, а просто констатує факти. Рід, підкреслює Стюарт, цілком справедливо не намагається пояснити, як здійснюється перехід від відчуття до сприйняття, а навпаки, стверджує, що «всі стадії цього процесу рівною мірою непізнанні». Іншими словами, своєю теорією сприйняття Рід позначив необхідність ретельно відрізнити дослідження феноменів людської свідомості від дослідження її сутності. Перше завдання може вирішуватися філософією свідомості, друге ж стосується фізіологічних гіпотез, які висували, наприклад, Гартлі і Прістлі, а також питань про матеріальність та нематеріальність душі тощо.

Отже, на думку Стюарта, Рід чітко відокремив психологію від метафізики, хоча, як вважає В. Васильєв, сам Стюарт у цьому більш радикальний, ніж його вчитель [див.: 34]. Рубрикація науки про свідомість (mind) у Стюарта в цілому відповідає Вольфовому розрізненню емпіричної і раціональної психології, і він вважає можливою лише емпіричну психологію, саме в емпіричному ключі подаючи вчення про душевні здібності.

У цілому наслідуючи Ріда, Стюарт виокремлює кілька ключових здібностей: сприйняття, уявлення, уваги, абстракції, асоціації, пам'яті, уяви, розуму. Так, сприйняття знайомить із предметом, увага як вибіркоче сприйняття дозволяє утримати сприйняте в душі, тут до справи залучається пам'ять. Вона містить не тільки «здатність утримання», але й «здатність узнавання», яка дозволяє ототожнити відтворену подію з тією, яка раніше була предметом сприйняття. Вона діє за законами асоціації. За відсутності асоціативної здіб-

ності отримане знання не можна було б дістати з душі. Відтворені образи можуть вибудовуватися в нові ряди – за це відповідає здатність уяви. Думки можна не тільки поєднувати, але й поділяти, тобто абстрагувати одну від іншої. Це веде до формулювання загальних принципів і оцінки відповідності їм предметів з точки зору істинності або хибності. Роль судді виконує розум.

У теорії душевних здібностей Стюарт мов би повторює тези Вольфа, висловлені 70 роками раніше, а в загальній оцінці вчення про душу і у вказівці на необхідність розрізнення дослідження її сутності та феноменів, при відмові від перших, дає контурне повторення суджень Канта. Все це, на думку В. Васильєва, наочно демонструє відставання шотландської психології від напрацьованих німецьких філософів, як вони виявилися на кінець XVIII століття [див.: 34]. З іншого боку, це «відставання» означало формування прямих передумов розквіту психологістського світогляду, зокрема в англійському емпіризмі та позитивізмі вже у XIX столітті.

Разом з тим, як зазначає Т. Ліхі [див.: 170, с. 58], шотландський реалізм містив у собі прихований виклик першій науковій психології. Психологія свідомості ґрунтувалася на вивченні ідей – об'єктів світу свідомості, в той час як природознавці вивчали фізичні об'єкти світового механізму. Але, згідно реалізму філософії «*common sense*», світ свідомості не існує, оскільки ми сприймаємо об'єкти, а не ідеї. Те, що здається інтроспекцією внутрішнього світу свідомості, насправді є безпосереднім сприйняттям оточуючого світу. У XX ст. такі психологи, як Е. Ч. Толмен і Б. Ф. Скіннер, використали аргументацію реалізму для критики інтроспективної психології на підтримку біхевіоризму: замість вивчення міфічних ідей психологам слід зайнятися вивченням поведінки організмів і світу, в якому вони живуть.

1.3. Філософсько-психологічна проблематика

в німецькому Просвітництві XVIII століття

1.3.1. Християн Вольф і вольф'янці

Питання співвідношення філософії і психології, яке набуло в XIX ст. (особливо у його другій половині) досить проблемного характеру у зв'язку з конституюванням психології як окремої наукової дисципліни, має свої глибокі коріння в історії європейської філософії. Особливе місце в цій історії посідає XVIII століття, яке інколи називають «століттям психології». Відповідно, Німецьке Просвітництво відіграє тут дуже важливу роль, оскільки саме

в ньому в цей час фактично відбувається обґрунтування необхідності психології як науки, точніше – як двох наук: раціональної та емпіричної психології. Взагалі слово «психологія», яке випадково вживалось ще у шістнадцятому столітті, отримало поширення саме у вісімнадцятому, і перш за все у німецькій філософській літературі і трактатах латинюмо. У цей час виникає кілька цікавих систем, присвячених дослідженню людської природи взагалі, і людської свідомості зокрема, причому здобутки цих систем ще недостатньо оцінені до сьогодні.

Якщо декартівським субстанційним дуалізмом у XVII ст. були створені умови для самостійного дослідження психічного як такого, то саме у XVIII столітті відбувається інституалізація філософської психології. Виникає одразу дві академічні дисципліни про душу – *раціональна і емпірична психологія*. Своїм виникненням вони завдячують філософській школі видатного німецького мислителя доби Просвітництва Християна Вольфа (Christian Freiherr von Wolff, 1679–1754)¹.

На думку московського дослідника В. Васильєва (який, безперечно, підняв на новий науковий рівень дослідження філософської психології XVIII століття і показав її неординарне значення, використавши чимало кількості раніше практично невідомих джерел), німецька філософія XVIII століття взагалі виступає центром притягання психологічних ідей і концепцій. Звичайно, вони з'являлись і в англійському емпіризмі, і у французькій філософії. Проте, наприклад, «ментальна географія» Юма отримала широке визнання саме в Німеччині, у той час як на батьківщині філософа не користувалась великою популярністю, – у цьому сенсі В. Васильєв навіть вважає за можливе розглядати психологічне вчення Юма як факт німецької філософії того часу [36, с. 3–4]. Проте, це відбулось уже в середині XVIII ст., але до цього німецька філософська література мала вже десятки філософсько-психологічних трактатів, в яких вирішувалось питання змісту психологічного знання і його місця серед інших філософських наук.

Хр. Вольф у своїй «Метафізиці» – «Розумних думках про Бога, світ, душу і про всі речі взагалі» («*Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*», 1719) – виокремлює вчення «про душу взагалі» і «про сутність душі і духу». Щоправда, терміни «раціональна психологія» та «емпірична психологія» в цій праці ще відсутні – вони були введені учнем Вольфа Людвігом Філіпом Тюммігом (Ludwig Philipp Thümmig, 1697–1728) у першому томі його «Установлень Вольфової філософії» («*Institutiones philosophiae Wolfianae*», Т. 1–2, 1725–1726) і взяті на озброєння вчителем. Деяко пізніше Вольф пише: «Я поділяю психологію на дві

¹ Варто пам'ятати, що філософська система Хр. Вольфа відіграла у свій час величезну роль у становленні професійної філософії на теренах Російської імперії.

частини. Перша має справу з тим, що відомо про людську душу з досвіду, тоді як друга пояснює все з природи і сутності душі і вказує в них підґрунтя того, що спостерігається. Першу частину я називаю емпіричною психологією, другу – раціональною психологією» [цит. за: 36, с. 25]. У 1732 і 1734 роках відповідно Хр. Вольф видає латинські варіанти «Psychologia empirica» і «Psychologia rationalis».

Отже, саме Християн Вольф провів чітку межу між емпіричним і філософським дослідженням душі, за що його справедливо називали – принаймні, до виникнення експериментальної психології XIX ст. – справжнім засновником «наукової психології». «Емпірична психологія», вважав він, повинна спиратись на самоспостереження, сторониться метафізики, виявляти «закони» душевних здібностей і намагатися переводити їх у математичну форму в «психометрії». При цьому емпірична психологія у Вольфа структурно стоїть після онтології і перед космологією – на відміну від його учнів (Л. Тюмміга, Г. Більфінгера), в яких вона була розташована вже після космології, – тому що, на його думку, вона не відноситься до метафізики, і в той же час є найпростішою, найрозумілішою і «корисною» дисципліною. На відміну від емпіричної, «раціональна психологія» ставить «філософські» питання про умови можливості свідомості і душевних здібностей, намагаючись взаємно підпорядкувати їх і вивести з природи душі.

Розрізнення Хр. Вольфом двох наук про душу було обумовлено розрізненням чуттєвого і раціонального пізнання. Одну й ту саму річ – у даному випадку душу – можна досліджувати як за допомогою досвіду, так і за допомогою розуму. Крім того, кожний предмет, зокрема й душа, може розглядатись як з боку його зовнішніх властивостей, так і з боку його сутності. Відповідно, проникнення у сутність душі забезпечує розум, і душа як явище пізнається у внутрішньому досвіді. При цьому емпірична психологія виявляється у Вольфа більш достовірною наукою порівняно з раціональною, яка має всі ознаки гіпотетичності. Крім того, вона є й більш корисною – вона корисна таким «прагматичним» наукам, як мораль і політика, адже саме з досвіду ми знаємо «важливі істини» про душу, якими людина керується не тільки в пізнанні істини, але і в правилах моралі, які ведуть її до добра і відвертають від зла.

Безумовно, само по собі розрізнення «двох психологій» у Вольфа було відносним, і зовсім не передбачало їх протиставлення, адже досвід і розум у нього – не два протилежних, а один «подвійний шлях» досягнення істини. Але навряд чи Вольфів підхід адекватно відбивався у трактуванні психологістів межі XIX–XX століття, які «вважали за можливе розглядати вчення Вольфа про дві психологічні дисципліни вченням про одну наукову емпіричну психологію», і в кращому випадку розуміли під «двома психологіями» «дві сторони індуктивного методу» [23, с. 46]. Виходячи з Вольфового розуміння

розуму як «здатності мислити можливе», Г. Крупнін вважає такий підхід невинуватим, адже раціональна психологія – це, перш за все, виклад способу мислити душу як таку. Всі раціональні науки у Вольфа мають своїм предметом визначене, яке береться у всезагальності (як можливість), а емпіричні науки мають відношення тільки до реального, тобто до кінцевого [див.: 252, с. 70].

У «Метафізиці» Вольф визначає душу як «таку річ, яка усвідомлює сама себе та інші речі поза неї, подібно тому, як ми усвідомлюємо нас самих і речі поза нами» [цит. за: 36, с. 26]. Отже, головною ознакою душі виступає здібність вирізняти себе з інших речей і розрізняти інші речі. При цьому, в дусі Декарта і Ляйбніца, Вольф говорить про ясність уявлення тоді, коли ми можемо розрізнити його від іншого уявлення, а про виразність – коли ми можемо пояснити цю різницю, що передбачає розрізнення частин або компонентів даного уявлення. Взагалі у своїй емпіричній психології Вольф переймається класифікацією здібностей душі (виокремленням класів «вищих» і «нижчих» душевних сил); визначенням фундаментальних психологічних понять – таких, як чуттєвість, уява, пам'ять, розсудок, розум; а також дослідженням психофізичної проблеми.

Важливою рисою досліджень Вольфа у царині емпіричної психології є те, що він робить спроби встановити певні психологічні закони, які виявляються у діях душевних здібностей. Так, коли йдеться про відчуття, Вольф відкриває закон витиснення у сприйнятті слабких відчуттів сильними. У «Метафізиці» він пише про те, що уява може або відтворювати минулі відчуття, або породжувати з висхідних досвідних даних нові образи. Якщо відчуття послаблені і образи немає з чим порівнювати, їх відносна яскравість зростає, і їх навіть можна сплутати з самими відчуттями, як це буває уві сні. Взагалі, відчуття зазвичай пригнічують образи, витискують їх із свідомості [див.: 319, S. 37]. Вольфовий закон витискування одних перцепцій іншими був помічений вже у психології XVIII століття. Так, французький вчений П'єр Буже поставив досвіди з приводу того, «яку силу повинно мати світло, щоб більш слабе світло зникло» [див.: 34]. Але справжній резонанс цей закон отримав тільки після його розвитку на початку XIX ст. Й. Ф. Гербартом.

Вольф також фіксує межі нашої влади над відчуттями. Аналізує він і закон асоціації уявлень: уява завжди намагається добудувати минулі образи на підставі фрагментів колишніх відчуттів, які знову сприймаються. Щодо пам'яті, то значно краще запам'ятовуються ясні і виразні відчуття, ніж неясні; повторення також сприяє запам'ятовуванню. Характерно при цьому, що пам'ять, як і увага, за Вольфом, може вдосконалюватись, а отже, підлягає кількісній оцінці.

В. Васильєв зазначає [див.: 34], що, хоча ще на межі XVII–XVIII століть цікаві математизовані досвіди зі слуховими сприйняттями проводив Жо-

зеф Сове, саме Вольф вперше серйозно заговорив про математичне дослідження психіки, що не дивно з огляду на його базову математичну освіту і переконання в тому, що «немає нічого у речах, що не припускало б можливості математичного пізнання». У примітці до § 522 «Емпіричної психології» Вольф пише про можливість і бажаність «психометрії» (*psycheometria*), яка «математично трактує пізнання людського розуму» [319, (S. 247–248)]. Вирішального прориву у цій галузі в XVIII столітті не відбулось, хоча окремі психометричні експерименти ставили як деякі вольф'яниці, так і Й. Н. Тетенс, – але це прагнення до експериментального, математично обґрунтованого дослідження психічних явищ торувало шляхи до експериментальної психології XIX століття.

Усі ці, та подібні закони Вольфа знаходяться на межі філософської і «наукової» психології. Від його розмірковувань про механізми пам'яті і асоціації – один крок до постановки конкретних психологічних експериментів. З іншого боку, відзначаючи сутнісні характеристики пізнавальних здібностей душі і комплексність когнітивних актів, Вольф знаходиться на шляху до інтроспективної (феноменологічної) психології. Втім, у самого Вольфа установки феноменологічної і експериментальної психології не розрізняються – вони поєднані в єдиній програмі «емпіричного вчення про душу».

У питаннях про співвідношення душі і тіла Хр. Вольф дотримується концепції психофізичного паралелізму. Він констатує, що стани душі паралельні певним тілесним рухам, і навпаки. При цьому досвід не може довести взаємодії душі і тіла – він лише вказує на відповідність їх станів. «Ми сприймаємо не більше того, що дві речі одночасні, а саме, зміна, що відбувається в органах почуттів, і думка, за допомогою якої душа усвідомлює зовнішні речі, які викликають цю зміну. Але ми ніяк не спостерігаємо дії тіла в душі. Адже, якби це відбувалось, ми повинні були б мати про неї хай не виразне, то принаймні ясне поняття. Але, хто зверне чітку увагу на себе, той знайде, що про подібну дію він не має ніякого поняття. <...> Хто хоче виражатися точно, може приписувати досвіду не більш того, що дві речі одночасні. Проте з цього не можна висновувати, що одна є причиною іншої, або одна виникає з іншої» [цит. за: 36, с. 30]. У поясненні механізму психофізичного паралелізму Вольф у цілому наслідує Ляйбніцеве вчення про наперед встановлену гармонію.

У своїй раціональній психології Хр. Вольф здійснює психологічну редукцію, зводячи всі здібності душі до однієї основної сили, – адже, згідно декартівсько-ляйбніцевської метафізиці, проста річ (а душа є саме простою річчю) не може мати багато основних сил, кожна з яких виражає сутність простої субстанції. Такою основною силою душі є уявлення (*Vorstellung*) – «душа володіє силою уявлення світу згідно положенню її тіла у світі» [цит. за: 36, с. 32]. Відчуття – це уявлення, яке виникає в душі внаслідок впливу зовнішніх об'єктів на наші органи почуттів. Уява – це уявлення речей, які

відсутні. Пам'ять є складеною здібністю: вона передбачає уяву і є усвідомленням того, що ми відчували предмет, що уявляється, раніше. Розсудок – це більш виразне, ніж уява, уявлення речей. Судження – уявлення про зв'язок понять. Розум також трактується Вольфом як похідна здібність. Він є здатністю будувати умовиводи і передбачає пам'ять і відчуття. Пам'ять і уява (або розсудок) є більшою посилкою, відчуття – меншою. При одночасній наявності того й іншого умовивід відбувається мов би автоматично. Бажання «автоматично» виникає під час уявлення приємної речі, а воління – за умови її виразного уявлення. Таким чином, стверджує Вольф, всі здібності є лише модифікаціями сили уявлення.

Критики Вольфа, і, перш за все, Християн Август Крузій (*Christian August Crusius, 1715–1775*), доводили, що це лише номінальне виведення. З того, що будь-яка душевна здібність може бути витлумачена як модус уявлення світу, не випливає, що в їх основі знаходиться єдина сила уявлення. Така сила може бути лише абстракцією. Взагалі німецькі еkleктики, провідним представником яких був Крузій, на відміну від Вольфа, не вважали за необхідне виділяти емпіричне вчення про душу в окрему науку, а в межах «пневматології» тяжіли до теологічних або містичних тлумачень.

Свідомість, виходячи із визначення душі, розглядається Вольфом як можливість відрізнити себе від інших речей, пов'язана з ясністю уявлень. Ясність і виразність уявлень породжують свідомість. Крім цього, Вольф фіксує її темпоральну природу. Будь-яке сприйняття протікає в часі. Ми повинні розрізняти частини часу і пам'ятати про попередні моменти сприйняття, пов'язуючи їх з теперішніми, тобто повинні розуміти, що ми сприймаємо ту ж саму річ. Таким чином, свідомість передбачає репродукування уявлень за допомогою уяви, а також пам'ять і рефлексію, що співвідносить уявлення одне з одним і з Я.

Розрізняючи людські і тваринні душі, Вольф використовує поняття «дух». Дух – це сутність, яка наділена розумом і волею, і такими є людські душі. Тваринні душі не використовують слів, отже – не мають загальних понять, отже – не мають розсудку і розуму, і не мають воління, оскільки воля передбачає виразне уявлення предмету воління. Втім, тварини можуть відчувати, уявляти, згадувати; вони навіть мають аналог розуму: очікування подібних випадків (власне, різниця між цим очікуванням і раціональним принципом достатньої підстави, на думку Вольфа, тільки кількісна).

Школа Вольфа систематично викладала і спрощувала його ідеї. Так, Александр Баумгартен (*Alexander Gottlieb Baumgarten, 1714–1762*) у своїй «Метафізиці» («*Metaphysica*», 1739) викладає раціональну психологію, в цілому слідуючи за Вольфом. Він дає визначення людської душі як такої речі, яка має силу уявлення світу, є духом і субстанцією. Вона неподільна, тобто є монадою. А. Баумгартен наслідує Вольфа і в редукціоністському підході до

визначення різних здібностей душі через уявлення. В емпіричній психології А. Баумгартен, Фрідріх Баумайстер (Friedrich Christian Baumeister, 1709–1785) та інші учні в основному повторюють відомі дефініції Вольфа. Можна відзначити при цьому рух у часткових питаннях. Так, Баумгартен розробляв питання інтелектуальних і чуттєвих різновидів окремих здібностей душі; уточнював поняття розуму, розглядаючи його як здатність, що виникає з поєднання майже всіх вищих когнітивних потенцій – інтелектуальної дотепності, проникливості, пам'яті, здатності судження, передбачення і здатності позначення. Але загалом можна зазначити, що Вольфова школа емпіричної психології не спромоглася віднайти шляхи можливого перетворення цієї дисципліни на строгу науку із власними проблемами і питаннями.

Проте філософська психологія Вольфовой школи була досить популярна в Німеччині і в другій половині XVIII ст. Згадаємо, наприклад, Йоганна Августа Ебергарда (Johann August Eberhard, 1739–1809), який за твір «Загальна теорія мислення і відчуття» («Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens», 1776) отримав нагороду Королівської Академії Наук у Берліні і був запрошений професором філософії у Галле, де змінив іншого вольфіанця, Георга Фрідріха Майєра (Georg Friedrich Meier, 1718–1777), який в тому таки 1776 році видав німецький переклад «Метафізики» А. Баумгартена. Саме Ебергард вводить поняття «наукова психологія» (Wissenschaftliche Psychologie), відрізняючи її від «суто емпіричної психології, яка спостерігає». Наукова психологія, за Ебергардом, повинна пояснювати душевні зміни, виходячи з психічних законів, за якими вони відбуваються. Розуміння того, як психічні здібності виникають з основної сили душі (тут відтворюється Вольфова редукціоністська програма) дає можливість зрозуміти дію цих законів. Тому саме редукція здібностей є першим завданням наукової, або, як ще її називає Ебергард, «трансцендентальної психології».

Слідуючи конкурсним вимогам Академії, Ебергард розглядає питання про з'ясування психічних законів як одне з основних, і дійсно формулює цілу низку таких законів, деякі з яких можуть бути представлені в математичній формі. Так, один із законів говорить, що сила і жвавість відчуття прямо пропорційна кількості уявлень, які до нього входять, і має зворотну пропорцію до часу його протікання. Інший закон встановлює пряму залежність між зростанням кількості уявлень і послабленням їх ясності і виразності. Третій говорить про те, що інтенсивність ідей зворотно пропорційна їх віддаленості від ясної ідеї [див.: 34]. Єдину перешкоду на шляху побудови «математики душі» Ебергард вбачає в тому, що в більшості подібних випадків для отримання надійних результатів необхідно вимірювати кількість «непомітних уявлень», від яких в результаті залежить ступінь жвавості, виразності та інші якості психічних феноменів. Але ці непомітні уявлення не можуть бути з точністю враховані.

Можна констатувати, що Ебергард одночасно визначає головне завдання філософської психології – розв'язання проблеми редукції душевних здібностей, і пріоритети експериментального вчення про душу – математизацію психічних феноменів, програму якої згодом запропонує Й. Герbart.

До початку XVIII ст. психологія не була конституційована як окрема наука, навіть у складі філософсько-метафізичного знання. Вчення про душу було змішане з фізіологічними і теологічними теоріями. Християн Вольф здійснив важливі зміни в цьому питанні: від відокремив психологію від чужих для неї елементів і поділив її на дві частини – раціональну та емпіричну. Емпірична повинна класифікувати душевні здібності і виявляти закони їх дії, а головним завданням раціональної виявляється зведення багатоманітності душевних здібностей до однієї основної сили душі. Конкретний варіант подібної редукції, запропонований Вольфом, зіштовхнувся з критикою і внутрішніми суперечностями, хоча в подальшому його й намагались вдосконалити послідовники Вольфа, зокрема й Ебергард.

Головним досягненням Вольфа в галузі емпіричної психології можна вважати тематизацію психологічних здібностей, перетворення їх на предмет окремої науки та їх визначення. Були зроблені також перші кроки в напрямку проведення конкретних експериментальних досліджень психічних явищ і математизації їх опису, хоча вони ще, звичайно не мали систематичного характеру, і скоріше були декларуванням намірів (що само по собі було важливо, і було виконано вже в XIX столітті).

1.3.2. Йоганн Тетенс

Німецьке Просвітництво надзвичайно багате іменами і проблематикою філософських досліджень. Філософська психологія посідає серед цих проблем досить вагоме місце. У цей період виникає кілька цікавих систем, присвячених дослідженню людської природи взагалі, і людської свідомості зокрема, причому здобутки цих систем ще недостатньо оцінені до сьогодні. Проте, ці системи відіграли важливу роль у становленні та розвитку наукової психології XIX століття, фактично виступали підґрунтям цього розвитку.

Німецька філософія XVIII ст. активно розвивала дослідження людської свідомості, підрозділяючи ці дослідження, починаючи з Хр. Вольфа, на емпіричну і раціональну психологію. При цьому активно залучались здобутки мислителів інших країн. Так, у середині століття в Німеччині стає дуже популярним вчення про душу Д. Юма, який, безумовно, відкрив нові горизонти емпіричної психології. У Німеччині з'явилися філософи, які позитивно сприйняли ідеї Д. Юма і в деяких відношеннях просунулись на кілька кроків вперед. Найяскравішим з таких мислителів був німецько-данський філософ

Йоганн Ніколас Тетенс (Johannes Nikolaus Tetens, 1736–1807). Його «систематична психологія» – продукт складного синтезу різних концепцій європейської філософії Нового часу. Вона викладена в об'ємній двотомній праці «Філософські дослідження про людську природу та її розвиток» («Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung», 1777 [318]), а також у творі «Про загальну спекулятивну філософію» («Über die allgemeine speculativische Philosophie», 1775), в якому він виражає своє ставлення до сучасної йому філософії і пропонує методи її вдосконалення. Зокрема, тут він протиставляє британську і німецьку філософські традиції. Перевагою британської філософії є її опора на «метод спостереження». Тетенс вважає, що тільки ґрунтуючись на інтроспекції можна сподіватися на досягнення вірогідності і досконалості у філософії. «Британські філософи могли б служити нам зразком у спостереженні; але вони не повинні бути такими в спекулятивній філософії» [245, № 7, с. 166]. Відповідно, німецька філософія переважає систематичністю, хоча й занадто абстрактною і відстороненою.

Тетенс пропонує поєднати переваги британської і німецької філософії, розбудувавши систематичне інтроспективне вчення про душу. Він висловлює й іншу принципову думку: онтологія має будуватись на основі філософської психології, вчення про душу повинно стати фундаментом метафізики. «Трансцендентна філософія, або основна наука, має піддаватись розробці в першу чергу як частина спостерігаючої філософії про людський розсудок і його способи мислення, його поняття і способи їх виникнення, перш ніж вона зможе стати певною загальною наукою розуму про предмети поза нашим розсудком» [245, № 7, с. 161].

Тетенс знаходився під виразним впливом Юма, хоча його ставлення до шотландського емпірика є амбівалентним. З одного боку, він традиційно критикує його за скептицизм, але, з іншого, він впевнений у величезному значенні Юмових ідей. Вплив Юма на філософію Тетенса проявляється, зокрема, у частковому засвоєнні Тетенсом нової, «феноменологічної» постановки філософських питань (наприклад, питання про нашу впевненість у зовнішньому існуванні речей), а також у намаганні дати позитивне розв'язання деяких Юмових проблем – зокрема, проблеми причинності та єдності душі.

На першій план Тетенс висуває інтроспекцію, «метод спостереження». Щоправда, далеко не все, що, як здається, ми спостерігаємо, дійсно реально існує. У випадку зовнішнього спостереження ми відносно легко відрізняємо ілюзію від реальності, але у внутрішньому почутті зробити це значно складніше. Необхідно постійно перевіряти себе, а результати спостережень узгацьнювати і систематизувати.

Втім, на думку Тетенса, філософська психологія не повинна обмежуватися виключно спостереженнями – вони мають бути доповнені міркуваннями, які допоможуть нам проникнути за поверхню речей. Тут Тетенс вже

вступає у царину раціональної психології, застосовуючи власний редукціоністський підхід, відмінний від Вольфова. Після рішучої критики Юмом можливостей раціонального пізнання душі, Тетенс усвідомлює необхідність перегляду занадто оптимістичних Вольфових підходів, і пропонує свій підхід, який ґрунтується на можливості гіпотетичного дослідження сутності душі.

Отже, філософська психологія Тетенса складається з двох частин: феноменологічної і гіпотетичної. Перша, в цілому, відповідає емпіричній психології Вольфа і «ментальній географії» Юма. Друга тематично співвідноситься з раціональною психологією Вольфа. Феноменологічна частина філософії Тетенса має суто науковий, тоді як гіпотетична – явний світоглядний характер. У феноменологічній частині Тетенс здійснює кропіткі, «мікроскопічні», як він сам їх називає, дослідження, які ґрунтуються на ретельних спостереженнях, котрі фіксуються в точних дескрипціях. У «світоглядній» частині Тетенс широкими мазками створює масштабний портрет людської природи.

Філософська психологія Тетенса має виразний генетичний характер. Природа людини полягає в тому, що це істота, здатна змінюватися і розвиватися. Від усіх інших буттєвих інстанцій вона відрізняється тим, що здатна до вдосконалювання. Майже як екзистенціалісти ХХ століття, Тетенс вважає, що сутність людини не дана одразу. Людина робить себе сама. Те в людині, що може розвиватися, – це її діяльна функція (вона і є «абсолютне» в людській природі). Розвиток людини (і людства) полягає в підвищенні її активності і, отже, автономності та свободи. Якщо говорити про людство в цілому, то воно у своїй історії послідовно проходить три стадії: «дикості» (панування чуттєвості), «варварства» (перевага пристрастей) і «цивілізації» (панування розуму і свободи). Подібні етапи проходить і окрема людина. У дитинстві вона поглинена чуттєвими уявленнями, у підлітковому віці – емоціями і пристрастями, і, нарешті, зрілий вік характеризується гармонічною взаємодією всіх здібностей душі з визначальною роллю розуму. Лише в зрілому віці людина стає самостійною одиницею, особистістю.

Саме з генетичним розумінням діяльної сторони людини пов'язана і редукціоністська програма Тетенса, тобто спроба показати виникнення одних душевних здібностей з інших, і, кінець кінцем, з першої (основної) здібності. Він вважає, що перехід однієї здібності в іншу може бути пов'язаний з підвищенням її активності. Активність – це та психологічна перемінна, зміна якої в бік збільшення приумножує здібності душі.

Обговорюючи проблему виникнення ідеї єдиного Я, Тетенс полемізує з Юмовою теорією душі як пучка перцепцій. Він намагається довести, що кожна перцепція з необхідністю мислиться нами як така, що виділяється з певного єдиного і безперервного психологічного поля, в якому і відбувається

рух перцепцій. Тому неможливо трактувати перцепції як частини душі. Душа є єдиною і тотожною. «Навряд чи може бути інше, ще більш наочне положення спостереження, ніж те, «що Я, що дивиться, тотожно тому Я, що чує, що вкушає, що нюхає, що мислить і воліє», навіть якщо ми і не знаємо, чим є ці душевні прояви і маємо про них лише такі ж плутані і відносні уявлення, якими є наші тілесні явища. Я у висловах «я почуваю, мислю, піддаюся впливові, страждаю, дію» настільки є однією й тією самою сутністю, річчю або силою, називайте як завгодно, що у мене немає ніякого поняття про більшу тотожність, ніж ця тотожність мого Я. Я не можу собі уявити, що А може бути більш тотожно з А, або річ може бути більш тотожна сама собі, ніж мисляче Я з Я, що воліє» [цит. за: 36, с. 77].

Ключовим моментом у Тетенсовій редукції здібностей душі, як вже зазначалося, є активність душі. Він показує, як наростання активності перетворює одну здібність у більш високу, а посилення останньої – у ще більш високу. Найбільш пасивною з безпосередньо даних нам здібностей є почуття. Воно завжди має справу з теперішнім і є реакцією душі на зовнішню дію. При цьому реакцію, протидію, Тетенс розглядає також як дію, активність – здатність до сприйняття зовнішніх впливів є певного роду діяльністю, схованою всередині чуттєвою активністю.

Збільшення цієї активності призводить до самостійного породження душею уявлень. Тут можливі два варіанта. Або ми можемо відтворювати те, що вже сприймалося, або можемо створювати щось нове. У першому випадку (репродуктивна уява) ми самостійні за формою, у другому (продуктивна уява) – і за формою, і за змістом. Ще один ривок – і замість створення уявлень ми одержуємо зміну речей, тобто вольові акти.

Паралельно Тетенс розглядає розвиток розумової здібності. Вихідним пунктом знову виявляється почуття, але на цей раз особливе почуття – почуття відношень. Ми відчуваємо зміну відчуттів. Ми пересвідчуємося, що в даний момент відчуваємо щось нове. Це почуття новизни включає відчуття нерівності минулого і теперішнього моменту і підштовхує нашу душу до самостійного порівняння уявлень даного моменту з попередніми. Чим вищою є наша активність у такому порівнянні, тим виразніше ми розрізняємо ці уявлення і тим більше предметів ми здатні охопити. Самостійне розрізнення уявлень – корінь мислення і свідомості. Власне, Тетенс допускає зіставлення уявлень і на рівні уяви. Для того, щоб уява перетворилася на мислення, це зіставлення повинно супроводжуватися свідомістю. Проте сама свідомість теж виростає з розрізнення – зі здатності вирізнити себе від предметів. Потім ці компоненти накладаються один на другий і ми одержуємо новий рівень душевної діяльності, на цей раз чисто розумовий. Можливо і подальше піднесення. Воно полягає в усвідомленні вже не відношень між речами, а відношень як таких.

Наступний етап наростання активності душі в цьому напрямку перехреснується з першим, який йде від почуття до продуктивної уяви і волі. Як наслідок, ми отримуємо моральну і відрефлектовану, або свobodну, волю.

Головною опорою Тетенса є «метод спостереження», з приводу якого він прямо апелює до Локка. Проте насправді його методологічний інструментарій багатіший за Локковий. Тетенс, як і інші мислителі XVIII ст., свідомий того, що самоспостереження може порушувати перебіг психічних процесів. Але боротися з цим можливо – потрібно перевіряти внутрішні досліди, точно визначати умови самоспостереження, позбавлятися зовнішніх впливів тощо. Крім цього, Тетенс не зупиняється на чистій інтроспекції, а намагається підкріпити її математизованими експериментами, аналогічними тим, які вже в XIX ст. проводив Г. Т. Фехнер. Так, Тетенс описує механічний пристрій, який дозволяє визначити тривалість існування так званих «пост-відчуттів», тобто безпосередніх образів відчуттів, які певний час зберігаються у свідомості навіть після припинення дії предметів на органи відчуттів. Він дійсно виміряв тривалість пост-відчуттів для зору, слуху та дотику. Як підкреслює В. Васильєв [див.: 37], така системна спроба впровадження математики в психологію до Тетенса ніким не здійснювалась; деякі історики психології (наприклад, М. Дессуар) взагалі вважали, що він був першим автором, який ставив математичні досліди з психікою, але насправді у нього були попередники серед природознавців (починаючи з Ньютона) і психологів (Д. Гартлі, Й. Ебергард), – проте Тетенс перевершив їх широтою постановки проблеми (раніше йшлося лише про дослідження зору) і успішністю поставлених експериментів.

Значна частина другого тому Тетенсових «Дослідів» присвячена вирішенню одного з найважчих питань раціональної психології XVIII століття – проблеми «матеріальних» і «інтелектуальних» ідей. Суть питання полягала в наступному: де залишаються перцепції після відчуття? У вирішенні цього питання традиційно мислителі Нового часу наголошували на «матеріальних ідеях», тобто певних відбитках у мозку. У процесі спогаду душа активує ці ділянки й отримує новий акт відчуття, нехай і ослаблений. Тетенс намагається неупереджено розібратися в цьому питанні. Говорячи абстрактно, можливі чотири варіанти його вирішення. Перцепції можуть залишатися: 1) тільки в душі; 2) тільки в тілі; 3) і в тілі, і в душі; 4) деякі в душі, деякі – в тілі. Тетенс приймає компромісну позицію: ідеї зберігаються і в душі, і в тілі – в душі зберігаються інтелектуальні ідеї, а в тілі, відповідно, – матеріальні.

Отже, виходить, що душа – це окрема субстанція зі своїм, так би мовити, внутрішнім світом. Проте вона потребує тілесності для реалізації своїх іманентних потенцій. Тетенс часто порівнює тіло з дзеркалом душі. Дивлячись у це дзеркало, душа немов бачить свої недоліки і починає процес їх подолання. Тетенс, таким чином, пропонує певну філософську апологію тілес-

ності. Душа не зводиться до матерії, не є вона і ентелехією тіла. Відкидає Тетенс і платонівсько-декартівську теорію ув'язнення душі в тілі. Душа просто потребує тіла для свого розвитку. Це своєрідна концепція «співробітництва» душі і тіла.

На думку В. Васильєва, Тетенсу, схоже, в цілому вдалось здійснити мрію Юма, тобто поєднати глибоку і популярну філософію. Він сполучає створення вражаючих образів людської природи з рутинною феноменологічною роботою. Більше того, Тетенс органічно поєднує ці компоненти у своїй редукціоністській програмі, яка виступає композиційним стрижнем його «Дослідів». Загалом Тетенса цілком можна розглядати як одного з творців філософської антропології в сучасному значенні цього слова [див.: 36, с. 83].

З іншого боку, як зазначає В. Васильєв [див.: 34], тема відношення мислення до асоціативної уяви, до якої Тетенс неодноразово звертається у своїх «Дослідах», прямо торкається проблеми психологізму, як вона виявилась вже у ХІХ – на початку ХХ ст. Йдеться фактично про те, чи потрібно проводити різницю між реальними фактами свідомості та ідеальними значеннями і зводити останні до перших. Прихильники антипсихологізму вважають, що логічні закони і «поняття» не залежать від устрою людської психіки і взагалі від існування людини та інших мислячих істот.

Тетенс чи не перший докладно висловився з цього питання у зв'язку з тлумаченням операції умовиводу. Умовивід розглядається як послідовний рух думки від посилок до висновку, у процесі якого відбувається певна комбінація ідей. Але за сполучення ідей відповідають закони асоціації. Чи не можна тоді трактувати умовивід як асоціативний процес? Спроба такого витлумачення (яку робили, зокрема, Дж. Прістлі, Д. Стюарт, І. Хр. Лоссій) обов'язково призведе до психологізму. Асоціація будь-яких ідей ґрунтується на початковій даності їх предметів у досвіді, а досвід змінюється. Відповідно, той висновок, який сьогодні асоціюється з даними посилками, завтра може бути зовсім іншим, і навіть протилежним. Загальна форма умовиводів, яка виражає закон тотожності, і яка вважається противниками психологізму незалежною від будь-яких суб'єктивних обставин, набуває відносного і випадкового характеру. Тетенс відчуває це, і тому наголошує: «Чи не зрозуміло, що виведення однієї істини з іншої, складання висновків є зв'язуванням ідей, яке сутнісно відрізняється від асоціації в уяві?» [318, В. I, S. 322]. Щоб підкреслити цю відмінність, він пропонує задуматись над тим, чому асоціативний хід думок часто переривається різними обставинами і є випадковою низкою подій, а це ніяк не співпадає з тим, що наслідок з необхідністю впливає з посилок.

Отже, необхідно визнати самостійність і апіорність логічних законів. Але проблема ще не розв'язана. Справа в тому, як трактувати закладену в цих законах необхідність. Чи не можуть все ж таки логічні форми мислення ви-

пливати з особливостей людської природи? Ми не можемо мислити інакше, ніж у відповідності з ними. Але, можливо, є істоти, які здатні це робити. Тоді, наприклад, закон протиріччя не можна вважати цілком об'єктивним. Гранична ситуація – чи підвладно протиріччя Богу? Якщо виявити в цьому питанні нерішучість, психологізм виявиться непереможним.

У 7-му «Досліді» Тетенс намагається розв'язати ці проблеми. Перш за все, він класифікує можливі статуси існування логічних законів, використовуючи в якості прикладу закон протиріччя. Він виокремлює три варіанти. У першому випадку ми просто констатуємо, що, наприклад, не можемо «ані уявляти, ані мислити чотирикутний круг», або, у загальному випадку, положення «А є не-А» [318, В. I, S. 541]. У другому ми стверджуємо, що «чотирикутний круг, або взагалі положення «А не є не-А», взагалі не мислимо, поза будь-яких обмежень, і не може уявлятися чи мислитись будь-якою здатністю мислення». Нарешті, у третьому випадку додається, що «подібна немислима, або суперечлива, річ не є дійсним об'єктом, чуттєвою річчю і не може ані бути нею, ані стати нею. Вона об'єктивно неможлива».

Перше положення – дослідний факт. З ним, вважає Тетенс, ніхто не сперечається. Друге і третє – постулати. Проте саме вони, особливо третій, який впливає з другого, «метафізичний» постулат, повинні вирішити долю тих «дивних людей, які наприкінці шістнадцятого і на початку сімнадцятого століть <...> стверджували, що і справжні протиріччя мали б вважатися нами істинами, якби їх одкровення було дано в Біблії» [318, В. I, S. 541]. Суб'єктивна немислимість, вважали вони, не означає об'єктивної неможливості.

Що їм можна відповісти? Тетенс відповідає, що розсудок, який мислить протиріччя, так само не можна уявити, як і саме протиріччя. «Сам такий розсудок для людського розсудку – те ж саме, що й чотирикутний круг» [318, В. I, S. 542]. «Іншими словами, вважати, що вираз «А є не-А» є щось, що мислиться якимось іншим розсудком, значить заперечувати закон протиріччя. Отже, цей закон мислення є законом не тільки нашого, але й будь-якого іншого розсудку, і те, що принцип протиріччя є об'єктивним принципом, так само достовірно, як і те, що сам він є істинним принципом. Що може бути більш достовірним?» [318, В. I, S. 542].

У творі «Про загальну спекулятивну філософію» Тетенс також говорить про недостатність суто психологічних досліджень, розглядаючи питання про встановлення «перших загальних основоположень». Ці основоположення встановлюються силою людського розсудку, і ця «сила розсудку, як і сила розсудку також і в інших істотах, навіть в безкінечному розсудку, оскільки ми можемо мати про нього поняття, повинна судити вказаним способом» [245, № 7, с. 154]. Цілком справедливо, на нашу думку, А. Круглов порівнює ці думки Тетенса із міркуваннями Е. Гуссерля в

1-му томі «Логічних досліджень», спрямованими проти психологізму [див.: 245, № 7, с. 172].

Тетенс, таким чином, є яскравим прикладом філософа, якого відносили до психологістів (про це писали, наприклад, М. Дессуар, А. Ріль та ін.) переважно на підставі того, що він займався психологією, а не на підставі власне його філософсько-психологічної позиції. Дійсно, позиція Тетенса цілком недвозначна. Інша справа, що вона містить у собі замкнене коло. Виходить, що джерелом нашої впевненості в об'єктивності логічних законів, кінець кінцем, виявляється все ж суб'єктивна немислимість їм протилежного. Іншими словами, Тетенс показує, що із суб'єктивного переконання в істинності логічних законів має випливати віра в їх об'єктивність. Тому психологізм непослідовний. Але і антипсихологісти не мають великих підстав радіти, оскільки думка про об'єктивність цих законів ґрунтується все ж на суб'єктивному переконанні. Тому можна сказати, що реальним результатом дослідження Тетенса є вказівка на те, що саме питання про психологізм містить у собі псевдопроблему. Рішення, яке він пропонує, не може задовольнити ані прихильника, ані противника об'єктивності логічних законів. При цьому незрозуміло, як можна з ним переконливо сперечатись. Отже, проблема психологізму була частково розв'язана Тетенсом ще до її «офіційної» постановки у XIX столітті.

Йоганн Ніколас Тетенс цілком заслуговує на більшу увагу не тільки істориків психології, але й істориків філософії¹. Його філософська психологія являє собою оригінальне вчення, яке увібрало в себе кращі досягнення в цій царині філософських досліджень XVII–XVIII ст., зокрема Дж. Локка, Д. Юма, Хр. Вольфа та інших німецьких філософів цього часу. Тетенс, безумовно, певним чином вплинув у цій царині на І. Канта, а також випередив деякі подальші здобутки розвитку наукової психології XIX століття, зокрема в напрямку математичного експериментаторства. Нарешті, ми знаходимо у нього досить цікаву і оригінальну постановку питання, яке, власне, згодом стало ключовою проблемою дискусії між психологізмом і антипсихологізмом у логіці наприкінці XIX – на початку XX століття. При цьому сам Тетенс, віддаючи належне суто психологічним методам дослідження, одночасно ставить їх в межі загальнометафізичного обґрунтування, що дає підстави для подолання однобічностей, які достатньою мірою проявлялись у подальшому розгортанні цієї дискусії.

¹ Між тим, він і досі у світовій історико-філософській науці знаходиться у сутінках І. Канта (це, власне, почалося ще за його життя), і періодичні сплески «Тетенсова ренесансу» навіть у Німеччині швидко закінчувались. Наприклад, у 1913 р. намагання перевидати його філософські твори зупинилось уже на 1 томі; а в 1979 р. міжнародне видавництво Georg Olms почало видавати чотирьохтомне зібрання творів німецького мислителя, проте зупинилось на перевиданні 2-х томів його «Дослідів».

1.4. Психологічна проблематика у філософії Іммануїла Канта

Формуючись як мислитель в атмосфері напруженого діалогу між матеріалістично-раціоналістично налаштованим Просвітництвом та містично-діалектичними медитаціями його опонентів Іммануїл Кант (Immanuel Kant, 1724–1804) явно тяжів до просвітницької програми. Проблема душі була однією з головних тем Кантової метафізики – як у ранніх працях, так і у творах «критичного» періоду. Це пов'язано з тим, що метафізика Канта завершує двохсотрічний розвиток новоєвропейської філософії суб'єкта, відкриваючи в той же час цілком нові перспективи для майбутніх генерацій дослідників. Відповідно, Кант постає доволі значущою, етапною фігурою на шляху розвитку філософської психології від її формування Хр. Вольфом до її статусних трансформацій (що призвели зрештою до відокремлення психології від філософії) у XIX столітті. «Коперніканський переворот», який полягав фактично у перенесенні центра тяжіння суб'єкт-об'єктного відношення на суб'єкта, на свідомість, яка апріорно конститує і конструє реальність, що означало перенесення проблеми людини з периферії у центр філософування, перетворення її на висхідну проблему філософських роздумів, відкрив шлях до принципово нових підходів у царині психологічних проблем. Ці проблеми, затьмарюючись, на перший погляд, проблемами суто гносеологічними, насправді формулюються і розв'язуються у такому широкому контексті, що фактично виступають підґрунтям, або, принаймні, тлом всієї кантівської метафізично-гносеологічної проблематики.

Психологічні погляди І. Канта формувались у межах вольфганської школи. Кант читав у Кенігсберзькому університеті метафізику – до якої входили розділи раціональної та емпіричної психології – майже виключно за підручником А. Баумгартена. Проте, чим далі, тим більше в його лекціях ми бачимо його самого, а не Баумгартена.

Вже в докритичний період Кант намагається переосмислити окремі положення Вольфової психології. Зокрема, це стосується проблеми нематеріальності душі, про що йдеться у праці «Марення духовидця, прояснені мареннями метафізики» (1766) [див.: 132, с. 212–216].

Для реконструкції кантівської психології особливе значення мають записи його лекцій з метафізики, зокрема так званий «Перший Ляйпцизький запис», вперше надрукований в 1821 р. [див.: 135]. Ці лекції були прочитані Кантом наприкінці 1770-х років, отже, їх аналіз дозволяє з'ясувати ставлення Канта до традиційних проблем раціональної та емпіричної психології напередодні створення «Критики чистого розуму» («Kritik der reinen Vernunft», 1781, 2-ге видання – 1787).

Перш за все, у цих лекціях Кант намагається визначити місце психології у системі наук. Він виходить з того, що психологія – це наука про предмет внутрішнього почуття, яким є душа. Сама психологія вбудована у фізіологію як науку про природу. Якщо фізіологія створюється як наука, що трактує про предмети почуттів взагалі, то це космологія (якщо про речі взагалі, то онтологія, або трансцендентальна філософія). Відповідно, загальна фізіологія може бути конкретизована або на фізику як науку про предмети зовнішнього чуття, або на психологію. У свою чергу, ці науки, продовжує Кант, можуть бути двох різновидів – раціональні та емпіричні. Таким чином, предмет у раціональної і емпіричної психології один – душа. Точніше, раціональна психологія користується поняттям про душу, взятим з емпіричної психології. При цьому це поняття не про якусь структуру душі, а просто про те, що у нас є душа. Відштовхуючись від цього поняття, раціональна психологія починає апріорне дослідження сутності душі, пересікаючись з емпіричною лише в питанні про взаємодію душі і тіла. Ще один внутрішній поділ психології пов'язаний з тим, які саме одушевлені сутності в ній трактуються. «Загальна психологія», або пневматологія, займається духами взагалі. «Часткова (окрема) психологія» має справу з людськими душами.

У контексті обгрунтування можливості теоретичного знання і самої науки, пошуків джерел необхідності і загальності наукового знання І. Кант ставить питання, за яких умов можлива психологія як наука: «<...> Емпіричне вчення про душу повинно завжди залишатися далеким від рангу науки про природу у власному сенсі передусім тому, що математика не може бути застосована до явищ внутрішнього чуття і до їх законів <...>» [136, с. 253], а також тому, що в психології неможливий експеримент. «Вчення про душу ніколи не може тому стати чимось більшим, ніж історичним вченням, і – як таке і мірою можливості – систематичним природним вченням про внутрішнє чуття, тобто природним описом душі, але не наукою про душу, навіть не психологічним експериментальним вченням» [136, с. 253]. І. Кант виявився не правий, вважаючи неможливим застосування у психології експерименту і математики, але він проникливо вказав на їх необхідність для психології як науки.

Кант стверджує, що часткова емпірична психологія не відноситься до метафізики в силу її емпіризму. Її «залучають» до метафізики лише тому, що вона не така велика, щоб викладати її окремо, але, по мірі її розгортання, прогнозує Кант, вона стане самостійною дисципліною. Власне, сам Кант вже в «Критиці чистого розуму», особливо у другому виданні, рішуче виганяє розділ емпіричної психології [див., напр.: 134, В152¹].

¹ У посиланнях на «Критику чистого розуму» використовується прийнята у кантознавстві пагінація перших видань, де літера А позначає текст першого видання, а літера В – другого.

Головна мета емпіричної психології – складання карти здатностей душі (теоретичних, практичних і афективних). Крім того, Кант переносить до емпіричної психології редукціоністський розділ Вольфової раціональної психології. При цьому Кант не поділяє переконання Вольфа і Тетенса відносно можливості зведення всіх душевних сил до якоїсь першої основи. Він вважає, що ця першоздібність недоступна для пізнання. Зрештою, виявляється, що Кант виступає противником психологічної редукції – він схильний, скоріше, помножувати здібності.

Які ж здібності знаходить у душі Кант? Теоретичні здібності – власне, як і всі інші, – бувають вищі і нижчі. До нижчих відносяться чуттєвість і уява, до вищих – розсудок і розум. Найбільш пасивною пізнавальною здібністю Кант вважає чуттєвість. Її роль полягає у сприйнятті зовнішніх дій на душу.

Прямуючи магістральним шляхом Просвітництва, І. Кант формулює ідею апології чуттєвості, тобто бере чуттєвість висхідним пунктом своєї філософії та психології. Він визнає, що серед філософів чуттєвість має недобру славу, кваліфікується як оманлива сфера пізнання. Проте чуттєвість, на його думку, дає матеріал, який можна опрацювати для застосування законодавчого розсудку [див.: 131, с. 160–161]. Чуттєвість поділяється І. Кантом на відчуття (споглядання за наявністю предмета) та уяву (споглядання за відсутності предмета). Він виокремлює п'ять зовнішніх відчуттів, тлумачить певні закономірності в діяльності органів чуття.

Над чуттями розміщується уява («образна здібність»). Уява посідає проміжне місце між чуттєвістю і розсудком. За формою вона чуттєва, але активність душі, що уявляє, споріднює цю здібність з вищими типами душевної діяльності. Кант дає докладну класифікацію цієї «образної здібності», спираючись при цьому на класифікацію Баумгартена. Уявлення чогось з нашого часу називається «здібністю зображення», уява чогось з минулого – «здібністю вторинних образів» (у «Критиці чистого розуму» це отримує назву «репродуктивної уяви» [див.: 134, В141, В152 та ін.]), передбачення майбутніх уявлень – «здібністю образів, що випереджають». Кант підкреслює, що здібність уявлення сьогодення, а також здібність передбачення залежать від відтворення минулого досвіду. Якщо ж ми домислюємо щось, що за своїм змістом не може бути повною мірою зведено до минулого досвіду, це означає, що почала діяти продуктивна здібність уяви. Здібність душі, яка за допомогою схем здійснює синтез чуттєвих явищ з категоріями розсудку, є позасвідомою продуктивною уявою. У лекціях, власне, тільки цю здібність Кант називає «уявою» (Einbildungskraft). Для відтворюючого аспекту «образної сили» Кант обирає термін «імагінація». Якщо продуктивна уява діє під керівництвом свідомості, то це «творча сила».

Г. Ляйбніц вперше відкрив сферу несвідомого в сучасному її значенні. Його поняттям «темного уявлення» спочатку користувався й І. Кант. Працю-

ючи над «Критикою чистого розуму», він надавав йому дедалі більшого значення і, зрештою, здійснив відкриття несвідомої продуктивної уяви, яка становить фундамент всієї свідомості і найглибиннішу здібність душі. Цим шляхом підуть потім Й. Фіхте і Ф. Шеллінг.

Уява діє несвідомо, неначе обіймаючи протилежності чуттєвого образу і розсудкової категорії, шукаючи можливу схему їх поєднання. При цьому він розрізняє уяву й фантазію, що властиво німецькій класичній філософії та психології. Фантазію І. Кант тлумачить як недовільну уяву. Щоправда, й продуктивна уява, на його думку, не має абсолютно творчого характеру, адже спирається тільки на матеріал, наявний у досвіді. Природа уяви, за І. Кантом, лише підтверджує вихідне положення його антропології про апологію чуттєвості: «Отже, яким би не було великим мистецтво, навіть чародійство, уяви, вона все ж таки не творить, а вимушена брати *material* для своїх утворень з чуттів» [131, с. 189].

І. Кант розрізняє три види чуттєвої здібності до творчості: *образотворча* здібність споглядання у просторі, *асоціативна* здібність споглядання в часі, та здібність *спорідненості* на основі спільного походження уявлень [див.: 131, с. 196]. Зрештою всі продукти фантазії розгортаються у просторі й часі як формах чуттєвого споглядання. Здібність спорідненості нагадує хімічні сполуки двох елементів, коли виникає третє.

Ідея уяви, а також фантазії не раз розглядалася в попередні епохи. Проте за Просвітництва вона виступає на передній план. Ж. Ламетрі вивчає й оспівує цю здібність. І. Кант вносить таку рубрикацію у форми уяви, яка зберігається в підручниках із психології аж до ХХ ст. включно. Гегель спеціально досліджує її, своєрідно долаючи апологію чуттєвості, відносячи до фантазії і чуттєвий, і раціональний моменти, показуючи цим її справжню творчу властивість.

До галузі психології І. Кант відносить нижчий, чуттєвий і пасивний ступені пізнавальної здібності, а мислення як усвідомлення діяльності, спонтанність ашперцепцій – до логіки. Психологія, виявляючи «сукупність усіх внутрішніх сприймань під законами природи», «обґрунтовує внутрішній досвід». Вона існує в межах антропології, набуваючи її статусу, й сама стає антропологічною, адже вбирає її зміст. Конкретні проблеми антропології, які порушує Кант, є, зрештою, традиційними і для психології.

Описуючи трансцендентальний вплив мислення на чуттєвість, Кант у «Критиці чистого розуму» відзначає, що у даному випадку мова йде про «перше» застосування розсудку до предметів чуття [134, В152]. У чому тоді полягає «друге» застосування?

Схоплення уявлень є недостатнім для пізнання. Власне, лише з цього моменту пізнання (у звичайному сенсі слова) і починається. Після схоплення ми відтворюємо схоплені уявлення. Усвідомлюючи їх, ми розуміємо, що це

саме ті уявлення, котрі сприймалися нами раніше. Подібне усвідомлення передбачає єдність душі у потоці уявлень. Але тепер ця єдність виходить на поверхню і може бути виразно представленою нами. Відтворені у результаті «синтезу репродукції» уявлення можуть асоціюватися одне з одним (звичай і відтворення відбувається за асоціативним принципом). Асоціація уявлень супроводжується усвідомленням суб'єктивності зв'язку уявлень. Проте настає момент, коли ми вже не вважаємо цей зв'язок суб'єктивним – ми надаємо йому загальнозначущий (об'єктивний) характер. Це відбувається у синтезі за допомогою категорій – на них «ґрунтується вся формальна єдність у синтезі уяви і за допомогою цього синтезу» [134, А125]. У «Пролегоменах» Кант назвав результат такої категоріальної об'єктивації, що предметно витлумачує наші відчуття, «судженнями досвіду», протиставляючи їх суб'єктивним «судженням сприйняття» [138, с. 55]. Саме таке застосування розсудку, виходячи з Канта, можна назвати «другим».

Отже, спочатку ми неусвідомлено формуємо законовідповідне поле нашого сприйняття, робимо світ явищ осмисленим. Це перше застосування розсудку. Потім ми вичитуємо з природи закони, які самі ж в неї вклали. Це – друге застосування. Дослідження законів «другого» застосування розсудку цілком знаходиться в межах емпіричної психології. При цьому, як вже зазначено, Кант енергійно «виганяє» емпіричну психологію з трансцендентальної філософії, перш за все – у другому виданні «Критики чистого розуму». Але, на думку В. Васильєва, робить це скоріше тільки на словах, адже деякі теми емпіричної психології глибоко інтегровані в аргументативний каркас трансцендентальної філософії [36, с. 96].

Отже, згідно кантівської класифікації пізнавальних сил душі, над уявою розташований розсудок, або здатність мислення. Споглядання, чисте або емпіричне, показує лише одиничне у предметах, тоді як поняття дають спільне, збірне уявлення про ці предмети, тобто правило, якому підлягає багатоманітність чуттєвих споглядань, чим створюється єдність у пізнанні об'єкта. Продовжуючи Локкову традицію, І. Кант принципово доводить, що розсудок нічого не може вдіяти без чуттєвості. Піднімаючись над нею, він разом із тим живиться від неї як від власного коріння. «Отже, хоча розсудок і є більш піднесеним, ніж чуттєвість, проте чуттєвість є більш необхідною і обійтися без неї неможливо» [131, с. 221].

У відносно короткий проміжок часу між першим і другим виданнями «Критики чистого розуму» Кант змінив свої погляди на природу цієї здібності. У першому виданні розсудок трактується Кантом як похідна сила душі (редукціоністський момент). Він вважає, що чистий розсудок виникає в результаті співвідношення початкової ашперцепції і трансцендентальної здатності уяви [див.: 134, А119]. Ця позиція пов'язана з уявленнями Канта другої половини 1770-х років, коли він вважав, що категорії з'являються внаслідок

«перекидання» чистого Я на форми нашої чуттєвості через «схоплення» уявлень в уяві, що відбувається у сприйнятті. Якби у нас була інша форма чуттєвого споглядання, вважав Кант, то категорії, тобто основні поняття чистого мислення, теж були б іншими – згідними формам цього іншого споглядання. Проте згодом Кант, очевидячки, помітив, що така настанова сенсифікує категорії, і, по суті, знімає межу між чуттєвістю і мисленням, чого він ніяк не хотів допускати. Як наслідок, він відмовився від цієї концепції і почав трактувати категорії як висхідні форми єдності уявлень. Відповідно, розсудок набув статусу самостійної здібності. При цьому Кант пожертвував одним з видів продуктивної уяви, поєднавши «чистий» і «трансцендентальний» модули цієї здібності. З іншого боку, він наблизив чистий розсудок до початкової єдності апперцепції. Остаточний розклад здібностей у другому виданні «Критики чистого розуму» такий: 1) початкова єдність апперцепції, або розсудок (Verstand) з його «інтелектуальним синтезом», 2) чиста уява з «фігурним» (образним) синтезом, 3) синтез схоплення, що відбувається у часі, 4) час як форма внутрішнього чуття, 5) простір (форма зовнішнього чуття).

Чуттєвість і розсудок – два головні стовбури пізнання. Жодній із цих здібностей не можна віддати перевагу. Без чуттєвості жоден предмет не був би даний нам, а без розсудку жоден – неможливо було б осмислити. Думки без змісту порожні, відчуття без понять сліпі, зазначав І. Кант.

Ці основні здібності, що забезпечують можливість апіорного пізнання, доповнюються іншими когнітивними силами, що віднайдені Кантом у душі. Вони виконують або допоміжні функції, як, скажімо, здібність судження, або переносять нас у позадосвідні світи, і, відповідно, не відіграють вирішальної ролі в побудові буденного або наукового знання.

Психологічно важливі положення містяться у вченні І. Канта про трансцендентальні схеми, в якому вирішується питання про застосування категорій до емпіричної дійсності, даної людині в сприйнятті.

Схема завжди є продуктом творчої уяви і становить собою дещо, з одного боку, чуттєве, а з іншого – дещо інтелектуальне (теоретичні принципи). Схему треба відрізнити від образу, який має просторовий характер.

Схеми – новий елемент свідомості, що сполучає в собі різноманітні пізнавальні здібності. Через це І. Кант називає схеми також чуттєвими поняттями. Вони є продуктом діяльності уяви. Міркування І. Канта про схеми підтверджуються емпіричними дослідженнями в сучасній психології. Так, у навчальній практиці зустрічається вербалізм, нездатність побачити за словесним формулюванням якогось правила, закону; так реальність, що стоїть за ним, долається зверненням до схематичних зображень.

Головний шлях дослідження Канта – гносеологічний, і надалі психологія успадкує цю філософську традицію, і навіть у психологічних системах ХХ ст. гносеологічна позиція ще залишиться домінуючою.

І. Кант вперше спеціально і глибоко проаналізував роль ідей у пізнавальному процесі. За допомогою ідей, по-перше, розумом здійснюється найвищий синтез понять розсудку, і, по-друге, ідеї є керівними регулятивами пізнавальної діяльності, які орієнтують її на дедалі повніше знання про світ, на наближення до гносеологічного ідеалу.

Якщо результатами і знаряддями діяльності розсудку є поняття, то розуму – ідеї. І далі, розсудок конструктивний, лише він спираючись на чуттєвість, продукує і розширює сферу нашого знання, розум же регулятивний, сам по собі він не продукує знань, а лише дає розсудкові керівні принципи та ідеали пізнавальної діяльності.

Порівнюючи пізнавальні здібності, бажаючи розкрити специфіку розуму, І. Кант викладає ті головні питання, в межах яких ці здібності функціонують. «Що я хочу?» – запитує розсудок. Тут бажання береться в суто теоретичному розумінні: що я хочу стверджувати як істинне. «Від чого це залежить?» – запитує здібність судження. «До чого це призводить?» – запитує розум. Розум стає діалектичним, коли залишає опору в чуттєвості й приводить людину до антиномічності та паралогічності мислення.

Апіоризм І. Канта у вченні про пізнання, особливо вченні про апіорність простору і часу як форм сприйняття, зробив великий вплив на німецьку (і взагалі європейську) психологію і психологію сприйняття. Згідно І. Канту, пізнання починається з дії предметів на нас, тобто носить емпіричний характер. З дії зовнішніх речей отримуємо зміст пізнання. Необхідною передумовою пізнання, умовою, на якій базується наше досвідчене знання, являються форми. Вони апіорні і походять з самої здібності споглядання (сприйняття) і апіорних форм мислення. Формами сприйняття є простір і час: усі зовнішні явища ми представляємо як існуючі в просторі: простір є формою зовнішнього почуття; усі представлення нас самих існують в часі: час є формою внутрішнього почуття (але непрямым чином воно є умовою і зовнішнього сприйняття). Простір і час як форми чуттєвості мають трансцендентальну ідеальність: таких об'єктів, як час і простір, немає. Ці форми можуть бути, за І. Кантом, тільки апіорними: вони є абсолютно необхідними формами усього існуючого, досвід же ніколи не може дати загального і необхідного, а тільки те, що має сенс в певних умовах. Апіорні форми мислення приєднуються до змісту, отриманого емпіричним шляхом, і встановлюють зв'язки між різноманітним змістом для отримання з них знання. Їх дві групи: категорії розуму (їх 12) і ідеї чистого розуму (їх 3).

У зв'язку з дослідженням апіорних форм розуму І. Кант розвиває вчення про апперцепцію. Апперцепція – це активна сила, яка здійснює синтез спочатку хаотичних уявлень. Вона має дві форми: первинна синтетична єдність апперцепції, або трансцендентальна єдність самосвідомості – для пізнання необхідної єдності самосвідомості; і трансцендентальна єдність аппе-

рцепції, або об'єктивна апперцепція, тобто спрямована на об'єкт, вона синтезує окремі враження від об'єкту в цілісне знання, вносить єдність в хаотичне розмаїття чуттєвості і створює об'єкт.

Трансцендентальна єдність апперцепції є актом, в якому мені відкривається, що Я існую; але в цьому акті не відкривається більше нічого щодо мене, як Я існую сам по собі. Прагнучи дізнатися, який Я і як існую, Я вже змушений звернутися до внутрішнього досвіду щодо себе самого, до внутрішнього споглядання. А в такий спосіб Я можу вже дізнатися, не яким Я є, а яким Я собі вважаюся.

Переходячи до розгляду розуміння Кантом сутності і перспектив раціональної психології, варто зазначити, що у своїх лекціях («Перший Ляйпцигський запис») Кант дає «вузьку» дефініцію предмета цієї науки [див.: 135]. Він пише, що раціональна психологія повинна будуватися на основі одного-єдиного поняття – «Я». З цього поняття (яке має емпіричне походження, але очищується розумом) вона повинна зробити всі свої висновки про сутність душі. Таке розуміння не відповідає тлумаченню цієї науки її творцем – Хр. Вольфом, адже Вольф вважав, що раціональна психологія є своєрідною надбудовою над емпіричною. Зокрема, вона враховує емпіричну класифікацію пізнавальних здібностей і намагається звести їх до однієї першосили душі. Кант перекладав редукціоністську програму на емпіричну психологію. Що стосується відношення душі до тіла, то Кант вже у «Критиці чистого розуму» обговорює психофізичні проблеми у додатку до розділу про раціональну психологію, а не в основному тексті, мов би визнаючи неточність початкового обмеження предмета науки [див.: 134, А393–395]. Проте Кант наполягає на початковій дефініції, ґрунтуючись на певних апіорних припущеннях відносно структури будь-якої науки чистого розуму. Він вважає, що душа має розглядатись відповідно чотирьом рубрикам категорій. Це означає, що фундамент раціональної психології складається не більше, ніж із чотирьох основоположень про душу.

У лекціях про раціональну психологію [135] Кант не ставить цих обмежувальних рамок. Він визначає, що перша частина раціональної психології присвячена дослідженню сутності душі. Душа трактується тут як проста, єдинична, вільна субстанція, при цьому про субстанційність йдеться в першу чергу. У другому відділі Кант розглядає співвідношення душі з іншими речами, а саме з матеріальними (проблема нематеріальності душі) і нематеріальними (тваринними душами, вищими духами). Третій відділ присвячений обговоренню різних аспектів взаємодії душі й тіла: можливості цієї взаємодії, початку взаємодії (стан душі до її втілення) і, нарешті, центральної проблеми всієї раціональної психології – питання про безсмертя душі. По суті, Кант охоплює всі основні теми Вольфової раціональної психології (за виключенням проблеми редукціонізму).

У «Критиці чистого розуму» поняття раціональної психології формально включає в себе лише першу частину задач, які згадані в лекціях. Кант зводить тут основу цієї науки до чотирьох висхідних положень: душа є 1) субстанція, 2) проста, 3) єдинична (самототожна), 4) яка знаходиться у відношенні до можливих предметів у просторі, тобто в принципі може існувати самостійно, без будь-яких зовнішніх предметів [134, В402]. Отже, одна з тез «лекційної» раціональної психології замінена Кантом. Замість положення про спонтанність душі він висловлює тезу про зв'язок раціональної психології з так званим «проблематичним ідеалізмом». Це відбувається тому, що всі сформульовані положення відкидаються Кантом, між тим теза про спонтанність душі не тільки не відкидається, але й покладається Кантом у фундамент його практичної філософії.

Зрештою, основне протиріччя між «передкритичними» лекціями і критичними настановами Канта, як зазначає В. Васильєв, полягало в тому, що у своєму вченні про душу Кант фактично допускав можливість інтелектуального споглядання Я, а отже, і пізнання речі в собі [36, с. 107]. Проте критичизм жорстко обмежує сферу того, що пізнається, явищами як предметами можливого досвіду. Ця суперечність відчувається в лекціях – з одного боку, Кант приймає низку традиційних положень раціональної психології, навіть допускає трансцендентальний доказ безсмертя душі, не кажучи вже про визнання її субстанційності, простої природи тощо. Але з іншого боку, постійно присутні «критичні» зауваження про неможливість догматичного висловлювання про стани душі до народження та після смерті.

Зокрема, Кант доводить субстанційність душі, виходячи з того, що ми можемо уявляти себе тільки суб'єктами перцепцій. Адже неможливо сказати про якийсь предмет, що він має властивість «Я» – Я не є властивістю, а є основою всіх властивостей. Це означає, що Я – субстанція. Отже, буквально напередодні написання «Критики чистого розуму» Кант дотримується традиційних позицій раціональної психології, яка виходила із субстанційності душі, тобто інтерпретації єдності чистого Я як речі у собі. У «Критиці» Кант фактично радикально змінює свою позицію (формулюючи «паралогізми чистого розуму», в яких субстанційність душі розглядається як суперечливе твердження). Поштовх для такого повороту пов'язується зазвичай із впливом на Канта праці Й. Тетенса «Філософські досліди про людську природу та її розвиток» (1777), а через останнього – Юмової теорії душі як «зібрання перцепцій». До кінця 70-х років Кант був упевнений, що ми можемо безпосередньо споглядати Я як річ саму по собі (таке інтелектуальне споглядання душі він називав «апперцепцією»). Але, ознайомившись із Юмовими аргументами у викладі Тетенса, Кант, вірогідно, переконався, що у людини дійсно немає окремого «виявлювання» Я як єдиної речі, як казав Юм. Відповідно, єдність душі Кант почав тлумачити не в предметно-

му сенсі, а виключно як єдність свідомості, або мислення, наближаючись до позиції Локка.

У другому розділі раціональної психології, Кант обговорює питання про співвідношення, душі і матеріальних об'єктів, з одного боку, а з іншого – душі та інших психічних субстанцій. Зокрема, щодо останнього, Кант пропонує дуже просте рішення. Людські душі потрібно порівнювати з тваринними душами і з ангелами. На відміну від тваринних душ, у людини є внутрішнє і зовнішнє чуття (у тварин – тільки зовнішнє). Під внутрішнім чуттям у лекціях Кант розуміє самосвідомість (не пов'язуючи її форму із часом, як у «Критиці чистого розуму»). Відповідно, у вищих духів немає зовнішнього чуття.

Якщо відносно порівняння з тваринами можна сказати, що Кант близький до Вольфової інтерпретації («у тварин немає свідомості»), то відносно вищих духів є розрізнення. Якщо Вольф називав духом істоту, яка мала розсудок і волю, то Канту цього недостатньо – потрібно ще, щоб душа могла існувати незалежно від тіла. Кант фактично відтворює платонівську схему співвідношення душі й тіла, що дозволяє мислити їх роздільне існування.

Третій відділ раціональної психології визнається Кантом найважливішим. Тут він наводить докази безсмертя душі, які суттєво відрізняються від доводів Вольфа і вольфіанців. Зокрема, Кант наводить апіорний аргумент про те, що душа є життєвим принципом, пов'язаним із мимовільністю. Справа в тому, що матерія як така не одушевлена, оскільки не має властивості самостійного руху. Саме мимовільний рух є ознакою життя і одушевлення. Душа, яка здатна до такого руху, є, таким чином, життєвим принципом. Відповідно, припинення існування тіла не може знищити життєвий принцип, тобто душу. Смерть, таким чином – не більше, ніж роз'єднання душі і тіла, а народження – їх поєднання. Слід зазначити, що пізніше Кант фактично визнав неспроможність цього аргументу, і в «Критиці чистого розуму» його не застосовує.

Є й інші аргументи – наприклад, моральний доказ. Ми повинні вірити у безсмертя, говорить Кант, оскільки винагорода за наші моральні заслуги може відбутися тільки в майбутньому житті. Втім, і тут він відчуває недосконалість доказу – адже, по-перше, звідки ми знаємо, що наші заслуги вже не заохочені, а пороки не покарані; а по-друге – чому ми повинні вірити, що після отриманої винагороди душа має продовжувати існування? Тому у «Критиці практичного розуму» («Kritik der praktischen Vernunft», 1788) Кант вже пов'язує цей аргумент за безсмертя душі з необхідністю вдосконалення душі, яке може продовжуватися безкінечно [133, с. 519–520].

Ще один цікавий аргумент ґрунтується на постулаті доцільності природи. Немає нічого недоцільного, проте людина налаштована таким чином, що деякі її здібності та інтереси (наприклад, цікавість до абстрактних наук)

цілком марні (непрактичні) у цьому житті. Це лише означає, каже Кант, що вони знадобляться нам у майбутньому житті.

У «Критиці чистого розуму» Кант досить коротко говорить про питання безсмертя душі. Проблема формулюється таким чином. Життям ми називаємо емпіричні споглядання у просторі і часі. Продовження життя після смерті означає припинення цих і появу якихось інших споглядань. Про можливість такої заміни ми нічого сказати не можемо, але не можемо її й догматично відкидати. Сутність душі, тобто суб'єкт як річ сама по собі, нам невідомо [див.: 134, А394].

У другому виданні «Критики» Кант додає параграф, присвячений критиці нового аргументу на цю тему, запропонованого М. Мендельсоном у праці «Федон» (парафразі на платонівський діалог). Доказ Мендельсона полягає в тому, що душа як проста сутність, по-перше, не може зникати поступово, частина за частиною, адже у неї немає частин; по-друге, не може зникнути одразу, оскільки між миттю, коли вона існує, і миттю, коли її вже немає, не було б ніякого часу [див.: 134, В413–414]. Кант зазначає, що навіть якщо визнати душу простою сутністю, все ж вона може, так би мовити, убувати за рахунок «інтенсивних», а не «екстенсивних» змін, і поступове зменшення її здібностей може, кінець кінцем, перетворити її на ніщо. Втім, Кант лише заплутує ситуацію, адже зменшення здібностей душі, вочевидь, має проходити безкінечну множину фаз, про що він сам говорить [134, В414]. Але це означає, що душа реально ніколи не зможе зникнути шляхом послаблення її здібностей і свідомості з боку їх «інтенсивних» якостей. Тому головним запереченням проти подібних доказів має залишатись загальна теза Канта про несубстанційність Я і неприпустимість змішування єдності апперцепції з її невідомим суб'єктивним носієм.

Таким чином, фактично у кантівській філософії ми можемо знайти декілька вчень про душу. По-перше, йдеться про традиційні розділи емпіричної і раціональної психології як, відповідно, описового вчення про душу, що базується на інтроспекції, і вчення про сутність душі. При цьому емпіричну психологію Кант намагається вивести за межі метафізики. Щодо раціональної психології, то в критичний період вона фактично взагалі відкидається – адже сутність душі повністю прихована від нас у теоретичному плані.

До цих двох видів психології Кант додає ще один: психологію як аналог чистого природознавства, або чисте вчення про душу як явище. У цій науці досліджуються апіорні закони, які задають правила світу явищ внутрішнього чуття. Таку психологію можна було б трактувати як одну з галузей метафізики. Проте зміст цієї науки практично дорівнює нулю. Кант вважає, що до внутрішнього життя повною мірою можна застосувати тільки апіорний закон причинності. Проте системи апіорного знання про душу побудувати неможливо. Справа в тому, що у внутрішньому чутті відсутній аналог

матерії, яка є субстратом законів «класичного» чистого природознавства. У внутрішньому чутті все рухливе, це безперервний потік перцепцій, в якому немає нічого стійкого. Є Я, але Я – не феномен внутрішнього чуття, і, взагалі, не предмет.

Зрештою, є й четвертий вид психології – вчення про душу як відділ трансцендентальної філософії Канта. За Кантом, таке вчення можливе й необхідне. Більше того, воно фактично складає фундамент трансцендентальної філософії Канта.

Щодо розуміння Кантом співвідношення між психологією, антропологією та трансцендентальною філософією, то на думку В. Васильєва, під цими іменами приховуються три різновиди вчення про людину: феноменологічне, культурологічне і трансцендентальне [36, с. 86].

Психологія перехрещується з антропологією. У листі до геттингенського професора богослов'я К. Штейдліна (1761–1826) від 4 травня 1793 р. І. Кант нагадав, що лекції з антропології він читав щорічно понад двадцять років [139, с. 589], тобто від початку «критичного» періоду своєї творчості, а це означає, що його головні «критичні твори» – «Критика чистого розуму», «Критика практичного розуму» та «Критика здібності судження» – створювались у контексті й на фоні антропологічних роздумів. І хоч окремою книгою «Антропологія з прагматичної точки зору» («Anthropologie in pragmatischer Hinsicht») була видана лише 1798 р., можна повністю погодитися з думкою А. Гулиги, що вивчення кантівської філософії доцільно починати саме з «Антропології» [87]. І. Кант вважав, що всі питання, які складають духовні проблеми людини («Що я можу знати? Що я маю робити? Чого я можу сподіватися?») зводяться до науки про людину – антропології, з її головною проблемою – «Що є людина?». У цій праці І. Кант описав душевні здібності людини, а також виклав свої уявлення про характер і темперамент.

І. Кант вважає, що системний виклад знання про людину – антропологію – можна здійснити або з *фізіологічної* точки зору, або з *прагматичної*. Перша позиція передбачає дослідження того, якою людина стає в результаті творчості природи. Друга виходить із питання, ким є людина як вільно діюча істота, що робить і повинна робити саму себе із себе [131, с. 138]. Тут І. Кант висуває принцип активності, активної діяльності й ставить перед собою дослідницьку мету – вивчити людину як *грамадянина світу* [131, с. 139]. Йдеться не про космополітичну позицію, а про людину, яка виявляється у світовій історії, в будь-яких спільнотах. З цієї метою антропологія має спиратися на знання загальної історії, біографічний матеріал, художню літературу – адже все це відображає людське життя.

Третя книга «Антропології» присвячена здібності бажання. Спираючись на погляди Й. Тетенса, І. Кант обґрунтовує поділ психологічних феноменів на пізнавальні, почуттєві та вольові. Оскільки воля визначається здебі-

льшого афектами й пристрастями, І. Кант досліджує хтивість, схильність, бажання, сум, апатію, сміх, плач, запаморочення, здібність до спілкування, ворожість та інші риси й почуття переважно з характерологічного огляду. Поняття волі у власному сенсі І. Кант не розбирає у своїй «Антропології». Але в інших місцях торкається відношення бажань і волі: різниця між ними і в тому, що воля спонукається розумом, тоді як бажання має джерелом відчуття задоволення і страждання. Класифікація І. Канта перейшла в ХІХ ст. і стала пануючою.

Пристрасть тлумачиться в загальному контексті Просвітництва як «схильність, що заважає розумові при тому чи іншому виборі порівнювати її з сумою всіх інших схильностей» [131, с. 300]. Оскільки пристрасті заважають прийняти розумне рішення, І. Кант називає їх *злыми* настановленнями душі [131, с. 302]. Навіть благі побажання, переростаючи у пристрасть, стають згубними у прагматичному сенсі, а в моральному – негідними. В афекті людина втрачає на мить свободу, нездоланна пристрасть підкоряє розум, породжуючи рабський дух.

У другій частині «Антропології» подається антропологічна характеристика способів пізнавати внутрішні стани людини через зовнішню поведінку [див.: 131, с. 320]. Саме у вираженні внутрішнього через зовнішнє виявляється особистість, яка показує свій темперамент і характер. І. Кант пов'язує сангвінічний темперамент людини з веселою вдачею, меланхолійний – з похмурою. Це так звані темпераменти почуття. Темпераменти діяльності: холеричний визначається як гарячий, а флегматичний – як холоднокровний.

Більш проникливим психологом І. Кант виявляє себе в судженнях про загальні характеристики людського роду. Він починає їх розгляд із зауважень щодо призначення людини, дошукується субстанційних якостей людської природи. Тут філософ знову виражає просвітницькі ідеї подолання внутрішніх (мотиваційних) суперечностей через прийняття належного рішення, але такого, в якому людина здійснює своє найвище призначення. «<...> Природа заклала в людині зерно *розбрату* й хотіла, щоб її власний розум вивів із цього розбрату ту *згоду*, принаймні постійне наближення до неї, яке, щоправда, в *ідеї*, є *метою*, але *насправді* саме перше (розбрат) становить у задумі природи *засіб* вищої неосяжної для нас мудрості: вдосконалення людини через розвиток культури, хоча б ціною пожертви багатьма радощами життя» [131, с. 363].

Встановлюючи ряд суттєвих задатків у людини, І. Кант класифікує їх як технічні, прагматичні й моральні. Щодо першого типу, то характерну властивість людини як розумної тварини можна бачити вже у формі та організації її руки, пальців, частково і їхній будові, частково в тонкій чутливості, завдяки чому природа зробила людину здатною не до одного виду користуван-

ня розуму, й через які позначила технічні задатки, або задатки вміння, властиві її роду як *розумної* тварини [131, с. 364].

Розглядаються також характер як спосіб мислення, його спрямованість, одночасно з Й. Лафатером І. Кант досліджує й фізіогноміку – як вираження характерологічних рис. Особливо цікавиться проблемами характеру статі, народу, раси й загалом людського роду, здійснює великі етичні узагальнення в душі «Небожа Рамо» Д. Дідро. Психологія характерів розглядається життєво, і І. Кант іде від одиничного через окреме до загального, завершуючи саме характером роду.

Тут І. Кант впритул підійшов до того важливого положення, яке в наступний період історії науки розглядатиметься багатоманітно й багатократно. Людина може виробляти потребу будь-якого виду, тоді як тварина зосереджена лише на своєму виді. Прагматичні задатки І. Кант зводить до вмілого використання інших людей для власних цілей, але при цьому не показує серйозних суперечностей такого використання та екзистенційної безвиході, коли інша людина позбавляється власних цілей і ототожнюється етично з вихідною людиною, яка починає етичну дію. Моральні задатки І. Кант витлумачує як такі, що виражаються в діях згідно з принципами свободи під законами відповідно до себе та інших. Ось тут уже подано певне тлумачення вмілого використання інших людей для здійснення своїх цілей. Це означає зважити на інтереси інших так, як вони усвідомлюють ці інтереси для себе. І. Кант зазначає, що кожний з цих задатків уже сам по собі може слугувати характерною відмінністю людей від інших істот, що населяють Землю.

Природа морального закону позаемпірична, оскільки він (закон) стосується не того, що є в емпіричній дійсності, а того, чому належить бути. Його засвоєння, за І. Кантом, не є проблемою; кожен знає його апріорно. Більше того, кожний, хто припускається вчинків, які суперечать законам, відчуває цю суперечність, так чи інакше переживає її. Адже слідування моральному закону пов'язане з гідністю особистості як громадянина переважно умоглядного (ноуменального) світу. Порушення ж закону принижує людину до рангу природної істоти, зачіпає її гідність. З таким пониженням І. Кант пов'язував природу зла. Зло породжене зіпсованою або невихованою волею, яка не розуміє високого призначення людини й загрузає в чуттєвих схильностях.

Долаючи одвічну суперечку про зло та добру природу людини, І. Кант вказує, що людина має водночас обидві. В цілому він, як психолог, бачить дійсний драматизм існування людського роду.

Людина має *виховуватися* для добра, наполягає Кант. Але той, хто повинен її виховувати, у свою чергу є людиною, ще не вільною від природи, а між тим він має сприяти тому, в чому сам відчуває потребу. Цим І. Кант пояснює постійне відхилення людини від свого життєвого призначення й щораз нові спроби повернутися до нього у своїй свідомості [131, с. 366].

Перешкодою, що заважає людині здійснити своє призначення, є, за І. Кантом, суперечність між власною статтю, необхідністю утримувати сім'ю та ідеєю «громадянина світу». Це також суперечність між потягом до науки, який потребує доволі тривалої частки життя, та його загальною короткочасністю. Це й суперечність між природним потягом до щастя і тенденцією розуму обмежувати цей потяг приписами моралі: тобто чи маю я підставу вважати себе гідним щастя?

Підсумовуючи прагматичну антропологію відповідно до призначення людини та її історичного розвитку, І. Кант зауважує, що людина завдяки своєму розумові вступає у спілкування з подібними до себе і відтак за допомогою мистецтва та наук підвищує свою культуру, цивілізованість і моральність. І хоч би якою була її тваринна спільність, людина може пасивно віддаватися спокоеві та благополуччю, які вона називає щастям, а ведучи діяльну боротьбу з перешкодами, нав'язаними їй грубістю власної природи, стати гідною цілого людства.

Кант розрізняє декілька видів антропології, проте в основному говорить про «прагматичну антропологію». Прагматична антропологія, на думку мислителя, є, по суті антропологічною психологією з її головним предметом – людиною. Фактично це розширена за рахунок культурології і прикладної моралістики емпірична психологія, або вчення про «зовнішню», «соціальну» людину. Є у Канта й термін «трансцендентальна антропологія». Різниця в тому, що параметри «трансцендентальної людини» багато в чому втрачають індивідуальні риси, набуваючи універсальні якості.

Відповідно, у «трансцендентальній психології» Кант здійснює змістовний аналіз структури людських здібностей. Крім того, він прояснює фундаментальні риси устрою психічного життя людини. Аналіз основних принципів трансцендентальної антропології (психології) Канта показує, що більша їх частина цілком вбудовується в тематику раціональної та емпіричної психології. Скажімо, закони сприйняття прекрасного Кант обговорює в лекціях з емпіричної психології. В емпіричну психологію може бути вбудована і дискусія про принципи моралі. Питання про трансцендентальну свободу і постулати практичного розуму Кант розглядав у контексті раціональної психології. Найбільшу змістовну незалежність від тематики раціональної та емпіричної психології має вчення Канта про трансцендентальні здібності пізнання. Але й воно фактично є результатом своєрідного синтезу цих класичних психологічних дисциплін.

Таким чином, трансцендентальна філософія Канта у своїх суттєвих рисах може бути витлумачена в якості новаторського вчення про душу. Психологічне вчення І. Канта вільно й суттєво співвідноситься з вченням і практикою протестантизму. Ідеї Кантового вчення про душу отримали широкий резонанс і визначили філософський клімат кінця XVIII–XIX століть. При

цьому, з огляду на подальший розвиток його ідей, можна стверджувати, що в самому вченні І. Канта, в силу його внутрішніх суперечностей і неоднозначностей, містилися передумови як психологізму, так і антипсихологізму. Тому в кантіанстві та неокантіанстві XIX – початку XX століття ми знайдемо представників обох методологічних позицій, а також й тих мислителів, які фактично одночасно можуть бути віднесені як до психологістів, так і до антипсихологістів.

Нова європейська філософія XVII–XVIII століть може бути охарактеризована в річці кількох парадигмальних явищ – гносеологізму, методологізму, суб'єктивізму, – які, фактично, однаковою мірою (хоча, звичайно, і в різних формах) були притаманні як емпіричній, так і раціоналістичній традиції. Декартовий дуалізм перетворив «Я», як мислячу субстанцію, на один з двох полів існування всесвіту, а мислення прирівняв до існування, що загалом зробило «Я» висхідним пунктом, без усвідомлення якого неможливо переходити до пізнання світу. Постанова в центрі філософського дискурсу гносеологічного суб'єкту сконцентрувало увагу багатьох мислителів на процесі та умовах пізнання, а також на механізмах пізнавальної діяльності. Оскільки процес пізнання виявлявся невіддільним від інших аспектів душевної діяльності, стало зрозумілим, що в коло цих умов та механізмів включені не тільки інтелектуально-логічні, але й емоційно-вольові рухи душі; не тільки свідомі, але й несвідомі царина її життя. Межа, що була проведена між мислячою і протяжною субстанцією в картезіанстві, в емпіризмі звучала як межа між нашими уявленнями та ідеями і їх джерелом – речами навколишнього світу. Поступово усвідомлення цієї межі штовхало до концентрації зусиль навколо побудови «ментальної географії» та аналізу механізмів асоціації ідей, при цьому зовнішній світ все менше поставав у якості нагального предмету філософського аналізу. Кант спромігся зробити прорив у цій незручній ситуації, але цей прорив, власне, полягав у тому, що зовнішній світ, залишившись об'єктивно «річчю у собі», був суб'єктивно перевернутий у свідомість, що містило в собі ще більшу небезпеку психологізації пізнання. Раціональна та емпірична психологія отримали бурхливий розвиток – поки що як частини загальної системи філософського знання, але їх значущість у цій системі створювала потяг до подальшого перетворення на самостійні науки. Передумови для такого перетворення були знайдені, зрештою, не стільки в метафізичних осяяннях, скільки в точних інструментах природничих наук.

ГЛАВА 2.

ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ

ПРОЕКТУ «НАУКОВОЇ ПСИХОЛОГІЇ» XIX СТОЛІТТЯ

XIX століття стало періодом становлення психології як самостійної наукової дисципліни. Століття, і навіть тисячоліття попереднього існування вчення про душу в межах системи філософського знання не могли не позначитися на тому, що процес виокремлення психології з філософії виявився складним і болочим. Цьому сприяло й те, що власне філософсько-психологічна проблематика залишалася в колі безпосередньої уваги філософів, у той час як психологи прагнули не тільки «приватизувати» цю царину, але й перетворити психологію – на кшталт природничих наук – на точну науку, яка позбавляє філософсько-метафізичні «марення» права на існування. Цей процес «розлучення» породжував позицію пріоритетності психологічного знання і психології як загальнонаукової (і філософської) методології – тобто, власне, феномен психологізму. У цій главі ми прослідкуємо формування цього феномену і його філософські обґрунтування на тлі формування і реалізації проекту «наукової психології», знаковими фігурами якого стали, перш за все, Й. Ф. Герbart, Г. Т. Фехнер і В. Вундт. Одночасно звернемо увагу й на паралельну лінію поширення психологізму в метафізичних системах, не пов'язану безпосередньо з постановою психології як природничої науки (Я. Ф. Фріз, Ф. Е. Бенекє та інші).

2.1. Математизація психології у Йоганна Гербарта

Творчість професора Геттінгенського і Кенігсберзького університетів Йоганна Фрідріха Гербарта (Johann Friedrich Herbart, 1776–1841) є на сьогодні майже білою плямою в історії філософії. Щоправда, йому віддається належне в історії психології та педагогіки (його праці сучасні історики педагогіки називають «першим досвідом наукової побудови педагогічної теорії»

[124, с. 291], а історики психології – «однією з найпоширеніших і значущих психологічних теорій XIX ст., яка відіграла велику роль і в подальшому розвитку психології» [293]), проте філософські засади його психолого-педагогічної концепції, а відповідно й особливості його філософії та її місця в історико-філософському процесі залишаються маловідомими. Між тим, «гербартеріанці» – це не тільки послідовники педагогічних ідей Гербарта, але й потужний напрям у німецькій філософській психології XIX ст. (Дробіш, Лацарус, Штайнталь, Фолькман, Штрюмпель, Наловський), що прагнув реалізувати програму психології як «строгой» – пояснюючої і математизованої – науки. Його система ще наприкінці XIX ст. набула статусу історико-філософського штампу (В. Віндельбанд саме Гербартом закінчував другий том своєї «Історії Нової філософії»¹, називаючи його вчення «критичною метафізикою» [43, с. 398], а Б. Яковенко ставив його поряд з Платоном, Спінозою і Гегелем у шереху філософів, що репрезентують чотири типові спроби розв'язати співвідношення між єдиним і множинним [291, с. 282]). Про вплив Гербарта на інших філософів XIX століття пишуть й сучасні автори. На думку Матіаса Хеша, «мислення Brentano являє своєрідну суміш з ідеалізму і реалізму, наскрізно усвідомлюваного в категоріях Гербарта» [300, S. 101]. Проте філософська доля гербартеріанства виявилась менш щасливою, ніж психолого-педагогічна, тому в сучасній історії філософії ця система і ця школа майже забуті.

Філософські погляди Й. Ф. Гербарта формувались під безпосереднім впливом Фіхте, якого він слухав у Йенському університеті в 1794–1797 роках². Але вже на початку своєї академічної кар'єри, у своїх габілітаційних працях він рішуче критикує Канта і Фіхте, стверджуючи етичну беззмістовність трансцендентально-критичної філософії. За ним закріплюється репутація мислителя, що являє собою альтернативу спекулятивній філософії Фіхте, Шеллінга, Гегеля. Проте, навіть за стилістикою своїх праць Гербарт стоїть ближче до Канта, ніж «романтичні надмірності Шеллінга, моральний пафос Фіхте або спекулятивна претензія на всезнання Гегеля» [300, S. 26]. Тому не випадковим було запрошення на кафедру Кенігсберзького університету після Канта (у 1809 р. – власне, вже після В. Т. Круга). На той час вже вийшла його «Загальна практична філософія» («Allgemeine Praktische Philosophie»,

¹ В оригіналі ця книга називалась «Від Канта до Гегеля і Гербарта» («Die Blüthezeit der deutschen Philosophie. Von Kant bis Hegel und Herbart», 1880), але у російському перекладі Олександра Введенського вона отримала назву «Від Канта до Ніцше», оскільки, посилаючись на слова самого Віндельбанда, перекладач приєднав додаток, який замінює третій, запланований том і закінчується філософією Ніцше [43, с. 5].

² За словами Віндельбанда, Гербарт «також належав до кола тих патхненних благородними прагненнями послідовників Фіхте, які товпились навколо нього в йенський період його діяльності» [43, с. 399].

1808). У 1816 р. з'являється «Підручник з психології» («Lehrbuch zur Psychologie»), а в 1824 виходить основна праця, пов'язана з проектом математизації психології – «Психологія як наука, наново обґрунтована досвідом, метафізикою і математикою» («Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik»). Серед інших творів Гербарта – «Allgemeine Metaphysik», 1828; «Kurze Encyclopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspuncten», 1831 та ін.

Система Гербарта дійсно центрована на педагогіці¹ (що визначає переважну увагу до нього саме істориків педагогіки і психології, а не істориків філософії). Відповідно, метафізично-теоретичні конструкції (власне, і психологія) відіграють у нього, як справедливо зазначає В. Куренний, «прагматико-гіпотетичну, інструментальну і допоміжно-евристичну роль відносно практичних (в першу чергу педагогічних) завдань» [158, с. 17]. Філософію (або метафізику) він розглядає як «обробку понять, необхідних у будь-якій науці» – не в розумінні вольфганської гри в дефініції (Христіан Вольф, до речі, також є об'єктом постійної критики Гербарта), а в розумінні своєрідного шліфування висхідних гіпотез і розв'язання попередніх протиріч².

В. Віндельбанд підкреслює, що Гербарт погоджується з Кантом у визначенні філософії як науки про поняття, але не бажає розглядати її як науку, яка складається з понять [43, с. 400]. Ф. Коплстон з цього приводу наполягає на сучасності (очевидно, з точки зору аналітичної філософії) підходу Гербарта до філософії як обробки (Bearbeitung) понять [148, с. 288]. Висхідним пунктом філософської діяльності є у нього не апріорні поняття, а поняття, які дані в досвіді. Ці поняття знаходяться або в загальному досвіді, або в емпіричних науках, вони з'являються при невимушеному здійсненні пізнання і ніколи не залежать від того, чи встановила вже їх філософія, чи ні. Зміст нашого світогляду потребує загального виправлення – протилежності мають бути опосередковані допоміжними ланками, а суперечності мають бути подолані. Буденна свідомість поверхнева, вона не помічає провалля, які виникають у нашому мисленні – вона вважає само собою зрозумілим те, чим користується

¹ Очевидно, тут дався взнаки трирічний досвід праці домашнім учителем після закінчення університету й особисте знайомство з Песталоцці.

² У своєму «Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie» (1813) Гербарт визначає філософію як «обробку понять» (інакше – «філософія повинна прояснити ту темноту буденної свідомості, яка спричиняє заблудження» [67, с. 79]). Виходячи з цього, він визначає першою філософською дисципліною логіку, яка має зробити поняття ясними і виразними; потім йде естетика, або здібність судження (схвального або ні); все інше є здобутком «метафізики у широкому розумінні цього слова». Остання складається з «метафізики у вузькому розумінні», або «загальної метафізики», яка розглядає «найбільш загальні поняття буття і бування», і «прикладної метафізики», яка складається з філософії природи, психології і філософії релігії [див.: 67, с. 69, прим.].

щоденно. Справа філософа – розкрити проблему, яка міститься у цьому уявному очевидному. Філософія має зробити досвід зрозумілим, продумати його до кінця і виділити з нього все те, що внаслідок звички до неясності зросло із суперечностями. Отже, філософія є мисленням про дане, яке відбувається у вигляді понять і має на меті представити це дане цілком ясним і вільним від суперечностей.

Отже, як підкреслює Ф. Коплстон, Герbart визнає фундаментальність принципу несуперечності [148, с. 289]. Він не хоче мати справу з логікою Гегеля, яка лише напускає туману. Реальність має бути позбавлена суперечностей – істинний світогляд і пояснення світу мають бути гармонічною системою внутрішньо несуперечливих понять. Справа філософії – сформулювати такий світогляд шляхом прояснення, модифікації і погодження понять, що взяті з досвіду і використовуються в інших науках (між іншим, з цього приводу Ф. Коплстон звертає увагу на певну схожість між позицією Гербарта і провідника англійського абсолютного ідеалізму Ф. Бредлі, який так само вважав, що сама реальність є гармонічним цілим, позбавленим суперечностей, які вносяться лише нашими тлумаченнями [див.: 148, с. 289, 290]).

Саме в цьому контексті розгортається задум «математичної психології». Й. Ф. Герbart запропонував програму, яка в різних варіантах утворює центральну проблематику філософської психології XIX – початку XX ст., а саме неспекулятивного і недогматичного дослідження свідомості, побудованого на досвіді, яке отримує результати, співмірні за своєю обґрунтованістю і надійністю результатам природознавства. Справжню можливість впровадження математичних розрахунків у дослідженні психіки відкрив сформульований пізніше закон Вебера–Фехнера, який дозволив експериментально встановлювати кількісні психофізичні кореляції¹. Тим самим актуальність конкретних математичних моделей Гербарта була втрачена, але насправді почала реалізовуватись його епістемологічна програма. Її головна особливість полягала в тому, що дослідження свідомості здійснюється в річищі пошуку каузальних відносин в цій царині.

Цій моделі протистояла модель дескриптивної психології – романтична психологія К. Г. Каруса (пізніше інша модель дескриптивної психології буде розвинена Ф. Brentano, В. Дільтеєм, Е. Гуссерлем, і у останнього перетвориться вже на маніфестацію антипсихологізму). Послідовники Гербарта, зокрема Моріц-Вільгельм Дробіш (Moritz Wilhelm Drobisch, 1802–1896) у «Емпіричній психології» (1842), критикували романтичну психологію з приводу того, що будь-який опис, у тому числі генетично-морфологічний опис розвитку психіки з «прафеномену», є «голим емпіризмом», викладом емпіри-

¹ Див. третій параграф цієї глави.

чних даних. Пояснення розуміється гербартеріанцями як встановлення причинного зв'язку, а на цій основі – формулювання загальних і необхідних законів, на кшталт фізики: «<...> Психологи, оскільки вони думають про пояснюючу психологію, завжди мають на увазі в якості зразка фізику» [цит. за: 158, с. 19].

Принагідно зазначимо, що Карл Густав Карус (Carl Gustav Carus, 1789–1869), який першим в Німеччині почав займатися порівняльною психологією на підставі опису поведінки різних видів тварин («Grundzüge der vergleichenden Anatomie und Physiologie», 1828; «Vergleichende Psychologie oder Geschichte der Seele in der Reihenfolge der Thierwelt», 1866), у своєму філософському світогляді, що формувався під впливом Фіхте і Гете, схилився до ідеї одушевлення природи і відтворення цілісної картини буття як становлення внутрішнього сенсу, до розуміння космосу як організму, а не механізму. Спираючись на Арістотеля, Карус трактував душу як ідеальний і невмирущий життєвий центр, що є передумовою будь-якого буття і будь-якого розвитку. На його думку, між «живою» і «неживою» матерією немає розриву, і якщо в кожній клітині в якості попередньої умови знаходиться ідея, то накопичення клітинок дає й накопичення ідеальної сторони організму. У праці «Психея. До історії розвитку душі» («Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele», 1846) він одним з перших обґрунтовує існування несвідомого на підставі цієї єдності душі і тіла. Тіло є душею, але на несвідомому шаблі, при цьому душа пов'язана як із тваринним, так і з рослинним світом.

Як побачимо далі, гілозоїстичні і панпсихічні ідеї, поруч із визнанням сфери несвідомого, виявляються тісно пов'язаними з психологістською настановою, або навіть засадничими щодо неї. Певною мірою ці ідеї були при-таманні й Гербарту.

Задум математизації психології, за власним визнанням Й. Ф. Гербарта, виник у нього досить рано, десь у 1799–1800 роках, хоча систематично реалізувати його філософ почав у 20-х роках XIX ст. У доповіді в Королівському німецькому товаристві з красномовною назвою «Про можливість і необхідність застосовувати у психології математику» (1822) він відкидає критику своїх ідей як таку, що виходить із консерватизму звички, – звички, що обмежує царину застосування математики природознавством. Він стверджує, що застосування математики до психології *можливо і необхідно* – власне, не тільки до психології, а й до будь-якої споглядальної науки, адже «інакше взагалі неможливо досягти того, чого, кінець кінцем, шукає будь-яке споглядання, тобто *переконання*» [65, с. 52]. Йдеться, перш за все, про точність дослідження, яка ґрунтується на вимірюваності досвіду і можливості перевірки та підтвердження здобутих результатів. Не тільки умовиводи повинні взаємно підтверджуватись, але й результати умовиводів мають бути підтвержені досвідом. Отже, «*будь-яка теорія, яка бажає бути погодженою з досвідом,*

перш за все має бути продовженою доти, доки не набуде кількісних визначень, які виявляються в досвіді і є його підставами» [65, с. 54].

Гербарт взагалі виходить з того, що філософія все більше опиняється в кризі, причиною якої є ігнорування математичних методів. Інтерес до філософії (інколи філософ розмірковує як викладач філософії, що опікується «популярністю» свого предмету у студентів) втрачається внаслідок «безплідного сперечання партій, які всі однаково неправі» [65, с. 52], а зростаюче непогодження думок породжується «невизначеною мовою», коли одні й ті ж самі слова кожен розуміє по-своєму. Цей непривабливий стан буде тривати доти, доки філософія не опанує міцне математичне підґрунтя. «Математика – пануюча наука нашого часу. <...> Хто не має її за себе, той згодом буде мати її проти себе» [65, с. 53].

Гербарт висловлює близькі до гілозоїзму, або панпсихізму ідеї, щоб обґрунтувати первісне значення психології (яка у нього ще не заступає філософію як таку) в системі наук, і одночасно – її зв'язок з природничими науками. Будь-яка органічна дратівливість, стверджує він, вказує на внутрішні стани, які приховуються за хімічними і фізичними реакціями, тому «психологія будь-де має випереджати природознавчі науки з огляду на необхідність і бажання дати останнім філософську постановку і форму» [65, с. 56]. Математизація психології, таким чином, означає загалом перетворення філософії на «строгу науку» (звичайно, не у гуссерлівському змісті, але мета загалом співпадає), адже психологія постає у Гербарта першою з трьох частин прикладної метафізики, а тому «покращення психологічних способів уявлення є головною умовою виправлення помилок у всіх частинах філософії, і, завдяки цьому, – у всіх науках, оскільки на них впливає філософія» [68, с. 121]. Адже головні психологічні феномени, які виокремлюються Гербартом («єдиному Я належить багато якостей; у душевному житті спостерігається постійна зміна станів»), прочитуються ним метафізично – як головні загальнометафізичні проблеми: «як взагалі єдиному може відповідати чисельне? як взагалі дивитись на зміну?» [67, с. 70].

У цих метафізичних побудовах Гербарта, а саме – в його вченні про множинність реальних простих сутностей («реалів»), з яких утворюються складні речі, – очевидним є вплив монадології Ляйбніца. Реали відрізняються здатністю до самозбереження під загрозою зовнішніх пошкоджень (Storangen), змінюються тільки відносини між ними, і це ззовні здається дійсною зміною самих речей (втім, сутність «реалів» недоступна нашому безпосередньому пізнанню – за критикою кантівського трансценденталізму Гербарт залишається кантіанцем у визнанні «речі самої по собі»). У душі самозбереження спричиняє уявлення, а у всіх інших реальних сутностях – такі внутрішні стани, які мають певну аналогію з нашими уявленнями (див.: 144). «Прості сутності» співіснують у певному просторі («інтелігібельному просторі» – тут Гербарт виступає проти кантівської теорії простору і часу як форм чуттєвості [див.: 67, с. 115]), в якому вступають у взаємодію (зазначають, за аналогією з тілесним світом, «тиску і опору»).

Що таке річ у своїй сутності – цього ми не можемо знати ані з досвіду, ані вивести за допомогою мислення. Але ця невідома сутність є єдиною причиною розмаїття властивостей, що проявляються річчю в її відношенні до інших речей. Так само роз'язується й аналогічна проблема зміни. Подібно до того, як ми не знаємо жодної властивості речі, яку б вона мала поза її відношенням до іншої речі, так само мало ми можемо пояснити перехід її з одного стану в інший, виходячи з самої речі та її простої основної якості. Там, де існувала б усього лише «одна» сутність, не було б ані становлення, ані діяльності.

В. Віндельбанд з цього приводу зазначає, що точніше було б говорити не про повернення до Ляйбніца, а про нове звернення до вчення Вольфа, адже, по-перше, «реали» Гербарта – це не монади, що розвиваються, а скоріше прості і незмінні субстанції; по-друге, ці непізнанні якості не можуть бути визначені ані як тілесні, ані як психічні; по-третє, у Гербарта, як і у Вольфа, між цими субстанціями немає з'єднувальної ланки – наперед встановленої гармонії. Внаслідок цього світогляд Гербарта настільки пронизаний атомізмом, що у нього не може бути й мови про внутрішній зв'язок між реалами, який би виявлявся у процесі становлення і робив би його можливим [43, с. 407]. Субстанції, торкаючись в інтелігібельному просторі, вступають у «відношення» одна з одною, і завдяки цьому в них виявляються властивості, що пізнаються у досвіді. Внаслідок зміни цих відношень зі становлення дійсного походить зміна властивостей, що виявляються, або уявне становлення.

Взаємодія «реалів» визначається принципом «самозбереження», феноменальною формою виразу якого є «уявлення». Єдність уявлень у свідомості передвизначена монадичною природою «простої сутності», тоді як поява характеристики самосвідомості обумовлена певним рівнем динаміки «уявлень», яка переводить душу з рівня перцепції на рівень апперцепції. Відповідно, немає різкої межі між людиною і твариною («Немає ніяких загальних фактів; суто психологічні факти полягають у миттєвих станах індивідуумів; вони надто далекі від висоти загального поняття *людини взагалі*» [68, с. 152]), вищими і нижчими здібностями. Гербарт тим самим елімінує з філософської психології категорію спонтанності, спонтанного конструювання як джерела єдності наших уявлень – він обґрунтовує примат пасивності і рецептивності суб'єкта, на протилежність активній конструюючій ролі суб'єктивності, з якої так чи інакше виходять Кант і ідеалісти.

Слід зазначити, що, мов би передбачаючи наступну критику, Гербарт відхрещується від хибних спроб «надати метафізиці психологічне обґрунтування». Мається на увазі побудова метафізики на самоспостереженні. Витоки

такого підходу Герbart вбачає у гносеологічному повороті філософії, який започатковують ще софісти та Сократ, тобто у повороті від дослідження природи до дослідження умов і меж нашого пізнання (власне, неявно, а часто і явно об'єктом критики тут стає Кант). Інакше кажучи, йдеться про перенесення уваги з дослідження зовнішнього досвіду на дослідження досвіду внутрішнього, що мало негативні наслідки, оскільки, як стверджує філософ, зовнішні об'єкти є значно більш постійними, ніж ми самі і наші душевні стани, а отже, можуть піддаватись більш точному дослідженню (вимірюванню), що й довів наступний розвиток природничих наук. Самоспостереження спотворює факти свідомості, зводячи їх, зрештою, до вищих родових понять – *уявлення, відчуття і бажання*. «Якщо тепер до ненауково утворених понять того, що в нас відбувається, додається припущення здібностей, які ми маємо, то психологія перетворюється на *міфологію*» [68, с. 124].

Герbart, щоправда, дуже обережно говорить про об'єктивність зовнішнього світу і, відповідно, об'єктивність нашого знання про нього, визнаючи залежність цього знання від суб'єктивного досвіду – відмінність між способами пізнання внутрішнього і зовнішнього досвіду виявляється, зрештою, не принциповою (що дає підстави говорити про можливість математизації психології), але все ж «перше знання (знання про нас самих – *I. Г.*) дуже легко змішується з усілякими фантазіями, від яких значно вільнішим є друге (знання зовнішніх речей – *I. Г.*). Вигадки про самого себе породжують мрійника; знання про те, що відбувається ззовні, може зцілити мрійника» [67, с. 71]. Герbart, таким чином, не стільки «психологізує» філософію в прямому сенсі, скільки «онаучнює» психологію і філософію загалом, повертаючи їх до використання природничо-наукової методології.

Відповідно, всілякі метафізичні, або «трансцендентні», як їх називає Герbart, поняття викликають у нього постійний сумнів та недовіру, адже вони «переступають досвід» (або «*досвід переступає їх*»). Це стосується і ключових понять філософської психології – таких, як «Я» і «душа», які Герbart намагається всіляко «очистити» він спекулятивних нашарувань, наближуючись подекуди до радикального емпіризму юмівського кшталту, тобто до фактичного заперечення тотожності особистості. Принаймні, у викладанні психології, на його думку, слід намагатись «унікати метафізичного поняття душі (духовної субстанції)» [68, с. 123]. Герbart весь час дійсно намагається уникати метафізичних понять душі і свідомості, перетворюючи їх на сукупність окремих уявлень, ідучи, тим самим, шляхом англійських емпіриків, проте одночасно весь час вимушений так чи інакше визначати, що таке «Я», «свідомість», «душа». Говорячи про його наслідування емпіричної філософії, можна вказати і на відверто номіналістичну позицію: Герbart стверджує, зокрема, що ніхто не схильний до того, щоб вважати вищі поняття реальними, вони є лише допоміжними засобами мислення, які виробляються ним

самим для того, щоб краще оглядати вельми різнобарвні тіла природи [68, с. 124].

Вільгельм Вундт звертав увагу на те, що припущення Гербарта не ґрунтуються на гіпотезі субстанційності душі, оскільки у нього психічний процес виникає не з дій єдиної субстанції, а із взаємодії багатьох субстанцій. Якщо потім він все ж таки відносить результати цих взаємодій до тільки однієї з цих сутностей, які взаємно визначають одна одну, то це непотрібна гіпотеза, яка не перешкоджає виведенню самих явищ свідомості з особливого роду гіпотетичної механіки атомів, що приликають один в одного. Отже, вважає Вундт, Герbart поділяє помилку гіпотези субстанції лише у тому відношенні, якщо він приймає весь внутрішній досвід лише як «явище», для якого потрібно ще віднайти справжню духовну сутність [див.: 54, с. 436]. Інакше кажучи, Герbart вже зараховувався наступниками до тієї лінії емпіричної психології, яка формувалась як «психологія без душі».

Уявлення, за Гербартом, є ні чим іншим, як самозбереженням душі в її власній сутності, тому що при цьому різноманіття уявлень походить від різноманіття порушень, яким душа опирається в кожному самозбереженні. Втім, питання про фізіологічний зміст відчуттів Герbart залишає осторонь: як порушується душа – це «заплутане фізіологічне питання, про яке я повинен тут зовсім помовчати» [67, с. 109] (у цих словах ми можемо почути пряму відсилку до Юма, який пише у своєму «Трактаті...», що враження відчуттів виникають у душі від невідомих причин, і взагалі «дослідження наших відчуттів стосуються скоріше анатомів і природознавців, ніж моралістів, а тому ми і не будемо його починати» [287, с. 68]).

«Словом «*уявлення*» ми найближчим чином позначаємо феномени, оскільки їх можна зустріти в свідомості. Навпаки, вираз «*самозбереження душі*» позначає реальний акт, який безпосередньо створює феномен. Цей реальний акт не є предметом свідомості, тому що він є та сама діяльність, яка робить можливою свідомість. Таким чином, самозбереження душі і уявлення відносяться одне до одного як *дія* (Thun) і *бування* (Geschehen)» [67, с. 111].

Визначаючи поняття душі, Герbart пише: «Душа (Seele) називається *умом* (Geist), оскільки вона уявляє, і *духом* (Gemüth), оскільки вона відчуває і бажає. Але *дух* (Gemüth) живе в *умі*, або відчуття і бажання скоріше є стани уявлень, хоча, більшою частиною, і *непостійні* стани останніх. На це вказують вже *афекти*. Але це значною мірою підтверджує і досвід» [68, с. 143].

Втім, сама душа є простою сутністю, тобто «реалом», яку не можна ототожнити з чистим суб'єктом чи Я свідомості. Душа, власне, не має свідомості, не містить вона і Кантового апарату апріорних форм і категорій. Всі психічні діяльності вторинні і похідні. Душа прагне зберегти себе від зовнішніх пошкоджень з боку інших «реалів», і реакція самозбереження виражається у відчуттях та ідеях. Ідея, що зустрічає перешкоду, може бути названа ба-

жанням, а ідея, що супроводжується припущенням успіху, – волінням. Тому немає потреби постулювати здібності, що бажають чи волюють. Відповідні психічні феномени можуть бути пояснені в термінах ідей, які самі пояснюються в термінах стимулів, що пов'язані з реакціями самозбереження душі у відповідь на пошкодження.

Отже, у Й. Ф. Гербарта уявлювання постає єдиною основною функцією душі. Всі інші психічні види діяльності полягають у відношеннях між уявленнями. У цьому, на думку В. Віндельбанда, виявляється спорідненість Гербарта з докантивською філософією [43, с. 412]. Як для неї, так і для Гербарта, діяльність волі і почуття завжди є лише відношеннями уявлень одне до одного, і тому він поставав проти будь-яких змін вчення про примат волі над мисленням, що, зокрема, відбулося у Фіхте. Наслідком цього, у свою чергу, було й те, що Герbart відкинув Кантово-Фіхтево вчення про свободу волі і повернувся до Ляйбніцевого детермінізму.

Свідомість розглядається ним як «сукупність усього одночасно діючого уявлювання» [68, с. 132]. Поняття «Я», як і поняття трансцендентальної свободи, – з яким, до речі, у Гербарта «особливі рахунки», оскільки воно явно суперечить суто детерміністському підходу до виховної практики, що визначає його психолого-педагогічну концепцію, – є, на його думку, суперечливими. Внутрішній досвід при метафізичних припущеннях уявляється зібранням суперечностей. «А саме, душевне життя, як ми спостерігаємо його в собі та в інших, виявляється часовим буванням, постійною зміною, різним змістом різноманітних визначень в єдиному, зрештою – свідомістю Я і не-Я; все це відноситься до немислимих форм досвіду. Звідси не видалені навіть і труднощі матеріального існування, тому що людський дух ми пізнаємо тільки у зв'язку з тілом, а чи має реальне значення їх розрізнення, – цього чистий досвід вирішити не може» [68, с. 127].

Герbart дотепно доводить, що Фіхтева «чиста самосвідомість» містить у собі протиріччя подвоєного безкінечного ряду. Якщо вона визначається як та, що сама себе уявляє, то при цьому те, що уявляє, і те, що уявляється – це, знову ж таки, лише «Я», що само себе уявляє, і так до безкінечності. При такому формальному визначенні ніколи не може утворитися зміст, на якому могла б зупинитися діяльність уявлювання. Це суперечливе чисте «Я» не є даним, воно лише – формальна абстракція Фіхте. Дане, яке одне є доступним для розуміння – це емпірична свідомість, а вона завжди має певний зміст. «Я» усвідомлює себе кожного разу у певному стані, отже, воно завжди утворюється певними масами, що апперципуються, і які, змінюючись, кінець кінцем групуються навколо постійного ядра і асимілюють у собі уявлення, що наново потрапляють у свідомість. Отже, «Я» стає точкою перетину всіх тих шеренг уявлень, які виникли в індивідуумі, що розвивається, внаслідок дії механізму уявлювання. Таким чином, на думку В. Віндельбанда, Фіхтева і Герба-

ртова трактовки цієї надважкої проблеми виявляються діаметрально протилежними і доповнюють одна одну: перша спрямовує своє дослідження на тотожну єдність «Я» і не може вивести з нього ніякого індивідуального змісту емпіричного «Я»; друга ж настільки підкреслює індивідуальний зміст, що ризикує втратити формальну єдність і тотожність [43, с. 416]. Герbart наполягає на тому, що самосвідомість є завжди емпіричною самосвідомістю, свідомістю Я-об'єкта. Існують Я-ідеї, але немає такої речі, як чиста самосвідомість.

Категорія «Я» подається наступним чином: «Я (Ichheit) спирається на різноманітне об'єктивне підґрунтя, кожна частина якого для нього випадкова <...>. Якщо уявляється кілька об'єктів, то децю в них відноситься до того, хто уявляє; а саме – їх *послання в єдиному уявлюванні* <...>» [67, с. 82]. Уявлення нашого Я має бути не привнесеним ззовні (Герbart критикує метафізичні абстракції Канта і Фіхте з цього приводу), а здобутим з наявних уявлень. Фактично ж воно здобувається з взаємовідношень цих уявлень, тобто наявності між ними взаємозв'язку, який виявляється у можливості витіснення одними уявленнями інших. Отже, «багатоманітні уявлення повинні одне одного знищувати, якщо має бути можливим «Я"» [67, с. 83]. Діяльність суб'єкта уявлювання є незмінною, у той же час образ уявлення може слабшати, або зовсім зникати (підсвідоме, сон) – це є результатом дії взаємно протилежних уявлень. Отже, суб'єкт не зникає тоді, коли уявлення переходять нижче порогу свідомості – його діяльність продовжується, але вже у формі «*прагнення до уявлення*» [67, с. 86]. Саме інтенсивність цього прагнення, зрештою, є конституційною силою самосвідомості – отже, «не об'єкти уявлень, а жвавість (Regsamkeit) самого уявлення в його затримці є тим, на що можна дивитися як на утворююче те, в чому ми пізнаємо самих себе» [67, с. 87].

«Більш слабкі уявлення, виступаючи у свідомості за якимсь законом, діють як подразники на вказані маси уявлень и так само приймаються і апперципуються ними, як це відбувається при нових чуттєвих враженнях. Тому *внутрішнє сприйняття* є аналогічним зовнішньому» [68, с. 146]. За Герbartом, внутрішнє сприйняття ніколи не буває пасивним схоплюванням, але завжди (хоча б і проти волі) – активним розумінням. Замість того, щоб бути готовими підноситись і заглиблюватись за своїми законами, апперциповані уявлення перериваються у своїх рухах більш сильними масами, які відганяють протилежне їм, хоча воно могло підноситись, і зупиняють, зливаючи із собою, однорідне їм, хоча воно повинно було б заглиблюватись. «Власне кажучи, – пише філософ, – кожне людське уявлення складається з безкінечно численних, безкінечно малих, і при цьому нерівних між собою, елементарних вражень (Auffassungen), які мало-помалу породжуються в різних частинах часу, поки триває сприйняття. Проте всі вони повинні злитися в єдину і абсолютно неподільну цілісну силу (Totalkraft), якщо тільки під час сприйняття не

відбувається затримки, спричиненої минулими протилежними уявленнями. А з цієї причини цілісна сила стає помітно меншою за суму всіх елементарних вражень» [68, с. 148].

Отже, філософ ставить завдання «надати дослідження про душу, яке б дорівнювало дослідженню про природу, оскільки це останнє всюди передбачає *цілком закономірний зв'язок явищ*» [67, с. 59]. Психологія повинна не тільки *зібрати* весь матеріал внутрішнього досвіду, але й *зробити зрозумілим* весь його зміст – так само, як зробити те ж відносно зовнішнього досвіду є завданням філософії природи. Психологія не повинна перетворюватись на художній опис. «Вона повинна не здивовувати, а пояснювати, не показувати рідкості, але зробити зрозумілою для всіх людину, якою вона є, не підносячи її на небеса і не приковуючи цілком до землі, і не замітати шляхи свого дослідження, але відкривати його» [68, с. 128]. З цієї точки зору, у Новий час психологія йде, скоріше, назад, ніж уперед – Локк і Ляйбніц знаходились відносно цієї науки на кращому шляху, ніж Вольф і Кант. Хоча душевні рухи часто виглядають випадковими, «закономірність людського духу цілком дорівнює закономірності зоряного неба» [68, с. 134].

Але яким чином можна вимірювати такі різноякісні феномени, як прояви душевного життя людини? На це запитання критиків Герbart відповідає новим виданням відомої концепції первинних і вторинних якостей, яка в його інтерпретації полягає в наступному. Природа первинних якостей речей для нас абсолютно прихована (знову кантівська «рiч сама по собі!»), а те, що ми сприймаємо нібито як якості речей, насправді має переважно кількісні підстави (приклад – різні тони у музиці). Отже, якісне розрізнення речей є вторинним, суб'єктивним розрізненням, у той час як первинною їх характеристикою є характеристика кількісна. При цьому – і ця позиція стає засадничою метафізичною ідеєю подальших психологічно-педагогічних побудов, – те ж саме вірно відносно людської душі, в якій, як в єдиній сутності, «не існує ніякого різноманіття початкових здібностей» [65, с. 44]. Відповідно, душевне життя краще можна описати за «законами поштовху і тиску», ніж пов'язувати з «дивами начебто незрозумілої свободи» [65, с. 47].

Герbart критикує кантівську концепцію трансцендентальної свободи як здатності не рахуватися з обов'язковим для теоретичного розуму світом явищ каузально взаємопов'язаної природи, і при цьому давати початок новому каузальному ланцюжку в акті вільної практичної дії, погодженої з моральним законом. Ця концепція, за Герbartом, робить неможливою будь-яку теорію педагогічного виховного впливу. По-перше, сама виховна практика є каузальним впливом, який не може прагнути досягнення цілей, що виходять за межі доступних йому засобів – «немає жодної щілинки, через яку хоча б найменший подув трансцендентальної свободи міг проникнути в царину виховання». По-друге, з огляду на абсолютний характер трансцендентальної

свободи, позбавленими будь-якого смислу виявляються розмови про недоліки виховання. «Трансцендентальний» у цьому зв'язку позначає протилежність всій каузальності природи.

Критикуючи поняття «Я» і трансцендентальної свободи як такі, що містять у собі суперечності, Герbart звертає, зокрема, увагу на те, що не можна повністю відривати розум від почуттів. «Хоча, звертаючись до досвіду, ми значно частіше зустрічаємо низьку чуттєвість, ніж будь-яке інше душевне життя, – але ми ніколи не бачимо цієї останньої без першої, так що для нас є великою проблемою надати якійсь визначеній сенс виразу «*чистий розум*»» [68, с. 155–156]. Таке поняття розуму не погоджується з істиною. «Зовсім не кращим є й побутове поняття про чуттєвість, особливо якщо вона вважається джерелом зла. Найбільше зло так само мало є чуттєвим, як мало і чуттєвість є просякнутою злом» [68, с. 157].

Проте, слід врахувати, що Герbart рухається не шляхом відкидання ідеї трансцендентальної свободи і трансцендентального суб'єкта, а шляхом їх втілення в емпіричному індивіді. Йдеться про те, щоб врятувати програму свободи, заявлену в німецькій класичній філософії, трансформували її в площину педагогічної діяльності (і загалом культури – зокрема, звернемо увагу на міркування Герbartа про схожість завдань педагога і політика [68, с. 277]). Підгрунтя такої постановки питання – монадологія Ляйбніца, «рiч сама по собі» Канта, естетична концепція Шіллера, британський етичний емпіризм (теорія морального почуття Ф. Гатчесона). Висхідним пунктом філософської психології Герbartа залишається поняття Я (як у Фіхте).

Але, якщо Фіхтева свобода практично не залишає місця для виховного впливу на особистість, то Герbartова теорія психічного розвитку дійсно стимулювала до дослідження того, як слід спрямовувати механізм душевного життя, якій діє з природною необхідністю на основі зовнішніх збуджень, на такий шлях, який невідворотно вів би до встановлених заздалегідь цілей виховання. Тому Герbart, ґрунтуючись на своїй психології, створив вдало задуману і розроблену педагогіку, і взагалі, на думку В. Віндельбанда, має бути визнаний засновником наукової педагогіки [43, с. 417].

Й. Ф. Герbart критикує філософсько-психологічне вчення про здібності (Вольфа і Канта), стверджуючи абсолютну неструктурованість душі як «простої сутності». «Зв'язок різноманітного є безпосереднім наслідком єдності душі» [68, с. 161]. Тим самим, по-перше, елімінуються якісні визначення психічного, що створює можливість реалізації задуму «математичної психології», адже у відповідності із зразком математичного природознавства для цього було необхідно зведення якісного розмаїття світу до кількох рамочних параметрів. З цього приводу його колега по Кенігсберзькому університету, видатний німецький математик К. Г. Я. Якобі писав: «Я прочитав психологію Герbartа і можу заявити, що, якщо засновки, з яких виходить Герbart, спра-

ведливі, то кожна сторінка його праці має таке ж значення, як і сторінка з натурфілософії Ньютона» [див.: 273, с. 112]. З тих пір Гербарта часто називали «Ньютоном у психології».

По-друге, таке розуміння психіки обґрунтовувало можливість цілеспрямованого психологічного впливу, який розгортається у гомогенному просторі уявлень, допускаючи тим самим керовану (тобто раціонально-науковим способом контролювану) корекцію психічного розвитку вихованця. Якісні розрізнення виникають лише як результат гомогенних, кількісних констеляцій, а тому піддаються модифікації у заданому напрямку, яку можна прорачувати.

По-третє, гомогенізація психіки і зведення всіх складних якісних здібностей до спільної площини «уявлень» дозволяє Гербарту відмовитись від традиційних ціннісних ієрархій, пов'язаних із різними здібностями. До речі, у цьому зв'язку філософ вдається і до майже фантастичних передбачень: оскільки відома людська діяльність не є закінченим виразом діяльності уявлень як сил, можна передбачити, що «на інших небесних тілах, при іншому тиску, атмосфері, освітленні тощо, можуть існувати організми, значно більш здатні до розвитку» [68, с. 165].

Нарешті, математизована динамічна концепція взаємодії психологічних «уявлень» дозволяє вирішити методологічну проблему адекватності опису, відмовившись від неминучих викривлень у методі самоспостереження [68, с. 124].

В. Віндельбанд вбачає принципову заслугу Гербарта саме у викоріненні поняття душевних здібностей¹. Тільки тоді мова може йти про наукову психологію, коли ми не будемо зводити більш складних явищ до особливих

¹ При цьому він звертає увагу на те, що в цій критиці Гербарт наслідує Готлоба Ернста Шульце (1761–1833), який у своєму «Енезидемі» (1792) піддав нищівній критиці елементарну філософію Рейнгольда, зокрема і його психологію. Рейнгольдова теорія здібності уявлення передбачала наявність однієї спільної здібності для всіх видів діяльності уявлення. Але висновувати про що здібності і обґрунтовувати її існування можна лише гіпостазуючи поняття сили, що породжує однорідні функції уявлення. Ця сила може бути визначена лише на підставі її дій. Сама здібність уявлення не є фактом. Таким чином, в ученні про неї за допомогою поняття причинності робиться висновок відносно того, що знаходиться за межами досвіду. Але такий висновок не має ніякої цінності, адже воно не дає ніякого збільшення чи розширення знання. Це – лише простий формальний постулат, за допомогою якого ми за причину певної кількості схожих видів діяльності приймаємо силу, яку, у свою чергу, можемо визначити лише за допомогою цих видів діяльності, тобто за допомогою їх родових ознак. Цей умовивід Шульце, як зазначає Віндельбанд, можна застосувати до всіх здібностей, якими емпірична психологія того часу наділяла душу: всі вони є лише родовими поняттями, що отримують метафізичну цінність за допомогою додавання до них ознаки сили, що насправді нічого не варто [43, с. 212]. Варто додати, що сам Шульце згодом долучається до вчення Якобі та емпіричної психології.

«qualitates occultae», а почнемо пояснювати їх, як це має місце в природознавстві, законовідповідними комбінаціями елементарних процесів. При цьому Віндельбанд не бачить тут прямого впливу англійської асоціативної психології, хоча там відстоювалася та сама думка. У англійців та шотландців (Віндельбанд наводить приклад Томаса Брауна) причиною заперечення реальності таких загальних понять, як воля, ум тощо, є номіналістична тенденція, у Гербарта ж заборона на визнання множинності різних основних сил душі пояснюється його метафізичним розумінням сутності душі як простої якості. Різниця між психічними актами ґрунтується лише на зміні взаємовідношень між душею та іншими реалами [43, с. 412]. Втім, як зазначалося вище, Гербарту також були не чужі номіналістичні ідеї.

Загалом критика Гербартом вчення про здібності оцінювалася його наступниками як чи не основний внесок у розвиток психології. Освальд Кюльпе, зокрема, наприкінці XIX століття зазначав, що в першу чергу подолання цього старого заблудження дає підстави говорити, що тільки завдячуючи Гербарту «психологія отримала те центральне місце в колі наук, яке вона з тих пір опановує все більше і більше» [див.: 39, с. 3].

Отже, Гербартом будувалась нова модель свідомості, яка розглядалась як переважно рецептивна царина, що піддається контролюваному каузальному впливу. На питання щодо мети цього виховання відповідає практична філософія Гербарта, і, перш за все, естетика, побудована на поєднанні ідей Шіллера і Гатчесона. Ця відповідь полягала в тому, що, по-перше, етичне не є протилежним чуттєвому, а втілено у ньому. На цьому побудована вся педагогічна практика виховання – на наочності матеріалу, який пропонується вихованцям. По-друге, етично-естетична оцінка розглядається як безпосередньо очевидна. Втім, як наслідок, моральні питання виокремлюються із царини можливого дискурсивного обговорення, що відкриває шлях етичному ірраціоналізму.

Внесення у психологію математичного – тобто, наукового – методу означає узагальнення психічних явищ і виведення основних психічних законів. Гербарт мов би виправдовується з приводу того, що його наукова психологія не передбачає розкриття індивідуальних таємниць. Йдеться про надто загальні і вельми спрощені типи бажань і головних почуттів, а не про приховані рухи конкретного серця. Більше того – йдеться взагалі не про певні якості психічних явищ – адже вони, власне, не можуть бути матерією математичних операцій, – а про їх кількості, величини. Таких основних величин Гербарт виокремлює усього дві: «напруженість кожного одиничного уявлення і ступінь затримки між якимись двома уявленнями» [65, с. 49]. Відповідно, розглядаються два основних психологічних феномена, які можна підвести під обрахунок цих величин: 1) те, що більшість наших уявлень в кожний даний момент буває прихована; і 2) поки фізіологічні причини не породжують стану

сну, наші уявлення ніколи не стають прихованими всі одразу. Вторинними, але також важливими величинами стають ступінь зв'язку між уявленнями та кількість зв'язаних уявлень [65, с. 50].

Відзначимо, що розрізнення між прихованими і актуальними уявленнями, і обґрунтування у цьому зв'язку поняття «поріг свідомості» посідає важливе місце в психології Гербарта. У цьому зв'язку він віддає належне вченню Ляйбніца про досвідомі перцепції, і одночасно сам випереджає деякі фундаментальні ідеї Фрейдівського психоаналізу: «витиснення» уявлень, «поріг свідомості», «несвідоме» – вся ця динамічна модель психіки, в якій розгортається боротьба уявлень, розроблена Гербартом [158, с. 10]. *Поріг свідомості* – та межа, яку переступає уявлення, переходячи від стану повної затримки до певного ступеня уявлювання [67, с. 95–96]. Розробляючи статику і динаміку духу, Гербарт розрізняє статичний і механічний поріг свідомості – йдеться про взаємний тиск і витиснення уявлень, про їх потенційне існування (прагнення) тощо.

Між іншим, наявність досвідомого – передбачуваного на підставі досвіду, в якому психологія «повинна зустріти і пізнати сліди усього того, що рухається і діє за завісою» [67, с. 67], і одночасно не може бути описано тільки на підставі досвіду, тобто самоспостереження, – також підкреслює недостатність цього методу і дескриптивної психології в цілому. Психологія в цьому розуміння має «переступити досвід», тобто знайти додаткові методи (зрозуміло, математичні), які б дозволили узагальнити та впорядкувати внутрішній досвід людини.

Складовими психологічної теорії Гербарта є статика і динаміка (механіка) духу. «Розрахунком рівноваги і руху уявлень займаються *статика* і *механіка духу*» [68, с. 131]. Статика духу – це розрахунок суми і пропорції затримки між уявленнями. Механіка духу – це розрахунок заглиблення уявлень. «Кожен предмет, який привертає увагу духу, *не стоїть*, а *коливається* у свідомості, коливається у постійній небезпеці бути забутим (хоча б на мить) під впливом чогось нового» [67, с. 87]. Уявлення розглядаються за аналогією з фізичними силами, а їх взаємодія – за аналогією з рухом. Величини у психології пов'язуються, таким чином, з поняттям *напруженості*, тобто характеристикою взаємної протилежності уявлень, яка визначає величину затемнення, затримки, прагнення і наявного уявлення. Таким чином, всі уявлення переводяться з якісної мови дескриптивної психології на кількісну мову психології математичної, яка вибудовується «подібно до теорії законів руху тіл» [67, с. 89]. Гербарт, звичайно, відзначає і розбіжності, які загалом зводяться до непросторового характеру психічних явищ, але ці розбіжності дивним чином також обертаються на певну схожість (напр., сила тяжіння у світі тіл і прагнення уявлень «вверх»), тобто до незатриманого стану, загалом виявляються лише різними векторами руху [67, с. 90].

Якщо у свідомості тільки «одне» уявлення, то воно охоплює всю її енергію, але якщо їх кілька, то уявлення, як сили, протидіють одне одному, внаслідок чого кожне має втрачати в своїй інтенсивності тим більше, чим вища інтенсивність того уявлення, яке його стримує. На цьому ґрунтується можливість піддати психологічний механізм уявлювання математичному численню. Сума затримки, тобто загальна інтенсивність, яку втрачають конкуруючі одне з одним уявлення, розподіляється між окремими уявленнями залежно від початкового співвідношення їх інтенсивності таким чином, що кожне уявлення втрачає тим менше, чим більшу силу воно мало. Тому, якщо зробити якесь припущення відносно величини цієї суми затримки – а Гербарт припускає, що вона дорівнює інтенсивності найслабшого уявлення, або, якщо їх декілька, то сумарній інтенсивності найслабших уявлень, то можна математично вирахувати інтенсивність кожного уявлення після взаємної затримки.

Все душевне життя Гербарт уподібнює боротьбі, яку, мовби у малому просторі, ведуть між собою уявлення, і вся справа в тому, чи можуть ті чи інші уявлення, завдячуючи власній інтенсивності, піднятися над порогом і вступити у світлу частину свідомості. Відношення рівноваги, що виникають при цьому між уявленнями, є почуттями, а у «сходженні» одного уявлення попри гальмуючий вплив з боку інших Гербарт вбачає те, що має назву бажання. Так психологія перетворюється на «статику і механіку духу», яка повинна математично вивести і емпірично підтвердити закони цього руху. Слід лише зазначити, що у самого Гербарта інколи виникали сумніви в безкінечності можливостей математики. Адже при великому числі уявлень, що поєднуються і зливаються, «це різноманіття не піддається жодному обрахунку» [68, с. 136].

Важливе місце в теорії Гербарта посідає психологічна теорія асоціацій – його увагу особливо притягують «*більш або менш довгі ряди уявлень*». Власне, попередні теорії асоціації ідей (поширені перш за все в англійській емпіричній психології і філософії, починаючи від Д. Юма і Д. Гартлі) він також вважає недосконалими з огляду на відсутність математичного обґрунтування – і «тут математика виявляє безмежне незнання, в якому досі знаходиться психологія» [65, с. 50].

Ті уявлення, які одночасно перевершили поріг свідомості, мовби зрощуються одне з одним, і тому можуть пов'язуватися, асоціюватися і поєднуватися в такі маси уявлень, окремі частини яких прагнуть підняти до світлого простору свідомості й інші, тобто прагнуть їх відтворити. Уявлення, що зникають зі свідомості, не знищуються повністю, але внаслідок затримки продовжують існувати лише як прагнення до уявлення, і за сприятливих умов – або «піднімаючись вільно», або за допомогою асоціацій – стають знову дійсними уявленнями. А ті маси уявлень, які вже поєднані в цьому психологічному

механізмові, мовби притягують тих, що наново включаються у свідомість, мовби прагнуть прийняти і включити в себе ті з уявлень, які їм споріднені. Герbart називає цей процес апперцепцією і вважає, що завдяки йому дійсна наявність того, що вже отримано душею, асимілює всі нові уявлення, і таким чином пов'язує все нове зі старим.

Отже, програма філософського психологізму Герbartа – це, власне, не програма поглинання філософії психологією, не програма відмови від метафізики на користь емпіричної психології (що, втім, проявиться як певний наслідок здійсненої ним переорієнтації вже наприкінці XIX століття), а програма математизації психології як найбільш відсталої на той час філософської науки – своєрідної слабкої ланки, за яку, проте, можна витягти весь ланцюг, тобто поставити всю філософію на науковий ґрунт. Герbart не оголошує психологію окремою наукою, і, тим більше, не проголошує «смерті філософії», хоча по-своєму усвідомлює її стан як кризовий і пропонує свої шляхи подолання цієї кризи. Для нього психологія залишається першою частиною прикладної метафізики і в цьому статусі має відносну самостійність, але одночасно стає багато в чому визначальною відносно характеру інших складових прикладної та загальної метафізики. Отже, головним для самого Герbartа була методологічна реформація психології (її математизація), яка мала слугувати перебудові всієї філософії. Але це потягнуло за собою (можливо, і всупереч його власним намірам) перетворення психології в другій половині XIX століття на окрему емпіричну науку, позбавлену філософського обґрунтування, проте таку, що зазіхає на загальнофілософський статус і зверхньо ставиться до спекулятивного (неемпіричного) філософування; і відповідну кризу філософії, дезорієнтованої позитивістськими і антиметафізичними гаслами психологів-емпіриків (власне, не тільки психологів, але й соціологів та природознавців), що спонукали її саму примірятися до «прокрустова ложа» позитивізму.

Що ж стосується власне математизації психології, то конкретний шлях, запропонований Й. Ф. Герbartом, виявився не зовсім вдалим. Вже його послідовник М.-В. Дробіш у своїй «Математичній психології» (1850) визнавав, що за 25 років після появи праць Герbartа ця наука не зробила ані кроку вперед; так само відсутність прогресу в цій сфері вже наприкінці століття стала загальноновизнаною оцінкою [див.: 273, с. 113]. І все ж математичні методи знайшли більш успішне застосування у царині психічних явищ, тільки зробити це вдалося іншому видатному німецькому філософу і вченому – Густаву Теодору Фехнеру.

Проте, перш ніж продовжити лінію становлення наукової психології в її самовизначенні відносно філософії, звернемо увагу на паралельну їй лінію формування психологізму в межах розв'язання власне філософських, перш за все гносеологічних питань.

2.2. Психологізм в емпіричній метафізиці

Аналізуючи засади філософської психології І. Канта, ми вже звертали увагу на те, що німецький мислитель залишав можливість посилення психологістського тлумачення основних метафізичних питань. Сама кантівська філософія у цьому відношенні залишалася амбівалентною, але, як підкреслював В. Віндельбанд, чим більше значення мали для кантівської загальної критики апіорного пізнання психологічні передумови, які сам Кант ніколи не висував на перший план, тим більше його послідовники могли вважати, що наблизяться до його висновків, якщо всі філософські дослідження будуть виходити з самопізнання людського духу, і чим частіше великі метафізичні системи, що розвинулися з його досліджень, у прихованому вигляді користувались певними психологічними засновками, тим скоріше могли з'явитися спроби явно обґрунтовувати їх вчення на антропологічному пізнанні [43, с. 420].

Вже відомий популяризатор І. Канта Карл Леонгард Рейнгольд (Carl Leonhard Reinhold, 1758–1823) робить суттєвий крок у напрямку психологістської трансформації Кантового вчення. У своїй «елементарній філософії» він намагається знайти фундамент науки про пізнання, вважаючи таким відсутню у Канта здібність уявлювання (Vorstellungsvermögen)¹, яка не дорівнює чуттєвому пізнанню, а складає основу всіх інших здібностей. Уявлення має двоєдину природу, будучи одночасно відмінним від того, що уявляється (об'єкта) і від того, хто уявляє (суб'єкта), і разом з тим відноситься до них обох. Те в уявленні, що відноситься до об'єкта, є його матерією, яка дається суб'єкту ззовні, від гіпотетичного і невідомого нам джерела. Форми зв'язку цього змісту (простір, час, категорії розсудка) належать суб'єкту, вони діють спонтанно і є попередніми умовами їх емпіричного застосування.

На відміну від Кантового критицизму, Рейнгольд трактує відношення матерії та форми, того, що представляється, до того, хто представляє, як внутрішнє відношення, або зв'язок об'єктивних і суб'єктивних боків уявлення. Розрізнення цих моментів всередині уявлення та їх віднесення до об'єкту або суб'єкту здійснюється лише у свідомості суб'єкта, згідно власному закону, або основоположенню свідомості (Satz des Bewußtseins). Інакше кажучи, об'єкт і суб'єкт виявляються не самостійними і незалежними один від одного умовами або передумовами пізнання, а фактами свідомості, що рефлексивно виводяться з аналізу структури уявлення. Тим самим річ у собі перетворюється на суб'єктивне припущення свідомості, необхідне для пояснення змісту

¹ «Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen», 1789.

сприйняттів. Оскільки цей зміст дається нам виключно в суб'єктивних формах уявлень, його джерело залишається для нас непізнаваним. Таким чином, кантівський дуалізм речі в собі і душі Рейнгольд переносить всередину людської свідомості, яка приречена весь час відрізати уявлення від того, що представляється, і того, хто представляє.

В. Віндельбанд зазначає, що Рейнгольд торкається тут дійсно останнього факту будь-якого психологічного аналізу процесу уявлення, цього таємничого поєднання змісту уявлення з покладанням буття. Але він користується цим аналізом для того, щоб вивести в якості дійсної, самоочевидної істини погляд наївного реалізму на діяльність уявлення як таку, що знаходиться між суб'єктом і об'єктом, тобто виводить як раз те, що для теоретичної критики Канта було проблемою з проблем. За оцінкою В. Віндельбанда, зробивши центральною функцією свідомості здібність уявлювання, Рейнгольд відмовляється від Кантового принципу примату практичного розуму над теоретичним і повертається до психологічної настанови догматичного раціоналізму [див.: 43, с. 209]. А з точки зору Фіхте, вибір в якості основоположення тези про здібність уявлювання означає, що автор виходить «не із свободи, не із практичного імперативу», а схиляється до «емпіричного фаталізму».

З іншого боку, суто споглядальні раціоналістичні риси Кантової філософії піддавалися критиці прихильниками ірраціоналістичних підходів, і в цій критиці також на перший план виходять елементи психологічного аналізу. Фрідріх Генріх Якобі (Friedrich Heinrich Jacobi, 1743–1819) у полеміці з Кантом розвиває «філософію віри і почуття». Згідно Якобі, розсудок не в змозі відкрити в людині визначальне і безумовне джерело особистості і притаманної їй свободи, і невідворотно веде до натуралізму, атеїзму та детермінізму, або суб'єктивного ідеалізму. Наслідуючи Юма, Якобі вважав, що реальне існування речей дано людській свідомості безпосередньо. Цю безпосередню достовірність Якобі називав «вірою», «одкровенням», «чуттям», а також «розумом», протиставляючи його «розсудку».

Ще одним мислителем-емпіриком, який намагався здійснити психологічне переосмислення критицизму, був Фрідріх Бутервек (Friedrich Ludewig Buterwek, 1766–1828) – філософ та історик літератури¹. У праці «Ідея аподиктики» («Ideen zu einer allgemeinen Apodiktik», 1799) він доводить, що логічні форми мислення забезпечують лише формальне і гіпотетичне пізнання. Якщо трансцендентальній філософії вдається наново обґрунтувати Спінозове поняття абсолютного буття, то лише ціною визнання будь-якої індивідуальності, будь-якого розрізнення, будь-якого становлення і діяння лише явища

¹ Його 12-томна «Історія літератури і красномовства» (1801–19) зберігає своє значення дотепер.

ми. Бутервек рухається від Канта до Якобі, і зрештою доходить висновку, що тільки за допомогою емпіричної самосвідомості ми можемо пізнати самих себе як діючих індивідуальностей, і що це самостереження є для нас єдиною можливістю пояснити себе і зовнішній світ. Завдяки тому, що наша воля, яка є для нашого самопізнання абсолютною достовірністю, наптовхується на певний спротив, ми пізнаємо світ, який в трансцендентальній філософії виявляється тільки як єдине невизначене буття, як численна множинність живих сил. Самопізнання, в якому ми осягаємо себе як вольових істот, відкриває нам таїну речей: воно примушує нас вважати їх, як і самих себе, живими силами¹.

Назва філософської системи Бутервека – *абсолютний віртуалізм*. Віртуальність, у трактуванні Бутервека, є єдністю всіх душевних і природних сил, неподільність суперечливих прагнень. Сила взагалі постає деякою останньою категорією теоретичного мислення, синонімом речі-у-собі, але з організмично-волюнтаристичними обертонами. Поняття віртуальності поєднує поняття реальності та індивідуальності; віртуальність – практична, емпірична проєкція Абсолютної реальності, в якій суб'єкт і об'єкт не можна розрізнити.

Значення тієї ролі, яку відводить Бутервек ірраціонально-вольовому началу, особливо яскраво виявляється в художній творчості, в його «метафізиці прекрасного». В основі будь-якої краси, як природної, так і ідеальної, знаходиться певне невизначене відношення до метафізичної істини. Естетичне чуття веде розсудок до висоти, на якій, усвідомлюючи першосмисли (Urbegriffe), мислення само стає чистим передчуттям (Ahndung) вищої Істини, відносно якої вся сукупність людського пізнання є не більше, ніж тінно. У стані естетичного благоговіння перед метафізичною Істиною фантазія переносить поняття життя на всі форми природного буття, тобто одушевляє, усоблює природу («Ідеї до метафізики прекрасного»²).

Остаточне оформлення світогляду Бутервека відбулось у праці «Релігія розуму» («Religion der Vernunft», 1824), де релігійна філософія, найважливішим поняттям якої є віра, постає посередником між метафізикою і практичною філософією. Істинне Я, або індивідуальне начало, це – воля. Але вільною вона стає тільки завдячуючи розуму. Свобода і розум суть одне й те саме. Розумній вірі далеко не все доступне за допомогою розсудкових суджень.

¹ Зазначимо, що з 1802 р. він був професором філософії в Геттінгені, де кілька років по тому розпочав своє навчання Артур Шопенгауер. Вплив Бутервека на Шопенгауера вбачав В. Віндельбанд [див.: 43, с. 426], проте, наприклад, заперечував Т. Лоренц (Th. Lorenz). «Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers. Mit Benutzung des handschriftlichen Nachlasses», 1897).

² «Ideen zur Metaphysik des Schönen. In vier Abhandlungen. Eine Zugabe zur Aesthetik», 1807.

Це стосується теодицеї, віри в досконалість і унікальність нашого світу, всемогутність Богу, Його всевідання і т. ін. Якщо Кант обґрунтовував розумну віру за допомогою морального знання, а Якобі поставив віру над знанням, то Бутервек намагається розв'язати цю проблему в інший спосіб. Віра є особливим духовним станом, в якому сумніви і коливання між істинним і хибним частково або повністю долаються за рахунок тих чи інших уявлень. Але на уявленнях базується наївна, безрозсудна віра. Справжню впевненість дає тільки віра в розум, при цьому в акті такої віри бере участь уся повнота нашої природи.

Спочатку розум усвідомлює себе як діяльність, що відрізняється від чуттєвого сприйняття; потім він протиставляє себе розсудку, і, зрештою, вбачає у собі самому джерело безпосередніх уявлень та ідей, з яких вищою є ідея Абсолютного, за допомогою якої Бог, або Діяльне Першоначало, відкривається нашому духу. Теїзм перетворюється на своєрідний розумний містицизм, який передбачає усвідомлення умовності всіх образних, антропоморфних уявлень про Божество, утверджує віру в безкінечне вдосконалення нашої розумної індивідуальності.

В. Віндельбанд звертає увагу на певну схожість Бутервека з неоспінозизмом Шеллінга, у школі якого також є представники метафізичного психологізму. Зокрема, йдеться про швейцарського філософа Ігнаца Пауля Трокслера (Ignaz Paul Vitalis Troxler, 1780–1866), який вчив медицину і філософію в Йєні і Геттінгені, у тому числі у Гегеля і Шеллінга. Серед його філософських праць слід відзначити «Погляди на людське буття» («Blicke in das Wesen des Menschen», 1811), «Лекції з філософії» («Vorlesungen über Philosophie», 1835). У своєму тлумаченні тотожності буття і мислення Трокслер виходив з того, що закони людського духу і складають закони універсуму; людина – це мікрокосм, і тому все пізнання світу зводиться до пізнання нею самої себе. Тому філософія – це *антропософія* (або *біософія*), яка ґрунтується на знанні, отриманому шляхом самоспостереження; відповідно антропологія постає основою логіки (три томи «Логіки», 1829). Поступово він схиляється до Якобі у визнанні ролі «передчуттів» («Ahnung») і «характеру» («Gemüt»)¹. Пізніше поняття «антропософії» Трокслера розвивав Р. Штайнер, і підставою тому були певні оккультистські тенденції самого Трокслера. Він відчував, що людина, якщо усуне силу, що пов'язує її з органами чуття, постане не тільки перед мислимим світом, але й завдяки цьому відстороненню переживе всере-

¹ До майбутньої психофізіології можна віднести відкриття в 1804 р. фізіологічного феномену – ефекту Трокслера, – який полягає у припиненні сприйняття візуального подразника, котрий розташований строго постійно відносно сітківки ока. Трокслер був також активним політичним діячем (що не раз заважало його академічній кар'єрі), ідеологом конституційної реформи Швейцарії 1848 року.

дині себе розквіт суто духовних засобів пізнання («наддуховних органів чуття»), завдяки яким побачить духовний світ так само, як органи чуття бачать чуттєвий світ.

До «фактів свідомості» намагався звести вчення Канта і Фіхте також Вільгельм Траугот Круг (Wilhelm Traugott Krug, 1770–1842). У критичній філософії він не вбачав нічого іншого, крім аналізу свідомості, метою якого є критичне визначення змісту здорового людського глузду (символічно, що він протягом 4-х років посідав професорську кафедру у Кенігсберзі після І. Канта і перед Й. Гербартом). Абсолютним змістом самосвідомості постає при цьому поєднання мислення і буття. Тому, з точки зору В. Т. Круга, приречені на поразку і реалізм, який визнає лише першість буття, і ідеалізм, який визнає першість мислення. Правильною точкою зору, з цієї позиції, є *трансцендентальний синтетизм*, який віднаходить в емпіричній самосвідомості факт взаємного співвідношення мислення і буття і робить цей факт висхідним пунктом будь-якої філософської достовірності, оскільки ця достовірність є вірою у факти свідомості. В. Віндельбанд оцінює цей підхід як Фіхтову теорію «я» у психологічних фарбах, або синкретичне поєднання думок Рейнгольда і Якобі на ґрунті емпіричної психології [див.: 43, с. 425].

Найзначнішим представником такого емпірико-психологічного обґрунтування Кантової системи можна вважати Якоба Фрідріха Фріза (Jakob Friedrich Fries, 1773–1843). Слід врахувати, що Я. Ф. Фріз познайомився з кантівським вченням спочатку у викладі й обробці К. Л. Рейнгольда, про повернення якого до «психологічної настанови догматичного раціоналізму» вже йшлося вище. Психологічний аналіз теоретико-пізнавальної основи, якому Кант надавав велике значення у ранній період своєї діяльності, і який пізніше відступає у нього на задній план, постає для Фріза справою першорядною. Провести і обґрунтувати такий аналіз він ставить завданням свого життя.

Я. Ф. Фріз отримав теологічне виховання у гернгутській общині¹ та освіту в університетах Ляйпцігу (де великий вплив на нього справили лекції психолога Платнера²) та Йєні (де застав розквіт Фіхте), працював у Йєнському і Гайдельберзькому університетах. Щоправда, його академічна кар'єра переривалася з причини участі в громадських виступах³.

¹ Віддалуження Моравської церкви, близьке до лютеранства.

² Ернст Платнер (1744–1818) був професором фізіології (з 1780 р.), а пізніше і професором філософії Ляйпцізького університету, схилявся до філософії Ляйбніца і критикував Канта, його «Антропологія для лікарів і мудреців світу» («Anthropologie für Ärzte und Weltweise», 1772) вважається значним твором пізнього німецького Просвітництва, що вплинув на Гердера і Ф. Шіллера.

³ Погляди Фріза поєднували ліберальні і націоналістичні ідеї, він підтримував студентський і молодіжний рух, а також виступив із звинуваченнями на адресу євреїв за посилення ролі грошей в суспільстві та закликав до їх еміграції з Німеччини.

У своїй головній праці «Нова, або антропологічна критика розуму» («Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft», 1807; 2-ге вид. – 1828–31) він намагався покласти в основу кантівського вчення психологічний погляд. Зміст і термінологію цього погляду він точніше формулює у праці «Підручник з психічної антропології» («Handbuch der psychischen Anthropologie», 1820–21) і розвиває далі у своїх численних творах, які охоплюють всі частини філософії¹. Фріз виходить з переконання, що дослідження апіорного пізнання, яке є завданням критики розуму, само має апостеріорний характер, оскільки всі «трансцендентальні умови» пізнання відшукуються у фактичній, емпірично даній природі діяльності людського мислення. Тільки за допомогою самого досвіду ми доходимо до усвідомлення тих «чистих форм», які в якості іманентних законів нашої діяльності уявлювання утворюють загальні і необхідні, тобто апіорні визначення будь-якого змісту досвіду. Таким чином, Фріз відкрито обґрунтовує думку, що кантівське дослідження має психологічний характер. Він стверджує, що все завдання «Критики чистого розуму» полягає у рефлексії над безпосередньою пізнавальною діяльністю людського духу. При цьому виявляється, що все знання, яке отримується за допомогою розсудку, і достовірність якого може бути доведена, ґрунтується на передумовах, що не породжуються, а лише приймаються рефлексуючим мисленням. Мислення завжди відзначається вторинним характером – воно завжди має лише опосередковану достовірність і є лише рефлексією над достовірністю безпосередньої, яка його випереджає і в якій воно запозичує свій зміст.

В. Віндельбанд звертає увагу у цьому зв'язку на вплив Якобі, адже Фріз погоджується з ним у тому, що безпосередня достовірність міститься не в рефлексуючому мисленні, а в *почутті* [43, с. 422]. Проте, на відміну від Якобі, Фріз вважає за необхідне довести за допомогою рефлексії безпосереднє невиразне пізнання чуття до ясного і достовірного знання. При цьому безпосередня достовірність, коли вона сприйнята рефлексуючою свідомістю, має прийняти її суто суб'єктивні форми, і тим самим отримує характер простого явища. Наше мислення – це рефлексія над нашим безпосереднім чуттям, але воно необхідно вміщується у властиві йому форми, і тому пізнає лише явище істини. Все знання рухається в межах рефлексивних форм суб'єктивності, які ми можемо довести до власної свідомості тільки за допомогою самоспостереження над пізнавальною діяльністю.

Отже, Фріз приймає Кантове обмеження наукового знання досвідом і явищами. Про зовнішню природу ми знаємо не більше того, що може бути вираховано математично і механічно. Тому пізнання природи здійснюється

виключно за допомогою математичних і механічних принципів. Так само слід розуміти й організми. Проте Фріз не підтримує Гербартове намагання математичного пізнання внутрішньої психологічної природи. Тут можливий лише дескриптивний аналіз. Таким чином, наукове пізнання поширюється лише на природно-необхідні явища, у той час як безпосереднє чуття містить у собі віру у світ речей у собі – кантівські ідеї Бога, свободи, що досягається розумом, безсмертної душі є тут об'єктами безпосереднього самодостовірного чуття.

Фріз використовував поняття «метафізика» («System der Metaphysik»), але, як підкреслює Ф. Коплстон, це слово означало для нього не науку про Абсолют, а критику людського пізнання [148, с. 286]. Разом з тим він перетворює Кантову трансцендентальну критику пізнання на психологічне дослідження, на процес психологічного самоспостереження.

У «Підручнику з філософії релігії та філософської естетики» («Handbuch der Religionsphilosophie und der philosophischen Aesthetik, 1832») Фріз підкреслює важливість релігійного чуття і внутрішнього благочестя. З одного боку, у нас є математичне і наукове знання, з іншого – голос релігійного і естетичного чуття, його свідчення про буття, що знаходиться за межами феноменальної сфери. Практична, або моральна віра співвідносить нас із ноуменальною реальністю, але релігійне і естетичне чуття дає нам додаткову впевненість у тому, що реальність за межами феноменів є тим, чим її уявляє моральна віра Тим самим Фріз доповнює Кантове вчення про практичну віру акцентуванням на цінності релігійного переживання.

Відношення між знанням явищ і вірою у речі в собі у Фріза визначаються принципом такого ж непримиренного дуалізму, який притаманний вченням і Канта, і Якобі. Але у Фріза існує і певна проміжна ланка – здогадка, передчуття («Ahndung»), – і чуття таким чином розуміється ним в якості посередника між теоретичним і практичним розумом («Wissen, Glaube und Ahndung», 1805). Як чуття естетичне, воно показує нам в безпосередній інтуїції надчуттєву ідею, яка поєднується з чуттєвим явищем; як чуття релігійне, воно дозволяє нам шанувати в доцільності природи мудрість Божественного Творця. Отже, якщо ми знаємо і пізнаємо явища в їх математичній необхідності, якщо віримо у речі в собі як у моральні цінності, то в естетичному і релігійному чутті ми «передчуваємо», що в явищах виявляється істинна, моральна сутність речей.

Підставою цих ідей у Фріза постає антропологічне дослідження («Антропологія – це наука про людину», – зазначає Фріз [див.: 298, S. 17]), яке прагне відшукати у самопізнанні емпіричної свідомості загальнозначущі елементи і переконатися в їх правах на апіорність. Саме таке обґрунтування провідних положень кантівської філософії за допомогою емпіричної психо-

¹ У 1967–2004 рр. видано 28 томів повного зібрання творів Фріза.

логії поставало як щось переконливе, безпосередньо очевидне для всіх, що забезпечувало успіх цього вчення. Ідеї Фріза розвивав його учень Йоганн ван Калькер (Johann Friedrich August van Calker, 1790–1870), зокрема у творі «Первісне законовчення про істину, добро і красу» («Urgesetzlehre des Wahren, Guten und Schönen», 1820); схожі концепції формулює і педагог Крістіан Вайсс (Christian Weiss, 1774–1853) у праці «Дослідження сутності і діяльності людської душі» («Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele», 1811). Загалом у середині XIX століття сформувалася ціла школа послідовників Фріза. Серед учнів Фріза також виділяється Е. Ф. Апельт (1812–1859), який захищав психологічну інтерпретацію Канта вчителем і наполягав на необхідності тісного союзу філософії і науки. На початку XX ст. Леонард Нельсон (Leopard Nelson, 1882–1927) започаткував так звану неофрізіанську школу. Ф. Коплстон також вбачає певний вплив Фріза на відомого філософа релігії XX століття Рудольфа Отто [148, с. 287].

Найбільш цікавим представником психологістського тлумачення німецького ідеалізму – взагалі, за визначенням В. Віндельбанда, «найбільш виразної форми психологізму, яка тільки виявилася в історії новітньої філософії» [43, с. 427], – постає Фрідріх Едуард Бенекє (Friedrich Eduard Beneke, 1798–1854). Ф. Е. Бенекє навчався в університетах Галле і Берліну, в останньому намагався залишитися у званні приват-доцента, але в 1822 р. втратив тут право викладати¹ не без участі Гегеля, в опозиції до якого розвивалися його погляди (натомість він зазнав впливу Якобі, Фріза і Шопенгауера; він також надихався англійською філософією, зокрема, дуже цінував Локка). Після 10 років у Геттінгені, в 1832 р. (після смерті Гегеля) він повернувся до Берлінського університету, де залишався екстраординарним професором до кінця життя².

Бенекє не тільки поділяє погляд Фріза стосовно того, що теорія пізнання, а разом із нею і всі інші філософські дисципліни, має ґрунтуватися на емпіричній психології, але й переконаний, що завдання теорії пізнання полягає не в пошуку апріорного знання, якого взагалі не існує, а в тому, щоб стати історією розвитку емпіричної свідомості. Він відчував свою наближеність до англійської асоціативної психології і вчення шотландської школи, що виявилось, зокрема, у ранніх працях «Нова психологія» (1820) та «Емпіричне вчення про душу як основа усього знання» («Erfahrungseelenlehre als Grundlage alles Wissens», 1820). Пізніше вирішальний вплив на розвиток його поглядів справило вчення Гербарта, що відбилось у «Психологічних нарисах»

¹ У його творі «Основи фізики звичаїв» («Grundlegung zur Physik der Sitten») рада Берлінського університету побачила матеріалізм та епікуреїзм.

² Бенекє зник 1 березня 1854 р., згодом його тіло знайшли в каналі – ймовірно, сталося самогубство на тлі душевної депресії.

(«Psychologische Skizzen», 1825–27), «Підручнику психології як природничої науки» («Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft», 1833) та інших численних працях зрілого періоду.

Наслідуючи Гербарта, Бенекє приймає ту тезу, що все психічне життя залежить від руху простих елементів, закони («основні процеси») яких потрібно встановити. Але психологічне дослідження, на його думку, має ґрунтуватися не на математиці і не на метафізиці, а виключно на досвіді, і саме на внутрішньому досвіді, на відміну від досвіду зовнішнього. Тому психологія цілком рівноправна з природознавством. Вона також є емпіричною наукою, лише здобуває свій досвід за допомогою не зовнішнього, а внутрішнього чуття. Вона є *природознавством внутрішнього чуття*. Її метод – це самоспостереження над психічними фактами, й індукція, яка шляхом аналізу внутрішніх сприйнятих доходить до відкриття тих основних процесів, котрі складають складні явища. Отже, завдання полягає в тому, щоб пізнати закони розвитку, що дають душевному життю той зміст і форму, яку знаходить в ній наш досвід.

Бенекє підтримує критику Локком вроджених ідей. З іншого боку, на його думку, душу не можна вважати «tabula rasa» – чистим ніщо, з якого ніщо не може з'явитися. Скоріше слід вважати, що душа складається з цілої низки «здатків», які містять можливості того, чого під впливом зовнішніх збудників вона досягне у зрілому житті. Отже, Бенекє розглядає душу не як єдину, однорідну субстанцію, а як суму таких задатків, які він називає «здібностями» (Seelenvermögen) душі. При цьому Бенекє підкреслює, що це не ті гіпостазовані поняття старої психології, звільнення від яких складає велику заслугу Гербарта, – це лише специфічні форми здатності реагувати на зовнішні відчуття, при цьому кожному можливому відчуттю (не просто, наприклад, відчуттю кольору як такого, а відчуттю будь-якого конкретного кольору) відповідає окрема здібність. Таким чином, цих здібностей має бути велика кількість, і споріднені об'єднуються в певні групи. Лише зовнішні подразнення переводять їх із потенційної можливості у дійсність – без подразнення вони залишаються потенційними силами або прагненнями до уявлення. Душа для Бенекє, таким чином – не щось єдине, а лише випадкове поєднання окремих здібностей, кожна з яких існує незалежно від інших і відкликається лише на зовнішні подразнення.

Для пояснення розвитку душевного життя Бенекє використовує чотири основних процеси. Засвоєння здібностями відповідних подразнень породжує початкові відчуття. Потім відбувається постійне набуття душою під час її розвитку нових первинних здібностей – адже душа з бігом часу реагує на такі подразнення, які раніше не сприймала. Щоправда, механізм набуття нових здібностей Бенекє пояснює занадто гіпотетично. Подраз-

нення і здібність, пов'язані одне з одним в утворенні дійсного уявлення, зберігають свою рухливість, і усвідомлене уявлення може знову розпадатися на ці дві складові, які потім можуть опинитися у складі іншого уявлення. У цьому випадку колишнє психічне утворення перетворюється на «слід», або «схильність», яка при новому подразненні може знову стати утворенням і більш сильним потягом, ніж раніше. Нарешті, уявлення мають здатність притягувати одне одного, залежно від ступеня однорідності свого змісту, і прагнути більш міцного поєднання. На підставі цих чотирьох процесів – виникнення уявлень внаслідок подразнень, набуття нових здібностей, відтворення і асоціації – має бути пояснений увесь хід діяльності уявлювання.

Бенеке також погоджується з Гербартом у тому, що уявлення, обумовлене подразненням і здібністю, складає основне утворення психічного життя, так що всі інші «форми утворень» душі мають бути зведені до різних відношень між уявленнями. Якщо подразнення є занадто слабким відносно потягу, то виникає поєднане з почуттям незадоволення прагнення до повного здійснення потягу. Якщо потяг відповідає подразненню і зникає в ньому, виникає ясне сприйняття, незацікавлене чисте уявлення. Якщо подразнення має перевагу над тим, що вимагає здібність, утворюється почуття задоволення. Але якщо подразнення стає надмірним, з'являється почуття пригніченості і пересичення. Якщо така надмірність подразнення виникає раптом – виникає почуття болю.

Бенеке робить спробу представити емпірично обґрунтовану історію розвитку душевного життя, яка, спираючись на принципи природної закономірності, пояснює розширення і поглиблення душевного життя з первинних здібностей і з їх різноманітної реакції на зовнішні подразнення. Це давало ще більші підстави, ніж у Гербарта, покласти це вчення в основу педагогічної системи, що й робить сам Бенеке в праці «Вчення про виховання і навчання» («Erziehungs- und Unterrichtslehre», 1835–36, 1–2 тт.), а пізніше зробив це і його учень Йоганн Дресслер (Johann Gottlieb Dreßler, 1799–1867). Бенеке постійно повертається до тієї думки, що вроджені первинні здібності індивідуальної душі у розквіті життя посідають відносно незначне місце і мало розрізняються у різних людей (фактично різниця проявляється лише в різних темпераментах, що залежать від інтенсивності первинних здібностей). Все інше – те, що зазвичай називається даруванням, талантом, геніальністю, – набувається шляхом дії подразнень на здібності. Тому основне завдання педагогіки – впорядкувати ці дії подразнень, щоб вони вели до відповідної мети виховання шляхом розвитку, збагачення і зміцнення первинних здібностей. Педагогіка й етика, як прикладна психологія показують, яким чином збудження і схильності мають розвиватися і

гармонізуватися з огляду на ієрархію благ і цінностей, визначених розглядом дій та їх результатів¹.

Бенеке будує на психологічному фундаменті і логіку, проблему якої він бачить у виникненні понять шляхом процесу злиття уявлень, і практичну філософію – на основі оцінки подразнень в залежності від зробленого ними збільшення або зменшення здібностей. Подібно до англійських утилітаристів (він, зокрема, перекладав німецькою Бентама), він намагається знайти спільні норми виміру тієї цінності, яку мають подразнення з точки зору альтруїзму і егоїзму. При цьому найбільш цінним у моральному сенсі виявляється те, що більш придатне до піднесення людської природи. Правильна оцінка таких цінностей є моральною свідомістю, яке, на противагу більш низьким прагненням, виражається у почутті обов'язку. Отже, як зазначає А. Швейцер, Бенеке паралельно Фейербаху робить спроби продовжити справу Гартлі і Гольбаха – вивести нееґотичну етику безпосередньо з еґотичної і обґрунтувати її за допомогою поглибленого психологічного аналізу. Він сподівається показати, як завдяки постійному впливу розуму на почуття бажання і небажання у людини розвивається здібність формувати моральну оцінку – здібність, яка є вищою метою діяльності всебічного вдосконалення людського суспільства [272]. Бенеке впроваджує поняття «прагматична філософія» і «прагматична психологія», і видає наприкінці життя журнал «Archiv für die pragmatische Psychologie».

Психологічне обґрунтування має у нього також метафізика і релігійна філософія («System der Metaphysik und Religionsphilosophie», 1840). Бенеке вважає, що побудова метафізики і філософії релігії можлива лише шляхом застосування принципу тлумачення за аналогією, якій переносить дані самосвідомості на зовнішній світ. Адже тільки внутрішній досвід дає первинну й абсолютну достовірність. Основну помилку Канта він вбачає в тому, що той поширив принцип феноменальності, цілком вірний відносно зовнішнього досвіду, і на досвід внутрішній. Якщо ми хочемо пізнати інші речі, то нам нічого не залишається, як вважати, що все в них відбувається аналогічно тому, як ми це пізнали в самих себе. Поняття субстанціальності і причинності

¹ Погляди Бенеке користувалися популярністю в другій половині XIX ст. у ліберально налаштованих вчителів різних країн. У Росії та Україні він був відомий, перш за все, своїми педагогічними ідеями. Його «Вчення про виховання і навчання» було перекладено російською у 1871–72 рр. Н. Х. Весселем. Увагу педагогів притягували ідеї про значні можливості духовного життя дорослої людини порівняно з його дитячими проявами і про рівність вроджених здібностей дітей, про педагогічне керівництво як використання зовнішніх подразників у бажаному напрямку, тобто про розвиток і збагачення вроджених здібностей. І. І. Паульсон у 1871 р. переклав також виклад Й. Г. Дресслером «Засади психології та логіки» за Бенеке [110]. На судження Бенеке спирався К. Д. Ушинський у своїй головній праці «Людина як предмет виховання».

також визначаються ним у відповідності з його поглядами на сутність і діяльність душі. Субстанція – це сукупність здібностей, а її діяльність – здійснення цих здібностей шляхом реакції на подразнення, які походять від інших субстанцій. Подальший розвиток цієї думки приводить до погляду, який Бенеке називає спіритуалізмом (а фактично своєрідного панпсихізму): у всіх. у тому числі тілесних речах, слід мислити щось, що є аналогічним нашій душі. Що стосується Бога, то у понятті Божества ми маємо скласти собі ідею світової єдності, реальність якої є скоріше предметом віри і передчуття, ніж пізнання.

На думку В. Віндельбанда, психологізм Бенеке розкриває таїну, яка була підґрунтям великих метафізичних систем: філософія є *тлумаченням самопізнання людини як пізнання світу*. «Таким чином, вся «діалектика» післякантивської філософії виявляє лише глибоку мудрість, яка міститься в Кантовому принципі, що будь-яке пізнання є лише проникненням в організацію людського розуму» [43, с. 431–432].

Карл Фортлаге (Karl Fortlage, 1806–1881), професор філософії в Йені (з 1846 р.), надав психологізму Бенеке метафізичного спрямування, збагачивши його Фіхтевим науковченням. Серед його основних праць – двотомна «Система психології» («System der Psychologie», 1855) та «Психологія як спекулятивна та досвідна наука» («Beiträge zur Psychologie als Wissenschaft aus Spekulation und Erfahrung», 1875). Фортлаге також розуміє душу, а разом з тим і зв'язок усіх речей, як систему потягів, і, можливо, ніхто так рішуче, як він, не проводив ідею дії, що не має субстрату, ідею вольового вчинку як джерела істинного буття. Для нього сутність душевного процесу полягає в тому, що з первинних функцій шляхом синтетичного поєднання з'являється існуючий зміст. Так породжуються форми душевної діяльності. Цим Фортлаге вказує єдиний можливий шлях, на якому метафізика може звільнитися від схеми матеріального процесу, що мислиться як рух незмінних субстанцій – атомів.

А. Ланге критикував Фортлаге за «туманний і розпливчастий психологізм» [164, т. 2, с. 136–138]. Натомість Е. Гартман вважав заслугою Фортлаге те, що він був одним з перших психологів, які надали великого значення *несвідомому*. Несвідомий потяг, за Фортлаге, є метафізичною основою простору, часу, відчуттів, чуттів і фізичних сил. Поза свідомістю знаходиться несвідомий чуттєвий матеріал – «зміст уявлень». Свідомість є новою якістю, яка додається до цього змісту. Однорідні уявлення поєднуються між собою у несвідомій сфері, неоднорідні поєднуються лише за допомогою свідомості.

Найважливішим з процесів свідомості є *увага*, або «діяльність затитування» («Fragethätigkeit»), що відбувається, коли ми міркуємо, очікуємо або спостерігаємо. Свідомість коливається при цьому між *так* і *ні*. Потім настає

момент рішення, і потяг реалізується у діяльності. Фортлаге розглядає процеси пізнання як диз'юнктивне судження, в якому виявляється кожен наш потяг. Оскільки в основі розсудкової діяльності свідомості знаходиться потяг, апріорні схеми *так* і *ні* можуть бути названі *категоріями волі* (Willenskategorien). Категорія *так* – це закон тотожності, категорія *ні* – закон суперечності; інші категорії мислення є похідними. Фортлаге, проте, не вважає здібність розрізнення достатньою ознакою свідомості. Фактично він наслідує Бенеке у певному змішуванні уявлень про фізичне і психічне, а його психологічне вчення про несвідоме суперечливо поєднується із спробою покласти в основу буття «першодух» («Urgeist») як щось свідоме, що об'єднує в любові множинність емпіричних «Я».

Рішуча критика системи Гегеля за пантеїзм і поглинання індивідуальності у загальному спрямувала інтерес Іммануїла Германа Фіхте (Immanuel Hermann von Fichte, 1796–1879) до філософсько-антропологічної тематики, до досвідомих сторін людини і парапсихічних феноменів. Низка його творів присвячена розвитку вчення про душу («Anthropologie», 1856; «Zur Seelenfrage», 1859; «Psychologie», 1864; «Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen», 1867). Душу він розуміє як організуюче начало тіла, відтак вона випереджає його і переживає після смерті. У визнанні досвідомого існування душі, яка вклучає в себе зародки всіх істотних рис розвинутого стану, Фіхте Молодший перегукується з вченням Канта про апріорні принципи пізнання. Апріорним є, таким чином, не тільки пізнання, а й уся сутність душі.

Розглядаючи тіло як продукт душі, Фіхте розрізняє в ньому зовнішнє і внутрішнє тіло. Останнє є тим постійним принципом, який утворює і підтримує структуру зовнішнього тіла. Внутрішнє тіло є найближчим просторовим виразом душі і посередньою ланкою між нею і зовнішнім тілом. Власне, утворення тіла відбувається в результаті того, що зовнішні реальності вклучаються до його складу, асимілюються і групуються в певні просторові співвідношення – цю просторово-координуючу діяльність душі Фіхте називає уявою і фантазією. Таким чином, тіло виявляється мовби продуктом фантазії: з точки зору його просторової або математичної природи воно називається фантастичним, а з точки зору речової – фізичним.

Особливу роль в антропології і психології Фіхте Молодшого відіграє теорія «геніуса». Людина – не тільки представник певного роду; в кожній людині містяться бодай невеличкі, але кожного разу своєрідні відхилення від загального типу. Ця своєрідність вкорінена не в загальнолюдських формах мислення, а в сфері ідей. Всі ідеї іманентні або потенційно притаманні людській душі, але кожній людині притаманне особливе поєднання ідей, що складає сталий, центральний пункт її душі. Своєрідність цього сталого ідейного змісту в кожній людині і є її геніус. Як активна сила, геніус є вищим духовним потягом, що підкоряє і координує навколо себе всі нижчі потяги;

він є також джерелом будь-якого вдосконалення. Геніус притаманний усім людям, хоча може, особливо на нижчих стадіях розвитку (коли ідейна сторона на душі ще не розвинена), знаходитися в прихованому стані. Геніальність (у звичайному розумінні) є лише вищий ступінь розвитку і вияву геніусу, але тільки наявність останнього в інших людей дозволяє геніям знаходити відгук в їх душах (відповідно, Фіхте поділяє геніус на продуктивний і рецептивний). Геніус робить людину безсмертною *особистістю*.

Принагідно визначимо специфічне відношення до психологізму ще однієї метафізичної системи, яка постала в Німеччині в середині – другій половині XIX століття, при цьому мала свого часу досить гучну популярність, але пізніше майже зійшла нанівець. Маємо на увазі систему Р. Лотце.

Рудольф Герман Лотце (Rudolf Hermann Lotze, 1817–1881) починав як лікар і у своїх перших працях з медицини та фізіології схилявся до деяких положень механістичного матеріалізму та критикував віталізм. Як філософ Лотце формується під впливом Й. Гербарта і Кристіана Германа Вайссе (1801–1866), але головний внесок у формування його системи належить ідеям Ляйбніца. Основні філософські праці створені ним на посаді професора філософії Геттінгенського університету (яку він обіймав з 1844 до 1880 року) – це «Мікрокосм» («*Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*», 1856–1864, 1–3 тт.) та «Система філософії» («*System der Philosophie*», 1874–1879, 1–2 тт.), в яких розвивається вчення об'єктивного телеологічного ідеалізму, близьке до монадології. Безумовне історико-філософське значення Лотце полягає, зокрема, в тому, що у логіці і теорії пізнання він увів телеологічне поняття «значимості» (*Geltung*) як специфічної характеристики мисленнєвого змісту, а в етиці – поняття «цінності» (*Wert*).

Пізнання Лотце усвідомлює як живу і сповнену сенсу взаємодію між «душею» та іншими «субстанціями». Якщо при цьому із збудженням, яке походить від «речей», поєднується «реакція» душі, то, з одного боку, душа розкриває свою власну природу у формах інтуїції й у загальних істинах, що усвідомлюються при цьому з безпосередньою очевидністю, а, з іншого боку, така участь суб'єкта перетворює світ уявлень на явище. Але це «явище» – повне сенсу внутрішнє життя – не є простою видимістю, а є, скоріше, тією цариною цінностей, де здійснюється благо. Існування цього світу свідомості є найбільш цінним зі всього того, що взагалі може утворитися в результаті взаємодії між субстанціями. Виходячи з цього, Лотце вчив у «Логіці» («*Logik*», 1843), що послідовна низка форм думки має розглядатися як систематичне ціле, що розвивається із завдань мислення.

Проте загалом можна сказати, що за наявності безумовних ознак психологізму у загальному світогляді Лотце, його філософській системі прита-

манна скоріше етизація метафізики, ніж її психологізація. Зміст і значення моральних ідей, як і теоретичних істин, не залежить від досвіду, який дає тільки привід до їх розвитку. Моральна оцінка наших дій може спиратися тільки на усвідомлення безумовно обов'язкових ідеалів, здійснення яких є обов'язковою вимогою при будь-яких умовах.

У Франції наприкінці XVIII – на початку XIX століття, перш за все, продовжується інерція матеріалістичного розв'язання психофізичної проблеми і розгортання сенсуалістичної методології. Філософ і лікар Кабаніс (Pierre Jean Georges Cabanis, 1757–1808) виступає як провідник матеріалістичного напрямку: у своєму дослідженні «Відношення між фізичною і моральною природою людини» («*Rapports du physique et du moral de l'homme*», 1802) [129] він, розглядаючи різноманітні впливи віку, статі, температури, клімату, доходить висновку, що душевне життя визначається тілом і його фізичним станом. Мислення постає таким самим продуктом мозку, як секретія підшлункової залози або печінки (ці ідеї були розвинені пізніше вульгарним матеріалізмом К. Фогта і Л. Бюхнера). Тому здавалося, що душа, яка ще раніше втратила своє значення в якості життєвої сили, тепер перестала бути потрібною і як носій свідомості, оскільки органічні функції зводилися майже виключно до механічних і хімічних процесів. Кабаніс вважав медицину головним засобом вдосконалення людського роду, адже, впливаючи на тіло, можна домогтися й зміни духу. Важливо відзначити, що в останні роки життя він схилявся до віталізму; також в надрукованому лише в 1824 р. «Лісті про першопричини» («*Lettre sur les causes premières*») він значно пом'якшує матеріалістичну лінію і схиляється до спиритуалізму.

В інших лікарів, наприклад, у Франсуа Бруссе (Broussais, 1772–1838), ще виразніше виявлялася вульгарно-матеріалістична тенденція – інтелектуальна діяльність розглядалася як «один з результатів» функцій мозку¹. У цьому ж напрямку була витлумачена френологічна гіпотеза Галля про зв'язок психічних здібностей людини (і тварини) із зовнішньою формою черепа. Ця гіпотеза сприймалася як безсумнівний доказ матеріальності так званого душевного життя².

¹ Ф. Бруссе відомий як засновник медичної системи «бруссеїзму», головним методом якої було кровопускання. Наслідуючи вчення віталістів, він визнавав особливу, властиву організму силу, яка, зі свого боку, лише в тілі спричиняє певні хімічні і фізичні явища. Життя підтримується і зберігається тільки збудженням. Збудження може бути або надто сильним (*sur excitation* – перезбудження), або надто слабким (*adynamie* – безсилля); ці стани спочатку виявляються завжди тільки в одному певному органі тіла, і потім симпатично (тобто завдяки «симпатіям») нервовими шляхами передаються іншим органам.

² Френологічний рух інтенсивно виявився в Англії, де сприяв розвитку суто фізіологічної психології в дусі Д. Гартлі. Френологія зацікавила й німецьку романтичну психологію в особі К. Каруса, який досліджував питання про конкретні матеріальні ознаки, за якими

На протипагу матеріалістичній психології розвивалися напрямки, в яких підкреслювалася своєрідна активність свідомості (дехто ще вірив в особливу «життєву силу»). Найбільш повно цей підхід розвинений французьким філософом Мен де Біраном (Maine de Biran, 1766–1824), який намагався розділити психологію і фізіологію. Він відчув певний вплив Канта, Фіхте, а також досить популярного у Франції Бутервека¹. Почавши з прихильності до сенсуалізму Кондільяка (у доповіді «Вплив звички на мислинневу здібність»² він ще розвивав думку про те, що в розумі немає нічого, чого не було б у наших відчуттях), пізніше він піддав критиці сенсуалізм, який, на його думку, хибно уявляє психічні сили за зразком зовнішніх фізичних причин («Досвід про основи психології»³). Він рішуче відкидає отождоження фізіологічних феноменів, що відчуваються зовнішніми чуттями, з внутрішніми фактами, і підкреслюючи пасивний характер відчуття, визнає його повну непридатність як гносеологічного принципу. Істота, обмежена пасивною сенсорністю, розмірковує Мен де Біран, не тільки не здатна була б набути хоча б якогось поняття про зовнішні об'єкти, але не мала б навіть свідомості свого власного буття. У неї не було б індивідуальної особистості, і вона ніколи не могла б сказати «я».

При цьому Мен де Біран залишається прихильником спостереження як джерела пізнання і досвіду як критерію достовірності. Єдине джерело пізнання філософської істини – досвід, і саме досвід внутрішній, оскільки в ньому дані явища душевного життя в їх власній дійсності, без відношення до їх уявних зовнішніх предметів і причин. У внутрішньому досвіді ми знаходимо явища, власний характер яких полягає саме в тому, що вони ніяким чином не можуть бути зведені до відчуттів (*sensations*) так званих зовнішніх органів чуття, як того вимагає сенсуалізм.

Мен де Біран будує свою теорію на тому факті, що у волі ми безпосередньо переживаємо і нашу власну активність, і спротив, що відбувається з боку «не я» («*non moi*»), перш за все – з боку власного тіла. Генезис самосві-

можна робити висновки про душевні сили; він намагався модифікувати френологічне вчення на підставі даних про еволюційний розвиток нервової системи, формулюючи засади «нової і науково обґрунтованої краніоскопії» («*Grundzüge einer neuen und wissenschaftlich begründeten Cranioscopie (Schädellehre)*», 1841).

¹ Втім, Вол. Соловйов підкреслює, що Мен де Біран був самоучкою, не знав жодної іноземної мови, а тому незалежно від німецької філософії, майже зовсім йому незнайомої, сформулював погляди, близькі до вчення Фіхте про «я» і Шопенгауера про волю. За оцінкою російського філософа, Мен де Біран – єдиний значний метафізик у Франції після Декарта і Мальбранша [див.: 233, с. 426].

² «*Influence de l'habitude sur la faculté de penser*», 1803.

³ «*Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*», 1812, повністю надрукований в 1859.

домості, Я (*le moi*) не може походити з пасивних відчуттів. Мисляче індивідуальне Я є активним суб'єктом, котрий визначає виникнення сприйняття (*perceptions*). Активність Я виявляється у вольовому зусиллі (*effort*) при зіткненні з не-я. Це «рухливе вольове відчуття» на певній стадії розвитку органічного життя бере на себе управління нашим тілом, перетворюючи суто рефлексивні дії в автономну здатність руху. Рефлексія особистості над цією власною діяльністю є висхідним пунктом будь-якої філософії, для пізнання якої внутрішній досвід надає форму, а досвід, що стосується *спротиву* (*résistans*) – зміст. З цього основного факту виводяться поняття сили, субстанції, причини, єдності, тотожності, свободи і необхідності, адже «незалежно від особистості, що розрізняє, неможливо виразно сприйняти відносин буття, причини, часу» [цит. за: 155, с. 171].

Мен де Біран розрізняє два типи життя: по-перше, життя тваринне, пасивне – життя відчуттів, інстинктів, бажань, робота сновидінь під час сну, автоматичні дії (інакше кажучи, несвідомі механізми); по-друге, життя людське – активне життя суб'єкта як джерела ініціативи. Для пояснення постійності Я під час сну або перебування в несвідомому стані він вводить поняття душі, але заперечує можливість її пізнання (існування душі є лише предметом віри). Мен де Біран виокремлює в людині чотири системи: 1) афективну, спільну у людини з тваринами, яка випереджає виникнення свідомості; 2) сенситивну (пробудження Я і його зусиль); 3) перцептивну – зосередження зусиль і уваги на якомусь одному предметі, що дозволяє пізнати ті чи інші речі; задає інші правила поведінки людини, ніж інстинкти; 4) рефлексивну – Я абстрагується від усіх випадкових елементів, споглядає себе у всіх чистоті, опановує моральну свободу і шукає щастя у вищих сферах розуму.

Таким чином, Мен де Біран, спираючись на психологію, будує метафізичну систему, подібну вченням Декарта і Мальбранша, але замінює положення *cogito ergo sum* тезою *volo ergo sum* – тому його систему можна назвати «філософією волі». Він прагнув показати, що поняття внутрішнього досвіду («*sens intime*») є цілком ясною і очевидною основою будь-якої науки про дух, основний принцип якої він вбачає у самосвідомості особистості, що воліє¹. Заслугою Мен де Бірана, за оцінкою Вол. Соловйова, є те, що він висунув проти сенсуалізму Кондільяка значення внутрішнього досвіду і активний бік душевних явищ, і наполягав на душевно-тілесному характері людини на протипагу однобічному картезіанському спиритуалізму [див.: 233, с. 429].

Психологістські тенденції виразно відчуваються і в філософському еkleктизмі Віктора Кузена (*Victor Cousin*, 1792–1867), на формування поглядів

¹ Останній період творчості Мен де Бірана пов'язаний із впливом християнського містицизму. Вищою життєвою формою він вважає відданість Богу і знищення своєї особистості в любові до Бога.

якого вплинула філософія Мен де Бірана, шотландська школа, а також Шеллінг і Гегель, з якими він дружив. Власне, саму назву «еклектизм» він приймає свідомо, оскільки, ґрунтуючись на психологічному аналізі, вбачає в кожному вченні як частку істини, так і частку хиби. Його філософія будується на основі психології, піднімаючись потім до онтології, що утверджує тотожність буття і мислення («Истина, Прекрасное и Благо»¹). Погоджуючись із вченням Канта про взаємодію апіорного і досвідного знання в утворенні понять, він заперечує неможливість пізнання, «річ-у-собі», і доводить існування в людині «spontanéité», тобто стану, що випереджає розмірковування і дає безпосереднє розуміння абсолютних істин – звідси притаманна людям віра в Бога Кузен приймає вчення Мен де Бірана про тотожність особистості з волею, підкреслюючи, що людській свідомості від початку притаманна спонтанність. Під впливом Гегеля Кузен вбачає критерій істини в абсолютному розумі, який індивід отримує від вищого Буття. Категорії Канта Кузен зводить до двох – буття і причинності, а існування зовнішнього світу (не-я) доводить теорією «безособовості розуму», тобто існування першопричин, що пізнаються нами абсолютно, поза категоріями розуму.

Згодом Ж. Равессон і Ш. Ренув'є закликають повернутися назад від еклектизму до вчення Мен де Бірана і частково до філософії Ляйбніца. Жан Фелікс Равессон (Jean Gaspard Félix Ravaisson-Mollien, 1813–1900) відновлює спиритуалістичний реалізм (динамізм)² і доводить, що погляд на реальність як на щось механічне, що скеровується діючими (efficient) причинами, не може бути метафізичною доктриною, тому що не може пояснити цілого, всередині якого діють ці причини. Щоб це ціле існувало і зберігало себе, причинність має бути представлена у двох формах: як «діючі причини», які поєднують частину з частиною, і як цільова причинність, що організує частини у ціле. Равессон, таким чином, відновлює Ляйбніцеву концепцію синтезу діючих і цільових причин, а також його доктрину про те, що наше пізнання телеологічного принципу виводиться з нашого усвідомлення його як принципу, що діє в нашому власному мисленні. Єдність матерії і духу він вбачає в лоні самої свідомості – у звичці, що розуміється як єдність постійності і змінюваності. Свідомість передбачає розрив між метою та її реалізацією, але саме у звичці долається цей розрив. Як осмислена, але неусвідомлена дія, звичка відіграє велику роль у вихованні. Наше пізнання самих себе як духовних сутностей, як життя, що само себе створює і організує, допомагає нам побачити те саме життя в природі. Таке розчинення природи в духовному, а духу – в житті, пізніше вплине на формування основної ідеї філософії А. Бергсона.

¹ «Du vrai, du beau et du bien», 1858.

² «La philosophie en France au XIX^{ème} siècle», 1867.

Шарль Ренув'є (Charles Bernard Renouvie, 1815–1903), у свою чергу, повертається до І. Канта і започатковує неокритицизм («Essais de critique générale», 1854–64, 1–4 тт.). Відкидаючи метафізику (у тому числі й залишки метафізики у Канта – річ-у-собі, детермінізм тощо), Ренув'є визнає філософію критикою пізнання, теоретичним осяганням загальних законів пізнання і з'ясуванням його меж. Всі категорії слід звести до категорії відношення, яка є фундаментальною формою мислення. Всі можливі співвідношення містять у собі свідомість, визначаються й об'єднуються ним. Феномени існують тільки в уявленні, або в репрезентативном відношенні. Тим самим вони знову повертають нас до свідомості як первинного і творчого акту, що є джерелом репрезентації.

Ренув'є підкреслює, що Кант применшив значення особистості у філософії, і називає свій неокритицизм персоналізмом («Le Personnalisme», 1903). Свідомість він розуміє як основу буття, а особистість – як телеологічний принцип, що об'єднує світ уявлень і світ свободи. Особистість мислиться як принцип цілепокладання, непідвладний законам каузальності. Свобода – основна передумова філософії. Вона є принципом індивідуалізації і складає основу життя особистості та всієї її творчості, навіть науки. Наприкінці життя Ренув'є приходять до ідей монадології («Nouvelle Monadologie», 1898), яка утверджує множинність духовних істот – морально відповідальних особистостей, що формують світ на основі законів пізнання і моралі.

В Англії подальший розвиток вчення шотландської школи знайшло у сера Вільяма Гамільтона (William Hamilton, 1788–1856)¹, який знаходився також під впливом кантівського критицизму². Гамільтон захищає точку зору внутрішнього досвіду і вважає її керівною для всіх наук: необхідність та загальнозначущість слід шукати тільки в простих і безпосередньо зрозумілих фактах свідомості. Але в цих фактах (до них належить і кожне одичне сприйняття наявності зовнішньої речі) ми можемо пізнати лише кінцеве в кінцевих відношеннях і залежностях, і в цьому сенсі людське пізнання обмежується даною в досвіді царинною кінцевого. Що стосується безкінечного і абсолютного, тобто Бога, тут людина має лише моральне переконання у вигляді віри. Наука ж не має ніякого пізнання про це «безумовне» оскільки вона може мислити лише те, що вона відрізняє від іншого, щоб співвідносити одне з одним («The Philosophy of Unconditioned», 1829). «Мислити – означає обумовлювати», навіть сприймати в досвіді – означає обумовлювати (визначати).

Зовнішні об'єкти, включені у сферу людського досвіду, перетворюються умовами людського сприйняття. Людина пізнає видимість, але ніколи

¹ У 1846 р. він перевидав основні твори Т. Ріда; видавав також і Д. Спюарта.

² Відвідання Німеччини у 1817 та 1820 сприяли вивченню німецької мови і знайомству з німецькою філософією, яка майже повністю ігнорувалася в англійських університетах.

не досягне речей як таких. Її сприйняття співвідносні з тими небагатьма органами чуття, які вона має, і з їх особливостями. Отже, наука – це «освічене невігластво», адже вивчає умовне. Метафізика як спосіб подолання обмеженості людської природи та обмеженості особистісного підходу до Всесвіту неможлива.

Поруч із психологією, завданням якої визнається лише встановлення фактів свідомості, Гамільтон відповідно трьом класам психічних явищ розробляє логіку, естетику та етику як вчення про закони, яким підкорюються ці факти свідомості. Але при цьому не висвітлюється нормативний характер такого законодавства, тому принципово і ці філософські дисципліни не звільнені від психологізму. Втім, у своєму розвитку логічна теорія Гамільтона постає в якості одного із зразків формальної логіки: для нього все зводиться до систематичного зображення відносин, що існують між поняттями. При цьому він обмежує все дослідження встановленням відносин кількості. Всі судження постають у формі рівнянь між об'єктами понять, а висновки та умовиводи стають процесом числення, що оперує цими величинами. Отже, починаючи з Гамільтона (який, у свою чергу, наслідує Оккама, Гоббса, Конділляка) поширюється «нова аналітика», або «логіка числень» («Lectures on Metaphysics and Logic», 1859–1860, 1–4 тт.).

Таким чином, як підкреслює В. Віндельбанд, психологізм постійно супроводжує метафізичні системи: він завжди полягає в переосмисленні метафізичних вчень з точки зору емпірико-психологічного обґрунтування, і всі його представники виходять з того, що в силу «суб'єктивного принципу» новітньої філософії основу всієї філософії слід шукати в емпіричній психології, що є самопізнанням духу, що пізнає. Цей психологізм був точкою зору філософії Просвітництва і в XIX столітті з'явився знову в якості форми «метафізичного емпіризму», до якого з різних боків призводила поразка раціоналістичної дедукції. Тому погляди мислителів цього напрямку визначалися тими метафізичними системами, емпіричне обґрунтування яких вони прагнули знайти в антропологічних «самопостереженнях» [43, с. 420]. Саме проєкція внутрішнього досвіду, самосвідомості і самопостереження на досвід зовнішній, на пізнання Всесвіту, робить різноманітні філософські системи, зібрані в цьому параграфі, такими, що можуть бути підведені під рубрику психологізму.

2.3. Філософське обґрунтування психології як природничої науки: психофізика Густава Теодора Фехнера та психофізіологія Германа фон Гельмгольца

Характерною зміною загальнонаукової ситуації в XIX ст. було постійно прогресуюче відокремлення психології від філософії. Воно стало наслідком швидкого падіння метафізичного інтересу і метафізичного мислення, що було найбільш помітно в Німеччині як природна реакція проти надто високого напруження спекулятивного умовляду. Позбавившись, таким чином, більш загальної основи, і прагнучи в той же час зміцнитися у вигляді чисто емпіричної науки, психологія спочатку не могла протистояти тиску природничо-наукового методу, з точки зору якого вона мала розроблятися як відгалуження фізіології чи загальної біології [43, с. 439]. Тому на неї активно поширювалися методи природничого дослідження, які на той час асоціювалися, перш за все, з методами фізики.

Густав Теодор Фехнер (Gustav Theodor Fechner, 1801–1887) є достатньо відомою постаттю в історії психології – як автор (або співавтор) першого емпірично виведеного психофізичного закону (закон Вебера–Фехнера), засновник експериментальної естетики, один із фундаторів експериментальної психології як самостійної науки. Проте в історії філософії ця постать виявилась не те щоб зовсім забутою, але вочевидь мало кому цікавою, такою, що, як правило, не потрапляла до підручників та загальних оглядів. Аналізуючи причини такого ставлення до філософського спадку Г. Т. Фехнера, російський філософ С. Аскольдов ще на початку XX століття розглядав його як «виключний приклад філософської самотності і самостійності», пов'язаний з тим, що, не будучи гносеологом у кантівському розумінні, він виявився надзвичайно чужим духу свого часу і в певному розумінні позаісторичним. Відповідно, «якщо його психофізичний закон потрапив навіть у гімназичні підручники з психології, то як філософ і релігійний мислитель Фехнер ігнорується і стоїть зовсім осторонь фарватеру філософської думки» [12, с. 131, 134, 135].

Між тим, з точки зору аналізу філософських засад європейського психологізму XIX століття постать Г. Т. Фехнера виявляється надзвичайно цікавою, адже він був не тільки психологом-експериментатором, розробником точних математичних методів у психології, що мали поставити науку про душу у розряд передових природничих наук і піднести її над філософією, але одночасно він був глибоким і досить своєрідним метафізиком, при цьому між його метафізикою та експериментальною психологією можна знайти очевидний взаємозв'язок.

Практично все творче життя Г. Т. Фехнера пов'язано з Ляйпцігом. У віці 16 років він поступив на медичний факультет Ляйпцізького університету, де у 1823 р. став магістром і приват-доцентом (зокрема, прослухавши фізіологію у Е. Вебера¹), у 1828 – екстраординарним професором, а з 1834 по 1839 роки займав посаду професора фізики (залишивши, до речі, фундаментальні розробки в галузі гальваніки та електролізу). Залишити цю посаду його змусили події, які одними біографами тлумачаться як банальна (хоча й досить важка) хвороба, проте інші схильні вбачати тут своєрідну душевну і духовну кризу. Враховуючи подальший розвиток філософсько-релігійного світогляду Г. Т. Фехнера, можна схилитись до думки, що на тлі, безумовно, очевидних хворобливих явищ вчений отримав своєрідний містичний досвід, який багато в чому визначив його подальшу творчість.

У 1838 р. Г. Т. Фехнер опублікував працю, присвячену сприйняттю кольору, а в 1839 р. – дослідження з проблеми зорових післяобразів (зорових відчуттів, що зберігаються після припинення дії подразника). Експерименти на самому собі, пов'язані зі спостереженням дії на очі прямих сонячних променів, призвели до порушення зору і до світлобоязні, що втілювалось у майже трирічне самоув'язнення у темній кімнаті; одночасно він став відчувати відразу до їжі, що практично призвело його до порогу смерті. Одування наступило раптово і мало виразно психологічний характер, пов'язаний до того ж із тлумаченням снів². З цього часу суттєво змінюються наукові орієнтири вченого, спрямовуючись не тільки в напрямку психофізики, але й у напрямку метафізики панпсихізму та містичної космології, для яких, зрештою, психо-

¹ Л. Копец чомусь вважає, що Фехнер, проводячи свої експерименти «незалежно від інших вчених», «не знав про здобутки фізіолога Вебера, який першим увів поняття про "ледь помітні відмінності в відчуттях"» [147], але це зовсім не узгоджується з тим, що Г. Т. Фехнер фактично був учнем Е. Вебера. У вступі до «Елементів психофізики» Фехнер, визнаючи заслуги попередників, пише, що психофізичний закон «введено вже давним-давно різними дослідниками в різних галузях і на порівняльному універсальному рівні – особливо чітко його було сформульовано та експериментально випробувано Е. Г. Вебером, якого я взагалі можу назвати батьком психофізики» [296]. Пізніше, у праці 1871 року з експериментальної естетики Фехнер високо оцінює роботу свого попередника, називаючи Е. Вебера першою після Галілея людиною, яка розширила звичні кордони точного наукового знання [див.: 10, с. 52].

² Спочатку одна знайома розповіла Фехнеру свій сон, в якому вона пригостила вченого сирим окостом, замаринованим у рейнському вині та лимонному соку. Жінка принесла хворому таке м'ясо і вмовила його з'їсти. Фехнер неохоче спробував шматочок, однак із кожним днем з'їдав усе більше цієї страви і запевняв близьких, що йому стає все краще. Потім уві сні вчений побачив число 77. Йому здалося, що, можливо, одужання має тривати 77 днів. Згодом усі незвичайні симптоми зникли, і до самої своєї смерті Фехнер добре почувався [див.: 147]. Принагідно можна згадати, що загальноновизнаним є певний вплив Г. Т. Фехнера на деякі аспекти психоаналітичної концепції З. Фрейда.

фізика постає експериментальним інваріантом. Власне, ще до цих подій Г. Т. Фехнер пише невеличку «Книжечку про життя після смерті» («Das Büchlein vom Leben nach dem Tode», 1836), в якій фактично вже містяться містичні інтуїції всезагальної духовної сутності і викладається досить оригінальний погляд на питання про безсмертя індивідуальної душі. З 1843 р. до кінця життя він обіймає посаду професора натурфілософії та антропології Ляйпцізького університету.

Сама подія відкриття відомого психофізичного закону також має ознаки первинної філософської інтуїції або своєрідного містичного досвіду, адже це відбулось безсонної ночі 22 жовтня 1850 року. Зазначимо, що на той час вже з'явилась праця Г. Т. Фехнера, присвячена доведенню одушевленості рослин («Нанна, або психічне життя рослин» – «Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen», 1848), відповідно перше обґрунтування психофізичного закону і взагалі психофізики як наукового напрямку з'являється в 1851 році в праці «Зенд-Авеста, або явища небес і майбутнього життя» («Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. Vom Standpunkt der Naturbetrachtung», 3 Bände) поруч із містичними осяннями щодо одушевленості планет і зірок. З іншого боку, вже в «Елементах психофізики» («Elemente der Psychophysik», 2 Bände, 1860) не тільки змальовуються основи нової точної науки, а й відкриваються двері до загальної філософської системи і навіть релігії.

У передмові до першого видання «Елементів...» Фехнер визначає психофізику як «точне вчення про зв'язок між тілом та душею», яке має ґрунтуватися на досвіді та математичній обробці емпіричних фактів. Підкреслюючи, так би мовити, «міждисциплінарний» характер трактату, автор зазначає, що він міг би зацікавити головним чином фізіологів, але разом з тим має тенденцію зацікавлювати і філософів. У той же час, Фехнер підкреслює, що він не випереджає метафізичними постулатами – чи то матеріалістичними, чи ідеалістичними – емпіричних висновків, радше навпаки, сподівається через дослідження емпіричних зв'язків буття подолати однобічність матеріалізму та ідеалізму [296].

Психофізика Г. Т. Фехнера виникла з конкретного наукового завдання – знайти емпіричну і точно визначену функцію залежності між станами свідомості і фізичними процесами. Це завдання було прямим продовженням експериментальних праць Фехнера з фізики. Вчений поставив за мету підійти до психічного з таким же методом вивчення, який використовується у фізиці, тобто вимірюванням і численням. Але як виміряти психічне? Навіть, коли ми намагаємось виміряти елементарну царину свідомості – відчуття – ми наштовхуємось на відсутність незмінної одиниці виміру. Крім того, будь-яке точне вимірювання ґрунтується на накладанні просторових величин одна на одну. Закон Вебера наштовхнув Фехнера на думку обрати

в якості одиниці виміру найменший помітний приріст відчуття, і для виміру відчуттів цією одиницею виходити з передумови, що величина будь-якого відчуття може розглядатися як сума таких ледве помітних приростів, і що перехід від одного ледве помітного приросту до іншого мов би збігається з прикладанням просторових одиниць одна до одної. З цих теоретичних передумов, пов'язаних із складними експериментальними дослідженнями фізичних реагентів відчуттів і реакцій на їх розбіжності, і була виведена знаменита формула психофізичного закону, за яким відчуття пропорційно логарифму подразнення.

Питання про співвідношення між інтенсивністю відчуття і інтенсивністю подразнення стало першим психологічним питанням, яке розв'язувалося експериментальним шляхом. Досліди анатома і фізіолога Ернста Генріха Вебера (Ernst Heinrich Weber, 1795–1878)¹ і Г. Т. Фехнера заклали основу психофізики, яка протягом кількох десятиліть вважалась найбільш цікавою і важливою галуззю психології.

По-перше, остаточно було підтверджено, що людина відчуває зовсім не будь-яку зміну подразнення, а лише подразнення певної інтенсивності. По-друге, був встановлений закон співвідношення між інтенсивностями подразнення і відчуття. Для розуміння цього закону важливим є поняття «порогу», встановлене у психофізичних дослідженнях. Рівень подразнення, який дає ледве помітне відчуття, назвали «нижнім порогом» відчуття. Але існує і такий рівень інтенсивності подразнення, після збільшення якого інтенсивність відчуття вже не посилюється – це «верхній поріг» відчуття. Інакше – це «зовнішні порogi» відчуття.

Проте повного паралелізму між інтенсивностями відчуття і подразнення не існує і в цьому міжпороговому інтервалі. Величина порогу подразнення, яке необхідне для отримання ледве помітного розрізнення між відчуттями, називається «порогом розрізнення». Рівень порогу розрізнення (високий або низький) залежить від чуттєвості до розрізнення – чим вищою є чуттєвість до розрізнення, тим нижчий поріг розрізнення.

Е. Вебер у 1834 р.² виявив подвійність порогу розрізнення – він може бути абсолютним або релятивним. Абсолютним порогом розрізнення називається приріст інтенсивності подразнення, необхідний для досягнення порогу розрізнення, що виражається у певних фізичних одиницях виміру. Але цей самий поріг можна виразити і як відношення між додатковим подразненням і основним подразненням, і це й буде релятивним порогом розрізнення. Закон

¹ З 1818 р. він обіймав посаду екстраординарного, а з 1821 до 1871 р. – ординарного професора анатомії Ляйпцизького університету, з 1840 до 1866 р. він був також професором фізіології.

² У праці «De Pulsu, Resorptione, Auditu et Tactu. Annotationes Anatomicae et Physiologicae».

Вебера полягав у тому, що релятивний поріг розрізнення являє константну величину для кожного виду подразнення: $dr/r = \text{const}$.

Після оприлюднення Вебером формули свого закону, були проведені численні експериментальні дослідження з метою встановлення величини релятивного порогу розрізнення у всіх модальностях відчуття. Фехнер надав закону Вебера точного математичного виразу: для того, щоб інтенсивність відчуття зростала у математичній прогресії, інтенсивність подразнення повинна зростати в геометричній прогресії: $E = \log R$.

Фехнер ретельно опрацював техніку експериментів для визначення порогів відчуттів з тим, щоб можна було встановити мінімальне (ледве помітне) розрізнення між ними. Тим самим була започаткована психофізика. Праця Фехнера «Елементи психофізики» мала ключове значення для розробки психології як самостійної експериментальної науки. У всіх лабораторіях, що виникали тоді, визначення порогів і перевірка закону Вебера–Фехнера стали однією з головних тем, що демонструвала можливість математично точно визначати закономірні відношення між психічним і фізичним.

Тим самим, зокрема, була продовжена парадигма математизації психології, задана раніше Й. Ф. Гербартом, хоча й на іншій експериментально-математичній основі. У цьому зв'язку варто зазначити, що Фехнер, чітко розуміючи відмінності своєї методології від підходів попередника, щиро віддавав йому належне: «За Гербартом назавжди лишиться заслуга не лише першого чітко вираженого формулювання математичної концепції цих (психічних – *Авт.*) відносин, але й заслуга першої спроби втілення на практиці такої концепції; і кожен після нього лишиться в цьому відношенні тільки другим» [296]. Безперечно, що психофізичні дослідження Гербарта і Фехнера мали різне філософське підґрунтя, хоча деякі ідеї їх все ж таки зближують – зокрема, це вкрай важливі саме для визначення статусу філософської психології ідеї панпсихізму і порогу свідомості.

Г. Т. Фехнер наполягав на психофізичному сенсі виведеного закону. Слід мати на увазі розподіл Фехнером психофізики на зовнішню і внутрішню. Зовнішня психофізика визначає лише кількісні взаємовідносини між зовнішнім фізичним процесом і відчуттям, як суто психічним процесом. Проте очевидно, що між ними знаходиться ще проміжна величина, а саме фізіологічний процес, або, як його називає Фехнер, процес «психофізичний». В якому відношенні до свідомості знаходиться цей психофізичний процес? Це вже питання «внутрішньої» психофізики. На нього можливі дві відповіді, що означають «фізіологічне» і «психофізичне» тлумачення закону Фехнера. На думку самого Фехнера, внутрішній психофізичний процес в організмі є цілком еквівалентним замісником зовнішнього фізичного, або цілком пропорційний до нього. За такого припущення, залежність між відчуттям і фізичним процесом, що виражається законом Фехнера, прямо переноситься з фізичного

на внутрішню сполучну ланку «психофізичного» процесу. Тоді закон Фехнера є точним виразом кількісних співвідношень між фізичною і психічною стороною буття, тобто є законом психофізичним у загальнофілософському сенсі слова.

На думку Р. Арнхайма, внутрішня психофізика зрештою вислизає з під уваги Фехнера, хоча він не міг не думати про її природу і будував свої умовиводи, спираючись фактично на відкрите пізніше у гештальпсихології поняття ізоморфізму [див.: 10, с. 54]. В «Зенд-Авесті» він писав, що людські думки можуть бути виключно такими, якими їм дозволяють бути «рухи мозку», і навпаки, «рухи мозку не можуть ухилитися від думок, з якими пов'язані» [цит. за: 10, с. 54]. Відповідно, в «Елементах психофізики» особливу увагу він звернув на те, що, хоча ми не можемо з отриманих під час аналізу даних зробити певні висновки про природу і діяльність фізіологічного субстрату, ми можемо висловлювати твердження щодо структурних характеристик, спільних для обох рівнів функціонування. Якщо такі властивості, як контекст, порядок слідування, схожість чи розрізнення, інтенсивність або розслабленість розпізнаються у психічній діяльності, то їм мають відповідати кореляти у нервовій системі. Такого роду ізоморфізм Фехнер назвав «принципом функціонування» (Funktionsprinzip) [297, S. 380].

Якщо сам закон Фехнера філософськи малозначущий, то вельми значним є його основа і деякі поняття, які відігравали допоміжну роль при його обґрунтуванні. Зокрема, поняття порогу свідомості. Закон порогу має місце вже в формулюваннях Е. Вебера. Зовнішнє подразнення має досягти певної величини, щоб виникло відповідне відчуття. Г. Т. Фехнер переносить значення цього закону у внутрішню сферу психофізичних відносин і надає йому загальне значення для життя свідомості. Психофізичний процес має досягати певної інтенсивності, щоб виявиться у свідомості. Чи не випливає з цього, що існують фізичні процеси, які зовсім не супроводжуються свідомістю? «Ні, – відповідає Фехнер. – Якщо який-небудь фізичний процес, що стосується мого тіла, не відкриває своєї психічної сторони у моїй свідомості, то це ще не означає, що він не відноситься до жодної свідомості». Організми є лише поверхнево відокремлені і внутрішньо об'єднані ділянки великого цілого природи. Індивідуальні свідомості або душі – це відповідні відокремленості і єдності їх психічного буття. Таким чином, пороги свідомості, які є майже у кожній психофізичній системі, насправді є істинним принципом відокремлення душі, тобто утворення *індивідуальності*. Якщо поріг свідомості представити графічно у вигляді мов би певного рівня, то життя індивідуальної свідомості може бути відповідно представлене хвильоподібною лінією над цим рівнем, при цьому у стані неспання ця лінія знаходиться вище рівня, а уві сні – нижче. Більш детальна символізація життя свідомості дає підстави намітити, крім основного порогу повної свідомості, такий, що знаходиться над

ним, поріг свідомості при спрямованій увазі, і, у свою чергу, більш низький поріг невизначених станів сну, взагалі напівсвідомого життя. Те, що знаходиться ще нижче цього порогу, вже зовсім виходить зі сфери душевного життя даного індивідуума. На основній хвилі свідомості можна також розрізнити більш дрібні хвилі, які символізують відокремлені царини свідомості, що пов'язані з найбільшою увагою (сприйняттям). Інколи основна хвиля знижується у більшій своїй частині нижче рівня свідомості, і вище порога знаходяться лише гребні її верхніх хвиль. У таких випадках до свідомості мов би прориваються окремі враження, що не пов'язані, проте, один з одним. Такий стан буває при пробудженні.

Г. Т. Фехнер, таким чином, дає вдаль пояснення багатьом фактам свідомого життя окремого індивіда. Але одночасно закон порогів розкриває особливості життя спільної свідомості. Виявляється, що, чим вищими є окремі хвилі над порогом, тим більш роз'єднаними вони є. Вершини верхніх хвиль поєднуються лише спільною сукупністю основної хвилі свідомості. Але якщо ця основна хвиля знаходиться під порогом уваги, або навіть під порогом звичайного неспання, то гребні вторинних верхніх хвиль виявляються в царині свідомості зовсім роз'єднаними, і сама свідомість – переривчаста і роздрібнена. Такою є свідомість, спрямована виключно на яскраві сприйняття. В нормальній свідомості сприйняття пов'язуються в єдність особистості лише всією сукупністю досвіду неспання, що зберігається у вигляді спогадів, тобто всією сукупністю основної хвилі, що зазвичай лежить близько від рівня основного порога. З цього випливає висновок, що сприйняття починають жити у нашій свідомості вищим усвідомленим життям лише тоді, коли вони перетворюються на спогади, тобто наближаються до порогу.

Цілком аналогічні відносини існують, на думку Г. Т. Фехнера, у свідомому житті вищих істот і загальносвітового цілого. Окремі люди і взагалі живі істоти як самостійні особи – це тільки до певної міри відокремлені хвилі світової свідомості, що несуть на собі знову ж таки ще більш дрібні хвилі. Кожна жива індивідуальність усіма коріннями свого буття пов'язана зі свідомістю вищих одиниць, проте, оскільки цей зв'язок знаходиться під порогом індивідуальної свідомості, то людина про неї нічого не знає. Людське життя у цій своїй відірваності від спільної основи подібне до життя окремого яскравого сприйняття окремої людини. Воно яскраве, проте сліпе відносно зв'язку з цілим. Смерть мов би переносить це життя в глибину вищої свідомості, перетворює її зі сприйняття на спогад. Всі померлі люди утворюють, таким чином, весь об'єм пам'яті землі, весь її історичний досвід. І цей досвід, як і досвід кожної індивідуальності, не є щось зникле, проте реально існує, хоча й діє за іншими законами. Особливість цієї дії полягає саме у його більшій зв'язності і осмисленості. Знаходячись вже в усвідомленому зв'язку з життям вищої єдності, становлячись більш близькою й інтимно пов'язаною складо-

вою частиною життя землі, померлі стають свідомими органами життя цілого і тому існування їх отримує більш високий релігійний смисл. Так у Фехнера відкриваються двері з психофізики в релігію.

У своїй «Книжечці про життя після смерті» Г. Т. Фехнер майже художньо змальовує три етапи життя людини – до народження, від народження до смерті і після смерті. Перший етап – це постійний сон, другий – зміна сну і неспання, третій – вічне неспання. «На самоті і в темряві перебуває людина на першому шаблі, на другому – живе, хоча й спілкуючись з іншими, але окремо від них, при світлі, яке не відображує усієї глибини суцього. На третьому шаблі переплітається її життя з життям інших душ в одне спільне життя надвисокого Духу, і занурюється вона у сутність кінцевих речей» [251]. Після смерті, таким чином, наступає мов би друге народження – «Дух руйнує тісну для нього оболонку, залишаючи її тлінню».

У цій міфо-поетичній метафізиці, здавалось би, дещо втрачається людська особистість. «Дух людини є невідчужувана власність її самої, і одночасно – власність більш високого Духу. <...> Людина частіше за все навіть не підозрює, звідки виникають думки в її свідомості, вони просто спадають їй на думку. Її притягує якась туга, тривога або бажання, про які вона не здатна звітувати сама собі. Якась сила змушує її діяти, або ж якийсь голос відволікає її від дії, але сама вона не усвідомлює справжні причини своєї дії. Такими є перетворення духів, і це сповнює мислення і вчинки людини іншими, не її власними підставами» [251]. В. Роменець, наприклад, вважає, що «теологізована психологія Фехнера не залишає людині жодної активності», він хоче бачити людину «добровільним засобом» для Богом визначених цілей, адже особистість «може визначити спосіб і швидкість своєї діяльності, але тільки не її мету» [222, с. 197]. Проте слід брати до уваги Фехнерове розуміння третього шабля людського життя – життя після смерті, на якому людина не тільки зливається із всезагальним Духом («І всі ці ідеї, що приходять у світ з живих людей, суть члени майбутнього духовного організму»), але й набуває нового духовного – і суто індивідуального! – існування. «... У мить смерті, коли людина відокремлюється від органів, з якими була пов'язана її творча сила, вона неочікувано отримує усвідомлення усього того, що в якості спадку виявив її минулого життя продовжує своє існування і розвиток у світі ідей, сил, впливів. І коли, нарешті, втратить воно своє органічне джерело, тим не менше продовжує нести в собі свою органічну єдність, яка, проте, стаючи все більш живою, все виразніше усвідомлює себе, й у світі людства і природи починає панувати, отримуючи особисту індивідуальність і досконалу владу над власним визначенням» [251]. Ця індивідуальність, до того ж, має й своєрідне етичне звучання замогильної «відплати»: «І не тільки великі Духи, але й будь-яка справжня людина пробуджується у наступному світі, маючи створений нею самою організм,

що містить у собі безкінечну множину духовних творінь, дій і моментів, що сповнюють більший або менший об'єм, і отримують більшу або меншу силу подальшого розвитку, дивлячись на те, наскільки був сповнений сам людський дух ще за життя. Але той, хто був не здатний відірватися від землі, і свій дух використовував лише для рухів плоті, годування і розваг, від того залишиться лише неварта уваги сутність». Таким чином, «отримаємо ми відплату в тому світі, де повернуться до нас як частина нашої самоті плоди наших навіть найменших і потаємних дій» [251].

Визначальним у філософії Г. Т. Фехнера можна вважати визнання усього світу внутрішньо одушевленим, таким, що бачить світло й у ньому внутрішньо живе («Tagesansicht» – «денне бачення»). Фехнер виступає проти розуміння світу як стану мертвої безжиттєвості і суцільного мороку, суцільної ночі («Nachtansicht» – «нічне бачення»). Натомість поняття «Tagesansicht» означає живе сприйняття фізичного світла усім світом, так само як і сприйняття духовно-морального світла і його перемогу над частковими перемогами зла. Узагальненого вигляду ця метафізично-світоглядна концепція набула у пізній праці «Денне бачення проти нічного бачення» («Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht», 1879).

Своєрідна естетична інтуїція Г. Т. Фехнера полягала в тому, що прекрасне і радісне для іншого (наприклад, квітка) має бути прекрасним і таким, що радується в самому собі. Інакше кажучи, він відкидає відоме вчення про первинні і вторинні якості, і вважає, що світ є кольоровим, сповненим звуками, запахами, взагалі – чудовим не тільки для людської свідомості, що його сприймає, але й сам у собі. Інакше кажучи, світ сам відчуває свою красу, а отже – він має душу, він є одушевленим у всіх своїх втіленнях.

Обґрунтовуючи наявність душі, зокрема, у рослин, філософ стверджує, що показником внутрішнього душевного життя не може бути лише факт наявності нервової системи. Зокрема, він звертає увагу на те, що між тваринним і рослинним світами є багато перехідних станів, і пов'язувати свідомість з ознакою якої-небудь однієї з цих ступенів немає підстав. Переходячи від обґрунтування наявності індивідуальної душі у рослин до поширення одушевленості на землю та інші планети та небесні тіла, Фехнер використовує метод аналогії. Аналогізування Фехнера завжди ґрунтується на ідеї життя як органічного цілого, яке є безкінечно різноманітним у формах і способах прояву життя.

Світло і його антипод – темрява – взагалі відігравали виключну роль як у наукових, так і у метафізичних пошуках Г. Т. Фехнера (як, власне, і в його житті). Як уважний спостерігач, він зрозумів різницю між позитивним сприйняттям темряви і повною відсутністю зорових відчуттів у фізичному просторі [296, S. 167], але, як зазначає Р. Арнхейм, йому знадобилася його

містична біологія, в якій зірки змальовувалися як надприродні потужні сферичні очі, щоб переконатися в об'єктивності засліплюючого блиску видимого світу [10, с. 55]. Фехнер навіть вважав, що сітчаста оболонка очей Бога складається з поверхонь усіх речей, що є у світі, включаючи сітківки очей людей і тварин [295, S. 53]. Зрештою вибудовується фізично-духовна ієрархія, яка постає як своєрідний світ ідей із різними щаблями, вищим з яких є сам Бог: «Осягання вічних ідей вищими духами є взаємне зрошування їх самих за допомогою цих ідей у великі організми. І оскільки всі індивідуальні ідеї вкорінені в загальних ідеях, а ті, у свою чергу, в ще більш загальних, то кінець кінцем всі духи об'єднуються зі самим великим духом – Богом. У своїй досконалості світ духів стає не просто зібранням, а деревом духів, коріння якого вросла в земне, а крона сягає неба» [251]. Виразний пантеїстичний присмак таких побудов не заперечує, проте, глибокий християнський (переважно протестантський, хоча й, безперечно, не ортодоксальний) характер Фехнерової релігійності.

До ідеї загального одушевлення найближче стоїть психофізична точка зору, яка складає центральний пункт світогляду Г. Т. Фехнера. Звідси думка Фехнера йде в різних напрямках, породжуючи і спеціальну галузь експериментальної психології, яка отримала назву психофізики, і його глибоке атомістичне вчення, і теорію еволюції, і вчення про свободу волі, і естетику, і навіть релігійно-філософські теорії про потойбічне існування. Насправді Фехнер далекий і від напередвстановленої гармонії Ляйбніца, і від атрибутивного дуалізму Спінози, хоча до останнього він ближчий бодай за способами виразу. Але він сам чітко відрізняв свій погляд від позиції Спінози. Матеріальне, за Фехнером, це ні що інше, як те ж саме психічне, але таке, що являється для іншого, а не в себе самому. Отже, ідеї Спінози про два атрибути єдиної субстанції він надає більш психологічного характеру, стверджуючи, що така подвійність є наслідком різних кутів розгляду. Ідея різних точок сприйняття фактично включає Фехнера у межі релятивістської традиції, що веде від Коперника до Ейнштейна, а також пов'язана з принципом доповнюваності Н. Бора.

Таким чином, за визначенням С. Аскольдова [12, с. 151], система Фехнера є виразним онтологічним монізмом, в якому сутність усіх речей визнається душевною, а тому він цілком може бути названий панпсихістом, причому навіть більш послідовним, ніж Ляйбніц та його послідовники, для яких все ж виникає в тій чи іншій формі питання про взаємодію душі й тіла (як комплексу нижчих монад); у Фехнера це протистояння перетворюється лише на гносеологічну протилежність розгляду одного й того самого так, яким воно є всередині себе, і так, яким воно є для інших. Тіло є духовне, що лише ззовні розглядається, а душа – істинне буття тіла у собі. Духовність і матеріальність Фехнер порівнює з випуклою і вгнутою сторонами одного кола (або

циліндра), яке здається нам різним у залежності від того, чи знаходимося ми всередині, або ззовні кола.

Один з важливих висновків, що випливає з цього психофізичного монізму, – душа так само складна, як і тіло, а не є простою монадою (Фехнер підкреслював відмінність своєї концепції від монадології Ляйбніца). Інакше кажучи, якщо матеріальна природа є відображенням у свідомості суб'єкта, що її спостерігає, то закони матеріальної природи є насправді законами життя душі. Йдеться не про погодження рухів душі і тіла (згадаємо окказіоналізм) – «годинник» тут один, і йде він, виходячи з природної закономірності, що керує рухом атомів. Атомістика Демокрита відроджується Фехнером (зокрема, праця «Фізичне і філософське вчення про атоми» – «Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre», 1855) з тим тільки уточненням, що внутрішнє і справжнє буття цього атомістичного механізму є буттям духовним.

У своєму атомістичному вченні Г. Т. Фехнер начебто відкидає будь-які трансценденції в структурі наукового знання – наука займається лише тим, що доступно досвіду, тобто явищами і закономірними зв'язками між ними, при цьому ці явища мають місце не тільки у природі, але і в дусі. Разом з тим, загальний зв'язок явищ, їх єдність – те, що ніяк не може бути встановлене досвідом, – є необхідним припущенням, без якого наука взагалі не могла б претендувати на будь-яке відношення до істини. Таким самим необхідним припущенням є вічна і всеохоплююча свідомість, тобто Бог.

Психофізика Г. Т. Фехнера напряму пов'язана з його натурфілософією. Як справедливо зазначає В. Порус, «у творчості Фехнера натурфілософські ідеї стають методологічними регулятивами, яким підкорені й експериментальна робота, і її теоретичне обґрунтування, і інтерпретація результатів» [210, с. 44]. Слід також звернути увагу на те, що очевидний вплив на нього здійснила натурфілософія Шеллінга, точніше – його учня Лоренца Окена, підручник з натурфілософії якого сильно вразив 19-річного Фехнера. Що ж до самого Шеллінга, то його Фехнер вже у зрілому віці критикував за виразний антиемпіризм. Сам Фехнер обирає експериментальний природничий підхід до розв'язання метафізичних та натурфілософських проблем. Якщо для Шеллінга тотожність Природи і Духу є натурфілософським принципом, що випереджає емпіричне пізнання і детермінує тлумачення його результатів, то у Фехнера єдність фізичного і психічного є методологічним принципом емпірично-дослідження.

Світ, якщо його розглядати зсередини, не може бути нічим іншим, ніж телеологічною системою, що розвивається на кшталт вільного духовного самовизначення, що виключає будь-яку подобу механічної закономірності. З іншого боку, якщо розглядати його ззовні, він виявляється у всіх своїх частинах таким, що підкоряється незмінним законам природи. Але, як підкреслює С. Аскольдов, Фехнер докорінно реформує натурфілософське поняття закону,

що до зволяє йому перекласти природні закони на мову духовної мотивації [12, с. 158–159].

Перш за все, Г. Т. Фехнер виводить не закони вищих форм матерії з нижчих, а навпаки, він «саму механіку до певної міри уподібнив законам складних конститутивних систем біології» [12, с. 159]. Нижче у нього уподібнюється вищому, а не навпаки. Свою атомістичну теорію він розвиває у прямому протиставленні пануючому динамічному розумінню матерії і законів руху. Він відкидає поняття сили – ніяких фізичних сил не існує, а існують лише закони руху, що впливають із кількості атомів, їх форми і взаємного розташування. Будь-яка матеріальна система, відповідно внутрішньому розташуванню своїх частин і зовнішньому співвідношенню з іншими частинами підкоряється тому чи іншому закону руху. Поняття «сила» з цієї точки зору є лише іншим позначенням поняття «закону», і є похідним від нього. Не окремі тіла та атоми з притаманними їм начебто силами (тяжіння) утворюють закон руху систем атомів і тіл, а навпаки, системи визначають для атомів і тіл, які до них входять, той чи інший рух, в залежності від конститутивної єдності цілого. Отже, закони руху так само індивідуальні, як і системи, якими вони обумовлені.

В. Порус також підкреслює роль Г. Т. Фехнера у критиці «динамічної» концепції матерії, яка була поширена в філософії першої половини XIX ст., і не могла пояснити блискучих досягнень атомної теорії в хімії та фізиці того часу. Фехнер знаходить низку фізичних переваг атомної гіпотези, що дозволяє з єдиної точки зору пояснити деякі оптичні явища (поляризація світла), теплове випромінювання і теплопровідність, явища, пов'язані зі структурою тіла (густина, твердість, ізометрія, агрегатні стани тощо). Зрештою атоми як конкретно-прості одиниці тілесного світу виявляється цілком аналогічними абстрактно-простим одиницям духовного світу – одиницям свідомості. Спрацьовує фундаментальна аналогія, і філософія віддає перевагу атомістиці.

Г. Т. Фехнер висуває свою гіпотезу про закони руху атомів на заміну Ньютоновій. За його формулою, те, що називається силою, що діє відносно частин певної системи, є величиною, що зворотно пропорційна здобутку всіх можливих відстаней між частками даної системи, при цьому відстань між кожною парою часток береться подвоєною і з протилежним знаком. Відповідно до цієї формули, дві відокремлені частки дійсно мають притягуватися зворотно пропорційно квадрату їх відстані. Але зміна кількості часток і відстані між ними змінює не тільки силу, але й її спрямованість. Так, сили відштовхування, які обумовлюють пружність повітря, непроникненість тіл тощо, діють помітно лише на мінімальних (молекулярних) відстанях, а на великих відстанях наближаються до нуля. Уявна універсальність закону тяжіння є лише результатом того, що закон руху двох тіл легше спостерігати, адже тут сила знаходиться у залежності від відстані у ступені квадратній, тоді як в ін-

ших випадках зворотна пропорційність набуває значно більших ступенів, що робить відповідні сили майже непомітними. Отже, Фехнер пов'язує в одному законі механіку з молекулярними фізикою та хімією. При цьому смисл його формули полягає в тому, що реальні закони руху абсолютної індивідуальні, адже змінюються від кожної нової частки і кожної нової варіації у відстанях між частками. Відповідно, усі закони, що керують органічними процесами, є не лише сумою елементарних закономірностей, а завжди мають щось нове, індивідуальне, що впливає з системи цілого.

Г. Т. Фехнер при цьому не відкидає закон причинності, але, при всій його універсальності, не вважає єдиним. Адже тільки умовно можна вважати ті чи інші умови тотожними, у той час як в реальності ніколи нічого не повторюється, а тому ніколи не є наявними умови для однозначної дії закону причинності. Поруч із цим законом все існуюче підкорюється закону доцільності. Під доцільністю філософ розуміє не лише намір дії, але й взагалі співвіднесеність будь-якої дії з єдністю цілої системи. Доцільним можна назвати все те, що має смисл і значення для якої-небудь системи, наприклад, для її збереження, благополуччя, подальшого розвитку тощо.

Отже, будь-який закон є мов би поєднанням причинності і доцільності, оскільки умови, що діють повторно, поєднуються завжди з неповторною й індивідуальною обумовленістю з боку єдності даної системи. Всі дії всередині системи, що спричинені окремими частинами, Фехнер називає причинністю, а дію, обумовлену конституцією цілого – доцільністю. В результаті поняття причинності, доцільності і духовної індивідуальності у нього не тільки не протиставляються, а завжди виявляються такими, що збігаються і виражають одне й те ж, що розглядається лише з різних гносеологічних точок зору.

В теорії еволюції Г. Т. Фехнер визнає еволюцію процесом, що йде зверху, а не знизу, тобто від вищих систем шляхом диференціації до нижчих. Зокрема, він змальовує еволюцію нашої планети таким чином, що Земля, як організм вищого порядку, свого часу безпосередньо створювала як неорганічні, так і органічні форми, і це була єдина життєвірна матерія – «космоорганічний стан». Сьогодні сили Землі вичерпуються, а тому життя може породжуватися не безпосередньо, а шляхом розмноження живих істот – утворення організмів із неорганічної матерії стало вже неможливим. Іншими словами, організми виникали не з неорганічної матерії, а саме із Землі – як вищої природи (істоти). Це надає законам нижчих форм підпорядкованого, а не визначального характеру.

Як підкреслює В. Порус, уся філософія і весь науковий зміст праць Г. Т. Фехнера розвивають ідею відмови від визнання світу мертвою і протиставленою людині сукупністю атомів і механічних сил. У світі Фехнера і атоми, і їх рухи, і світло, і тепло, кольори і смаки, звуки і запахи – все це про-

яви життя Всесвіту, що є одушевленим і свідомим, а отже – близьким і зрозумілим для нас ще до пізнання його окремих «шаблів» і частин. Сам стиль його праць підкреслює цю близькість – наукові аргументи, художня фантазія, естетична інтуїція, релігійне почуття поєднуються в них так, що жодна з цих складових не виявляється ані ворожою, ані просто зайвою для інших [210, с. 45].

Відкидаючи монадологічний погляд на душу як на єдину субстанцію, Г. Т. Фехнер протиставляє йому, за визначенням С. Аскольдова, *синехологічне* розуміння [12, с. 167], яке полягає в тому, що душа є чимось, що відноситься до загального зв'язку об'єднаних в одну систему елементів, тобто того, що у зовнішньому сприйнятті виявляється як тіло. В одному з параграфів 2-го тому «Елементів психофізики» Г. Т. Фехнер критикує точку зору Р. Г. Лотце з приводу того, що взаємодія душі й тіла відноситься до одного простого пункту [див.: 297, S. 392–421]. «Осердям» душевного життя є в широкому розумінні все тіло, у більш вузькому – нервова система, як найбільш пов'язана з функціями чутливості і руху. Так само він відкидає припущення про особливе ефірне тіло. Лише весь образ тіла, весь зв'язок органічних процесів відповідає життю свідомості. Як поєднати цей погляд із принципом свободи волі й ідеєю безсмертя душі?

Г. Т. Фехнер тлумачить свободу таким чином, що вона не суперечить необхідності і закономірності. Несвободним є лише те, що обумовлюється до певних дій ззовні. Але закон, за яким розвивається психофізична система тіла, є відносно її єдності внутрішній закон, і оскільки саме тіло при цьому, знову ж таки, не протиставляється душі, як щось зовнішнє, а є її власним виразом, то душа виявляється творчою причиною своїх дій, оскільки вони не цілком визначаються ззовні. Щоправда, її дії визначені цією внутрішньою причинністю, проте – це таке визначення, що воно цілком виправдовує те почуття свободи, яке ми маємо, і пов'язане з ним почуття відповідальності. У світогляді Фехнера підпорядкованість світу законам не суперечить ані свободі волі, ані Божому провидінню. Адже одні й ті самі підстави ніколи не відновлюються. У «Зенд-Авесті» він пише: «Світ у своєму поступальному русі утворює завжди щось нове і всюди виявляється іншим» [цит. за: 12, с. 168]. Все, що виникає вперше, і не залежить від обставин, які колись в інший час мали місце, має розглядатися як таке, що виникає вільно. «І наскільки світ у його цілому, а також в окремих індивідуальностях постійно розвиває щось нове, у певному відношенні таке, що не порівнюється ні з чим минулим, – крізь весь світ, як і крізь нас самих, нашу свідомість і нашу діяльність проходить принцип вільної творчості» [цит. за: 12, с. 169].

Душа і тіло являють для Фехнера одну сутність, що розглядається лише з різних боків. Таким чином, єдність душі як субстанції скасовується, вона є чистою абстракцією. Існує лише єдність і безперервність причинного

зв'язку. Кожне людське життя є певним унікальним слідуванням причин і наслідків, що дає підставу для цієї єдності і цілісності духовного буття, що усвідомлюється всіма.

Якщо, на думку Г. Т. Фехнера, немає такої фізичної системи, яка не мала б своєю внутрішньою стороною яку-небудь свідомість, що знаходиться в індивідуальності кінцевих істот або в єдності Бога, то і навпаки – не може бути такої свідомості, яке не мало б свого зовнішнього виразу в якому-небудь тілі. Яке ж тіло буде виявленням життя душі після смерті її тіла? На думку Фехнера, ми вже в цьому житті готуємо собі те своє тіло, яким будемо жити при переході у «потойбічне». Це тіло є вся неозора сукупність матеріальних наслідків нашого земного існування, яку ми щомиті нарощуємо і яка постійно уходить від нашого відома і поширюється на зовнішній світ з такою ж закономірністю і неповторною індивідуальністю, як система хвиль, що утворюється на поверхні водоймища лебедем, що пливе. Все те, що ми внесли в життя, що почалося виключно від нас і мало інколи навіть невідомі для нас плоди, буде нашим фізичним тілом після смерті цього тіла організму. Цей погляд начебто нагадує ідею «безсмертя», яку зазвичай проводить побутовий і філософський позитивізм та матеріалізм. Але різниця в тому, що з точки зору позитивізму про «життя» після смерті можна говорити лише в переносному сенсі «життя в іншому або в інших». Фехнер же розуміє справу так, що живуть не тільки ті, хто згадує, але й ті, про кого згадують, при цьому останні живуть лише завдяки результатам своїх справ, впливів і пам'яті, що залишилась.

Проте цим не вичерпується життя свідомості у «потойбічному». Відношення потойбічного існування до реального життя Фехнер уподібнює відношенню спогадів до сприйняття. Померлі продовжують жити у свідомості землі в тій самій ролі, в якій спогад живе у свідомості людини. Вони входять у більш тісне спілкування зі всім минулим людської історії і впливають на її майбутнє в якості вже більше усвідомленого своїм зв'язком із цілим чинником. Так все, що живе індивідуально, не втрачаючи своєї індивідуальності, більше і більше залучається до життя цілого, підкоряється закону цілого і в цьому підкоренні набуває і для себе вищих форм існування.

Етику Г. Т. Фехнера С. Аскольдов визначає як послідовний евідемонізм [12, с. 174]. Але насправді у нього йдеться про те, що максимум задоволення є вищою метою не того чи іншого індивідуума, або навіть людства, а світу як цілого. «Людина повинна, наскільки це в її силах, вносити у весь світ найбільше задоволення і найбільше щастя, і при тому на всьому протязі часу і простору. Зменшення страждання означає збільшення задоволення» [цит. за: 12, с. 174]. Зовні це нагадує утилітаризм і «арифметику» щастя Бентама, проте загалом етика Фехнера принципово відрізняється від утилітаризму, адже щастя і нещастя як критерії задоволення відносяться до світу

в цілому. Це веде зрештою до виправдання багатьох страждань у цьому світі (зокрема, Фехнер «благословляє» і власне двохрічне перебування на межі життя і смерті)

Г. Т. Фехнер також започаткував експериментальну естетику – «Введення в естетику» («Vorschule der Aesthetik», 1876, 1–2 тт.). Йому належить ідея доповнити філософську естетику, що розвивається мов би «зверху донизу», естетикою, що йде «знизу вверх», надаючи тим самим першій фактичний матеріал, якого їй бракує. Він застосував свій експериментально-математичний підхід до порівняння об'єктів мистецтва, намагаючись знайти формулу, яка дозволила б визначити, які саме об'єкти і завдяки яким властивостям сприймаються як приємні, а які не викликають відчуття краси. Фехнер ретельно виміряв книги, карти, вікна, предмети домашнього вжитку, а також твори мистецтва, сподіваючись знайти ті кількісні відношення між лініями, які викликають позитивні естетичні відчуття, – окрема, йшлося про емпіричне розкриття смислу «золотого поділу».

В основу ідеї прекрасного Г. Т. Фехнер покладає безпосереднє почуття задоволення, яке виникає від впливу на наші органи чуття зовнішніх подразників. Ті загальні умови, за яких це задоволення виникає і посилюється, він називає принципами прекрасного. Такими є принципи «порогу», «ясності», «настрою» (суб'єкта, що сприймає), «витонченості сприйняття» (залежно від вправи), «притуплення» (залежно від звички), «контрасту», «єдності в різноманітті», «відсутності протиріч», «естетичної середини» тощо. Найбільше значення надає Фехнер встановленому ним принципу асоціації. Цей принцип виникає з розрізнення між прямими і асоціативними естетичними враженнями. Естетичне враження є прямим, оскільки воно із суб'єктивного боку залежить від способу відношення до лише одного предмету сприйняття. Асоціативним воно виявляється у всіх тих випадках, коли відношення до предмету сприйняття залежить від сприйняття даного предмету, яке було раніше, у зв'язку з іншими предметами іншого роду. Проте, надаючи досить багатий матеріал в галузі дослідження елементів естетичного сприйняття, естетика Фехнера виходить, загалом, із досить невизначеного гедоністичного принципу, внаслідок чого специфічний зміст ідеї краси залишається в ній далеко не з'ясованим.

Разом з тим, досліджуючи питання про те, яким розмірам прямокутників і яким співвідношенням між ними люди віддають перевагу, Г. Т. Фехнер не тільки започаткував експериментальну естетику, але також, будучи гарним математиком, проаналізував різні методи побудови статистичних розподілів взагалі. Він зібрав кількісні характеристики приблизно 20 000 картин з 22 художніх музеїв для статистичного вивчення живопису [10, с. 53]. Пізніше Роберт С. Вудворт у праці «Експериментальна психологія» (1938 р.) скорис-

тався естетичним матеріалом для демонстрації можливості застосування до нього статистичних методів аналізу. Метод Фехнера використали дослідники мистецтва так званої «нової експериментальної естетики» (Д. Біркхоф, Д. Берлайн), які розгорнули свої дослідження, зокрема навколо гіпотези про існування математичного зв'язку між естетичними цінностями та структурою і складністю творів мистецтва [147].

Емпіричний метод в обґрунтуванні метафізичних понять взагалі являє головну особливість філософії Г. Т. Фехнера і надіє їй оригінального характеру. Починаючи завжди з простого і достовірно відомого, він шляхом поступових узагальнень доходить до складних і проблематичних ідей; проте і на цих завершальних пунктах філософської думки він не відривається від ґрунту конкретного і розкриває зміст вищих понять, звертаючись все ж таки до живих образів і уявлень дійсності¹.

Погляди Г. Т. Фехнера вплинули на багатьох вчених XIX–XX століття – філософів, психологів і природознавців, зокрема Герардуса Гейманса, Германа фон Гельмгольца, Ернста Маха, Вільгельма Вундта, Зигмунда Фрейда, Стенлі Холла. З іншого боку, на думку С. Аскольдова, можна вбачати наступний розвиток ідей Фехнера і без його безпосереднього впливу. Перш за все, це ідея неуніверсальності Ньютонівської механіки, якою Фехнер випереджає теорію відносності. Так само Фехнер випереджає свій час в індивідуалістичному розумінні законів природи. Будь-яка подія світової дійсності абсолютно індивідуальна і неповторна. Повторюваність законів, причин і наслідків – все це абстракція думки, лише приблизно вірне підведення своєрідного під загальне правило. Поняття індивідуальної причиновості, що розробляв Фехнер у своїй натурфілософії, мало на той час неабияке значення для розуміння статусу психології як своєрідної дисципліни й згодом стало предметом дослідження Г. Ріккерта та В. Зеньковського.

С. Аскольдов також відзначає схожість основних поглядів Г. Т. Фехнера з філософією А. Бергсона [12, с. 179–180]. Фехнер усюди підкреслював органічний погляд на еволюцію життя, характерний для Бергсона. Принцип єдності цілого, як чинника життя, як гарантії свободи і неповторної індивідуальності всіх моментів і пунктів буття був таким самим базисом філософії для Фехнера, як пізніше для Бергсона. Фехнер відроджує наївний реалізм у розумінні певного розчиненого у просторі життєвідчуття і динамічної неперервності реальності. «Ніщо не є бездушним, але все живе» – каже філософія Фехнера.

¹ Втім, з точки зору експериментальної психології ця оригінальність виявляється недоліком – Л. Копец, наприклад, з приводу релігійно-філософських екскурсів Фехнера із сумом зауважує, що «тенета метафізики міцно тримали в своєму полоні навіть таких інтелектуальних новаторів і вкорінених у практику природничих наук дослідників» [147].

Ті проблеми, яких торкався Фехнер у своїх працях, залишаються й сьогодні предметом активних досліджень у психології та інших споріднених науках. Він забезпечив кілька методологічних проривів, які вплинули на розвиток психофізики. Його підхід вплинув на теорію реєстрації сигналів, а його «внутрішня психофізика» інтерпретується зараз як випередження коннекціонізму в когнітивних науках.

Психофізика і метафізика Густава Теодора Фехнера виявляються двома поглядами з різних точок зору на одне суцільне явище Душу – так само, як він сам вважав душу і тіло однією сутністю, яку лише розглядають з різних позицій. Психологізм Фехнера – це, перш за все, його панпсихізм, в якому поєднані філософські і наукові обґрунтування з релігійно-містичними і художніми інтуїціями¹. Це утвердження психофізичної єдності буття – не тільки людини, але й усього існуючого. При цьому ідеальність (душа) виявляється внутрішньою підставою цієї єдності, у той час як матеріальність (тіло) – її зовнішнім виявом; але одночасно ця внутрішність і зовнішність постають так само нерозривними, як два боки однієї медалі. Отже, психологізм Фехнера відкривав подальші шляхи як для утвердження безумовного пріоритету психології як точної науки (психофізика) над метафізичними мареннями, так і для пошуків нового синтезу науки і філософії, зокрема у філософсько-антропологічних концепціях психофізичної нейтральності людського буття.

Психофізика, започаткована Фехнером, отримала бурхливий розвиток у другій половині XIX століття, і перш за все заслуга в цьому належить Вільгельму Вундту. Багато в чому ця фігура взагалі виявилася ключовою в розгортанні феномену психологізму і дискусії навколо нього. Але перш ніж звернутись до цієї непересічної постаті, зупинимось ще на одному, паралельному психофізиці проекті, що також бурхливо розвивався в цей час – проекті психофізіології. Ключовою постаттю тут був Г. фон Гельмгольц.

Звичайно, наукова діяльність Германа фон Гельмгольца (Hermann von Helmholtz, 1821–1894) не може бути обмежена якоюсь однією цариною – його ім'я настільки сильно прозвучало в цілій низці споріднених (і не дуже) науках – від анатомії до фізики, – що його важко «приписати» до якоїсь однієї з них, і краще називати просто – великим вченим-природознавцем. Щодо філософії, то Гельмгольц – зокрема, у своїй кантівській лекції в Кенігсберзі 27 лютого 1855 р. – наголошував, що між філософією та природознавством виник конфлікт, якого ще не було при Канті, і причина цього – у споглядальних метафізичних і натурфілософських системах, зокрема – Гегеля і Шеллінга. «Філософія висувала претензія на все. Тепер їй не готові поступитися навіть тим, що могло б їй належати за правом» [63, с. 5]. Зокрема, сам вчений

¹ Нагадаємо ще раз, що панпсихізм був властивий і Й. Ф. Гербарту, що надихало його на утвердження первісного значення психології серед інших наук.

фактично вилучав зі сфери філософії дослідження психічної діяльності людини. Психіка виявляється у нього настільки «прив'язаною» до фізіології, що психологія зрештою також опиняється – як, по суті, природнича наука – в колі уваги Гельмгольца. Акустика і фізіологія слуху, оптика і фізіологія зору, а також своєрідне обґрунтування неевклідової геометрії та закон збереження енергії (сили) як загальна основа фізики та фізіології є найбільш цікавими напрямками його наукової діяльності, що визначають своєрідний внесок Гельмгольца та його школи у формування психологізму.

Слід зазначити, що не тільки як фізіолог, але й як філософ Гельмгольц був учнем Йоганна Петера Мюллера (Johannes Peter Müller, 1801–1858), а це означає, що він прямо примикав до своєрідного фізіологічно-природничого тлумачення Кантового апіоризму. І. Кант розвинув вчення про «трансцендентальні» форми споглядання та мислення, що додаються до будь-якого досвіду. Правовірний кантіанець Й. Мюллер підтвердив це вчення дослідженнями з фізіології чуттів, перш за все – розробкою закону про специфічні нервові енергії. Згідно цього закону, якість досвіду визначається не властивостями об'єктивного стимулу, а тими конкретними нервами, які на нього реагують. Інакше кажучи, ми не відчуваємо об'єктивний світ таким, яким він є, а отримуємо знання про нього в перетвореній формі, що надається органами чуттів. «Річ у собі» залишається загадкою. Наше знання – це суб'єктивоване знання, абстраговане від об'єктів чуття і трансформоване органами чуття. Отже, закон про специфічні нервові енергії локалізував якісні і кількісні аспекти досвіду в нервах, тобто надавав епістемології та психології біологічного звучання, адже тепер природа знання і душевних рухів невідвотно була пов'язана з характеристиками «органів знання».

Розвиваючи ідеї Й. Мюллера, Г. Гельмгольц розрізняє модальності відчуттів – ті глибокі розбіжності між відчуттями, які належать різним чуттям, наприклад – відчуттям кольору, смаку, дотику; і якість відчуття – різницю між відчуттями одного органу чуття. Фізіологічні дослідження доводять, що глибокі розбіжності між модальностями відчуттів залежать не від роду зовнішнього збудження, яким викликане відчуття, а визначається виключно нервами, що збуджені зовнішнім враженням. Так, збудження зорового нерву спричиняє тільки світлові відчуття, незалежно від того, чи походить воно від об'єктивного світла, чи від електричного струму, чи від механічного тиску на око. З іншого боку, одні й ті самі збудження, що зачіпають різні нерви, викликають різні відчуття: світлові коливання око відчуває як світло, а шкіра – як тепло.

Таким чином, фізіологічні дослідження Й. Мюллера і Г. Гельмгольца доводять, що наші відчуття є діями, які в наших органах відчуття здійснюються на підставі зовнішніх причин, але ці дії залежать від роду того нервового апарату, на який діє збудження. «Світло стає світлом не раніше,

ніж вражає око, що дивиться, без цього він залишається лише коливанням ефіру» [63, с. 14]. Відчуття є знаком, а не зображенням зовнішньої дії, хоча й вони є знаком чогось, що існує або здійснюється. Якості відчуття цей напрямок фізіології розглядає як просту форму споглядання – так само, як, за Кантом, споглядання простору є суб'єктивною формою споглядання, подібно до якостей дотику, кольору, смаку. Як зазначав з цього приводу Г. Челпанов, «новітня фізіологія чуттів приходить до повного погодження з вченням Канта» [270, с. 43]. Відповідно, й перехід свідомості до світу дійсності відбувається за допомогою закону причинності, даного а ргіогі – доведення його з досвіду є неможливим.

Дуже цікавою в цьому зв'язку постає також розвинена Гельмгольцем філософія геометрії. Паралельно і незалежно від Лобачевского, Гауса і Рімана він обґрунтовує обмеженість Евклідової геометрії і нашого звичайного уявлення про простір як досить спеціального випадку між багатьма іншими. І тут вже він дещо виправляє Канта.

Гельмгольц звертає увагу на різні геометричні властивості двомірних поверхонь та трьохмірних (стереометричних) просторів, з чого робить висновок: якби існували істоти, що мешкали б на площинах тільки з двома вимірами, у них би була особлива геометрія. Те ж саме можна сказати відносно інших поверхонь. Таким чином, «відповідно роду мешкання, встановлюються різні геометричні істини існування істотами, духовний світ яких був би аналогічний нашому» [цит. за: 270, с. 45]. Отже, якщо можна собі уявити простір іншого виду, ніж наш, тим самим спростовується, що аксіоми геометрії є необхідними наслідками апріорних даних, трансцендентальних форм нашого споглядання в кантівському сенсі. Кант неправий, користуючись уявним фактом, начебто положення геометрії здаються нам необхідно істинними, і, начебто, ми не можемо уявити собі іншого простору. На думку Гельмгольца, потрібно відокремлювати два питання: чи є простір трансцендентальною формою споглядання, чи ні; і чи є геометричні аксіоми необхідними істинями. Його міркування ведуть до того висновку, що наш простір трьох вимірів є суб'єктивною формою нашого споглядання, і немає нічого неможливого, якщо поза нашою свідомістю існує світ більш ніж трьох вимірів. Навіть критики Гельмгольца з цього приводу визнавали за ним заслугу «поєднання емпірії з аналітичною геометрією з метою пояснення виникнення просторового споглядання» [цит. за: 270, с. 51].

Г. Гельмгольцу належить провідна роль у розробці фізіологічної оптики, акустики і теорії слухових відчуттів та музики. При цьому він відстоює суто емпіричний підхід, критикуючи нативізм, тобто, зокрема, визнання вродженого механізму зорових сприйняття. Натомість він доводить, що досвід без вроджених здібностей може пояснити генезис зорової протяжності. Досліджуючи природу психічних процесів, що перетворюють відчуття світла на

сприйняття зовнішнього світу, вчений стверджує, що психологія тут не допомагає, адже ґрунтується на самоспостереженні, а тут йдеться про душевні діяльності, про саме існування яких ми можемо робити висновок лише на підставі фізіологічних досліджень органів чуття. «Схоплення вражень» органами чуття – це своєрідні умовиводи, але не усвідомлені, хоча більш стрімкі (миттєві) і точні, ніж умовиводи свідомі [див: 63, с. 26]. Відповідний психологічний механізм він називає «несвідомим міркуванням». Незвичність цього виразу пояснюється тим, що ми звикли розглядати розмірковування як вищу форму інтелектуальної діяльності. Між тим, пише Гельмгольц, «міркування, про які тут йдеться, хоча й не можуть бути виражені в логічній формі, але і в якості розумової операції, і за результатами тотожні зі звичними міркуваннями. Різниця між міркуваннями логіків і несвідомими міркуваннями, на які спирається наше знання зовнішнього світу, мені здається простою видимістю і полягає в тому, що перші можуть бути виражені, а другі не можуть, оскільки замість слів вони складаються із відчуттів і зі спогадів про відчуття» [цит. за: 270, с. 47].

Завдяки Гельмгольцу вчення про «умовивід» ока та відчуттів взагалі поширилося в філософській літературі XIX століття; зокрема, кантіанці почали використовувати цю теорію для того, щоб вказати на спільне джерело чуттєвості і розсудку, а в психології ця теорія сприяла утвердженню погляду на єдність розумових актів. Г. Челпанов називає Гельмгольца головним після Берклі представником емпіричної теорії просторового сприйняття, якому належить заслуга того, що він вказав основні помилки нативізму, і загалом він «являє дивний зразок тієї плідної роботи думки, яка відбувається від поєднання таких різних галузей знання, як наука про природу і наука про дух» [270, с. 51].

Інакше кажучи, якщо психофізика Фехнера, хоча й вела безпосередньо до утвердження емпіричних методів у психології і, відповідно, до формування її як природничої науки, одночасно поєднувалася з оригінальною психофізичною (панпсихістською) метафізикою, то психофізіологія Гельмгольца, виходячи з кантівського апріоризму, шукала виключно емпіричного обґрунтування, і, тим самим, не тільки перетворювала психологію в суто природничу науку, але й розривала будь-які її зв'язки з метафізичними вченнями про душу.

2.4. Співвідношення філософії та психології у системі «наукової філософії» Вільгельма Вундта

Наприкінці XIX століття з особливою гостротою постало питання про предмет філософського знання. Це було пов'язано з відокремленням від філософії останніх галузей спеціального знання, які раніше були з нею нерозривно пов'язані, і перш за все – психології, а також із розвитком позитивізму, який фактично нівелював філософію перед позитивними науками. Ці процеси, спричинивши серйозну кризу європейської філософії, одночасно сприяли напрацюванню нових шляхів її розвитку у XX столітті. Серед філософів, які були безпосередніми акторами цих процесів, виділяється фігура Вільгельма Вундта – засновника експериментальної психології, вченого, який намагався побудувати систему філософії на наукових засадах, спираючись виключно на емпіричні науки, а не на умоглядну метафізику. Проте сьогодні ім'я В. Вундта, посідаючи гідне місце в історії психології або соціології, в історії філософії виявляється майже забутим, або, принаймні, не цікавим. Відтак залишаються малодослідженими його обґрунтування співвідношення філософії та психології і його розуміння сутності філософії, – взагалі його роль в історії філософії на переломному етапі її розвитку.

Вільгельм Максиміліан Вундт (Wilhelm Maximilian Wundt, 1832–1920) сформувався як вчений у галузі фізіології. Після отримання диплому з медицини в Гейдельберзі в 1856 р. він короткий час стажувався у Й. Мюллера в Берліні, а з 1858 до 1863 працював асистентом у Г. фон Гельмгольца. Під впливом цих вчителів він займається спочатку теорією чуттєвого сприйняття, проте не зупиняється на суто біологічному підході, адже добре розуміє, що природа досліджуваних ним явищ визначається принципово дуальним характером: вона так само фізіологічна, як і психологічна. Вже в цей період Вундт починає читати перший у світі курс із наукової психології, постійно підкреслюючи в ньому необхідність використання експериментальних методів, запозичених з природничих наук. Ці лекції були надруковані в 1863 р. як «Лекції про розум людини і тварини» («Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele»). З 1864 р. він став екстраординарним професором антропології та медичної психології Гайдельберзького університету, а з 1875 р. – професором філософії в Ляйпцігу, де він і створює першу лабораторію (з 1879 р. – Інститут) з експериментальної психології¹. Теоретичним

¹ Насправді підготовка до створення цієї одразу досить потужної інституції велася ще за перебування В. Вундта в Гейдельберзі – спочатку в межах фізіологічної лабораторії Г. Гельмгольца В. Вундт мав, очевидно, окремі завдання, проте напрямок суто фізіологіч-

обґрунтуванням програми розвитку експериментальної психології як самостійної наукової дисципліни стала його праця «Принципи фізіологічної психології» («Grundzüge der physiologischen Psychologie», 1874).

Можна тут погодитися з російськими дослідниками Д. Подвойським і Л. Хайрулліною в тому, що на довгому науковому шляху В. Вундта і в його переходах від фізіології до психології і до філософії не слід шукати якоїсь зміни орієнтирів, виникнення нових дослідницьких захоплень та пристрастей. Еволюція наукових його поглядів не дискретна, в її структурі не існує чітко розмежованих етапів. Вундт стає психологом, а згодом і філософом не тому, що він з якогось часу перестає цікавитися фізіологією – навпаки, він стає психологом і філософом саме тому, що на попередній стадії інтелектуального розвитку він займається фізіологією, і як, вчений-фізіолог, він починає ставити перед собою питання, відповіді на які, залишаючись виключно в межах проблемного простору фізіології, було вже неможливо [див.: 209].

Вундт будує психологію як строго емпіричну науку, предметом якої можуть бути тільки дійсні факти, що знаходяться у досвіді. Завдання будь-якої науки полягає у вивченні та інтерпретації взаємозалежностей, що виявляються у відносинах між конкретними емпіричними фактами, і висхідні пізнавальні орієнтації психології в цьому аспекті нічим не відрізняються від пізнавальних орієнтацій природничих наук. Душа – такий самий природний феномен, як і інші феномени природного світу. Вона зовсім не є невлугою для наукового дослідження метафізичною сутністю. Поняття «душі» вводиться Вундтом у систему категорій психології як позначення сукупної царини внутрішнього людського досвіду. Душа є актуальним зв'язком наших переживань, що втілюються в певних сталих психічних реакціях. Психічне життя індивіда – принаймні, на рівні своїх простіших проявів – може бути досліджене експериментальним методом. І Вундт не тільки говорив про можливість застосування емпіричних методів у психології, а й застосовував їх, при цьому досить успішно. Слава створеного ним Інституту експериментальної психології поширилась не тільки по всій Німеччині, але й за її межами. До Ляйпцігу їхали молоді вчені з різних країн, щоб взяти участь у дослідженнях Вундтового Інституту – Ляйпціг фактично стає місцем інтелектуальної прощі всіх, хто цікавився новітньою психологією. Серед тих, хто пройшов школу Вундта, були Г. Мюнстерберг, Дж. Мід, В. М. Бехтерев, Е. Тітченер та багато інших – загалом, під керівництвом Вундта, було захищено 186 дисертацій.

них досліджень його не влаштував, і, залишивши посаду асистента, він створює приватну фізіологічну (а фактично вже психофізичну) лабораторію на власній квартирі – спочатку на власний кошт, а після 1871 р., на державний, коли Гельмгольц залишив Гайдельберг, отримавши і державну допомогу [див.: 305, S. 154–155].

Як творець експериментальної психології Вундт, звичайно, був захоплений ідеєю впровадження інструментальних засобів нової методології у дослідження феноменів душевного життя, проте ніколи не вважав експеримент універсальним методологічним засобом. Навіть на початкових етапах розробки власних ідей він усвідомлював, що можливості ефективного використання методу лабораторного експерименту в якості інструменту вивчення фактів, що стосуються людської психіки, є обмеженими. Експеримент є придатним лише для вивчення простіших психічних процесів – перш за все, для вивчення феномену сприйняття, елементарних психічних реакцій тощо. Але для вивчення складних психічних процесів – таких, як, наприклад, процес мислення чи цілепокладання, – необхідні інші методологічні процедури. Тому вже у своїх ранніх працях Вундт зазначав, що психолог у своїх дослідженнях, поруч із безпосередньо отриманими лабораторними даними, може і має використовувати факти, які надає «природна історія людей». Інакше кажучи, важливим джерелом інформації для психолога стають різноманітні матеріали історичних, етнографічних й антропологічних досліджень (що згодом втілювалося у його власну програму розробки «психології народів»).

Завдання створення експериментальної психології як самостійної науки неминуче поставило перед ним питання про співвідношення психології з філософією, частиною якої вона тоді ще вважалася¹. Надзвичайно сумлінний вчений, В. Вундт фактично стає одночасно й філософом, намагаючись побудувати систему філософії на нових, емпіричних засадах, застосовуючи звичну для нього наукову методологію. Він сам визнавав: «Оскільки я розпочав з природознавства і потім дійшов до філософії завдяки заняттям емпіричною психологією, то мені здавалось би неможливим філософствувати інакше, ніж застосовуючи метод, який відповідає цьому порядку проблем» [54, с. 126–127].

Психологія при цьому мала бути виділена як самостійна наука поза філософією, при цьому В. Вундт орієнтувався на тісний зв'язок психології з фізіологією («фізіологічна психологія») й іншими суто природничими науками, але одночасно прагнув, «щоб результати, отримані у такий спосіб психологією, у свою чергу, були утилізовані філософією». Захищаючись від критики на свою адресу з цього приводу, В. Вундт підкреслював, що як генетична, так і логічна першість у цій взаємодії належить психології, а не філософії, – тобто, йдеться не про «спотворення психології метафізикою», а про те, що «емпіричні результати, отримані мною з психологічних досліджень, вплинули на мої філософські погляди» [54, с. 126].

¹ Цікаво відзначити, що перший часопис з експериментальної психології, заснований В. Вундтом у 1881 році, називався «Philosophische Studien», і лише з 1905 року почав видаватися як «Psychologische Studien».

Створюючи свою «Систему філософії» («System der Philosophie», перше видання з'явилося у 1889 році, хоча основні ідеї формувалися на протязі попередніх 20–30 років), В. Вундт, у першу чергу, намагається дистанціюватися від відомих – і вже, значною мірою, дискредитованих на той час – філософських систем як систем метафізичних. Можна стверджувати, що В. Вундт не сприймає філософію як метафізику – у розумінні додосвідного або позадосвідного знання. Метафізика, пише він, маючи на увазі, очевидно, філософські системи Гегеля і Канта, не повинна бути ані «поезією понять», ані апріорно побудованою розумом системою. «<...> Основою метафізики я визнаю досвід, єдиним же припустимим у ній методом – зв'язок фактів згідно принципу підстави і наслідку, який вже всюди застосовується в окремих науках» [54, с. 122].

Отже, філософія, як і будь-які інші науки, може базуватися лише на досвіді, і в цьому розумінні В. Вундт виступає емпіриком-позитивістом. У чому ж тоді її відмінність від інших – власне, емпіричних – наук, і в якому відношенні до них вона знаходиться? Ця відмінність полягає, перш за все, в меті філософії, а саме в тому, що вона повинна несуперечливо об'єднати різні точки зору позитивних наук. Мета філософії, як не без певної метафоричності пише В. Вундт, «полягає в об'єднанні наших окремих знань у такий погляд на світ і на життя, який би задовольняв вимогам розсудку і потребам серця» [54, с. 129].

Інакше кажучи, завдання філософії полягає у систематизації знань окремих наук, і власного предмету вона не має. Відповідно, у відношенні до окремих наук філософія виступає вже не штучною метафізичною підставою, а навпаки, сама ґрунтується на цих науках, при цьому В. Вундту важливо підкреслити, що саме на *всіх* науках, уникаючи надання однобічної переваги науковим точкам зору з якої-небудь однієї конкретної галузі знань. Одночасно філософія як такий собі об'єктивний і безпристрасний суддя має регулюючу і спрямовуючу функцію відносно тих самих окремих наук.

Філософія, таким чином, постає у В. Вундта загальнонауковою системою, яка не може і не повинна відриватися від емпіричних наук. Вона є науковою, оскільки складається із «загальних знань, які дають окремі науки» [54, с. 145] (залишається невідомим, як окремі науки можуть продукувати загальні знання, і які самі знання є загальними), і є системою, оскільки поєднує ці загальні знання несуперечливо (очевидно, якщо «загальні знання» якоїсь галузі знань при цьому вступають у суперечність із «загальними знаннями» іншої галузі, то вони мають бути переглянуті, – і тут філософія виступає, все ж таки, як підстава даної галузі знань). Ця несуперечливість, підґрунтям якої, кінець кінцем, у В. Вундта є емпіричний характер отриманих знань, дає йому підстави говорити про *єдину* систему наукової філософії. Очевидно, при цьому не відкидається можливість її розвитку і відповідної зміни – разом із

розвитком і змінами конкретних наукових концепцій, – але загальна наукова картина світу (тобто, філософія) в кожний даний момент може бути *тільки одна*. «<...> Для тих, хто погоджується із такою точкою зору, стане неможливим одночасне існування різних філософських систем, обмін думками між якими був би безпредметним, а сперечання, внаслідок розходження *toto genere* всіх основних передумов з одного та іншого боку, – безцільне» [54, с. 146].

Оскільки філософія так тісно пов'язана з окремими науками, класифікація останніх стає принциповим моментом в усвідомленні структури самого філософського знання. При цьому історичний процес відокремлення емпіричних наук від філософії (останньою, як підкреслює В. Вундт, відокремилась психологія – і він сам для цього багато зробив) знову ж таки, не дає підстав говорити про те, що вона залишається їх основою – логіка пізнання ставить на перший план індукцію, а не дедукцію. Відповідно, й логіка класифікації наук не може повторювати їх генезису.

У своїй класифікації наук (можна згадати, що XIX століття взагалі було плідним з точки зору спроб такої класифікації, зокрема, цим переймався перший позитивізм – О. Конт, Дж. Ст. Мілль, Г. Спенсер) В. Вундт свідомо продовжує беконівську традицію, відмовляючись тільки від деяких метафоричних підходів англійського емпірика – зокрема, від класифікації згідно основним «духовним силам» (Ф. Бекон називає це «інтелектуальними здібностями» – пам'яттю, уявою, розсудком [див.: 31, с. 150]), відтак виключаються з цієї класифікації мистецтва; натомість погоджуючись, наприклад, з тією позицією, що так звані прикладні науки слід розглядати лише як відгалуження чистих, або теоретичних [54, с. 148]. Завдання класифікації наук для В. Вундта – це завдання *суто логічне*, а тому основним критерієм класифікації виступає не мета науки, не її методи, і навіть не предмет науки як такий – адже один і той же предмет може ставати об'єктом декількох наук, які утворюють відносно нього різні поняття. Завдання наук і, відповідно, їх класифікація «визначаються не предметами як такими, а, перш за все, залежать від логічних точок зору, з яких розглядаються ці предмети» [54, с. 149].

У загальних рисах Вундтова класифікація виглядає так. Перш за все, виокремлюється математика відносно всіх інших (емпіричних) наук як така, що досліджує об'єкти виключно з боку їх *формальних* властивостей. Формальними В. Вундт називає такі властивості, які відносяться до *порядку*, а не до змісту, і які пов'язані з інтелектуальним розумінням предметів, а не з їх чуттєвим сприйняттям. Така спрямованість дає математиці можливість виходити за межі даного в досвіді порядку речей – отже, завдання математики визначається як «дослідження всіх взагалі мислимих порядків і понять, які відносяться до порядку» [54, с. 150].

Якщо математичні науки є науками формальними, то інші, які «займаються дослідженням властивостей і відносин *предметів досвіду* і відносно форми, і відносно змісту», В. Вундт називає *науками реальними* [54, с. 152]. Їх розподіл проводиться – в дусі часу (паралельно таку ж класифікацію розробляв сучасник В. Вундта В. Дільтей) – на дві царини: *науки про природу* і *науки про дух*¹. Цей розподіл німецький вчений трактує таким чином, що в його основі, знову ж таки, знаходиться не стільки принципова відмінність предметів вивчення (інакше можна було б дійти до картезіанських двох субстанцій – такий підхід свідомо відкидається), скільки відмінність кутів зору, з яких ми спостерігаємо єдиний світ досвіду – а саме, його природний і духовний боки. Власне, йдеться не про онтологічний статус тих чи інших речей, а лише про те, як вони нами сприймаються – або як такі, що відмінні від нас, або як такі, що споріднені з нашим власним буттям. При цьому у В. Вундта вимальовується дуже цікава піраміда наук, побудована за принципом своєрідного «включення». Якщо математика, вивчаючи формальні властивості предметів, може абстрагуватись від реального змісту досвіду, то досвідні науки, вивчаючи цей реальний зміст, не можуть повністю ігнорувати формальні властивості речей. Подібне співвідношення існує й серед реальних наук: якщо природознавство може ігнорувати духовний бік речей, то науки про дух не можуть повністю відокремити духовні процеси від їх природного боку і природних умов. «У цьому розумінні в системі наук здійснюється, таким чином, поступовий перехід від більш абстрактного до більш конкретного розгляду, і повна реальність досвідного світу виявляється, власне, лише у тих царинах, які стоять наприкінці, – в науках про дух» [54, с. 153].

Спеціальний розгляд Вундтової класифікації природничих наук виходить за межі нашої теми, але відзначимо два моменти. По-перше, його поділ природознавства на науки про *природні процеси* (динаміка, фізика, хімія) і *природні предмети* (астрономія, географія та ін.) нагадує спенсерівський поділ на абстрактно-конкретні і конкретні науки, тільки у Г. Спенсера немає поділу на науки про природу і науки про дух – психологія і соціологія стоять в одному ряду конкретних наук разом з астрономією, геологією, біологією тощо. В. Вундт у цьому відношенні, як уже зазначалось, наслідує не стільки О. Конта і Г. Спенсера, скільки Дж. Ст. Мілля. По-друге, і в цьому В. Вундт

¹ Власне, попередником В. Вундта і В. Дільтея, так само як і В. Віндельбанда й Г. Ріккєрта з їх «науками про природу» і «науками про культуру», був Джон Стюарт Мілль, який, на відміну від О. Конта і Г. Спенсера, вирізняв природничі науки, або науки про природу, і моральні науки. Згодом ця проблема стала предметом дослідження в німецькій філософії. Поняття Мілля «моральні науки» (*moral science*) при перекладі німецькою мовою трансформувалось у еквівалентне йому «науки про дух» («духознавство», *Geisteswissenschaften*) [див.: 127, с. 619].

вже виступає новатором, він виділяє в окремий клас змішані дисципліни – науки, що виникають на стику інших наук (зокрема, фізико-хімічні) [див.: 54, с. 156]. Це має безпосереднє відношення й до його розуміння змісту і місця в системі наук психології.

Науки про дух, за аналогією з природничими, поділяються В. Вундтом на дві головні царини – науки про духовні процеси і науки про продукти духу. Визначаючи при цьому відносність цього поділу, засновник експериментальної психології в такий спосіб знаходить належне місце для психології як «вчення про духовні процеси взагалі», адже «вчення про духовні процеси обіймає більш загальні царини наук про дух, які містять у собі в той же час і принципи пояснення окремих продуктів духу» [54, с. 157]. Психологія, таким чином, виступає своєрідною основою й інструментом для всіх інших, як би ми сьогодні сказали, гуманітарних наук – на кшталт тієї ролі, яку фізика та хімія відіграють відносно інших природничих наук.

До загальної психології примикають спеціальні психологічні дисципліни: а) які мають своїм предметом розвиток явищ свідомості у різних класах живих істот (психологія тварин); б) які пов'язані з історією психічного розвитку людини (психологія дитини) або в) з психологічним тлумаченням найважливіших творінь людського духу (психологія народів, основними проблемами якої В. Вундт визначав «мову, міфи і звичаї» [див.: 53, с. 32]); г) які розглядають відношення духовного життя до матеріальних процесів (психофізика). Останню дисципліну В. Вундт пов'язує з природничо-психологічним розглядом розвитку людини і племен, долучаючи, таким чином, до спеціальних психологічних дисциплін антропологию і етнологию [54, с. 157]. Зазначимо, що практично всі ці науки знаходились у полі зору німецького вченого, при цьому відзначене вище його прагнення працювати на «стику наук» – у даному разі наук про природу і наук про дух – визначало особливу увагу до психофізики і психології народів, в яких В. Вундт виступив фактичним засновником.

Науки про продукти духу теж поділяються на дві групи. До першої, пов'язаної із з'ясуванням загальних властивостей і умов походження продуктів духу, відноситься філологія. Друга структурується відносно тих царин духовного життя, до яких належать відповідні продукти – це політична економія, політика, систематичне правознавство, наука про релігію, теорія мистецтв, спеціальна методологія наук. Окремо, як третій клас, В. Вундт виділяє ті науки, що досліджують походження продуктів духу – історичні науки.

Розроблена В. Вундтом класифікація, при всій своїй стрункості і логічності, мала певні пробіли, які він сам відчував – зокрема, спеціальне місце йому прийшлося шукати для педагогіки. З одного боку він розглядає її як прикладну частину психології, але з іншого – визнає особливу наближеність її до філософії, адже «принципи виховання такою значною мірою засновані

на етичних правилах, що практичні питання педагогіки переходять усюди в царину філософської етики» [54, с. 158]. Подібний своєрідний статус надається також теології.

Як вже зазначалось, класифікація наук має для В. Вундта не суто самостійне значення – вона структурує й філософське знання, адже «філософія має той самий зміст, що й сукупність окремих наук», відрізняючись від них лише точкою зору на цей зміст [54, с. 159]. З іншого боку, ця точка зору, яка спрямована, перш за все, на зв'язок об'єктів знання, визначає й особливу природу структурування наукової філософії. Перш за все, В. Вундт поділяє її на вчення про пізнання, яке досліджує виникнення змісту знання, і вчення про принципи, яке досліджує систематичний зв'язок основних принципів знання.

Вчення про пізнання, за аналогією із загальним поділом наук, поділяється на формальну і реальну частину. До першої відноситься формальна логіка, яка у філософії, таким чином, відіграє ту ж саму роль, що й математика відносно емпіричних наук; але одночасно виступає основою математики, її «основною філософською наукою». Друга, у свою чергу, поділяється на дві царини – історію пізнання і теорію пізнання. Історія пізнання, за В. Вундтом, має тісніше пов'язувати історію філософії та історію наук, точніше – історію загальної взаємодії наукових ідей (завдання, яке, безумовно, залишається актуальним і сьогодні). Теорія пізнання розглядається як «логіка у широкому сенсі» і наближається до методології науки – вона «повинна досліджувати логічний розвиток пізнання, пояснюючи виникнення наукових понять на підставі загальних законів мислення» [54, с. 160]. При цьому розрізняється загальна теорія пізнання і вчення про методи, пов'язане із застосуванням цього загального вчення в різних галузях наукового дослідження.

Вчення про принципи, яке В. Вундт готовий, за традицією, називати метафізикою, власне і має виконувати визначене вище основне завдання філософії – «подати в їх систематичному зв'язку загальні результати окремих наук і поєднати їх в одну несуперечливу систему» [54, с. 160]. Саме в цьому основному пункті його загальної науково-філософської класифікації В. Вундту доводиться виявити неабияку спритність, щоб не потрапити на «хибну дорогу» апріорних метафізичних систем, і, в той же час, зберегти бо-дай якийсь власний предмет філософського знання. Цей предмет фактично зводиться до методу, а саме – до критичної обробки тих «передумов метафізичного характеру», або «метафізичних гіпотез», які виникають в емпіричних науках. Філософія відіграє роль своєрідної платформи, на якій ці метафізичні гіпотези різних наук приводяться до якогось загального знаменника через процедуру взаємної перевірки, а також фільтрації через загальні теоретико-пізнавальні підстави. При цьому загальне вчення про принципи фактично розчиняється у своїй спеціальній частині, а саме – в окремих філософських галузях, які виступають мов би посередниками між цією загальною метафізи-

кою (яка, таким чином, постає не змістовним вченням, а своєрідною процедурою перевірки і критики) і найважливішими відділами окремих наук. Тут вже не треба нічого вигадувати – йдеться про *філософію математики, філософію наук про природу і філософію наук про дух*, які, у свою чергу, поділяються на філософії окремих наукових дисциплін, повністю віддзеркалюючи розглянуту вище класифікацію наук [див.: 54, с. 161].

Цілком зрозуміло, що психологія знову виходить тут на перший план – адже філософія наук про дух, або, як її прямо називає В. Вундт, «філософська психологія», має на меті «обґрунтувати на підставі фактів психології та за допомогою теорії пізнання струнку розуміння духовного життя» [54, с. 161]. Сюди відносяться і спеціальні розділи, пов'язані з окремими проявами духовного життя – *етика, філософія права, естетика, філософія релігії, філософія історії*. Згадаємо тут відзначений вище «принцип включення», згідно якому більш конкретні науки не можуть елімінувати і включають у себе знання наук більш абстрактних – із цієї точки зору філософська психологія, як і науки про дух, виявляє і узагальнює найбільш повну «реальність досвідного світу».

Психологія вивчає ті чи інші явища саме тією мірою, якою останні виявляються актуально пов'язаними зі суб'єктивністю. Психологію цікавить не зовнішній, а внутрішній досвід, а також зв'язок, що існує між цими двома сферами досвіду. Про гуманітарні науки в цілому і про психологію зокрема можна сказати, що їх завдання «починаються там, де людина як істота, що наділена волею і мисленням, є суттєвим чинником явищ», і «на-впаки, всі явища, в яких це відношення до духовного боку людини не має значення, складають предмет природничого дослідження» [142, с. 137]. Методологічна залежність окремих наук про дух від психології за такого підходу полягає у наступному: всі представники конкретних гуманітарних дисциплін фактично займаються нічим іншим, як саме «психологічним дослідженням фактів». Психологічна інтерпретація явищ дійсності відрізняється від природничо-наукової саме тією мірою, якою ми виявляємо у феноменах духовного життя результати вольової, цілеспрямованої діяльності людських індивідів. Воля і мислення є феноменами, сутність яких не може бути адекватно описана в термінах природничо-наукового дискурсу. При цьому на важливість поняття волі для визначення специфіки психологічного розгляду фактів Вундт звертає особливо увагу. Тут виявляються «вольонтаристичні» мотиви його концептуальної позиції, які він протиставляє «інтелектуалізму» гербартіанської психологічної традиції. Людина є не тільки мислячою, але й «волюючою» істотою, і цей факт має надзвичайно велике значення для визначення базових конститутивних якостей її буття. Вундт, зокрема, пише, що воля «залишається в якості єдиного елемента свідомості, що надає усьому змісту душевних процесів того зв'язку, який встановлює єдність

між усіма уявленнями і почуттями, наскільки б вони не були різними між собою і відділеними у часі» [54, с. 736].

Філософія, таким чином, постає не стільки загальнонауковою картиною світу, що, власне, декларувалось В. Вундтом, скільки загальнонауковою і спеціальнонауковою методологією, яка не тільки структурується на зразок спеціальних наук, але фактично й залежить від них, адже може базуватись лише на досвідному знанні. Натомість психологія набуває не тільки самостійного наукового статусу, але й посідає специфічне і ключове місце як серед емпіричних наук, так і серед філософських дисциплін. Емпірична психологія постає засадничою наукою серед наук про дух, а в силу «принципу включення» знаходиться у тісному взаємозв'язку з природничими науками (тому для В. Вундта емпірична психологія – це, перш за все, психофізіологія) і тому більш повно та адекватно відтворює досвідні реалії. Філософська психологія, здається, має нижчий статус відносно теорії пізнання і метафізики, але насправді, в силу особливо «проблематичного стану» останньої, також посідає панівне положення серед спеціальних філософських галузей. Наукова філософія В. Вундта, таким чином, опиняється в сутнісній залежності від емпіричних наук взагалі і від емпіричної психології зокрема – користуючись відомим із Середньовіччя, хоча й в іншому зв'язку, образом, виступає їх «служницею». У цьому своєму позитивістському емпіризмі В. Вундт, як зазначав ще Вол. Соловйов, суперечить сам собі, а точніше – кантіанським елементам свого світогляду, оскільки «забуває прийняте ним розрізнення між формою і матерією пізнання» [див.: 235].

Підкреслимо, що встановлення такого співвідношення між філософією і психологією мало важливе значення для розвитку філософського психологізму у XIX столітті, хоча само по собі ще не означало повного поглинання філософії психологією. Більше того, В. Вундт зовсім не поділяв, як справедливо зазначають російські дослідники, «методологічних настанов психологічного редукаціонізму» [див.: 209], і це можна добре прослідкувати в його системі наукової філософії. У Вундта філософія виводиться з науки, але не зводиться до неї – філософія зберігає свою самобутність на всіх рівнях (предметному, дисциплінарному, методологічному). Фактично природознавець Вундт приймає точку зору класичного ідеалізму – він відштовхується від тієї ідеї, що будь-який досвід є, перш за все, внутрішнім досвідом: те, що ми називаємо зовнішнім досвідом, підкоряється нашим формам сприйняття і поняттям, і якщо ми потребуємо зовнішнього поштовху для утворення останніх, то вони, тим не менше, залишаються в нас [див.: 142, с. 30].

У своїй науковій філософії, і зокрема у філософській психології, В. Вундт посідає чітку антисубстанціалістську позицію. Мислення, за Вундтом, є суб'єктивною діяльністю – це не щось стале, а безперервний процес, який переживається особисто (*eigenstes Selbsterlebniss*) [див.: 322, S. 35]. Ми-

слення формується з елементарних функцій уявлювання, чуття і бажання (Vorstellen, Fühlen, Wollen) – воно не є якась окрема подія поруч із цими переживаннями, проте вся його своєрідність може ґрунтуватися лише на роді і способі поєднання в ньому цих загальних елементів свідомості. «<...> *Внутрішніх психічних об'єктів* у тому сенсі, в якому ми говоримо про зовнішні речі як про відносно постійні носії перемінних властивостей і станів, *взагалі не існує*. Уявлювання, чуття, бажання – це завжди дії, події (Handlungen, Ereignisse)» [322, S. 37].

Дослідження форм мислення, за Вундтом, має ґрунтуватися на розгляді граматичних форм мислення. При цьому не слід забувати, що останні піддаються впливу не тільки логічного мислення, але й різноманітних, при тому змінних психологічних умов. Тому не можна одразу переводити граматичні форми у логічні, але їх потрібно розглядати як «продукт, що виникає внаслідок умов змішаного характеру, психологічно-логічних, від якого шляхом аналізу й абстракції необхідно підніматися до самих основних форм мислення» [322, S. 45–46]. Таким чином, у своїй логіці (два томи «Логіки» вийшли в 1880 і 1883 роках) Вундт іде шляхом якщо не чистого, то, принаймні, часткового пояснення основних логічних законів психологічною природою мислення, що стає згодом основним напрямком критики з боку провідних «антипсихологістів» Г. Фреге і Е. Гуссерля.

Для Вундта як емпірика ключовим було визначення поняття досвіду і його зв'язку з мисленням. Тут він багато в чому наслідує І. Канта, хоча одночасно можна відчувати у нього беркліанські мотиви. Мислення як уявлення стає пізнаванням (Erkennen), коли до уявлень додається переконання у реальності змісту думок – їх відповідності об'єктам та їх відношенням. Навпаки, поняття досвіду пов'язане тільки зі ставленням до реального. Безпосередній досвід цілком позбавлений ознак мислення, але опосередкований постає вже зміненим діяльністю функцій мислення (і утвореними ним поняттями). Безпосередній досвід – це наше «переживання» (Erlebniss) як процес [див.: 322, S. 86].

Мислення – поняття більш загальне і абстрактне, а пізнавання – більш вузьке і конкретне. Генетично пізнавання випереджає мислення – не існує мислення, яке не було б від початку пізнаванням, лише поступово воно відокремлюється від об'єкту. «Тому початкова єдність мислення і пізнавання є в той же час *єдністю мислення і буття*» [322, S. 87]. Проте це, по суті, єдність наївного пізнавання, яке приймає дану йому дійсність без розмірковувань (Reflexion). Психологічне пригадування (Vergegenwärtigung) наївного мислення свідчить, що на цьому етапі «*наші уявлення (Vorstellungen) є спочатку самі об'єкти*» [322, S. 88]. У цьому початковому уявленні-об'єкті (Vorstellungsobject) не можна знайти ані поняття об'єкту, ані поняття про мислячий суб'єкт як такий, проте воно є одночасно і тим, і іншим; і тим, що ми-

слить, і тим, про що мислять. У зв'язку з цим Вундт критикує стару помилку резонуючої психології (Reflexionspsychologie), яка полягала в тому, що пізні продукти логічного розкладання перетворюються в дане на початку¹. Початкове уявлення-об'єкт – це тільки об'єкт, до якого лише з часом додається ознака суб'єктивного уявлення як об'єкту.

Рефлектуюче пізнання, на відміну від наївного, протиставляє об'єкт уявленню про нього. «Перша помилка, що випливає з цього відстороненого розподілу об'єкту та уявлення, полягає в тому, що обидва вони, об'єкт і уявлення, самі перетворюються на різні об'єкти, які так протистоять один одному, мовби є можливим, щоб об'єкт існував незалежно від нашого уявлення, а уявлювання (Vorstellen) – незалежно від об'єктів, на які воно спрямовується» [322, S. 89]. Припускаючи існування предметів, що не містяться в жодній свідомості, що уявляє, ми невідворотно маємо приписувати їм властивості уявлень-об'єктів.

Друга помилка рефлектуючого пізнання – неможливість для теорії пізнання перейти від уявлення до об'єкту, якщо вони початково розділені. Межею тут виступає фікція «речі у собі» як об'єкта, що не можна уявити, який протистоїть безоб'єктному уявленню. Суб'єктивний ідеалізм Берклі і Фіхте здається в цьому відношенні Вундту, принаймні, більш послідовним. А резонуюча психологія знову критикується за те, що вона не погоджується з дійсним психологічним досвідом і науковими критеріями об'єктивної достовірності.

Звичайно, вимагати від мислення, яке досягло ступеня рефлексії, повернутися до наївного розуміння означає бажати неможливого. Проте Вундт формулює дві вимоги як підстави будь-якого уможявлювання щодо стосунків суб'єкта, що мислить, до об'єкта, що мислиться. По-перше, необхідно уникати будь-якого змішування понять, притаманних рефлексії, з початковим поглядом на неподільність суб'єкта й об'єкта. По-друге, необхідно завжди ясно усвідомлювати мотиви, які спонукають відсторонене мислення до цих розрізнень. Перша вимога веде до усунення тих поглядів, які лише до однієї якої-небудь відстороненої ознаки приписують характер початкової реальності (об'єктивний реалізм або суб'єктивний ідеалізм). Друга вимога ставить питання, перш за все, про «*психологічні мотиви*», які спонукають відсторонене мислення до цих розрізнень [див.: 322, S. 94]. Психологічний контекст, таким чином, і тут постає первісним відносно логічного і гносеологічного.

Мотиви розрізнення мислячого суб'єкта від об'єктів поєднуються з мотивами розкладання спочатку цілісних наших переживань. До уявлень були віднесені всі ті елементи безпосереднього досвіду, які приймалися як дані; до

¹ Очевидно, під Reflexionspsychologie Вундт має на увазі весь проект раціональної психології, як він будувався, починаючи з Хр. Вольфа.

бажань і чуттів долучався, навпаки, той бік змісту свідомості, який відноситься до дії за власним почином. Щоправда, відношення між уявленням і волею може бути й зворотним – що подвійну природу має все наше внутрішнє буття, як з боку властивих йому уявлень, так і з вольового боку.

До цього додається постійність вольових відчуттів – вони майже завжди наявні, чого не можна сказати про жодне зовнішнє відчуття. Отже, мотиви, які стають вирішальною основою для розрізнення мислячого суб'єкта від уявлень як його об'єктів, самі значною мірою належать змісту уявлень свідомості. Це означає, що наше абстрагуюче мислення в змозі відокремлювати суб'єкт від об'єктів лише шляхом насильницького акту. «Те, що мислить, і те, що мислиться, утворюють єдиний зв'язаний зміст свідомості, складові частини якого відрізняються одна від одної тільки відносними, ні в якому разі не абсолютними ознаками. <...> Тому будь-який пізнавальний акт одночасно буває і *данним*, і *здійсненим*» [322, S. 96–97].

Логічно ми можемо користуватися розрізненням об'єкта і суб'єкта, але при цьому пам'ятати, що «не існує <...> жодного об'єкта, у якого була б відсутньою здатність бути мислимим, як не існує і жодного акту мислення, який не містив би як невід'ємну складову певного об'єкта. <...> Об'єктом пізнання є, навпаки, *уявлення-об'єкт* (*Vorstellungsobject*), в якому властивість бути об'єктом поєднується з усіма іншими властивостями уявлення» [322, S. 97].

Таким чином, теорія пізнання має усвідомити ті умови, які спонукають мислення до того, щоб ознаки цього початкового «уявлення-об'єкта» частково піддати виправленню, частково зовсім знищити, щоб дійти цим шляхом до поняття об'єкта, який розглядається як відмінний від уявлення, але одночасно як підстава останнього. Але потім ми повинні зважити мотиви, які спонукають мислення, на підставі таким чином встановленого розрізнення поняття від уявлення, до утворення ідей про об'єкти, які не можуть бути реалізовані в жодному уявленні, і досліджувати цінність цих ідей у пізнавальному відношенні та їх можливу реальність.

Відслідковуючи послідовність мотивів, що виникають у мисленні, та їх дію на розвиток понять, а також виходячи з роду й обсягу інтелектуальних функцій, що застосовуються при цьому, Вундт розрізняє три *ступені пізнання*, а саме – *сприймаюче* (*Wahrnehmungserkenntnis*), *розсудкове* (*Verstandeserkenntnis*) і *розумне пізнання* (*Vernunftkenntnis*), які належать, відповідно, практичному життю, спеціальним наукам і філософії. При цьому він застерігає проти того, щоб розуміти ці ступені як різко відокремлені форми пізнання: одна й та сама цілісна духовна діяльність діє на всіх цих ступенях пізнання, і відповідно діяльності сприйняття і розсудку, розсудку і розуму постійно переходять одна в одну.

Зокрема, перша ступінь – пізнання, що сприймає, – починає з відокремлення у сприйнятті елементів чуття від елементів уявлення і закінчує відне-

сенням відчуттів і споглядальних форм простору та часу до суб'єкта, що пізнає. Сприймаюче пізнання зупиняється на тому результаті, що об'єкт нам даний, але воно має відмовитися від визначення, *яким чином* він даний, оскільки суб'єкт, що пізнає, може *сприймати тільки самого себе*, натомість *об'єктивний світ* він може лише *розуміти* (тобто знати тільки за допомогою понять). Психологічною помилкою є віднесення простору і часу до матеріалу уявлень, тобто прийняття їх за окремі уявлення – власне, йдеться про змішування логічного і психологічного підходів. Подібну плутанину Вундт відзначає, зокрема, й у Гербарта, чий психологічні побудови «ґрунтуються зовсім не на емпірично-психологічних міркуваннях, а виключно на розмислах про різноманітність, які, проте, зовсім не стосуються психологічного боку питання» [322, S. 110–111].

Вундт піддає критиці Кантове трактування простору і часу як внутрішнього та зовнішнього чуття на тій підставі, що така точка зору «залучає саме психологічні міркування в таке дослідження, де останнім немає місця. Вчення про пізнання зовсім не стосується спірне і психологічне питання про те, чи відіграють при утворенні просторових сприйнятів зовнішні чуття більш необхідну роль, ніж при утворенні часових уявлень. Вчення про пізнання має досліджувати зміст сприйнятів, як він даний безпосередньо, і звітувати лише про *логічні* мотиви, що обумовлюють розкладання цього змісту на різні його формальні і матеріальні складові» [322, S. 123].

Психологічне розрізнення суб'єкта і об'єкта веде до явної логічної суперечності – суб'єкт, що сприймає, не може вийти за власні межі. Уявлення і його предмет ніколи не дані нам як два предмети, але психологічно відбувається подвоєння об'єкта – властивості мисляться як *об'єкт*. «Із психологічної точки зору, таким чином, уявлення є *відтворенням* (*Nacherzeugung*), а не утворенням (*Erzeugung*) даного предмету. А оскільки психологічна точка зору сама відповідає міркуванню, яке стає можливим лише на підставі саморозрізнення суб'єкта від об'єктів, то і з цієї точки зору реальність об'єкта є чимось початково *данним*, що утримується потім як незмінна ознака при всіх подальших розрізненнях і виправленнях» [322, S. 134].

Отже, і наші відчуття, і споглядання простору та часу отримують *об'єктивне значення* лише як *суб'єктивні символи*, за допомогою логічної обробки яких тільки і можна здобути пізнання зовнішнього світу. «<...> Суб'єкт, що пізнає, здатен *сприймати лише самого себе*, а *об'єктивний світ* він здатен лише *розуміти*, тобто фіксувати в поняттях» [322, S. 137]. Суб'єкту, що пізнає, дані об'єкти просторово-часової форми, які могли б бути перенесені в суб'єкт лише в результаті позбавлення даних ознак, що нічим не обґрунтовується, а тому вони необхідно мають бути визнані *фактично даними* [див.: 322, S. 145]. «Уявлення-об'єкт» перестає бути *реальним* об'єктом і отримує значення суб'єктивного символу, що вказує на реальний об'єкт, який

і за змістом, і за формою може бути визначений тільки за допомогою понять. А це вже робота розсудкового пізнання.

На цьому щаблі Вундт відзначає принципову відчуженість, провалля між внутрішнім і зовнішнім досвідом, між спогляданням і поняттям, безпосереднім сприйняттям і опосередкованим пізнанням. За цією, розсудковою точкою зору внутрішній і зовнішній досвід залишаються двома різними світами, які, хоча і знаходяться у певному відношенні один до одного, оскільки уявлення поруч із суб'єктивним значенням мають значення об'єктивних символів, все ж, з причини їх абсолютно різного змісту, не можуть бути зведені один до одного. Трьом завданням розсудкового пізнання – дослідженню можливих форм пізнання, обробці об'єктивних уявлень зовнішнього досвіду і обробці змісту свідомості як суб'єктивного досвіду, – відповідають три наукові галузі: математика, природознавство і психологія.

Третій ступень – розумове пізнання – пов'язаний з виникненням трансцендентних ідей, тобто такою діяльністю мислення, яка доповнює обробку дійсного досвіду ідеями, котрі охоплюють весь досвід, проте самі ні в якому досвіді не знаходяться. Сходження від даних у досвіді наслідків до нових наслідків, і від даних у досвіді підстав до нових підстав є процесом, який може продовжуватися до безкінечності, і при цьому кожна межа, що досягається, знову долається, і завдяки саме цьому процесу розум усвідомлює самого себе як мислення, що безперервно спрямовується у безкінечність. Розсудок ставить за мету розуміння світового зв'язку за допомогою понять, що спираються на досвід, натомість розум прагне обґрунтувати цей зв'язок за допомогою ідей, що доповнюють досвід і утворені на його підставі поняття.

Вундт вбачає три проблеми, які стоять перед розумом – космологічну, психологічну й онтологічну; відповідно цьому будується його філософська система. Психологічна частина – яку можна співвіднести із тим, чим переймалася раціональна психологія попередньої епохи, – постає як така, що ґрунтується на космологічній, але у свою чергу обґрунтовує онтологічну. Центральною в цій частині проблемою, яка дісталася у спадок від попередньої психології, є проблема субстанційності душі. Вундт розв'язує її, як і загалом проблему субстанційності, негативно – він стверджує, що для психології можливим є лише погляд, згідно якому «душа є не окремою від духовних процесів субстанцією, але вона є самими цими духовними процесами (das geistige Geschehen selbst)» [322, S. 279].

Гіпотеза субстанційності душі ґрунтується на припущенні властивостей *абсолютної простоти* та *абсолютної самостійності*, які «найбільш виразно, але і в найбільш різкій суперечності із відношеннями, що даються у досвіді, сформульовані *Гербартом*» [322, S. 365]. Вундт доводить, що і Ляйбніцеві монади, і Гарбартові реалі, насправді зовсім не прості, а згадане припущення абсолютної простоти і самостійності душі слід зв'язати з бажанням

обґрунтувати її безсмертя. Певною мірою спричиняється тут і одностороннє розуміння психічних процесів як діяльності *уявлювання*. Натомість, звертаючись до емпіричних передумов дослідження внутрішнього досвіду, Вундт описує його як складний комплекс відчуттів, уявлень і бажань, в якому, зрештою, саме вольові процеси постають як найточніша характеристика нашого я. «Немає зовсім нічого ані поза людиною, ані в неї, що вона могла б назвати цілком і повністю своїм власним, окрім своєї волі» [322, S. 377].

Вундт формулює ідеї *чистої волі* і *чистої аптерценції* (вольової діяльності) як складові того трансцендентного поняття про душу, до якого емпірична психологія неминуче має прийти, як до останнього підґрунтя єдності душевних процесів, але з якого для власних цілей вона не може нічого запозичити. Чисту волю ми маємо мислити не як буття у спокої, а як діяльність, що ніколи не зупиняється, і вона є не досвідним поняттям, а ідеєю розуму, яка сама по собі вже виключає будь-яке втілення у досвіді, адже не пов'язана з якимись конкретними об'єктами чи уявленнями, – вона є трансцендентальною умовою будь-якого внутрішнього досвіду [див.: 322, S. 379].

Від ідеї про індивідуальну духовну одиницю Вундт переходить до ідеї про сукупність усього духовного буття, але попереджає проти уявлення цієї сукупності як універсального розуму чи універсальної волі – і воля, і уявлення можуть мислитися лише як індивідуальні, а не універсальні принципи. В ідеї цілого індивідуальна природа його членів зберігається, адже сутність цього цілого полягає саме в тому, щоб бути одночасно *єдністю і множинністю*. Єдність цього цілого полягає в тому, що спільна воля, що полягає у поєднанні багатьох одиничних волей, є цілком реальною і незрівнянно могутнішою, ніж кожна індивідуальна воля.

При цьому відношення між індивідуальною волею і спільною волею вибудовуються, за Вундтом, виключно за посередництвом уявлення. Тільки через уявлення одинична воля може діяти на інші волі або піддаватися їх дії і ставати таким чином спільною волею. Уявлення, таким чином, взагалі не є чимось початково даним, воно є продуктом дії одиничних волей одна на одну. Одночасно воно постає як допоміжний засіб, завдяки якому більш елементарні волі поєднуються у вольові одиниці більш високого порядку

Поєднання *психологічної* ідеї, яка розкриває зміст буття, з ідеєю *космологічною*, яка має на увазі лише форму, в якій ми мислимо різноманітне буття, призводить Вундта до *онтологічного* висновку про те, що світ являє сукупність вольових діяльностей, які шляхом взаємного визначення, тобто за допомогою діяльності уявлення, розташовуються в низку вольових одиниць різного об'єму, що розвиваються [див.: 322, S. 416]. Так, зокрема, наша індивідуальна воля є не останньою вольовою одиницею, а сама є вже спільною волею, що складається з більш елементарних волей. Вундт тут постулює безкінечність поділу емпіричних волей, підкреслюючи, що *абсолютні вольові*

одиниці, так само як і абсолютні атоми, є лише останніми постулатами нашого розуму, в той час як емпірично ми зупиняємося лише на відносно простих одиницях.

Ці останні вольові одиниці не можуть нами мислитися як монади, або діяльнісні субстанції, а лише як чисті діяльності, адже поняття субстанції розвивається на ґрунті нашої діяльності уявлення, а отже, може виникнути тільки після взаємного визначення воль, але не до нього. Інакше кажучи, не мислення виводиться з поняття субстанції, а навпаки, це поняття є продуктом мислення. Субстанція повністю протилежна діяльній волі, і так звана діяльність субстанції є насправді лише зміною їх зовнішніх відносин [див.: 322, S. 420]. Отже, якби початковою вольовою одиницею була монада-субстанція, уся подальша вольова діяльність і весь світ уявленень були б неможливі. Між тим, остання вольова одиниця є лише ідеальним членом в безкінечній шерезі діяльностей, які тільки у співвідношенні одна з одною – тобто, у своїй відносності – отримують дійсність, тому їх взаємовідносини зрештою більш реальні, ніж вони самі.

Якщо з точки зору розсудку буття постає у вигляді двох роз'єднаних світів – природи і духу, то на ґрунті онтологічних ідей природа і дух перетворюються на складові частини одного духовного розвитку, який веде до більш широких вольових одиниць і знаходить своє видиме завершення в об'єднанні людства в одну спільну волю. Ця ідея об'єднаної волі людства постає одночасно як вищий моральний ідеал, а ідея про Бога постає як вимога останнього підґрунтя для нашого морального ідеалу, і тут Вундт цілком приєднується до Канта, залишаючи чинним виключно моральне доведення буття Божого. Втім, і тут підкреслюється, що відносно трансцендентних ідей філософія може лише показати, що вони являються як необхідні продукти закономірної діяльності розуму, але довести поруч з необхідністю ідей необхідність відповідної ним реальності вона не здатна. Ідея Бога взагалі переходить у Вундта в ідею вищої світової волі, результатом діяльності якої є розвиток світу, при цьому в цій діяльності беруть участь одиничні волі, які одночасно мають кожна свою сферу діяльності.

Істинна сутність життя – це духовне життя. Все життя, прямо чи опосередковано, спрямоване на створення духовних продуктів. Прямі духовні цілі мають своєю ідеальною метою об'єднану волю усього людства, в якій кожна окрема індивідуальна воля може бути джерелом найбільшої суми духовних благ; опосередковано та сама мета досягається, коли людство прагне підкорити собі й організувати довкілля і перетворити природу на найбільш досконале знаряддя духу. Будь-який духовний продукт і будь-який допоміжний засіб, що служить йому, є благом, і моральне життя полягає у прагненні до цих благ самих по собі, а не заради пов'язаних з ними сторонніх цілей чи почуттів задоволення.

Отже, психологічна точка зору постає одним із основних інструментів філософського аналізу В. Вундта, хоча він при цьому постійно підкреслює необхідність розрізняти психологічні і логічні підходи. Формулювання трансцендентальних психологічних ідей, які посідають у системі В. Вундта не проміжне, а фактично центральне місце між ідеями космологічними і онтологічними, філософ намагається обґрунтувати емпіричним досвідом, в якому трансцендентальна апперцепція зводиться до індивідуального воління, і воля, таким чином, постає емпіричним артефактом, який цілком заміняє метафізичне припущення духовної субстанції.

Самовизначення психології, здійснене вченим-психофізіологом, немичуче, при всій задекларованій об'єктивності автора, підносило психологічні науки до розряду загальнонаукової, а відповідно й філософської методології. Значення В. Вундта як філософа, говорячи словами Вол. Соловйова, «вельми відносно» – хоча у свій час він, безперечно, «посідав одне з перших місць» серед творців різноманітних філософських систем (і, до речі, був вчителем цілої низки наступної генерації таких творців, серед яких – Е. Гуссерль, Р. Авенаріус, К. Твардовський), його розуміння філософії об'єктивно сприяло поглибленню її кризи на межі XIX–XX століть, пов'язаної з пошуком власного предмету у зв'язку із відокремленням позитивних наук, зокрема й психології. У цьому відношенні історико-філософське значення німецького вченого є, скоріше, негативним, хоча його внесок у «філософські науки про дух», які у сьогоденній класифікації відносяться скоріше до філософської антропології та філософії культури, або до соціальної філософії і філософії історії, є незаперечним (про що мова ще буде йти в наступній главі).

2.5. Філософські обґрунтування в емпіричній психології кінця XIX – початку XX століть (Герман Еббінгауз)

Подальший розвиток психології як самостійної науки – особливо бурхливий і «самовпевнений» наприкінці XIX століття – є предметом нашого дослідження лише в тій частині, де ця «самовпевненість» безпосередньо зачіпала філософію, нерідко втілюючись у досить різкі і навіть зневажливі оцінки щодо того «материнського лона», з якого сама психологія щойно вийшла. Зазначимо тут лише деякі характерні приклади такого ставлення.

Один із послідовників В. Вундта, американський психолог Едвард Скріпчер (Edward Wheeler Scripture, 1864–1945) у статті «Проблеми психології», надрукованої в часопису «Mind» у 1891 р. (саме в цьому році він захистив докторську дисертацію у Вундта в Ляйпцігу), наприклад, характеризує

психологію як науку про розумові процеси, а не про розумові продукти; як науку описову і пояснювальну, а не критичну; як науку розумову (ментальну), а не суто фізіологічну; і головне – як спеціальну науку, а не частину філософії, при цьому таку, допомога якої необхідна наукам фізичним, розумовим, моральним, а також філософським і дидактичним [315].

Вундтів метод «включення» працював, зрештою, на фактичне поглинання філософії спеціальними науками. Так, у відкритому в 1891 р. часопису неврологів «Brain» у статті з характерною назвою «Відношення неврології до філософії» англійський філософ Шедворт Годгсон (Shadworth Hollway Hodgson, 1832–1912) стверджував, що в галузі неврології, яка вивчає нервову речовину і нервові явища, співпадають завдання біології та психології, і тому тут слід шукати пояснення всіх психологічних проблем, адже стани і процеси свідомості безпосередньо залежать від стану і процесів нервової речовини, хоча і являють собою явища двох різних родів – матеріального і нематеріального; так само царини психології та філософії покривають одна одну, адже предметом їх вивчення є явища свідомості – тільки в одному випадку свідомість може розглядатися як низка фактів душевного існування, залежних від нервових процесів, а в іншому – як пізнання будь-якого існування. Таким чином, психологія виявляється центральною ланкою, що поєднує неврологію з філософією¹ [див.: 2].

Американський мораліст і психолог німецького походження Пол Карус (Paul Carus, 1852–1919) у праці «Душа людини» («The Soul Of Man: An Investigation Of The Facts Of Physiological And Experimental Psychology», 1891) так визначав пріоритетність психології: «Для нас центр всесвіту знаходиться у нашому власному дусі. Тут необхідно вбачати ключ до пояснення всіх світових таїн. Проблема людського духу – найжиттєвіша з проблем, адже будь-яка практична справа, будь-який успіх в людському житті є частиною її розв'язання. Будь-який прогрес, будь-яка еволюція є розвитком, розширенням і піднесенням людського духу. <...> Психологічна проблема є центром філософії; жодна філософія не може обійтися без неї». Розв'язання психологічної проблеми є основою для етики і релігійного світогляду [цит. за: 84, с. 76–77].

Центральний пункт світогляду Каруса складає думка про субстанційну єдність духа і матерії і розуміння душі як форми. Наслідуючи Б. Спінозу, він критикував будь-які прояви дуалізму душі і тіла, відстоюючи принцип монізму. «Матерія і дух мають розглядатися як єдине – не як

¹ Взагалі Шедворта Годгсона можна віднести до розглянутого в одному з попередніх параграфів напрямку емпіричної метафізики. В. Джемс визнавав його як попередника прагматизму, хоча сам Годгсон вважав себе послідовником Канта. Його основна праця «Метафізика досвіду» (1898) проклала шлях англійському неореалізму.

тотожне, а як єдине. Вони так само неподільні, як дві сторони аркуша паперу. Якщо ми дивимося на них зі сторони духу, їх активність виявляється у вигляді елементів чуття й актуальних чуттів різного роду. Якщо ми дивимося на них з боку матерії, їх активність виявляється як рух, або як різні види потенційної та кінетичної енергії». Цей погляд відсилає також до Фехнера, хоча і має певні особливості. Основний елемент психічного життя Карус називає чуттєвістю (feeling), маючи на увазі як відчуття, так і відчуття. З кожним атомом матерії неподільно пов'язаний «елемент чуття» (element of feeling), і кожному поєднанню атомів відповідає певна комбінація цих елементів. Ці комбінації елементів відчуття ми називаємо «душею». Душа неорганічних речей є потенційною і виявляється як сила, що формує і пов'язує атоми, як активна форма речі. У світі організмів душа є таким самим формуючим принципом, але тут вона досягає рівня свідомості, або «актуального відчуття». Вищим ступенем її розвитку є людський дух, який є найскладнішою індивідуальною комбінацією елементів відчуття. Як форма тіла, людський дух існує тільки разом із тілом, із ним виникає і зникає. Всі речі і всі індивідуальні істоти всесвіту підкорені всемогутній, створюючій і руйнуючій силі природи і пов'язані складною системою законів і відношень. Ця творча і формуюча сила природи і ця система законів, що керує світом, є світова душа, або Бог¹.

Щодо «метафізичного» обґрунтування емпіричної психології, то Освальд Кюльпе у своїх «Нарисах сучасної німецької філософії» (1901) зазначав, що у новітній німецькій психологічній літературі стало звичкою розглядати відносини між фізичним та психічним процесами з точки зору принципу *психофізичного паралелізму*, який стверджує, що духовні процеси *супроводжуються* тілесними, але не вдається до більш чіткого визначення природи цього відношення, оскільки таке визначення, за сучасним станом нашого знання, могло би бути тільки гіпотетичним та проблематичним [див.: 161, с. 49, 55]. Таким чином, психофізичний паралелізм, що запанував в емпіричній психології кінця XIX ст., можна вважати своєрідним позитивістсько-прагматичним, звільненим від релігійно-метафізичних припущень, варіантом оказіоналізму.

¹ П. Карус відзначався надзвичайною творчою плідністю – він написав 75 книг, сотні статей, листувався з багатьма відомими людьми свого часу (зокрема, зі Львом Толстим), видавав твори Ч. С. Пірса. Називаючи себе «атеїстом, що любить Бога», він сприяв діалогу різних віросповідань, зокрема – просуванню на Захід буддизму (спонсорував переклади Д. Т. Судзукі), проте свій світогляд характеризував як «релігію науки» («Religion of Science»). Карус вважав, що *істина* (truth) незалежна від часу, людських бажань і людської діяльності, а тому наука – не людський витвір, а відкриття, яке ґрунтується на *передчутті* (apprehension), що є результатом або проявом космічного порядку, в якому вся істина є, кінцем кінцем, гармонічною.

«Психологія має довге минуле і дуже коротку історію» [283, с. 185]. Ці слова, сказані на початку XX століття німецьким психологом Германом Еббінгаузом, прямо відсилають нас до співвідношення між філософією та психологією у контексті бурхливих змін цих взаємин на протязі попередніх десятиліть. Набуття психологією статусу окремої науки виглядало не як простий відрив її від царини філософії¹, як то було з багатьма природничими науками, а як своєрідне «звільнення» психології від примату філософії, за яким має відбутись, так би мовити, «зміна ієрархії» – перетворення психології на «науку наук» і фактичне підпорядкування їй філософії. Молодість психологічної науки як такої разом з її бурхливим розвитком у другій половині XIX століття сприяли таким максималістським настроям. Але такі претензії могли серйозно висуватись лише за умови відповідного філософського обґрунтування, тобто психологія могла претендувати на місце філософії, лише якщо б змогла довести філософський зміст своїх нових позицій; в іншому випадку йшлося б лише про виникнення чергової експериментально налаштованої природничої науки. Приклад такого філософського обґрунтування можна знайти саме у Г. Еббінгауза.

Герман Еббінгауз (Hermann Ebbinghaus, 1850–1909) зазвичай характеризується як психолог-експериментатор, прихильник асоціанізму та теорії психофізичного паралелізму, а також філософ-неокантіанець. Професор університетів Берліну, Бреслау і Галле, він фактично прийшов до експериментальної психології від філософії. Він не належав до школи В. Вундта (хоча й визнавав його заслуги) або до Вюрцбурзької школи, просуваючись власними шляхами нової науки. Спираючись на ідеї Г. Фехнера, він відмовився від суб'єктивного методу інтроспекції і застосував об'єктивний метод, поєднаний з кількісним аналізом даних. До його беззаперечних здобутків відноситься праця «Про пам'ять» («Über das Gedächtnis», 1885), яка узагальнює експериментальну роботу з вивчення передумов механічної пам'яті. У 1890–1909 роках за редакцією Г. Еббінгауза і А. Кьоніґа видавався «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane» («Журнал психології і фізіології органів чуттів»). Отримані Г. Еббінгаузом результати стали основою подальшої роботи його учнів, зокрема, й у напрямку визначення коефіцієнту інтелектуального розвитку IQ (В. Штерн).

¹ Інституційно це виявлялося, зокрема, у тому, що до 1880-х років психологічні праці друкувалися у філософських, фізіологічних або фізичних часописах, у той час як психологічні журнали не трималися; натомість вже в наступні два десятиліття з'явилося, за підрахунками Г. Еббінгауза, 15 суто психологічних часописів, з них 6 німецькою, 4 англійською, 3 французькою, 1 італійською і 1 скандинавською мовами [283, с. 199] (можна додати тут і започаткований у 1889 р. в Москві журнал «Вопросы философии и психологии»).

Разом з тим, Г. Еббінгауз був схильний не тільки до чистого експерименту; він намагався узагальнити та систематизувати психологічні знання, визначити місце психології як науки та розв'язати основні філософські проблеми, які постають передумовами вирішення суто психологічних питань, – декларуючи при цьому максимальну незалежність психології від філософії та метафізики. Свідченням такого прагнення є незакінчена праця «Основи психології» («Grundzüge der Psychologie», 1897–1908, видана російською у 1911–1912 рр.) та нарис «Психологія», включений до сформованого за редакцією В. Дільтея збірника «Філософія у систематичному викладі» (російською вийшов у 1909 р.).

Змальовуючи процеси, що відбувались у попередні десятиліття, німецький психолог із задоволенням констатує, що психологія стала, нарешті, самостійною наукою. До цього вона прислужувалася інтересам інших – і, перш за все, філософії, або розв'язанню якихось практичних завдань. «Звичайно, – зауважує Г. Еббінгауз, – завжди треба прагнути того, щоб психологія не настільки втратила свої зв'язки з філософією, як це трапилось з багатьма галузями природознавства і з філософією на шкоду для обох сторін. <...> Але саме в наш час зрозуміли, разом з тим, що й для цілей філософії, і для практичних потреб буде значно кориснішим, якщо в психології перестануть думати перш за все про них і заради них шукати якісь результати, а цілком віддадуться поглибленню у вивченні проблем самої психології, виключно заради з'ясування *самих* цих проблем <...>. І, нарешті, в наш час психологією стали займатися як особливою, самодостатньою наукою, якій дослідник цілком має присвятити свої зусилля» [283, с. 198].

Причини прискорення розвитку психології у XVIII–XIX століттях Г. Еббінгауз вбачає у впливі на її розвиток природознавства. Спочатку цей вплив відчувався, так би мовити, «за аналогією», тобто у перенесенні на розуміння психічних явищ природничо-наукових методів, але зрештою «природознавство стало *безпосередньо* проникати і завойовувати цілі галузі психології» [283, с. 187]. Перший період, власне, стосується ще розвитку психології у межах філософії, і тут як раз проявляються певні філософські смаки самого Г. Еббінгауза.

Найбільш значним результатом першого періоду, на його думку, є відродження уявлення про непорушну і загальну закономірність усього психічного життя. Цей підхід він пов'язує з іменами Гоббса, Спінози та Ляйбніца. «Вчення цих мислителів зводиться до того, що явища душевного життя в *одному* відношенні цілком однорідні з явищами зовнішньої природи, з якими вони до того ж тісно пов'язані: вони завжди цілком і однозначно визначені своїми причинами, і ніколи вони не можуть бути іншими, ніж вони є у дійсності. Свобода у розумінні безпричинності є поняттям без змісту. Можна говорити тільки про свободу в розумінні відсутності примусу, в

розумінні того, що річ або сутність визначається виключно своєю власною природою, притаманними їй особливостями» [283, с. 188]. Отже, у психологію переноситься суцільний детермінізм механістичного, або геометричного характеру. Для того, щоб дійсно зрозуміти людські думки та прагнення, необхідно, згідно такій позиції, віднести до них так само, як і до природних тіл або математичних ліній і поверхонь. Згадаємо, у зв'язку з цим, відому тезу Т. Гоббса про те, що «розмірковувати означає те ж саме, що й додавати або віднімати».

Відзначимо оригінальність і влучність трактування Г. Еббінгаузом основних ліній філософсько-психологічного переосмислення фізичних категорій. Філософію як числення у Гоббса він характеризує як втілення закону інерції, перенесеного зі світу матеріального у світ духовний; а вже для Юма послідовність порядку думок виглядає скоріше на кшталт якогось тяжіння, у чому відбивається безсумнівний вплив Ньютона. «Оскільки тяжіння та інерція були визнані найважливішими основними явищами матеріального світу, то природно виникло прагнення визнати аналогічну їм асоціативну закономірність основним явищем духовного життя <...>. Так виникла англійська асоціаністська психологія, спроба зрозуміти всі різноманітні здатності душі <...> як природні, так би мовити, механічні результати руху уявлень, що підкоряється законам асоціації» [283, с. 189–190]. Разом з тим, якщо пояснювальне природознавство Галілея і Ньютона викликало до життя асоціаністську психологію, то описовому природознавству Ліннея і Бюффона відповідає емпірична психологія німецького Просвітництва, і, перш за все, – психологія здібностей.

Психологія здібностей, на думку Г. Еббінгауза, була тупиковою гілкою у розвитку науки (виключення він робить для Тетенса). Проте, хоча він сам зазвичай характеризується як прихильник асоціаністської психології, остання зовсім ним не ідеалізується. Її основний недолік, на його думку, – неможливість пояснити явище уваги. Важливий крок у напрямку подолання цього недоліку зробив Й. Герbart. Його погляди Г. Еббінгауз також пояснює за допомогою фізичних аналогій: «Уявлення він мислить у вигляді еластичних тіл, яким відведений простір певного вмісту, і які стискаються і зменшуються в ньому під впливом взаємного тиску, але ніколи зовсім не зникають. <...> Вони взаємно послабляються, тобто втрачають у виразності, з якою вони уявляються, і в енергії, з якою вони проникають у свідомість. Але жодне уявлення не зникає; оскільки вони послаблюються, вони лише перетворюються на прагнення до уявлень, і, як тільки зменшується опір, вони виступають зі стану вимушеної пригніченості в область ясної свідомості» [283, с. 191]. Таким чином, поєднуючи опір з асоціацією, Герbart із успіхом боровся проти психології здібностей і намагався пояснити всі прояви душевного життя як результати механіки уявлень.

Г. Еббінгауз вбачає заслугу Герbartа у твердженні про те, що душевне життя допускає виміри – не тільки у часі, але й в інших відношеннях. Хоча математичні викладки самого Герbartа виявились неадекватними, і загалом розвиток психології пішов іншими шляхами, сама орієнтація на можливість застосування математичного апарату до дослідження душевних явищ відіграла суттєву роль у становленні емпіричної психології.

Разом з тим, Г. Еббінгауз визнає також роль інших, фактично вже не-класичних філософських течій, або таких, що виходять за межі психології свідомості. Він називає це опозицією проти інтелектуалізму, який був властивий Герbartу та асоціаністській психології, або проти механіцизму, за допомогою якого важко пояснити феномени релігії, мистецтва, і взагалі сутність єдиної індивідуальної та своєрідної особистості. В одному ряду у нього тут виступають Руссо, Кант, Фіхте і Шопенгауер, які поруч із життям уявлень розглядають життя почуттів і вольове життя душі, навіть відводячи їй перше місце. Так інтелектуалізму протиставляється волюнтаризм.

Цей напрямок мав також своїм втіленням актуалізацію несвідомої сторони душевного життя, зокрема, у філософії несвідомого Е. Гартмана, якій Г. Еббінгауз присвятив свою докторську дисертацію («Über die Hartmannsche Philosophie des Unbewussten», 1873). У подальшому, виходячи з позицій паралелізму, Г. Еббінгауз припускає існування несвідомого психічного, заперечуючи при цьому ідею несвідомого як фізіологічного. Форма і підстава цього припущення майже повторює перебіг думок Ляйбніца: «Несвідомим духовним ми повинні називати саме те, існування чого ми повинні припустити для того, щоби причинний зв'язок був зрозумілим». Ідучи далі в цьому напрямі, Г. Еббінгауз фактично визнає й ляйбніціанську ідею панпсихізму – не вважається парадоксальним припустити одухотворення «не тільки людей і тварин, а й усього матеріального світу, рослин і кристалів, клітин і частинок, світових тіл і систем планет» [282, с. 59].

Зрештою, Г. Еббінгауз визнає, що вплив механіцизму на психологію мав і негативні сторони. «Якщо навіть визнати, що душа є механізм, то все ж не можна уявляти її у вигляді навіть найдосконалішого годинника або гальванічної батареї» [283, с. 193]. Більш природним німецький психолог вважає використання аналогій з органічного життя – саме в напрямку заміни механічних категорій органічними (рефлекс, вправи, асиміляція, еволюція) відбувається розвиток психології у XIX столітті.

Одночасно саме в цьому столітті починається безпосередній вплив природознавства на психологію. Першою хвилею став розвиток фізіології почуттів з 30-х років XIX ст., при цьому вивчення матеріальних функцій організму невідворотно поєднувалось із вивченням духовних результатів цих функцій. Праці Й. Мюллера, Е. Вебера, Г. Гельмгольца ґрунтувались на експерименті і на якомога більш точному вимірі результатів та їх причин. Праці

Г. Фехнера, у свою чергу, були поєднанням точного емпіризму із натурфілософськими спогляданнями – а саме, гербартовських ідей про математизацію психології з натурфілософією Шеллінга.

Створення Г. Фехнером психофізики як «точного вчення про відносини між душею й тілом» високо оцінюється Г. Еббінгаузом. Він пише про потрійний вплив Фехнера на розвиток психології. По-перше, він замінив математичні фікції Гербарта точним виміром психічних утворень і реально обґрунтованою чисельною формулою психічної закономірності. По-друге, він пов'язав найменші деталі з найважливішими психологічними проблемами і тим звернув увагу на нову галузь психології «навіть тих дослідників, які дотримувались філософської точки зору». Нарешті, він опрацював ретельні методи психофізичних досліджень, які значно перевершують недосконалі прийоми фізіологів [див.: 283, с. 195–196].

Серед інших досягнень природознавства у психології Г. Еббінгауз відзначає, зокрема, відкриття в галузі фізіології та психології мозку. Він робить із цих відкриттів цілком філософські висновки про те, що, по-перше, сторічні пошуки місцезнаходження душі у мозку виявились безпредметними (йдеться про відкриття зв'язку окремих відділів головного мозку з окремими психічними процесами: «<...> Розподіл душевних функцій між окремими частинами мозку цілком відповідає поділу праці, що має місце на периферії тіла між органами почуттів і руху» [283, с. 202]), а по-друге, про відкриття надзвичайної складності навіть тих душевних процесів, які здаються зовсім простими.

Дослідження відношень душі і тіла, душі й зовнішнього світу Г. Еббінгауз вважає найважливішими завданнями психології. Він продовжує лінію критики метафізики у психології і як представник психології свідомості, і як психолог, що має певні риси природничо-наукового підходу. Разом з цим, на думку В. Роменця, він ніби відроджує ляйбніцівсько-вольфівську проблематику раціональної пневматології, коли порушує низку провідних питань природи душі. Він вважає, що: 1) всі факти у психіці тісно пов'язані один з одним; 2) всі вони належать до суб'єкта; 3) «Я» є простим, і воно існує як щось притаманне всім відчуттям і думкам, однак ми нічого не можемо сказати про цей зміст психічного; 4) «Я» тотожне саме собі і незмінне [222, с. 239].

Одночасно можна сказати, що Г. Еббінгауз фактично тяжіє до так званої «психології без душі», розкладаючи цю метафізичну сутність на «первинні елементи життя, почуттів і уявлень, а також планомірних дій», які пов'язані з різними частинами мозку. Він критикує погляд на душу як незалежну від тіла субстанцію, адже цей погляд не підтверджується фактами локалізації, а також принципом збереження енергії. Посилаючись на дослідження М. Рубнера та В. Атватера, які поширили дію цього закону на тварин

та людину¹, Г. Еббінгауз робить висновок: «Звідси зрозуміло, що і в людському організмі немає місця для вільної діяльності самостійних душ» [283, с. 205].

Власну позицію щодо цього принципового питання Г. Еббінгауз формулює як своєрідний, дещо модифікований психофізичний паралелізм: «Зрозуміло, що якщо мозок і душа не протистоять одне одному в якості самостійних істот, які взаємно впливають, то залишається тільки уявити, що вони є однією істотою. Це, звичайно, треба розуміти в особливому сенсі, адже подвійність і розрізнення душі і мозку є, в той же час, безсумнівним фактом. Необхідно мислити їх як одну істоту, здатну виявляти себе подвійним чином. По-перше, вона без будь-якого посередництва отримує знання про себе. У цьому відношенні вона уявляється непротяжним, безперервно змінюваним, але все ж у багатьох відношеннях тотожним поєднанням відчуттів, уявлень, бажань тощо; це ми називаємо *душею*. Але та ж сама істота має здатність за допомогою чуттів давати знати про своє буття й іншим однорідним істотам. Тоді вона уявляється чим-то зовсім іншим: протяжним, м'яким, з багатьма борозенками, ретельно побудованим поєднанням багатьох клітин та волокон, – і це є *мозок*, або взагалі нервова система. Душа і нервова система – це не дві окремі сторони, які тільки зовні впливають одна на одну, а одна сторона, *одна й та сама реальність у двох проявах*: у тому, як вона безпосередньо сама про себе знає і для себе існує, і в тому, як вона уявляється іншим однорідним істотам, коли вони її бачать або торкаються» [283, с. 205–206].

Видимість явищ така, мовби зовнішні враження впливають на душу і збуджують її до зовнішніх протидій, але насправді, стверджує німецький психолог, співвідношення тут зовсім інше. Зовнішні явища утворюють неперервний ланцюг матеріальних перетворень у нервовій системі, але в той же час, незалежно від матеріальної видимості і мовби поруч з нею, ці перетворення мають ще й особливе життя в чуттєвих сприйняттях, у думці, у чуттєвості і бажанні. «Члени цих двох рядів не спричиняють один одного і не перехрещуються, проте кожен член одного ряду має все ж таки найближче відношення до певного члена іншого ряду: *обидва ряди паралельні один одному*, як прийнято неточно висловлюватися, тому що за своєю справжньою суттю обидва ряди являють одне й те ж» [283, с. 206].

¹ Макс Рубнер (Rubner, 1854–1932) – німецький фізіолог та гігієніст, експериментальним шляхом знайшов кількісні показники процесів обміну речовин у тваринному організмі і сформулював закон ізодинамії харчових речовин, враховуючи, щоправда, лише їх енергетичну оцінку, а не якісні особливості продуктів харчування. Вільям Етватер (Atwater, 1844–1907) – відомий американський фізіолог, у 1890-ті роки поширив дані Рубнера на людину і довів погодження між тепловіддачею, що спостерігається, і що вираховується на підставі теплоти згорання речовин, які розкладаються в організмі.

Г. Еббінгауз розпізнає в тому, що він називає душею, ще одну характеристику. Виходячи з того, що організм є *машинною самозбереження*, засобами якого є боротьба і прояв певної своєрідності, він переносить ці ж самі якості на душу, характеризує її як «систему таких, що внутрішньо переживаються, утворень і функцій, спрямованих на самозбереження». У зв'язку з цим він, зрештою, чітко окреслює тих філософських попередників, які вплинули на формування його власних уявлень про людську душу – це Спіноза і Фехнер (щодо атрибутів єдиної субстанції та детермінованості психічних явищ), а також Дарвін (щодо боротьби за самозбереження) та Арістотель (щодо уявлення про індивідуальність, що проявляється в особливих здатностях). «Відповідне поєднання поглядів цих мислителів – Спінози і Фехнера, Дарвіна і Арістотеля – і є тим загальним поглядом на сутність душі, на якому ґрунтується наш виклад» [283, с. 207].

Слід зазначити, що подібний філософський «коктейль» навряд чи міг посприяти методологічній чистоті. В. Роменець справедливо відзначає, що Г. Еббінгауз, намагаючись вибрати собі місце десь посередині між метафізичною психологією, психологією природничою і психологією свідомості, втрачає логічну чіткість своїх позицій. Так, виходячи фактично зі спінозівської ідеї про два атрибути єдиної субстанції – протяжність і мислення – Г. Еббінгауз, як і інші представники емпіричної психології, відкидає поняття субстанції, в результаті чого «спінозівські атрибути зависають у повітрі» [222, с. 246]. Щоправда, він ще намагається говорити про психічні елементи як елементи чогось цілого, проте загалом принципово залишається на ґрунті елементів, про що свідчить, зокрема, його послідовність розгляду психічних явищ: 1) враження, спричинені явищами зовнішнього світу; 2) переробка цих вражень душею; 3) реакція на ці враження. «Це вже відома схема рефлексу, – зауважує В. Роменець, – яку поклали в основу своєї психології Рібо, Сеченов і навіть представник психології свідомості Джемс. Здається, свідомість виявилася глухим провулком, і вся психологія відкочується назад, боячись утратити свої єдині біологічні засади» [222, с. 247].

Приклад Германа Еббінгауза є характерним в тому відношенні, що намагання експериментальної психології XIX століття звільнитись від метафізики призводило лише до фактичного повернення психологів до метафізичних проблем, які насправді не можуть бути розв'язані суто науковими (природничо-науковими) методами, і відповідно – до метафізичної плутанини. Звертання Г. Еббінгауза до Гоббса, Юма, Спінози, Ляйбніца, Гербарта, Фехнера, Е. Гартмана, Шопенгауера, Дарвіна та Арістотеля було загалом дещо хаотичним, хоча й проглядалося загальне намагання філософськи обґрунтувати природничо-науковий підхід до психології свідомості. Але коливання між психічним детермінізмом і волонтаризмом, визнанням тотожності «Я» та розчиненням душі в сукупності елементів, матеріалістичною та спиритуа-

лістичною позиціями зрештою доводили, що ці філософські обґрунтування були несистемними і недостатніми. Емпірична психологія в особі Г. Еббінгауза виявилася мовби на роздоріжжі між поверненням до філософії та повним відривом від неї.

2.6. Пошук життєвих завдань психології у вітчизняній філософії XIX століття

Вітчизняна філософія XIX століття, багато в чому наслідуючи західну і одночасно формуючи власне обличчя, звичайно, не залишилася осторонь інтенсивного розвитку філософсько-психологічних взаємовідносин і проблеми психологізму. Насправді можна було б детально прослідкувати відповідні процеси, що відбувалися в російській та українській філософії цього часу (маємо на увазі єдиний філософсько-науковий простір тодішньої Російської імперії) – процеси визначення сфери філософсько-психологічного знання, відокремлення емпіричної психології та її постановня як самостійної науки, психологічних обґрунтувань у логіці та позитивізмі, розгортання антипсихологістської критики тощо. Проте, зосереджуючись на загальноєвропейському контексті – до якого, безумовно, відноситься і вітчизняна філософська традиція – цих історико-філософських феноменів, ми все ж обмежимося окремими включеннями сюжетів з історії вітчизняної філософії, які віддзеркалюють постановня і розв'язання проблеми психологізму. Зокрема, у цьому параграфі зупинимося на постатях і філософсько-психологічних поглядах Петра Авсенева та Миколи Грота.

2.6.1. Петро Авсенев

Серед діячів Київської академічної філософії першої половини XIX століття чільне місце посідає Петро Семенович Авсенев (1810–1852), у чернетці – архімандрит Теофан. Походячи з Воронізької губернії, він закінчив Київську духовну академію (магістр VI курсу, 1829–1833 рр.) і протягом 1836–1850 рр. викладав у ній; паралельно у 1838–1844 рр. викладав і в Університеті св. Володимира, де, між іншим, його лекції відіграли «найбільшу роллю в пробудженні настроїв романтично-християнських» в учасників Кирило-Мефодіївського товариства – так, принаймні вважає Д. Чижевський [див.: 271, с. 107]. Взагалі слід зазначити, що Авсенев-лектор залишив яскраві враження у своїх слухачів – за спогадами, його лекції оцінювались як такі,

«що найбільше наближалися до ідеалу університетського викладання» [цит. за: 246, с. 60], вони «занурювали весь клас у глибокі розмисли, і його високи обдаровання вабили і чарували серця юнацтва в обох київських вищих осередках науки – Академії та Університеті» [11]. До речі, серед його студентів був і Памфіл Юркевич (а також його учнем називав себе Сильвестр Гогоцький [див.: 278, с. 434, прим.], хоча різниця у віці у них мінімальна – Авсенев почав викладати, коли Гогоцький перейшов вже на останній рік навчання). Загалом критичний Г. Шпет оцінює П. Авсенєва досить високо – «мислитель розуму живого, можливо, навіть екзальтованого, але непідробленого релігійного чуття і щирих переконань»; незважаючи на містичне забарвлення, «переважає все ж у нього виклад тверезий та емпіричний» [278, с. 414, 417]. Слід підкреслити, що курс психології, який читав П. Авсенев студентам академії та університету, був досить всеосяжним – до нього входили лекції з природничих наук, анатомії, фізіології, антропології, етнографії, психіатрії, навіть статистики та лінгвістики. Проте особлива увага ним завжди приділялася так званим «безособовим», тобто несвідомим станам людської душі – сну, сомнамбулізму, лунатизму, магнетизму, передчуттям тощо.

На жаль, творчий спадок філософа маловідомий, адже за життя друкувалися лише невеликі статті у часописах «Воскресное чтение» та «Москвитянин»; тільки у 1869 р. були надруковані зусиллями його колишнього учня, проф. Д. Поспехова «Нотатки з психології» [226] (нещодавно передруковані [6]), проте й до сьогодні його рукописи залишаються малодослідженими – повний курс психології, читаний П. Авсенєвим у КДА, зберігається в Інституті рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського. Відзначимо, проте, праці Н. Мозгової [183] та М. Ткачук [246], присвячені дослідженню київської академічної філософії XIX ст., чільне місце в яких посідає й постать П. Авсенєва¹.

П. Авсенев фактично був першим, хто підняв викладання психології у КДА на справді науковий рівень. Спочатку він формулював свої лекції, спираючись на німецьких авторів, переважно шеллінгіанців, особливо на «Історію душі» Г. Шуберта, але вже в 1845 р. ставши ординарним професором, він пише власну працю з психології. Віддаючи перевагу німецькій психологічній школі перед англійською (власне, не тільки шеллінгіанству, але й вольфганстwu), П. Авсенев йшов шляхом філософської (спекулятивної, раціональної), а не емпіричної психології. Важливою рисою його методології було також поєднання філософсько-психологічних і релігійних підходів – у цілому філософ

¹ Проф. А. Ф. Замалєв у передмові до перевидання праці П. Авсенєва із сумом зазначає, що ніяких спеціальних досліджень його творчості, крім анонімною передмови до видання 1869 р., немає [118, с. 18]. Отже, праці українських науковців, на жаль, залишаються невідомими для їх російських колег.

залишався у межах православно-християнського вчення, що відповідало його переконанням, хоча його тяжіння до шеллінгіанського платонізму (і особливо до *Nachtseite* – «нічного боку душі») не могло не насторожувати академічне керівництво¹. Г. Шпет докладно досліджує цей сюжет, зазначаючи, що професор під тиском начальства принаймні двічі вимушений був «надавати своїм лекціям «більш благопристойного вигляду»», але «все ж таки продовжував збуджувати різні сумніви і непорозуміння» [278, с. 415]. Зокрема, як свідчив у промові до 50-річчя академії проф. І. Малишевський, тодішній ректор академії архієпископ Інокентій (Борисов) викладачів «повчав полонити розум у послуху до віри, стримував їх сміливі ширяння, більше довіряючи філософії Скворцова, ніж Теофана» [226, с. 118–119].

У відповідності з німецькою традицією П. Авсенев вбачав у психології засіб самопізнання, ототожнюючи її в цьому плані з антропологією: «Наука, що має предметом пояснити устрій і життя душі, що нам являється, з чистого її ества, з метою привести людину до істинного самопізнання, є психологія. Її називають крім того ще антропологією і філософією подлежательного духу» [6, с. 19]. Втім, треба мати на увазі, що поняття «антропологія» для П. Авсенєва мало дещо інший сенс, ніж зараз – йшлося про науку, яка вивчає, в першу чергу, зв'язок душі й тіла, а тому вводить у коло психології тілесне життя людини. Відповідно, цю назву він вважав недостатньою, адже вона не враховує духовне життя, яке є справжнім предметом психології: «<...> Істинне ество людини є дух, що виявляє себе в істотному союзі з тілом, або – душа».

Його курс має ґрунтовний вступ, де філософ визначає предмет, метод та завдання психології. Остання, на думку П. Авсенєва, є наукою, яка досліджує природу душі. А для чого потрібно знати природу душі? Річ у тому, зауважує вчений, що «душа повинна знати про своє існування і про мету свого існування. Чим глибше душа це усвідомлює, тим краще вона живиться, змінюється та зростає для вічного життя. <...> Гріх є не що інше, як самозабуття, омана, одурення душі» [цит. за: 183, с. 131].

На думку П. Авсенєва, вивчення душі є головним предметом філософії, бо саме у природі душі приховані закони істини, добра і краси, а отже психологія обґрунтовує логіку, етику та естетику. Більше того, природа душі містить у собі ключ до розуміння найголовніших питань про Бога і світ. Вчений вважав, що пізнати душу до кінця неможливо, вона, за його влучним висловом, є «образом нескінченним». «У ній є і безпосереднє відчуття свого

¹ У цьому відношенні, як зазначає Шпет, «він ближчий до Галича, ніж до Голубинського, проте більш самостійний, ніж Галич» [278, с. 417]. Нагадаємо, що Олександр Галич був у 1821 р. звільнений з Петербурзького університету, зокрема, за те, що «віддавав перевагу Канту перед Христом, а Шеллінгу – перед Святим Духом».

ества, але це духовне самовідчуття душі пригашене і приглушене зануренням душі у плоть, від чого і в дзеркалі власних дій вона не впізнає саму себе» [цит. за: 183, с. 131].

Психологія, на його думку, має розглядати людину не в буденному контексті (що було властиво англійській традиції), а в загальнолюдському, як загальний тип, що є ідеалом для конкретних людей. Дослідження людських характерів П. Авсенев фактично зводить на рівень «життєвської» психології, практичного знання людей, яке насправді не заслуговує звання науки. Наука переймається загальним, а не одиничним, тому психологія має досліджувати те в людині, що робить її справжньою людиною, і що є, відповідно, однако-вим для всіх людей. Це єдине має збільшуватись у кожній людині мірою її вдосконалення і вдосконалення суспільства. «Чим досконалішим буває стан громадянського суспільства, – зазначав він, – тим менше значення мають у ньому вдачі і схильності окремих людей, тим менше залежить від них хід справи. <...> Особа тим вища, чим ближчим є її характер до загального типу народу, а через нього і людства. Боголюдина є людина всіх народів і всіх часів – людина вічна» [6, с. 21]. Таким чином, психологія кінцем кінцем поєднується з богослов'ям, збагачуючи його імперативами і принципами моральної свідомості. П. Авсенев вважає, що богословське вчення про людину не може бути цілком засвоєне без «психологічного про неї вчення, адже первісний стан цнотливості людини нам незрозумілий, доки ми не побачимо <...> в душі своїй прагнення усіх сил її до взаємної згоди, до належного підпорядкування нижчих сил вищим і до звільнення її від чуттєвості». Це пізнання усіх сил і прагнень душі має спиратися на природничі науки, перш за все хімію, медицину, фізіологію.

Отже, психологія має цілком виразне морально-практичне застосування. Вона має бути не тільки дескриптивною, тобто лише описувати сили і поштовхи душі, але має відкривати і способи підкорення людських пристрастей, приведення душі до самосвідомості, в якій вона «пізнає і недостатність свого ества, марноту всіх своїх кінцевих прагнень і найглибшу потребу єднання з Єдиним верховним добром» [6, с. 20]. Зрештою, психологія має «прислужитися науці, мистецтву, громадському життю», тобто осмисленню різноманітних явищ зовнішнього світу, в якому діє людина.

Особливо слід відзначити нахил П. Авсенева до етнопсихології. До речі, ані «Психології народів» В. Вундта, ані навіть праць Лацаруса і Штайнталя з цього предмету на той час ще не існувало. П. Авсенев, перш за все, з'ясовує єдність людства, незважаючи на розрізнення племен, що існують на землі. Ця єдність пояснюється тим, що душі всіх людей спочатку містилися у праотці Адамі, а вже від нього їх наслідують наступні генерації. Отже, душа є не творінням, а народженням, і в цій якості вона є «творчою силою Божою», вічною печаткою Одкровення в природі людини. Що ж до розділення племен,

то воно пов'язано з викривленням початкового образу душі «смертністю, хибамі, хворобами», а також тими змінами в типі людини, що вносяться досвідними умовами реального життя. Тілесні відмінності племен формуються поступово, мірою впливу зовнішнього середовища і господарської діяльності, відбиваючись на їх розумовому складі і моральних задатках.

Під цим кутом зору П. Авсенев характеризує різні племена людського роду. Найбільш цікавим для нас, безумовно, є характеристика російського характеру¹, який розглядається ним у порівнянні із Європою: «Там переважають дрібніші держави, відокремлені одна від одної самою природою, тому в західних державах переважає начало особистості, індивідуальності. В Росії, навпаки, бачимо злиття племен, якому сприяє її рівне місцезосташування; у нас розвивається та думка, що різні племена мають сплавитися в єдиний народ. Характер руський є характер універсальний. Постійне спілкування Росії зі Сходом додало до нашого характеру елемент східний. Але, з іншого боку, росіяни мають співчуття й до Заходу, вони люблять і переймають усе, що є кращого на Заході. З цієї універсальності руського характеру погоджуються численні високі риси, помітні в ньому. Серед цих рис заслуговує особливої уваги незвичайна терплячість руського народу, загальна лагідність, великодушність, добросердність, прямота і відкритість характеру, відсутність у ньому пристрасної дратливості, поривчастості і таке інше». Безумовно, тут відчувається дещо ідеалізована слов'янофільська концепція соборності, пізніше яскраво висловлена Ф. Достоевським, а також відлуння розвиненого вже в XX ст. євразійського вчення. Психологічний портрет доповнюється конфесіональним і соціально-політичним: «Відносно догматики церква наша схожа з католицькою, але відкидає католицьку бучність і більше наполягає на душі і сенсі. Законодавство наше ґрунтується на тому головному началі, щоб врівноважені були права людини як члена суспільства – в необхідному йому підкоренні монарху. На Сході панує деспотизм; на Заході майже немає верховної влади; середину між деспотизмом і конституційною вольністю посідає наше *самодержавство*». Нарешті, випереджаючи В. Зеньковського, П. Авсенев дає прозорливу характеристику майбутнього російської філософії: «У філософському відношенні ми – росіяни – ще не відзначилися нічим самостійно-оригінальним. Але можна помітити, що відсторонені діалектичні уможляди, подібні до німецьких, навряд чи приживуться на ґрунті нашого духу. Ми погано й розуміємо таке філософування. Проте, з іншого боку, у нас навряд чи розвинеться й суто емпірична філософія, подібна до англійської.

¹ П. Авсенев вочевидь не розрізняв російського та українського характеру, але вплив його етнопсихологічного підходу цілком відчутний, наприклад, у праці «Две русские народности» М. Костомарова (останній, за свідченням Д. Чижевського, «шукав зустрічі в Києві» з Авсеневим [див.: 271, с. 113]).

Можна гадати, що філософія у нас буде мати характер переважно релігійний, адже релігія глибоко вкорінена в нашому дусі і увійшла в саме його ество» [226, с. 110].

Визначаючи джерела пізнання душі, філософ розрізняє спостереження, умогляд і одкровення; відповідно, ці три способи пізнання конституують три «ступеня» психології – досвідну, «розумову» (раціональну, або філософську) і «біблійну» (або «психологію одкровення»).

Досвідна психологія ґрунтується на спостереженні – внутрішньому або зовнішньому; П. Авсенев навіть допускає своєрідні психологічні експерименти – «коли ми себе або інших (якщо це не порушує законів людинолюбства) нарочито призводимо у такий стан, в якому певні явища або якості їх душі спостерігати можемо» [6, с. 22]. Це пізнання як сходження від явищ до причин, від множинності до єдності, від часткового до загального – відповідно своїй емпірично-індуктивній природі, воно не досягає справжньої сутності душі, «адже з того, якою вона є в реальному своєму житті, ще не можна побачити, якою вона повинна бути у чистому своєму естві» [6, с. 24].

Розумова психологія виходить з ідеалу людської душі, її «першообразу», відповідно якому розглядає і оцінює реальні прояви душевного життя. Всі ці прояви – лише «урипки певного вищого і найдосконалішого образу життя, які тільки у поєднанні отримують свій справжній смисл і значення» [6, с. 25]. Ця «ідея душі» осягається умоглядом. Прагнення цієї ідеї означає вдосконалення душі, звільнення її від всіх недоліків і недосконалостей, спричинених впливом чуттєвості. Ідея душі – це, фактично, образ Божий в ній, віддзеркалення Божих досконалостей. Відповідно, тут і з'ясовується, що так само, як досвідна психологія повинна мати своє підґрунтя у розумовій, так і розумова психологія повинна мати своє підґрунтя в одкровенні.

Психологія одкровення – це пізнання Бога, який, хоча частково «у дзеркалі творіння пізнається й природним розумом», проте вирішальну роль тут відіграє одкровення, в першу чергу – явище Боголюдини Ісуса Христа як істинного Прообразу людини. Таким чином: «Психологія досвідна розглядає душу як явище. Розумова пізнає її в її естві як образ Божий, а психологія одкровення надає її Першообраз». Тільки в єдності все це складає «повну науку про душу», адже «досвід (внутрішній і зовнішній) надає їй пізнання про чинний зміст душі; умогляд пояснює її внутрішній сенс і значення його, а вчення про душу з одкровення слугує їй керівництвом і критерієм, застерігаючи її від заблуджень» [6, с. 27].

П. Авсенев, безумовно, можна вважати представником «філософії серця»¹. Виходячи з теорії «переведення душ», він визнає осердям душі саме

¹ Ще раз згадаємо у цьому зв'язку, що серед його учнів був Памфіл Юркевич, при цьому він вчився в академії в 1847–51 роках, тобто вже в останні (отже, зрілі) роки викладацької

людське серце. Цим обумовлюється здібність людини до особливого роду відання, що не обмежене простором і часом. Сердечне відання не потребує прийомів логіки і розмірковування, воно дається відразу і цілісно. Його сфера – явища морального порядку, що виявляються в безособових станах душі, якими філософ визнає сон і сновидіння, сили магнетизму і сомнамбулізму і т. ін. Їх пізнання багато чого відкриває нам у нашій власній природі. Зацікавленість П. Авсенева цими явищами була дуже великою, що відмічають як його слухачі, так і дослідники. Між іншим, є припущення, що ці ідеї П. Авсенева вплинули й на Т. Шевченка, для якого сни стають як художнім образом, так і екзистенційною напругою.

У сні людина мов би занурюється всередину себе, повертаючись у коло природного буття. Самосвідомість згасає і перетворюється на просту свідомість. Втрачається сама особистість людини – інколи вона бачить себе в образі тварини, інколи говорить сама собі від іншої особи. Так народжуються сновидіння, в яких відкривається прихований від нас у звичайному стані суб'єктивний світ – те, що пізніше Фрейд охарактеризує як несвідоме. «Неспляча свідомість, – пише Авсенев, – має твердий порядок, оскільки світ, до якого вона звернена, сам міцно розташований, рухається у формах простору і часу, існує і живе за незмінними законами, категоріями та має єдність. Навпаки, спляча свідомість хаотична, вона зміщує простори і часи, порушує закони, єдність обертає на множинність». У сновидіннях віддзеркалюється минуле і майбутнє – душа, відділена від розуму і волі, зміщує істинну точку зору на речі і вкладає в них особливо символічне значення. Тому тлумачення снів означає самопізнання. Схоже значення мають і дослідження феномену безумства та смерті, які також посідають чільне місце у психологічному курсі й окремих статтях П. Авсенева.

Особлива увага П. Авсенева до «нічного боку душі» мала виразне не тільки психологічне, але й філософське обґрунтування. Як зазначає В. Зеньковський, з лекцій П. Авсенева випливає, що душа людини «може спілкуватися із зовнішнім світом безпосередньо», тобто без допомоги органів чуттів. Такий підхід, на думку Зеньковського випереджає вчення про інтуїцію, як воно розвивалося з кінця XIX століття. «Наша душа, – передає Зеньковський ідеї Авсенева, – належить безмежному океану духовного буття, що зі всіх боків охоплює окрему душу. Ця відкритість душі для духовних впливів іззовні засвідчує реальність усього, що виходить за межі «денного життя душі» (ясновидіння, лунатизм і т. ін.)» [120, с. 115].

кар'єри Авсенева, і був залишений викладати філософію фактично йому на зміну, коли Авсенев за станом здоров'я був направлений до Риму настоятелем посольської Миколаївської церкви, де невдовзі й помер.

Навіяне шеллінгіанством вчення про «душу світу», цілком можливо, стало одним з ланцюжків, які вели від пізнього Шеллінга через учня Авсенева Памфіла Юркевича до філософії всеєдності учня останнього Володимира Соловйова. Принаймні, зафіксований подібний вплив на іншого учня Авсенева – відомого російського святителя Теофана Затворника (на це, зокрема, звернув увагу Г. Флоровский [254, с. 399–400])¹. В одному зі своїх листів [див.: 229, с. 106–110] він, прямо згадуючи «уроки Петра Семеновича» і «Історію душі» Шуберта, викладає цілу концепцію ступеневої душевної побудови світу: «Я припускаю лествицю неречовинних сил душевного характеру. Взаємне тяжіння, хімічна спорідненість, кристалізація, рослини, тварини, – утворюються відповідними неречовинними силами, які підносяться поступово. Субстрат усіх цих сил – душа світу. Бог, створивши цю душу нетілесну, вклав у неї ідеї усіх тварей, і вона інстинктивно, мовляв, вироблює їх, за мановінням і збудженням Божим». Як бачимо, тут не стільки панпсихізм, скільки платонізм: душі – це ідеї, а душа світу – це світ ідей, і ці ідеї є рушійними силами всіх речей. Можна говорити і про пряму аналогію цього вчення із софіологією Вол. Соловйова та його послідовників.

Є тут і аналіз побудови людської душі: «<...> Бачимо в людині, що до певного часу у неї все йде, як у тварин до розумності, а далі починається низка сил, хоча й душевного характеру, але вищих за душу, розсудок, воля, смак. Ще далі: страх Божий, сумління, невдоволення тварним, прагнення до Бога. Це зовсім відсторонені від душі прояви духовні. Можна ще, між душею і духом, розмістити душевно-духовність: розум, що продукує ідеї, воля, що все заново перебудовує, і творчість (у мистецтвах). Це геніальність, з розумової, практичної і художньої сторони. Дух у душі, або душа в дусі. Це все природні прояви. Вони у дуже несправжньому вигляді виявляються в досвіді, з причини розладу сил у падінні. Благодатні дії являють дух і духовність у справжній їх істоті. Душі, що є нижчими за дух і людину, занурюються в душу світу. А душа людини не може туди зануриться, адже духом тягнеться до гори, – це після смерті». Отже, розрізняючи тілесне, душевне і духовне в людині, Теофан Затворник, слідом за Теофаном (Авсєневим), особливу увагу приділяє перехідним станам – «душевно-духовності», або душевно-тілесності. Боголюдська природа людини при цьому підкреслюється наявністю в ній духа, який

¹ Не виключено, що духовний вплив тут був взаємний – Георгій Говоров, майбутній святитель Теофан Затворник, був лише на 5 років молодший Авсенева, і прийняв чернецтво у 1841 р., ще будучи студентом останнього курсу Київської академії. Відповідно, його вчитель П. Авсєнев прийняв постриг з тим самим іменем Теофан пізніше, у 1844 р. До речі, чернечій шлях П. Авсенева, у свою чергу, сприяв навісненню іншого його учня, згодом відомого церковного діяча – Андрія Капустіна, у чернецтві архимандрита Антоніна, який протягом майже 30 років очолював Руську Духовну Місію в Єрусалимі [11].

дає змогу піднятися не тільки над емпіричним світом, але й над «душею світу» – піднятися до Бога.

Таким чином, філософсько-богословська версія психологічної науки, представлена Петром Авсєневим у 30–40-ві роки XIX ст. в Києві, постає важливим кроком на шляху змушнення вітчизняної філософії та психології періоду її становлення. За оцінкою М. Ткачук, «П. Авсєнев закладає підґрунтя вітчизняної християнської психології та антропології, розгорнутих згодом у працях Памфіла Юркевича, Василя Зеньковського та ін.» [246, с. 60]. Тяжіючи до психологізму у тому відношенні, що психологія до певної міри виступає у нього визначальною філософською дисципліною, П. Авсєнев, з іншого боку, мав виразний ухил саме до раціональної (а не емпіричної), тобто суто філософської психології, одночасно наповнюючи її релігійним і моральним змістом.

2.6.2. Микола Грот

Проблема співвідношення філософії та психології у другій половині XIX століття посідає важливе місце в європейському філософському дискурсі. Відповідні дискусії відбувались і в колах російських та українських філософів. Нагадаємо, що перше професійне філософське товариство в Росії отримало назву «Московське психологічне товариство», а його часопис називався «Вопросы философии и психологии». Відповідно, на сторінках цього журналу ми зустрічаємо багато матеріалів, так чи інакше пов'язаних із проблемою філософського статусу психології, з пропагандою або критикою філософського психологізму. Чільне місце серед цих матеріалів посідають праці Миколи Яковича Грота (1852–1899) – російського філософа, який наприкінці 80-х – у 90-х роках очолював і Московське психологічне товариство, і редакцію згаданого часопису. Він має також і пряме відношення до України, адже в 1876–83 рр. викладав філософію в Ніжинському історико-філологічному інституті, а в 1883–86 рр. був професором Новоросійського університету в Одесі.

Слід одразу зазначити, що філософсько-психологічні погляди М. Я. Грота в різні періоди його життя досить суттєво змінювались. Він закінчив історико-філологічний факультет Петербурзького університету у 1875 р., і серед учнів професора філософії М. І. Владиславлева був фактично першим фахівцем-психологом. Визначальний вплив на розвиток у М. Грота тяжіння до психологічної науки справив своєрідний науковий «турнір», тобто дискусія з приводу наукового статусу психології між відомими російськими

вченими того часу К. Д. Кавелінім і І. М. Сеченовим¹. Молодий М. Грот був у дружніх стосунках з К. Кавелінім, але в цій полеміці підтримував його опонента [див.: 172, с. 307]. Ця полеміка спонукала М. Грота до занять природничими науками і до прагнення реформувати стару емпіричну психологію в дусі позитивізму. Він згадував пізніше, що тоді «філософія була <...> у повному занепаді. <...> Природно, що обравши філософію своєю спеціальністю, я мав на увазі психологію, яку гаряче полобив і мріяв реформувати в дусі позитивної науки. <...> Сенса філософії поза психологією не розумів ані я, ані майже ніхто інший з кола тодішньої молоді» [цит. за: 230, № 6, с. 250–251]. На цьому ґрунті він розходиться зі своїм першим вчителем М. Владиславлевим, який був прихильником німецької філософсько-психологічної (переважно метафізичної) школи, і тяжіє до англійського асоціанізму, що визначає його подальше зближення з відомим московським професором М. Троїцьким, якого він згодом, у 1886 р., замінить на кафедрі філософії Московського університету. Але до цього було ще закордонне стажування² і, як вже зазначалось, робота в Ніжині та Одесі, а також захист магістерської та докторської дисертацій.

Отже, на початковому етапі свого філософського розвитку М. Грот формується як позитивіст, прихильник Г. Спенсера і ворог метафізики, при цьому психологія постає для нього основною (чи не єдиною) філософською дисципліною. Його магістерською дисертацією стала книга «Психологія чуттів у її історії та головних основах» (1880), в якій він дав нову класифікацію чуттів (його стаття з цього приводу ще в 1878 р. з'явилась у французькому журналі «Revue philosophique»³) і розвинув теорію «психічних обертань». За цією теорією душевне життя є одним з різновидів взаємодії організму з оточуючим середовищем, результатом чого є пристосування внутрішніх відносин до зовнішніх. Психічне життя є безперервним «обертанням», яке склада-

¹ Ця полеміка тривала два роки на сторінках «Вестника Европы» після виходу в 1872 р. «Завдань психології» К. Кавелініна. Кавелінін, за характеристикою М. Троїцького, «намагався поєднати німецький ідеалізм із матеріалізмом за допомогою психології Бенекке», так само у нього поєднується моністична і дуалістична позиції в розв'язанні психофізичної проблеми, при цьому метафізичні теорії доповнюються позитивістськими ідеями про непізнаність сутностей. Відповідно, І. Сеченов закликав більш рішуче звільнитися від будь-яких метафізичних передумов і поставити фізіологічний аналіз в якості основи науки про дух [див.: 192, с. 64–66].

² Протягом року М. Грот стажувався в Німеччині, зокрема, вивчав психологію у М. Лацаруса в Берліні, який запрошував його до участі у своєму журналі, але «психологія народів не вразила молодого позитивіста – значно більше йому сподобався психологічний семінарій О. Лібмана у Страсбурзі [див.: 192, с. 339].

³ «Essai sur les principes d'une nouvelle classification des sentiments», № 9. У тому ж 1878 р. вийшла стаття «Сновидіння як предмет наукового аналізу».

ється з чотирьох моментів: 1) зовнішнього враження на психічний організм і відповідних ускладнень у сфері розуму (момент об'єктивної сприйнятливості); 2) переробки зовнішнього враження на внутрішнє у формі почуття (момент суб'єктивної сприйнятливості); 3) викликаного внутрішнім враженням внутрішнього руху волі (момент суб'єктивної діяльності); 4) породженого внутрішнім рухом зовнішнього руху або дії (момент об'єктивної діяльності) [див.: 230, № 6, с. 252–253]. Після кожного такого «психічного обертання» у свідомості залишаються сліди, які за законами асоціації (подібності, суміжності і контрасту) стикаються з елементами нових обертань і збільшують їх складність. Таким чином, процес пізнання, який складається з багатьох «психічних обертань», є результатом взаємодії організму і середовища. Відповідно, на ґрунті цих психологічних висновків М. Грот намагався реформувати логіку. Л. Лопатін визнавав, що погляди М. Грота цього, першого періоду його розвитку, були виражені найбільш закінчено і систематично [див.: 172, с. 313].

Загалом у «Психології чуттів» М. Грот виходить з біологічних і психологічних ідей Г. Спенсера і фактично дає своєрідне обґрунтування філософського психологізму. З теорії «психічного обертання» випливає, що почуття і думка є необхідними і рівноправними сторонами душевного життя. Якщо думка дає нам об'єктивну оцінку дійсності (з якої випливає наука), то почуття дає нам її суб'єктивну оцінку, і для особистості ця суб'єктивна оцінка так само законна, як і об'єктивне пізнання. Саме на це спирається філософія, яка, таким чином, є не наукою і не метафізикою (як пізнанням наддосвідних сутностей), а гілкою мистецтва (саме так – «Філософія як гілка мистецтва» – називається стаття М. Грота, надрукована у 1880 р.). Відповідно, в історії філософії різні філософські системи постають лише як задоволення суб'єктивних потреб розуму окремих особистостей; ці системи мають однаково психологічну цінність і змінюють одна одну за законами психологічного розвитку («Основні типи філософських побудов у різні епохи», 1884)¹.

Докторська дисертація М. Грота «До питання про реформу логіки» (1882) була захищена на початку 1883 р. в Києві (як і магістерська) також після річного стажування в Німеччині, у Тюбінгені – перш за все, у Х. Зігварта, відомого своїм психологістським обґрунтуванням логіки. Як пише біограф М. Грота, він «слухав по чотири лекції на тиждень проф. Зігварта, з яким склалися тісні відносини, й у якого він нерідко бував у вільний час» [див.: 192, с. 36]. Цілоком зрозуміло, в якому напрямку пропонував реформувати логіку М. Грот. Власне, він це вже й робив у своїх лекціях в Ніжині. Згідно інститутському звіту за 1880–81 рік, читання логіки проф. М. Гротом

¹ Подібне обґрунтування власного еkleктизму пам'ятаємо у В. Кузена.

«відбувалося за суттєво зміненою програмою, а саме: 1) про предмет логіки, її завдання, засоби і цілі; 2) розгляд поняття істинного знання; критерій істини, дослідження джерел хибних знань; питання про засоби зменшення хиб; 3) критика вчень про закони мислення; різні способи розуміння цих законів та їх аналіз; 4) ступені пізнавальної діяльності та їх відмітні ознаки; 5) механічні пізнавальні процеси та їх результати; 6) розгляд органічних процесів пізнання, аналіз суджень та умовиводів» [див.: 192, с. 71, прим.]. Лінія на психологізацію логіки вже у цій схемі цілком очевидна.

Грот намагається застосувати в логіці біологічні принципи Спенсера і ту ж теорію «психічного обертання» до явищ розумового життя. Розглядаючи логічні процеси як способи перетворення зовнішніх «вражень» на внутрішні «рухи» думки, він намагається довести, що у своєму розвитку вони проходять чотири головних стадій: з *несвідомо-мимовільних* вони стають спочатку *свідомо-мимовільними*, потім *свідомо-самовільними* і, нарешті, *самовільно-методичними*. Це та розумова еволюція, шляхом якої наші відчуття перетворюються на уявлення, уявлення – на конкретні та абстрактні поняття, а поняття на наукові ідеї. За своєю природою всі розумові процеси є нічим іншим, як низкою більш або менш складних *асоціацій*. Окремі з цих асоціацій мають *механічний* характер і полягають у простому поєднанні, розподілі або роз'єднанні психічних елементів, в «асоціації», «дисоціації» та «дизасоціації» їх; інші мають характер *органічний* і виявляються в утворенні, розкладанні і роз'єднанні більш складних розумових продуктів, тобто збігаються з явищами «інтеграції», «деінтеграції» та «диференціації». До цих шести видів асоціацій зводяться, за Гротом, не тільки всі форми суджень та умовиводів, але й самі закони мислення [див.: 192, с. 103].

Рішучий поворот у світогляді М. Грота відбувається наприкінці одеського періоду його життя в результаті знайомства з творчістю Джордано Бруно¹ («Джордано Бруно і пантеїзм», 1884; «Завдання філософії у зв'язку з вченням Дж. Бруно», 1885), а також під впливом архієпископа Никанора (Бровковича), з яким він спілкувався в Одесі (преосв. Никанору належить, зокрема, праця «Спрямування і значення філософії Миколи Грота», надрукована у «Православном обозрениі», 1886, № 10). Також він зазнав впливу Шопенгауера («Про значення філософії Шопенгауера», 1888). Основою філософії М. Грота, як і раніше, вважає почуття і судження людини, але тепер почуття для нього не є тільки суб'єктивною оцінкою дійсності, а *проявом у нас законів природи і джерелом пізнання про внутрішній бік речей* [див.: 230, № 6, с. 258]. Отже, філософія має не тільки особистісну, чи навіть суспільну цінність, а вище, реальне значення. Вона стає картиною дійсності, і її завдан-

¹ Це знайомство, власне, почалося в Тюбінгені, де Грот допомагав Зігарту у виданні творів Дж. Бруно [див.: 192, с. 36].

ня полягає в тому, щоб відкрити свідомість, добро і красу, які знаходяться у всесвіті.

М. Грот, таким чином, знаходить для філософії особливе місце, яке належить тільки їй. Вона не є ані мистецтвом, ані наукою – вона має являти всеохоплюючий синтез усіх даних свідомості: вона є почуттям всесвітнього життя, яке переведене у виразні поняття про істинно існуюче і його ідеальні норми. Метафізика тепер не відкидається, а визнається основою філософії – вона є наукою, яка прагне за допомогою умогляду визначити абсолютно достовірні якісні відносини явищ як внутрішнього, та і зовнішнього досвіду [див.: 85, с. 124–125; 172, с. 314]. Від реалістичного монізму він переходить до дуалістичного погляду на існуюче, називаючи свою нову позицію *монодуалізмом*.

В автобіографії, написаній у 1894 р., говорячи про свій «поступовий перехід від реалізму до ідеалізму, від емпіризму до метафізичної точки зору», М. Грот визначає свою систему як «метафізику внутрішнього досвіду, самосвідомості» як єдиного безпосереднього джерела наших ідей. Увесь зовнішній досвід – лише форма і часткова царина внутрішнього. Всі стани свідомості – ідеї, почуття, прагнення – потенційно містяться в нашому духовному я. Світ тільки дає привід своїми збудженнями до розрядження і звільнення у формі відчуттів, прагнень і рухів зв'язаної душевної енергії – енергії, яка виявляється в самосвідомості, з одного боку, як воля, з іншого – як сприйняття (думка і почуття є різними формами сприйняття самого душевного змісту). Дух є безпосередньо і об'єктом, і суб'єктом пізнання і діяльності. Крім свого духа ми нічого не знаємо, проте в ньому ми знаходимо: 1) загальне, незмінне, об'єктивне – закони і норми буття, і, поруч з цим 2) індивідуальне, змінне, суб'єктивне – емпіричні явища. Іншими словами, ми знаходимо у своїй *особистості* поєднання подвійного начала: 1) вічного субстанційного буття (розуму=волі), що відкривається нам безпосередньо в законах психологічних, логічних, естетичних, етичних і, опосередковано – в утворюваних розумом же законах фізичних, математичних, біологічних, соціальних; 2) просторово-часового «бування» або руху, для пояснення якого необхідно постулювати чуже і вороже духу начало всіх змін – матерію. Матерія є необхідний постулат єдиного безпосередньо відомого і нам в його субстанційному бутті і явищах духовного начала – «розуму волі». У надіндивідуальних і все ж таких, що є емпірично пізнаваними, законах духовного буття, ми знаходимо основи не тільки для визнання буття власної душі, як незмінної та вічної субстанції, але й буття Бога, або надіндивідуальної духовної основи *усього*, що в нас і поза нами. Всі наші *ідеали* (правди, краси, добра) випливають з пізнання в себе самих загальних законів верховного розуму, творчої свободи, морально-го обов'язку. Як іманентні нам, вони цілком доступні нашому пізнанню і відображенню. Самопізнання є пізнанням у *собі*, крізь призму досвіду, загаль-

ної субстанції світу і законів його буття. Трансцендентне нам іманентно, і відкривається нам у нашому безпосередньому психічному досвіді, у самосвідомості, в одкровенні за допомогою почуття і думки того, що є істинним і незмінно існуючим, що є можливим і змінним, і що є необхідним і повинно бути. У світі ми пізнаємо за станами своєї ж свідомості тільки явища, але з явищ виводимо їх закони, закони механізму зміни явищ, – в собі ми відкриваємо не тільки явища, але й буття, що їх створює. Це розум-воля, який, за винятком усього індивідуального і суб'єктивного, розкривається нам у своєму абсолютному, вічному і незмінному змісті, у своїх абсолютних законах, як субстанція надіндивідуальна і надчасова, але *не надособистісна*, адже «розумна і вільна духовна особистість» і є поняттям, що виражає внутрішню природу цієї абсолютної субстанції [192, с. 342–343].

А що ж з психологією? М. Грот продовжує активно займатися різноманітними психологічними проблемами, схилившись поступово до використання аргументів енергетизму В. Освальда («Про душу у зв'язку із сучасним вченням про силу», 1886; «Поняття душі та психічної сили у психології», 1897¹). Із доповіддю з характерною назвою «La causalité et la conservation de l'énergie en psychologie» він виступає на I психологічному конгресі в Парижі у 1889 році. М. Грот доводить, що поняття *психічної енергії* так само законно і реально, як і поняття фізичних енергій. Він захищає тезу про те, що психічні енергії можуть переходити у фізичні процеси, а фізичні процеси можуть перетворюватися на психічну роботу. Нарешті, він обґрунтовує гіпотезу, що кількість психічної енергії у всіх цих перетвореннях залишається такою самою постійною, як і кількість фізичної енергії в її метаморфозах. Людина отримує від свого організму і середовища стільки ж психічної енергії, скільки віддає їм, і віддає стільки ж, скільки отримує. Разом з організмом і оточуючим середовищем людина складає психофізичну систему, в якій загальна сума психічних і фізичних енергій при всіх перетвореннях залишається незмінною [див.: 192, с. 123–124].

Але найбільш цікавими і концептуальними з точки зору визначення місця психології у новий, «метафізичний» період творчої траєкторії М. Грота видаються його статті початку 90-х років – «Життєві завдання психології» (1890), «До питання про значення ідеї паралелізму в психології» (1894), «Підстави експериментальної психології» (1895) та ін.

Одразу зазначимо, що М. Грот продовжує відстоювати ідею першості психології як науки: «Очевидячки, психологія має бути центральною наукою, наукою, що йде попереду і керує» [80, с. 143]. Це пов'язано з тим, що це наука про людину – її розум, серце, волю, – отже, тільки вона дає змогу людині оволодіти самою собою і використовувати знаряддя своєї могутності цілком

¹ Ця стаття була також надрукована німецькою мовою у 1898 р. в часописі «Archiv für systematische Philosophie».

організовано і свідомо. Від цього залежать, фактично, всі інші науки, адже наука є формою і результатом душевної діяльності людини. Тому спеціальні науки завжди спрямовує наука про пізнання, про закони мислення; відповідно, «наука про пізнання є частиною науки про душевну діяльність людини – психології» [80, с. 144].

Центральне місце психології серед інших наук визначається також тим, що не тільки наука, але й будь-яка діяльність людини здійснюється за участю розуму, почуття, волі, – отже, пізнання законів цієї діяльності (творчої, суспільної та будь-якої іншої) є справою психології. Нарешті, психологія наділяється і завданнями морального виховання і вдосконалення людини. Звичайно, що «така наука (яка перебрала на себе завдання усіх інших наук і навіть імперативів поведінки людини – І. Г.) мала б набути в людському житті першого місця, стати загальнообов'язковою, основною і для усіх інших наук висхідною» [80, с. 146].

Але, на думку М. Грота, реальний стан психології та ставлення до неї у суспільстві не відповідає цьому її значенню. Її викладання є або неов'язковим, або формальним (у 1884 р., за новим університетським статутом, викладання психології перестало бути обов'язковим навіть на історико-філологічних факультетах). До психологічної науки не звертаються і при розв'язанні різноманітних життєвих завдань – проведенні реформ освіти і виховання, законодавства та суспільних інституцій, при хворобах і різноманітних життєвих ситуаціях, де допомога психолога могла б бути (і дійсно є, як ми знаємо сьогодні) дуже доречною. Але показовим при цьому є те, що відповідальність за цей ненормальний стан філософ покладає не стільки на суспільство або чиновників, скільки на саму науку, адже її власний стан, на його думку, не відповідає її можливостям і покликанню.

Отже, виявляється, що М. Грот досить критично оцінює досягнення психологічної науки саме в той час, коли західна емпірична психологія намагалась заявити про себе як про провідну й успішну науку, здатну замінити філософію. Власне, філософ піддає критиці самі основи емпіричної психології, у тому числі й асоціаністської, якій він сам, як було сказано вище, віддавав перевагу, – тепер він називає теорію асоціації «обмеженою, безсилою, суто формальною» [80, с. 162]. Головним недоліком емпіричної психології М. Грот вважає те, що вона не досліджує окрему, конкретну психічну особистість в реальних умовах і фактах її душевної діяльності і розвитку. Цілісна, реальна людська особистість досі більше вивчалася митцями, істориками та психіатрами – і дуже мало психологами, тому у цьому відношенні деякі твори великих митців слова є значно ціннішими і кориснішими, ніж численні «квазіемпіричні трактати з психології».

Основним методом емпіричної психології досі виступає інтроспекція, але спостереження за іншими людьми є несистематичним і випадковим. Отже,

це породжує суб'єктивність і суперечливість різноманітних класифікацій душевних явищ. М. Грот закликає до емпіричних узагальнень різноманітних психічних явищ, які знаходять віддзеркалення в мові, пам'ятках народної творчості, літературі. Психічне життя людини обов'язково знаходить зовнішні форми виразу, і, перш за все, прагне втілитись у слово – адже «слово і є *основною зовнішньою формою* вияву самого душевного стану, самого життя» [80, с. 160].

Отже, вивчення духовного життя людини незалежно від фізіологічних умов його виявлення означає вивчення ідей, почуттів, прагнень і дій людських особистостей, як вони виявляються в історії людства, зокрема в людській думці (науці, філософії, мистецтві), у пам'ятках літературної і художньої творчості, в мові і слові різних народів (уроки «*Volkerpsychologie*» М. Лацаруса все ж не пройшли даремно) та історичних діячів, у реальному душевному житті окремих особистостей [80, с. 182].

Головне завдання психології, стверджує М. Грот, – з'ясувати закони свідомого і довільного становлення душевного складу людини. Теорія асоціацій виходить фактично із механістичного уявлення про душевні явища, в той час як людський дух, вочевидь, є творчою силою. Філософ фактично виступає проти механічного розкладання душевного життя людини на сукупність душевних *явищ*, за якими зникає висхідна творча сила – людський дух. Так само він критикує психометричний підхід (психофізику), який вдається до виміру фактично не самих душевних процесів, а їх зовнішніх фізіологічних виявів, у той час «внутрішня психічна робота», поки вона не вимагає виразу у фізичних знаках, «відбувається часто з невлливою і невимірюваною ніякими існуючими мірами часу швидкістю» [80, с. 168]. Отже, йдеться про фактичну неадекватність емпіричної бази, яку обирає собі емпірична психологія – поняття «душевного явища» як фактів, з якими вона має справу, залишається невизначеним достатньою мірою.

Таким чином, М. Грот виступає проти претензії емпіричної психології на «наукове пізнання душевних явищ», за якими немає єдиної духовної сили, а з іншого боку – проти претензій старої метафізичної психології пізнати духовну субстанцію апріорно, поза досвідними фактами. «Наука психологія має бути *досвідною*, тобто наукою, що спирається на факти, але, по-перше, цей досвід і ці факти мають бути дійсно досвідом і фактами: вивчення духовного життя має бути вивченням *реального* духовного життя особистості і реальних продуктів минулого і сучасного духовного життя людства, а, по-друге, досвідна психологія повинна вести нас до пізнання самої сутності духовних сил та їх буття, а не одних тільки «символів» цього буття в якихось невизначених, нез'ясованих за своїм поняттям, душевних «явищах»» [80, с. 172–173]. Російський філософ, таким чином, ставить завдання своєрідного синтезу емпіричної та філософської (раціональної) психології, і намагається сам втілити у життя цю програму (апелюючи, до речі, до «найглибшої за сво-

їми висновками і геніальної за задумом» психології Платона). Визнаючи окремі досягнення сучасної йому емпіричної психології, він у той же час наголошує, що фактичне перетворення психології на *психофізіологію* є недоцільним – психофізичні дослідження мають свою обмежену сферу застосування, але їх не потрібно змішувати із дослідженнями власне *психологічними*. Психофізіологія, що досліджує зовнішнє *відображення* психічних явищ і процесів, постає лише як спеціальна галузь психології, у той час як матеріалом для психолога має бути «цілісне існування особистості» [80, с. 182].

Втім, за п'ять років М. Грот вже констатує поступове зближення різних напрямів психології, зокрема старої *спекулятивної* і нової *досвідної*, у напрямку формування єдиної *наукової психології* [див.: 82, с. 568]. Взагалі у статті 1895 року попередній критичний тон змінюється на цілком прихильний. М. Грот вітає розвиток експериментальної психології, яка «має справу не із субстанціями та явищами, а з *фактами* душевного життя і діяльності». Ознаки такого розвитку він бачить у новітніх на той час працях Фульє, Вундта, Джеймса та інших, в яких «проблема про душу не тільки вже не виганяється, безумовно, з досвідної психології та філософії, але й робляться спроби нової постановки її на ґрунті досвіду, як взагалі спроби обґрунтування нової «досвідної» метафізики» [82, с. 570]. Він намагається примирити психологічний експеримент та інтроспекцію: психологічний експеримент є *формою самоспостереження*, тільки це самоспостереження не індивідуальне, а колективне, не випадкове, а методичне. Психофізику і психофізіологію він вважає засобами наукового дослідження душевного життя, проте не думає, що ними вичерпується поняття експериментальної психології в широкому розумінні. Може існувати суто *психологічний експеримент* – ним користуються педагоги, юристи і лікарі для своїх професійних цілей; ним користуються всі люди, коли штучно викликають у себе та інших певні душевні стани; ним починають користуватися і психологи. Грот визнає за необхідне заснування при російських університетах психологічних лабораторій на кшталт тих, що вже існують в Європі та Америці [див.: 192, с. 122–123].

Дослідниця психологічного вчення М. Грота про особистість А. Міхальова [див.: 182] звертає увагу, що, розробляючи свою програму експериментальної психології, М. Грот, єдиний серед психологів того часу, справедливо зазначав, що найбільшу трудність для психології являє спосіб передання, пояснення, опису душевного стану досліджуваного суб'єкта і його вірна інтерпретація експериментатором. На підставі власного експериментального досвіду він казав про те, що інтуїтивне читання в чужих душах зазвичай буває помилковим, і якби воно було б можливим, то ймовірно зникла б необхідність у психології. Ця проблема так не ставилась представниками інтуїтивізму та фізіологічної психології; не ставив перед собою завдань теоретичного аналізу та інтерпретації отриманих даних і провідний київський (зго-

дом московський) психолог того часу Г. Челпанов (з 1892 року він працював у Київському університеті св. Володимира, де створив у 1897 р. психологічну семінарію для проведення експериментальних досліджень). Фактично єдиним вченим, який поділяв стурбованість М. Грота і прагнув розв'язати проблему об'єктивної інтерпретації отриманих при психологічному дослідженні даних, був петербурзький психолог О. Ф. Лазурський (до речі, уродженець Переяслав-Хмельницького). Відповідно, М. Грот ставив завдання перед експериментальною психологією з'ясувати умови спостереження чужого душевного життя – за його знаками, виразами і проявами [82, с. 582].

Завдання реформування психології окреслюються російським філософом у напрямку зближення психології із життям. М. Грот наближає свій аналіз суто наукових прорахунків розвитку психології XIX ст. із потребами і викликами сучасного йому суспільства, із завданнями освіти і виховання. Можна навіть сказати, що російський філософ виступає з програмою розвитку психології життя (за аналогією з філософією життя, і, власне, під її впливом). Головне – не в тому, як правильно поставити теоретичне питання, а в тому, щоб правильно поставити *«життєве питання»*, яке може надати психології *життєве* значення, а саме: *«як людині оволодіти своїм душевним життям»* [80, с. 193]. Відповідно, реформування психології має полягати й в опануванні психології педагогами, юристами, лікарями, які за самими професіями своїми могли б бути відмінними психологами-експериментаторами. Філософ взагалі наполягає на знятті штучних поділів між науками, у тому числі в структурі університетів, так само і на поєднанні досвідної і теоретичної (метафізичної) науки. Цілком сучасно звучать його заклики: *«<...> Пора відректися від кастових забобонів хоча б у царині науки, вищого знання, – пора зробити освіту більш всебічною, а наукове дослідження і навчання – цілком вільним»* [82, с. 618].

Таким чином, розпочавши свою творчу траєкторію із пропаганди позитивізму і боротьби з метафізикою, у тому числі із чіткої орієнтації на панування емпіричної (асоціаністської) психології як основної філософської науки і намагання перебудувати відповідним чином інші філософські дисципліни (зокрема, гносеологію і логіку), Микола Якович Грот перейшов згодом якщо не до чистої метафізики, то, принаймні, до своєрідного «монодуалістичного» вчення, в якому досвідна експериментальна наука мала поєднуватися із наукою спекулятивною (метафізичною). Зокрема, психологія – яка, втім, залишалась для М. Грота основною філософською наукою, – мала підтверджувати свою науковість не лише застосуванням природничо-наукової методології та позитивістським зневажанням філософії, а в першу чергу напрацюванням власної експериментальної методики, яка б ґрунтувалась на філософсько-психологічному вченні про людську душу як єдину психічну силу. З цієї точки зору Микола Грот може розглядатись як яскравий філософ і психолог кінця XIX століття, який знайшов

свій, оригінальний шлях розв'язання проблеми співвідношення філософії та психології, позбавившись крайнощів антиметафізичного психологізму, але й уникнувши іншої протилежності – спекулятивної філософської зверхності щодо емпіричної, практичної і орієнтованої на потреби життя наукової психології.

Таким чином, різноманітні проекти створення «наукової психології», що розгорталися в XIX столітті на тлі загального розвитку експериментальної фізики та фізіології, сприяли виникненню та утвердженню емпіричної, або експериментальної психології, що прагнула базуватися виключно на природничо-науковій методології дослідження. Фізика та фізіологія нервової діяльності охоче надавали таку методологічну та експериментальну базу, відчуваючи можливість відвоювати останні bastions раніше неприступної цитаделі метафізики. Хоча багато окремих здобутків цієї молодой науки виявилися згодом хибними дослідницькими шляхами, загалом це означало, безумовно, створення основи для подальшого розвитку психології як самостійної наукової дисципліни. Але з точки зору філософії, від якої, власне, й відокремлювалася психологія, йшлося про втрату філософської психології, тобто про забуття метафізичного вчення про душу. *«<...> Треба визнати, – писав на початку XX ст. С. Франк, – що, принаймні, три чверті так званої емпіричної психології і ще більша частина так званої «експериментальної» психології є не чистою психологією, а або психо-фізикою, або психо-фізіологією, або ж <...> дослідженням явищ хоча й не фізичних, але разом з тим і не психічних»* [255, с. 423]. З іншого боку, й молода наукова психологія, спираючись на математичні та природничо-наукові методи дослідження, претендувала на те, що тепер вона є найбільш точною, отже – найбільш «науковою» філософською дисципліною; звідси вже залишався один крок до того, щоб визнати експериментальну психологію в якості єдиної наукової філософії, а заодно і в якості загальнонаукової методології. Щоправда, методологічна роль психології відносно математичних та природничих наук, на які вона сама намагалася спиратися, виглядала певною екзотикою (хоча психологізм у логіці й математиці набув поширення, про що буде йтися далі), натомість методологічна роль психології відносно інших наук про людину поставала як цілком зрозуміла. Психологізм як утвердження наукової (природничо-наукової) психології та її пріоритету відносно філософії провокував, таким чином, психологізм як домінування психологічних пояснень в історії, соціології, релігії та інших сферах людського буття, та відповідне поширення психологістської методології в так званих «науках про дух».

ГЛАВА 3.

ПСИХОЛОГІЧНЕ ОБҐРУНТУВАННЯ

ФІЛОСОФІЇ ЖИТТЯ, ІСТОРІЇ,

КУЛЬТУРИ ТА ОСОБИСТОСТІ

(XIX – ПОЧАТОК XX СТОЛІТТЯ)

Як вже зазначалося, психологізм у філософії виявляється в різних формах. Власне, він може бути притаманним не тільки філософії, а й іншим наукам – таким, як історія, етнографія, право, релігієзнавство, соціологія, політологія та інші, – власне, усім, де предметом дослідження виступають ті чи інші види історичної діяльності людини, і де пояснення закономірностей цієї діяльності так чи інакше пов'язується із законами людської психіки. Відповідно, до психологізму схильні ті «спеціальні» галузі філософського знання, які претендують на методологічне узагальнення історичного і наукового дослідження цих сфер людської діяльності – філософія історії, культури, релігії, права тощо, – звичайно, не як такі, а тією мірою, якою вони самі ґрунтуються на емпіричній або історичній методології. Взагалі, як зазначав Б. Яковенко, «історичний метод, коли він покладається в основу філософії, завжди був і завжди буде останнім притулком психологізму» [290, с. 234].

У цій главі ми спробуємо висвітлити основні риси психологічного обґрунтування історичних і культурних явищ, що виявилися, зокрема, у філософсько-історичній методології Вільгельма Дільтея, у психології народів Вільгельма Вундта, у філософії релігійного досвіду Вільяма Джемса та інтуїтивізму Анрі Берґсона. Але спочатку з'ясуємо, в якому сенсі можна говорити про психологізм філософії волі Артура Шопенгауера та філософії волі до влади Фрідріха Ніцше.

3.1. Філософія волі і філософія життя

у ракурсі проблеми психологізму

Як зазначав В. Віндельбанд, волонтаризм був, очевидно, найбільш виразною тенденцією психології XIX ст. – він являв собою ту форму, в якій емпірична наука засвоїла Кантовий і Фіхтевий принцип перенесення центру уваги з теоретичного розуму на практичний. У Німеччині на такий розвиток психології найбільше вплинула метафізика Фіхте і Шопенгауера [43, с. 443]. Зокрема, це виявилось у психології Ф. Бенке. Разом з тим, у цих вченнях формувалися погляди, згідно яким і процеси руху уявлень, уваги, судження, оцінки мають розглядатися як функції «потягу», запитування, згоди або відмови. У подальшому розвитку психологічний аналіз діяльності мислення проникає в логіку і відволікає її від її справжніх завдань. «Як раз в ці останні десятиліття, – писав Віндельбанд наприкінці XIX ст., – психологізм отримав таке саме поширення, як і в XVIII ст., і, як і тоді, привів у своєму виродженні до таких самих проявів найповерхневішої філософії» [43, с. 444].

Про психологізм у логіці як найбільш яскравий та відомий прояв цього феномену буде йтися у наступній главі. Але якою мірою можна говорити про психологізм самої філософії волі Шопенгауера, чи, скажімо, Фрідріха Ніцше? Очевидно, для цього є певні підстави, хоча й психологізм цей зовсім іншого роду, ніж, скажімо, у Герберта чи Фехнера, або у Мілля чи Зіґварта.

Артур Шопенгауер (Arthur Schopenhauer, 1788–1860) навчався у 1809–11 роках в Геттінгені (вище ми вже згадували у зв'язку з цим про можливий вплив на нього Ф. Бутервека), потім відвідував у Берліні лекції Фіхте та Шляєрмахера. У 1813 р. Шопенгауер публікує докторську дисертацію «Про чотирирядний корінь закону достатньої підстави» («Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde»), друге видання якої здійснено у 1847 р. У праці визначається його методологія і намічаються основні світоглядні настанови, які будуть закладені у підвалини його філософської системи. Ключовими філософськими постанями і концепціями, на які він спирався, були Кант, Платон, а також філософія індуїзму та буддизму. Шопенгауера також завжди цікавив розвиток природничих наук: фізика, хімія, астрономія, метеорологія, ботаніка, анатомія, фізіологія, а також антропологія. У 1819 році виходить друком основна філософська праця Шопенгауера «Світ як воля й уявлення» («Die Welt als Wille und Vorstellung»). Але публікація «Світу», як і докторської дисертації, пройшла зовсім непомітною і не викликала ніякого зацікавлення ні з боку спеціалістів, ні читаючої публіки. До того ж Шопенгауер зазнав фіаско у своїй викладацькій праці в Берліні – студенти віддавали перевагу Гегелю. З тих пір Шопенгауер проніс через усе життя як презирство

до Гегелевої філософії, так і зневагу до університетської філософії взагалі. У 1844 р. Шопенгауер здійснив друге видання «Світ як воля й уявлення» у двох томах. Другий, досить об'ємний том являє собою своєрідне доповнення, коментар та уточнення першого. Перед цим вийшли також праці «Про волю у природі» («Über den Willen in der Natur», 1836), «Про свободу волі» («Über die Freiheit des menschlichen Willens», 1839) та «Про основи моралі» («Über die Grundlage der Moral», 1840). Лише в останнє десятиліття життя до філософа прийшла справжня слава, його ідеї стали відомими і впливовими.

Всі праці Шопенгауера тісно взаємопов'язані – «Світ» не можна зрозуміти без усвідомлення його докторської дисертації. В останній обґрунтовується закон достатньої підстави (введений у логіку, як відомо, Ляйбніцем) як загальний закон усякого буття та пізнання. На нього спираються всі науки. Оскільки нічого не існує без підстави для свого буття, то воно (існуюче) є в той же час і законом підстави пізнання, тобто принципом пояснення. Пояснити яку-небудь річ – означає звести її зміст, або зв'язок, до якогось виду закону достатньої підстави.

Закон достатньої підстави виявляє різноманітні зв'язки і відношення, які набувають різних видів відповідно до об'єктів пізнання. Ці різновиди зв'язків і відношень лежать в основі закону підстави і є його коренем. Згідно з Шопенгауером, наша пізнавальна свідомість розпадається на суб'єкт і об'єкт, і, окрім них, нічого не містить у собі. «Бути об'єктом для суб'єкта і бути нашим уявленням – одне й те ж саме. Усі наші уявлення – об'єкти суб'єкта, і всі об'єкти суб'єкта – наші уявлення» [276, с. 36]. Виявляється, що всі наші уявлення знаходяться між собою в закономірному і за формою апіорі визначеному зв'язку, відповідно до якого ніщо не існує саме по собі, ізольовано, окремо і незалежно, тобто так, що «не може стати для нас об'єктом». Саме цей зв'язок і виражає закон достатньої підстави загалом. Вже тут можна помітити, що аналіз і тлумачення Шопенгауером цього закону мають виразне тяжіння до психологізму феноменалістського гатунку.

Обґрунтувавши закон достатньої підстави як основоположний, Шопенгауер здійснює класифікацію всіх можливих видів відношень між об'єктами пізнання. Усе, що може бути для нас об'єктом, – «отже, усі наші уявлення», – розпадається на чотири класи. Кожна підстава належить до одного із чотирьох можливих її видів. «Ось чому, – пише А. Шопенгауер, – я намагаюсь у цьому трактаті представити закон достатньої підстави як судження, яке має чотирьох основу – не чотири різні основи, <...> а одну основу, яка виступає в чотирьох видах, або, як я її образно називаю, чотирикий корінь».

За Шопенгауером, існує чотири види здібності уявлення людини: мисленнєва, споглядальна, чуттєва та самоусвідомлювана. Відповідно до цього існують чотири види об'єктів: поняття, чисті споглядальні уявлення, чуттєві споглядальні уявлення, суб'єкт як предмет самосвідомості. Їм відповідають

чотири форми закону достатньої підстави, або, як пише Шопенгауер, «способи бути уявленим». Шопенгауер розглядає їх у строгій послідовності, керуючись принципом сходження від відомого до менш відомого, у дидактичному порядку: фізична підстава, або причинність, притаманна чуттєвому, емпіричному світу; логічна підстава, або підстава пізнання; математична, або підстава буття, характерна для простору і часу; етична підстава, або мотивація, притаманна для наших дій.

Перша форма закону достатньої підстави – закон *причинності* (каузальності), який діє у світі матеріальних («фізичних») об'єктів. Він означає, що кожна зміна має свою причину в іншій зміні, яка безпосередньо їй передус. Оскільки йдеться про причинно обумовлену зміну виключно «матеріального стану і більше нічого», то цей закон є *законом достатньої підстави становлення*; його застосування завжди передбачає зміну, настання нового стану.

Закон каузальності є руйнівною силою всіх змін і виявляється у природі у трьох формах: як *причина* (у вузькому смислі слова), *подразнення* і *мотив*. Шопенгауер стверджує, що саме в цьому полягає істинна і суттєва відмінність між неорганічними тілами, рослинами і тваринами. Причина у вузькому смислі слова є те, згідно із чим відбуваються «зміни у неорганічній природі, отже, дії, які є предметом механіки, фізики і хімії». На його думку, до цієї (і тільки!) форми причини належить третій закон Ньютона: «дія і протидія завжди рівні». Відповідно до закону, попередній стан (тобто причина) й обумовлений стан (тобто дія) є рівними. Друга форма причини, *подразнення*, є така, згідно з якою відбуваються зміни в органічному житті як такому, отже, у житті рослин і вегетативній, несвідомій частині тваринного життя. Її характеризує відсутність ознак першої форми. Тут дія і протидія не рівні, інтенсивність *дій* не відповідає інтенсивності *причини*. Згідно з третьою формою причини, *мотивом*, відбуваються зміни у «власне тваринному житті, отже діяльності, тобто зовнішніх, свідомо здійснюваних діях усіх тваринних істот». Мотив пов'язаний із пізнанням, тобто із *інтелектом*. Якщо немає пізнання, немає й руху за мотивами, а є лише рух, викликаний подразненням, рослинне життя.

Друга форма закону достатньої підстави – *закон підстави пізнання*, який говорить: для того, щоб судження виражало істинне пізнання, воно повинно мати достатню підставу. Залежно від характеру підстави істинність судження може бути логічною, матеріальною, трансцендентальною та металогічною. Логічна, або формальна істинність полягає в тому, що підставою даного судження є інше судження. Матеріальна, або емпірична істинність полягає в тому, що підставою даного судження є досвід. Трансцендентальна істинність полягає в тому, що підставою судження можуть бути форми споглядального емпіричного пізнання. Металогічна істинність полягає в тому, що підставою судження також можуть бути чисті форми мислення.

Третя форма закону достатньої підстави – *закон буття*, який модифікований у відношеннях простору і часу. Простір і час мають таку особливість, що всі їх частини взаємоозначені й взаємообумовлені. У просторі це називається положенням, у часі – послідовністю. Але це – особливі відношення, які радикально відрізняються від інших можливих відношень наших уявлень, унаслідок чого їх не може пізнати засобами понять ні розсудок, ні розум. Оскільки з понять неможливо виявити, що знаходиться «зверху», «знизу», «справа», «зліва», «до» і «після», то відношення наших уявлень можна лише споглядати апіорі. «Закон, згідно з яким частини простору і часу визначають одна одну відповідно до вказаного відношення, я називаю *законом достатньої підстави буття*, *principium rationis sufficientis essendi*», – пише Шопенгауер [276, с. 134].

Четверта форма закону достатньої підстави – *закон мотивації*. Шопенгауер пише: «*Мотивація – то каузальність, видима зсередини*. Каузальність виступає тут зовсім інакше, в абсолютно іншому середовищі, для абсолютно іншого роду пізнання: тому в ній слід бачити абсолютно особливу форму нашого закону, який постає як *закон достатньої підстави дії*, *principium rationis sufficientis agendi*, коротше, як *закон мотивації*» [276, с. 146]. Закон мотивації є законом достатньої підстави дії людей і частково тварин. Згідно із цим законом підставою (каузальністю) дії є мотив, тобто, за Шопенгауером, виключно і повністю сама Воля окремого суб'єкта.

Суб'єкт пізнає самого себе лише як *суб'єкта волі*, а не як *суб'єкта пізнання*. Тому на відміну від попередніх трьох модифікацій закону достатньої підстави, де підстава зміни завжди інша, ніж сам об'єкт зміни, у даному законі суб'єкт і об'єкт пізнання один, а саме: «я». Отже, суб'єктом пізнання є «я», об'єктом пізнання – теж «я», але «я», виражене як моє *воління*, як моя *Воля*. Тому, цілком слушно, дії відбуваються лише в часі, а не у просторі.

Якщо суб'єктивним корелятом першої форми закону достатньої підстави є *розсудок*, другої – *розум*, третьої – *чиста чуттєвість*, то четвертої – *внутрішнє почуття*, або *самосвідомість*.

У головній праці «Світ як воля й уявлення» вчення про чотириакний корінь закону достатньої підстави А. Шопенгауер розширив і поклав в основу вчення про чотириакне розуміння центрального принципу філософії – Волі. Відповідно до закону достатньої підстави Шопенгауер зводить усі категорії до категорії причинності. Виявивши в емпіричній свідомості прояви внутрішньої причинності, оскільки «я» спрямовує акти емпіричної свідомості, Шопенгауер робить висновок, що ця причинність діє за мотивами. Звідси визнання в основі емпіричної свідомості центра мотивації – *Волі*. Отже, *центром мотивації є Воля*. Із цього погляду, за Шопенгауером, відкривається можливість зв'язку сутності та явища, внутрішнього і зовнішнього. Мотивація як внутрішня природа волі виявляється в явищах як необхідність. Світ

явищ – це світ як *уявлення*. Сутність же світу представлена безпосередньо як Воля. Таке відношення Шопенгауер розповсюджує на весь світ. *Світ явищ виступає як світ уявлення, а світ сутності – як світ Волі*. Але світ як уявлення – це світ об'єктивованих Волею предметів, реалізація волі. Світ як уявлення існує згідно із законом достатньої підстави. Подібно до того, як Воля спонукає нас до дій, так само вона приводить увесь світ у рух. Це стосується як неорганічної природи, так і органічних процесів. Для пояснення того, як Воля реалізується в суто механічних несвідомих процесах, Шопенгауер користується розробленим Ляйбніцем принципом «дрімаючої» або «сліпої свідомості».

Всесвітня Воля – це абсолютне начало, сутність усього сущого, корінь усіх явищ, взагалі всього світу як цілого. Воля виявляє себе у всіх проявах як неорганічного, так і органічного світу, а також і у свідомих діях людини. Внутрішня сутність людини – це Воля. Усі дії людини, так само і пізнавальна діяльність – суть вольові акти, або акти Волі. Людське тіло є вираженням і проявом Волі – як уявлення і як Воля. «Вона – сама серцевина, ядро всього окремого, як і цілого; вона виявляється у кожній сліпо діючій силі природи, але вона ж спостерігається і в продуманій діяльності людини: велика різниця між ними стосується тільки ступеня прояву, але не сутності того, що проявляється» [275, с. 140].

Таким чином, загальна світова Воля проявляється *об'єктивно* – як природа і людське тіло, і *суб'єктивно* – як свідомо Воля.

Воля існує сама по собі, завдячуючи самій собі. Вона не керується законом достатньої підстави, дія якого поширюється лише на світ як уявлення. Воля не має підстави свого існування. Воля є «річчю у собі», інтуїтивно пізнавальною. Як «річ у собі», вона є духовною першоосновою всього сущого. Як первинна творча сила вона носить у собі неугасиме джерело боротьби. Тому кожне вище явище є новою сходинкою об'єктивації Волі, є наслідком перемоги над нижчими і може виникнути лише зі стану боротьби між ними. Отже, у світі неорганічної природи, у рослинному світі, у світі тварин, людей точиться загальна боротьба, як визначальний закон існування – «війна всіх проти всіх».

Воля на всіх рівнях проявів, від нижчого і до найвищого, не має ніякої кінцевої мети і знаходиться в постійному прагненні, що і є єдиною її сутністю. Це прагнення не закінчується ніякою досягнутою метою, не знає кінцевого задоволення і може затримуватися лише зовнішньою перешкодою; само по собі воно є нескінченним. Така вічна незадоволеність Волі тимчасовими і проміжними досягненнями цілей на шляху її нескінченного прагнення породжує страждання. «Затримку від перешкоди, – пише Шопенгауер, – яка виникає між нею (Волею – *I. G.*) та її тимчасовою метою, ми називаємо *стражданням*, а досягнення мети – *задоволенням*, *добробутом*, *щастям*» [275, с. 296].

Життя – це страждання, – стверджує Шопенгауер, наслідуючи Будду. Людське існування пронизується стражданнями. Страждання не може бути більшим або меншим, ніж є, але воно цілком заслужене. Страждання обумовлюється самим життям, оскільки воно є провини людини. Провина ж людини випливає з утвердження *волі до життя*, яка може бути знята запереченням її. Але заперечення Волі до життя – це самогубство. Тим не менше, Шопенгауер відкидає самогубство. Воно не є виходом із ситуації. Воно є свідченням не відсутності Волі до життя, а того, що Воля бажає звільнитись від усього, що обтяжує життя. Але поки людині притаманна Воля до життя, вона приречена на страждання. Звільнення людського існування від страждань, на думку Шопенгауера, все ж таки можливе. Шлях до звільнення – це заперечення Волі до життя, яке здійснюється через добровільну самовідмову, аскетизм, всіляке придушення її та викликаних нею прагнень і, врешті-решт, її омертвіння. Якщо ж існує хоч якась віддушина, то це самопізнання, яке може здійснюватись подвійно – мистецтвом і філософією.

Розмірковуючи, людина пізнає світ, але чим більше вона його знає, тим ясніше усвідомлюється марність його і всіх потягів Волі до життя. Нічого вони людині не принесуть, окрім страждань. Пізнання розкриває всю безглуздість життя. «Якщо ми, таким чином, пізнали внутрішню сутність світу як волю й у всіх його проявах побачили лише її об'єктність, яку простежили від несвідомого поривання темних сил природи до свідомої діяльності людини, то ми ніяк не можемо уникнути висновку, що разом із вільним запереченням, припиненням волі, знищуються і всі ті явища, те безупинне і безцільне прагнення на всіх рівнях об'єктності, в якому і через яке існує світ, знищується багатоманітність спадкових форм, разом із волею руйнуються і всі її явища і, нарешті, загальні його форми – простір і час, а також остання його основна форма – суб'єкт і об'єкт. Немає волі – немає уявлення, немає світу» [275, с. 377].

Шопенгауер твердить, що перед нами залишається лише ніщо. Відбувається, таким чином, розчинення в ніщо, і тим самим досягається повне заспокоєння духу і, як пише Шопенгауер, «нам постане глибокий спокій і мир, який вище всякого розуму, та повне умиротворення душі, те незворушне сподівання і та ясність, одне лише відображення яких на обличчі, як його відтворили Рафаель і Кореджо, є ціла і безсумнівна Євангелія: залишилось лише пізнання, воля зникла» [275, с. 377].

Зображення світу як такого, що даний мені завдяки свідомості (як уявлення), має глибокі корені у філософії Нового часу. Від Декарта через Берклі і Канта йде традиція, згідно якої при дослідженні людського пізнання світ тлумачиться як такий, що постає перед нами в наших уявленнях. Концепція Шопенгауера чітко й однозначно переміщує ці ідеї в центр філософії. Згідно Шопенгауеру, Кант зробив хибні дуалістичні висновки з трансценденталістської тези. Між тим, висхідна трансценденталістська теза визначає як теоре-

тико-пізнавальну, так і смисложиттєву позицію Шопенгауера. Він підкреслює, що теза про світ як моє уявлення, і про його даність у моєму переживанні, що так важко поставала в європейській філософії, є визначальною позицією східних систем мудрості.

Предметний світ створюється суб'єктом за допомогою апріорних форм простору, часу і причинності. Матеріалом для такої побудови є відчуття, але побудувати об'єктивне уявлення на них одних неможливо. Тільки коли розсудок за допомогою апріорної форми причинності уявляє ці суб'єктивні відчуття як дії, що мають необхідну причину, і разом із цим за допомогою апріорної форми простору ця причина постає поза суб'єктом як зовнішній предмет, що спричиняє відчуття, тільки тоді суб'єктивні відчуття перетворюються на певний предметний погляд. Вол. Соловйов, аналізуючи гносеологію Шопенгауера, звертає увагу, між іншим, на спорідненість цих метафізичних ідей про розумове конструювання реальності як поєднання інтелектуальних і чуттєвих даних, із тогочасною психофізикою: «Взагалі після психофізіологічних досліджень Іоганна Мюллера, а в новітній час – Гельмгольца, Фехнера і Вундта, розумовий характер предметного погляду, доведений Шопенгауером а рїогї, має вважатися доведеним також і емпірично і складає безсумнівну наукову істину» [231, с. 78].

Щодо тлумачення світу як волі, то тут полеміка проти класичного підходу вступає у вирішальну стадію. Питання про волю та її відношення до розуму та свободи так чи інакше розв'язувалося майже кожним крупним філософом. Але Шопенгауер стверджував, що історія філософії взагалі, і європейської зокрема, все ж не змогла розв'язати це питання належним чином. Відштовхуючись від Кантової ідеї про примат практичного розуму, найважливішим компонентом якого й була вільна, «автономна» воля, Шопенгауер почав відстоювати примат волі над розумом, тобто почав рухатися скоріше в антикантівському, антикласичному напрямку.

На цьому шляху він розвинув чимало цікавих ідей про специфіку волютативних та емотивних боків людського духу, їх ролі в житті людей. Наприклад, він критикував класичний раціоналізм за перетворення волі на простий придаток розуму, що суперечить реальному житті. Насправді, розмірковував Шопенгауер, воля, тобто мотиви, бажання, збудження до дії і самі процеси його здійснення, устремління людини є специфічними, відносно самостійними і значною мірою визначають спрямованість, результати розумного пізнання. «Розум» класичної філософії він оголошував лише фікцією. На його місце й має бути поставлена воля. Шопенгауер вважав волю незалежною від контролю розуму, перетворював її на «абсолютно вільне бажання», яке мовби не має ані причин, ані засновків. Крім того, воля була ним звернена у світ, у Всесвіт. Шопенгауер проголосив, що людська воля споріднена з «невідомими силами» Всесвіту, певним його «вольовим поривом». Отже, воля була перет-

ворена на першоначало і абсолют, на онтологічний, гносеологічний та етичний принцип.

В «життєвих силах» природи Шопенгауер вбачає «нижчу ступінь об'єктивації волі», тоді як «безпосередні прояви волі» в живих істотах він уявляє у вигляді своєрідної драбини загального розвитку вольових начал та імпульсів, що увінчується вищою, тобто людською волею з її об'єктиваціями. «Те, що виявляється в хмарах, струмку і кристалах, — це слабкий відгук волі, яка повніше виступає у рослині, ще повніше у тварині і найбільш повно в людині» [275, с. 196]. У світі, згідно Шопенгауєру, «об'єктивується» не тільки воля, але й «суперництво», яке можна спостерігати й у тваринному світі, і в неживій природі. «Вище», яке виникає з «нижчих» проявів природи, поглинає собою всі нижчі ступені, і в той же час об'єктивує їх устремління. Філософський волюнтаризм Шопенгауєра передбачає, що природознавство буде віднаходити свої способи «оживлення», одухотворення природи, при цьому йдеться про встановлення «довірчих», «родинних» відносин людини та природи.

Зрештою, головне у контексті нашої теми полягає в тому, що Шопенгауєр вибудовує свою метафізичну систему на підставі самоспостереження. Воля постає перед нами єдиною сутністю, яку ми знаємо безпосередньо. «Всі інші предмети доступні нам тільки ззовні, у формах уявлення, самі ж ми доступні для себе ще й зсередини, із суб'єктивного боку у самосвідомості або внутрішньому чутті, де самотність сутність відображається найбезпосереднішим чином, не входячи у форми зовнішнього уявлення, а пізнається нами, як наша власна воля» [231, с. 83]. Варто відзначити й фактичну психологізацію (хоча, на перший погляд, це здається онтологізацією) логічного закону достатньої підстави — у цьому відношенні Шопенгауєр випереджає психологізм у логіці, що викликав бурхливу дискусію наприкінці XIX століття.

У сутінках Шопенгауєра залишилася в історії філософії XIX століття свого часу досить популярна філософія Едуарда фон Гартмана (Eduard von Hartmann, 1842–1906). Його вчення, яке зазвичай пов'язується з працею «Філософія несвідомого» («Philosophie des Unbewußten», 1869, 1–2 тт.)¹, оцінюється як результат синтезу ідей Гегеля, Шопенгауєра та пізнього Шеллінга.

¹ Хоча у Е. Гартмана є й багато інших, більш пізніх праць, і, зокрема, його «Вчення про категорії» («Kategorienlehre», 1896) В. Віндельбанд оцінював як «найбільш закінчений з архітектонікою понять твір, що з'явився за останні десятиліття в Німеччині», і як «безперечно, його головну наукову працю» [43, с. 457]. Втім, є й протилежні оцінки — на думку Вол. Соловйова, філософський розвиток Гартмана зупинився на перших кроках, і в подальшому він не намагався виправити явні суперечності своєї системи, а лише розробляв у своїх численних творах ті чи інші часткові питання, або пристосовував до своєї точки зору різні царини життя і знання [див.: 233, с. 301].

Гартман намагається довести, що у всіх явищах природи і душевного життя присутня в якості діяльної сутності вища свідомість, яку він називає несвідомим, і яка складає загальну життєву основу всіх свідомих індивідів. *Несвідоме* (das Unbewusste) у Гартмана, таким чином, є не позначенням негативного предикату (заперечення свідомості), а позначенням невідомого позитивного суб'єкта, який знаходиться за межами емпіричної індивідуальної свідомості (відчуваючи незадовільний характер такого негативного визначення, Гартман допускає в більш пізніх виданнях книги його заміну терміном *надсвідоме* — das Ueberbewusste). Це несвідоме замінює Шопенгауєрову волю, а також інші варіанти такої дієвої (життєвої) сили, або ентелехії. Гартман фактично виступає проти «примата волі» у Шопенгауєра, доводячи таке саме первинне значення уявлення. Немає волі без уявлення — у дійсності існує тільки *воля, що уявляє*.

Вона розкривається, перш за все, у телеологічних зв'язках органічного життя і підтверджується даними наукового досвіду. Якщо існують у світі такі явища, які зовсім не можуть бути поясненими лише з речових, або механічних причин, і можливі лише як дії духовного начала, тобто волі, що уявляє, і якщо очевидно, що при цьому не діє індивідуально-свідома воля чи уявлення, то необхідно визнати ці явища діями універсальної волі, яка знаходиться за межами індивідуальної свідомості. Такі дії Гартман, зокрема, вбачає в наступному: 1) «несвідоме» утворює і зберігає *організм*, виправляє його внутрішні і зовнішні пошкодження, цілеспрямовано направляє його рухи і обумовлює його застосування для свідомої волі; 2) «несвідоме» дає в *інстинкті* кожній істоті те, чого вона потребує для свого збереження, і для чого недостатньо свідомого мислення; 3) «несвідоме» зберігає *роди* шляхом статевого потягу і материнської любові, поліпшує їх шляхом відбору у статевій любові і веде рід людський неухильно до мети досконалості; 4) «несвідоме» часто керує людськими діями за допомогою *чуттів і передчуттів* там, де їм не могло б допомогти свідоме мислення; 5) «несвідоме» сприяє свідомому процесу мислення і веде людину в *містици* до передчуття вищих надприродних едностей; 6) воно ж наділяє людей почуттям краси і *художньою творчістю*. У всіх цих своїх діях «несвідоме» характеризується Гартманом такими властивостями: безболісністю, невтомністю, нечуттєвим характером його мислення, позачасовістю, непогрішимістю, незмінністю і нерозривною внутрішньою єдністю [див.: 233, с. 299].

Вчення Гартмана вказує на єдину духовну життєву основу речей. Гартман приписує єдиному світовому духу і волю, і ідею («логічне») в якості атрибутів, що поставлені поруч і взаємодіють один з одним. Розробляючи діалектику категорій, Гартман показує на кожній окремій категорії, якому перетворенню піддається «логічне» внаслідок свого відношення до «алогічної» дійсності, що виникає з волі. Отже, світ постає поділений навпіл у само-

му собі, як боротьба розуму проти волі (Гартман навіть уособлює волю та ідею в їх протиставленні як чоловіче і жіноче начало, чому сприяє німецька мова – *der Wille, ale die Idee, die Vorstellung*). Воля, як така, має силу реальності, але є сліпою і нерозумною; ідея ж, хоча є світлою і розумною, абсолютно безсила, позбавлена будь-якої активності. На цьому Гартман будує свою песимістичну есхатологію, яка закінчується «розумним» знищенням «нерозумного» буття.

Філософія волі Шопенгауера і філософія несвідомого Гартмана, безумовно, перетворюють традиційні душевні здібності людини – волю та уяву – на онтологізовані першосутності, але при цьому їх онтологізація відбувається таким чином, що вони залишаються повністю сумісними зі звичайними психічними здібностями суб'єкта. Ця сумісність утворює, таким чином, цілком психологізовану матрицю, яка екстраполюється на природу і Всесвіт, що надає метафізичним системам Шопенгауера і Гартмана, далеким від експериментальної чи наукової психології, виразного психологістського характеру (та й позначення обох філософських систем як «філософії песимізму» також має характерний психологічний присмак).

Ще більшою мірою цей характер виявляється у філософії життя Фрідріха Ніцше (*Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844–1900*). Але «психологізм» Ніцше, як і його «волюнтаризм», безумовно, є вкрай особливим і особистісним. І особливість ця такого роду, що, за словами Н. Орбела, «Ніцше принципово не можна інтегрувати у традицію», оскільки «особлива природа ніцшеанства» відчужена від будь-якої інтерпретації [201, с. 685].

Перш за все, слід відзначити ту обставину, на яку звертають увагу звичайні біографи Ніцше, а саме – його фізичний стан, його приступи і хвороби знаходилися мовби у прямому зв'язку з його душевним станом, зі станом його відносин із близькими та друзями, а ще більше – зі ставленням до його творів, їх успіхом чи неуспіхом. Ніцше мовби наочно уособлював ту безпосередню взаємозалежність духу і тіла, яку так недалекозоро зруйнувало картезіанство своїм дуалізмом, і яку так незграбно намагались відшукати психофізіологи XIX століття.

Розкриваючи «психологізм» Ніцше, слід сказати про його ототожнення істини з істиною життя. Наука, а ще більше філософія, не могла бути для нього цінністю в собі – цінністю, яка б поглинала, приховувала або спотворювала цінність життя. Остання, у свою чергу, розкривається як максимальна цінність життя великої людини (надлюдини), що створює культуру, а не грошова цінність пересічного шукача дрібних тілесних задоволень.

Так, у третьому з «Несвоєчасних розмислів» («*Unzeitgemäße Betrachtungen*»). «*Schopenhauer als Erzieher*», 1874) Ніцше виступив на захист людського життя проти висушеного духу аскетизму – не тільки релігійного (християнського), але й наукового. Для нього було неприйнятним наукове

«жертвопринесення» – жертвування людяністю заради успіху в науці, фактична втрата вченим природних людських якостей, до яких відноситься перш за все внутрішня свобода і мужність жити чесно. Характерно, що стверджує він це у зв'язку зі з'ясуванням свого ставлення до Шопенгауера, починаючи з визнання: «Я належу до тих читачів Шопенгауера, котрі, прочитавши одну його сторінку, цілком упевнені, що вони прочитають усе, ним написане, і будуть слухати кожне сказане ним слово» [197]. Філософ, за Ніцше, має показувати приклад не тільки своїми книгами, але й своїм життям – перш за все, своєю духовною свободою і чесністю. Філософія відкриває людині притулок, куди не може проникнути ніяка тиранія – печеру внутрішнього життя, лабіринт серця. Велика філософія має змальовувати картину життя в цілому, а не перейматися окремими фарбами і нитками полотна; велика філософія «як ціле, завжди каже лише одне: ось картина всього життя, і з неї навчись розуміти сенс твого життя. І навпаки: читай лише своє життя, і з нього розумій ієрогліфи життя в цілому». Тільки цим шляхом філософ буде творити культуру, адже «культура є дитям самопізнання кожної окремої людини і його невдоволеності собою». Але це – справа геніїв та великих людей. А тому «безкінечно важливіше, щоб у світі виник філософ, ніж щоб продовжували існувати якась держава або університет!» [197].

Пізніше, наприкінці життя, Ніцше назвав ці розмисли «суворим зразком психології вченого», хоча одночасно підкреслив, що «зовсім не психологією хотів я займатися в цих творах» – завдання виховання і нове поняття самодисципліни, самозахисту від жорстокості і шлях до величчю керували ним, і писав він зовсім не про Шопенгауера (чи Вагнера), а про себе – про власне становлення і власну обітницю [див.: 194, с. 735–736]. Це, звичайно, не психологія і не інтроспекція у звичайному розумінні, – цей психологічний аналіз нагадує скоріше розтин власної душі, при цьому він виявляється спорідненим «досить вдалому психологічному прийому», що знаходить Ніцше в «Записках з підпілля» Ф. Достоєвського – «коли завіт «Пізнай самого себе» мовби висміює сам себе», з приводу чого кидається зауваження про поверховість всієї європейської психології (лист до Ф. Овербека 23 лютого 1887 р.). До речі, Достоєвського, якого він інтенсивно читав та конспектував останні два роки свідомого життя, Ніцше називав «єдиним психологом, у якого я міг дещому повчитися» [див.: 199, с. 620].

Називаючи самого себе психологом, а свій аналіз – психологічним (наприклад, яскравий аналіз нігілізму у 12 фрагменті «Волі до влади», про який далі), Ніцше одночасно із зневагою ставиться до звичайної психології, називаючи її «психологією розносників». Він не приймає штучності психологічного спостереження: «Ніколи не спостерігати для того, щоб спостерігати! Це породжує фальшиву оптику, косоокість, щось вимушене і позбавлене по-

чуття міри. Переживання як *бажання* переживання – це не вдається. <...> Природжений психолог інстинктивно стережеться дивитися, щоб дивитися <...>» [199, с. 597]. Психологія, таким чином, має бути не окремою наукою зі своїм науковим інструментарієм – психологія має бути самим життям, а саме життя слід розглядати під кутом зору психології, яка розкриває справжні механізми цього життя, і, перш за все, – волю до влади.

Найбільш яскраво і точно Ніцше рефлектує над суттю своєї філософії як «надпсихології» та її ставленням до попередньої філософії і психології в першій частині своєї праці «По той бік добра і зла», яка має назву «Про забобони філософів» («Jenseits von Gut und Böse – Vorspiel einer Philosophie der Zukunft», 1886). У чому полягають ці забобони? Ніцше постає проти метафізичної «*віри у протилежність цінностей*», тобто віри в те, що вищі цінності знаходяться десь в іншій онтологічній площині, ніж звичайне життя. Між тим, «позаду всієї логіки, що здається самодержавною у своєму русі, знаходяться розцінки цінностей, точніше кажучи, фізіологічні вимоги, спрямовані на підтримку певного життєвого виду» [198, с. 243]. Ніцше, таким чином, звинувачує попередню філософію в тому, що вона вела нечесну гру, що, заявляючи про об'єктивність своїх намірів шукати істину, вона, насправді, виходила не з цієї абстрактної істини, а з цілком конкретних життєвих інтересів, тільки приховуючи це. Навіть звичайні вчені в цьому відношенні ставляться Ніцше на дещо вищий щабель – він припускає, що вони все ж таки можуть займатися конкретною наукою незалежно від своїх людських «інтересів», – що ж до філософів, то, очевидно, сам характер філософії перетворює її на суто особистісну справу: «Навпаки, у філософа немає зовсім нічого безособистісного, і особливо його мораль виразно і рішуче свідчить, хто він такий, тобто в якому співвідношенні за рангами знаходяться найінтимніші інстинкти його природи» [198, с. 245].

Відзначаючи піонерські прозріння Р. Босковича у XVIII ст., які прирівняли уявні матеріальні атоми Ньютонового світу до нематеріальних силових центрів, Ніцше закликав до такого самого подолання «*атомістики душі*», тобто уявлення про душу як неподільну монаду. При цьому він не відкидає взагалі «найстарішу і гідну поваги гіпотезу про «душу»», критикуючи «незграбність натуралістів, які, як тільки доторкнуться до «душі», так одразу і втрачають її». Продовжуючи брати «душу» в лапки, тобто залишаючи це поняття гіпотезою, Ніцше, проте, намічає шляхи розвитку нової психології – «такі поняття, як «смертна душа», «душа як множинність суб'єкта» і «душа як суспільний устрій інстинктів та афектів», які з цих пір вимагають для себе прав громадянства у науці» [198, с. 245].

Ніцше обґрунтовує розуміння нашого тіла як «суспільного устрою багатьох душ», розкриваючи, зокрема, багатоскладовість волі – відштовхуючись тут від Шопенгауера, й одночасно вже долаючи його. У будь-якому ба-

жанні, стверджує Ніцше, є множина відчуттів – відчуття стану, від якого ми прагнемо *звільнитися* і відчуття стану, якого ми прагнемо *досягти*, відчуття самих цих прагнень; так само як відчуття, інгредієнтом волі є й мислення – у кожному вольовому акті є думка, що командує, яку неможливо відокремити від «бажання»; нарешті, воля є афектом, точніше – командою афектів, при цьому «те, що називається «свободною волею», є насправді переважаним афектом відносно того, який повинен підкоритися: «я вільний, «він» повинен підкорятися», – усвідомлення цього приховується в будь-якій волі» [198, с. 254]. Воля до влади постає не тільки єдністю (у множинності) почуттів, думок і афектів, але й єдністю повеління і підкорення, і саме в цій якості – основою моралі і життя. «За будь-якого хотіння йдеться невідмінно про повеління і покору, як сказано, на ґрунті суспільного устрою багатьох «душ», на підставі чого філософ мав би вважати, що має підстави розглядати бажання як таке вже під кутом зору моралі, при цьому під мораллю розуміється як раз вчення про відносини влади, за яких виникає феномен «життя»» [198, с. 255].

Вчення про «свободну і несвободну волю» постає ширмою, за якою приховується *сильна* або *слабка* воля самого філософа, або вченого. Будь-які закони – навіть не тільки суспільні, але й природні – виявляються не більше, ніж певним тлумаченням, за яким приховується або марнославство сильних, або фаталізм слабководних. Отже, психологія – що пояснює філософію, а загалом і науку, – постає у Ніцше як «морфологія і вчення про розвиток волі до влади», і тільки в такій якості «природжений» психолог, який виходить за межі традиційної моралі, у тому числі моралі філософів, буде претендувати на те, щоб «психологія була знову визнана королевою наук, для служіння і підготовки якої існують всі науки. Адже психологія стала тепер знову шляхом, що веде до основних проблем» [198, с. 259].

Вальтер Кауфман назвав Ніцше першим великим «глибинним психологом» за те, що він побачив у несвідомих процесах джерело багатьох речей, які ми вважаємо справами повсякденного життя і самої культури [див.: 294, р. 91]. Ернст Трьольч зазначав, що вже у першому своєму творі (мається на увазі «Народження трагедії», 1872) Ніцше «був проникливим психологом культури і теоретиком історичного розвитку», – що правда, при цьому Трьольч характеризує психологію Ніцше («що інтуїтивно розуміє і цілісно споглядає») як таку, що «все ще несе на собі шкаралупу позитивістської психології, з якої вона вилупилася» [247, с. 391, 393]. Як зазначав Д. Робінсон, у Ніцше слід шукати найбільш глибоке розуміння культурних та лінгвістичних витоків науки, філософії та моралі [див.: 221, с. 410]. Зокрема, він пише про спорідненість філософських понять у різних філософіях та філософських культурах як про таку, що визначається спорідненістю мови, або спільною «філософією граматики (тобто завдяки несвідомій владі і керівництву з боку

однакових граматичних функцій)», – відповідно, в різних мовних групах мають бути різні філософські пояснення світу [див.: 198, с. 256].

Акцентуючи увагу на долінгвістичних та примітивних рівнях, він вбачав справжнє джерело культури в тій волі до влади, яку раніше аналізував Шопенгауер. Для Ніцше воля до влади більш суттєва, ніж інстинкти виживання Дарвіна. Але, як і ці інстинкти, вона діє за межами свідомості. Свідомість вона використовує як допоміжний бік ментального. Якщо основний стимул в житті – не виживання в першу чергу, а вияв сили, то існують такі речі, які завжди мають перевищувати за значущістю саме життя, не говорячи вже про їх більшу значущість порівняно з простими задоволеннями гедоніста. Влада, про яку тут говориться – це не та сила, яку має груба людина або хуліган, це здатність терпіти незмінні життєві перешкоди і перемогти їх.

«Воля до влади» («Wille zur Macht») – незакінчений твір Ніцше, який мав складну та суперечливу історію, про яку зараз не варто переповідати. Звернемо увагу лише на деякі аспекти Ніцшевих ідей, які є свідченням його «надпсихологізму». Перш за все, Ніцше виступає проти поняття істини як абсолютної метафізично-логічної цінності, вбачаючи за кожною конкретною істиною конкретний тип влади. Істина постає як ідеальний інструмент влади, що здійснює контроль над людиною зсередини. Істина виявляється лише інтерпретацією, і таких інтерпретацій стільки, скільки воль до влади, і тільки та оголошується Істиною, чия воля до влади бере верх над іншою волею. Оскільки життя – це неперервна боротьба різних воль до влади, то «істина» постійно змінюється. Вона є нашим витвором, що допомагає нам виживати у цьому світі і взаємодіяти один з одним, але вона змінюється, як тільки перемагає нова, більш могутня воля до влади. Незмінне лише наше «чуття істини», яке Ніцше називав одним із наймогутніших «проявів морального чуття».

Релятивізація істини (що зазвичай є одним з виявів психологізму) у Ніцше є лише одним з аспектів переоцінки – а, точніше, знецінювання – цінностей. Точка зору «цінності» пов'язується ним так само із «утворенням влади», із зростанням або пониженням «центрів, що командують» [див.: 196, с. 393]. У 12-му фрагменті «Волі до влади», розкриваючи «нігілізм як психологічний стан», Ніцше зрештою робить висновок: «<...> Усі цінності, за допомогою яких ми досі намагалися спочатку надати світу цінності, а потім, з огляду на неможливість застосувати їх до нього, знецінювали його – всі ці цінності, якщо розглядати їх психологічно, є результатами певних утилітарних перспектив, що мають на увазі підтримку та посилення ідеї людської влади <...>» [196, с. 35]. Психологічний аналіз у Ніцше виявляється розчаклуванням метафізичної, наукової, політичної, моральної та будь-якої іншої міфології, яка приховує справжні життєві смисли і бажання.

Але, зрештою, «психологізм» Ніцше виявляється у своїй суті абсолютно протилежним будь-яким іншим формам психологізму, оскільки у свому антиметафізичному натиску він скасовує суб'єкта, свідоме «Я» як один із стовпів старої метафізики. Вище ми вже звертали увагу на його розуміння людини як «суспільного устрою багатьох душ». «Тепер – досить пізно, – пише Ніцше у 635-му фрагменті, – ми переконалися з повною ясністю в тому, що наша концепція поняття «я» не може ні в якому разі вважатися гарантією реальної єдності». Зрештою, це лише «упередження наших чуттів і певний психологічний забобон» [196, с. 350]. Якщо досі «прогресом» вважався максимальний розвиток «Я», свідомості, то Ніцше вважає свідомість взагалі хворобою і, навпаки, оцінює несвідоме як психічне здоров'я. Н. Орбел у зв'язку з цим зазначає, що, на відміну від Фрейда, який вважав, що санація психіки зростає мірою максимального усвідомлення несвідомих процесів, Ніцше бачив прогрес у подоланні свідомості, у відновленні в повному обсязі інстинктивної складової психіки, яка під впливом свідомості виродилася у страх. І чим сильніше людина відчуває свою суб'єктивність, тим сильніше вона хвора [див.: 201, с. 723].

«До чого взагалі свідомість, оскільки вона по суті є зайвою?» [195, с. 674] – задається питанням філософ у «Веселій науці» («Die fröhliche Wissenschaft», 1882). Адже значна частина життя відбувається за інстинктами, і взагалі все життя може відбуватися без того, щоб «включатися в нашу свідомість». Відповідь Ніцше звучить як певне знецінення і демістифікація свідомості – «свідомість взагалі розвивається тільки під тиском потреби у спілкуванні», вона потрібна і необхідна лише у відносинах між людьми, і особливо – між тим, хто наказує, і тим, хто підкорюється. Інакше, кажучи, «усвідомлюване мислення є лише найменша частка усього процесу», тобто життя, при цьому – «найповерховіша, найгірша частка» [див.: 195, с. 675]. Найгірша, тому що свідомість не належить до індивідуального існування людини, вона належить до того, що є в ній родового і стадного. Тому «кожен з нас, при всьому бажанні максимально зрозуміти себе індивідуально, «пізнати самого себе», завжди буде усвідомлювати тільки неіндивідуальне в собі, свій «середній рівень» <...>. Немає ніякого сумніву, всі наші вчинки, по суті, неповторно особистісні, унікальні, безмежно-індивідуальні; але як тільки ми переводимо їх у свідомість, вони вже не виглядають такими...» [195, с. 676].

Деконструкція свідомості у Ніцше – це не просто піднесення несвідомого, інстинктивного. Це, перш за все, піднесення життя, індивідуальності. При цьому життя виявляється волею до влади та вічним поверненням, а індивідуальність – надлюдиною. Тому й психологія Ніцше – це, за визначенням Н. Орбела, «інтегральне мислення», яке передбачає глибокі структурні зсуви у співвідношенні між свідомістю і несвідомим, між образним і логічним мис-

ленням, між емоційними і раціональними чинниками. Це надлогічне, наддіалектичне мислення, яке оперує не поняттями, не образами, навіть не подіями, а цілісними комплексами – «воно споріднене мисленню дією, є, по суті, духовно-прикладною практикою, праксисом думки, синтезом дії та думки» [201, с. 725]. Так само як людина Ніцше є надлюдиною, так і психологізм Ніцше є надпсихологізмом – проникненням у глибини надіндивідуального несвідомого, яке визначає становлення життя.

3.2. Психологізм Вільгельма Дільтея

і співвідношення філософії та психології в науках про дух

Вільгельм Дільтей (Wilhelm Dilthey, 1833–1911), безперечно, є яскравим представником філософського психологізму. Стверджуючи це¹, ми виходимо з того, що психологізм XIX століття не був якимось простим і однорідним явищем – він мав різноманітні прояви. Виходячи з цього припущення, можна уточнити, що психологізм В. Дільтея є цілком оригінальним і відмінним, наприклад, від психологізму Й. Гербарта, Г. Фехнера, В. Вундта або інших репрезентантів цього феномену. Взагалі треба підкреслити, що філософський психологізм – це не напрямок або школа, це скоріше певна наукова настанова (можна використати тут поняття «парадигма»), або певний спосіб розуміння філософії та її співвідношення з іншими науками. Головним у цій постанові є тенденція тлумачення філософії, а також інших гуманітарних наук, як таких, що у своїй структурі, змісті та поняттях так чи інакше залежать від психологічного аналізу душевного життя особистості. В. Дільтей, безперечно, саме так підходить до побудови системи «наук про дух», тому його постать є дуже цікавою у контексті розвитку філософського психологізму XIX – початку XX століття.

Вільгельм Дільтей зазвичай характеризується як представник «філософії життя». Між тим, важливо зрозуміти, що саме вкладалося філософом у поняття «життя». Зокрема, ми знаходимо таке визначення: «Життя – це внутрішнє співвідношення психічних проявів у зв'язності (Zusammenhang) особистості» [107, с. 129]. Відповідно, життєвий досвід окремої особистості – це «зростаюче усвідомлення і рефлексія про життя», тобто знаходження за-

¹ Безумовно, це не лише наше твердження. Так, Е. Трьольч виокремлює Дільтея – разом із Ніцше – у групу «психологізуючих філософів життя» [див.: 247, с. 390–415]. Втім, таке об'єднання Дільтея та Ніцше на ґрунті психологізму не означає, що характер їх психологізму однаковий.

кономірностей в окремих проявах доцільної поведінки людини, а життєвий досвід суспільства – це регуляція людських відчуттів і інстинктів, їх обмеження в ім'я «вищих духовних почуттів і прагнень».

Під «філософією життя» Дільтей розуміє «певні перехідні ступені між філософією і релігійністю, літературою і поезією», більш вільні форми філософії, близькі до життєвих потреб людини. До мислителів, що репрезентують такий стиль філософування, Дільтей відносить Марка Аврелія, Монтезя, Емерсона, Ніцше, Толстого. Але «філософія життя» при цьому не означає більше певну філософію *про* життя як про предмет, який найбільш близьке її стосується. Новий принцип методологічної строгості Дільтей бачить у тому, що філософування повинно виходити із життя: «Головний імпульс моєї філософської думки – бажання зрозуміти життя з нього самого» [цит. за: 125]. Вирішення питання про те, що має бути висхідною точкою мислення, джерелом живого, цілісного досвіду, диктує і сам принцип філософування: відмову від усіх зовнішніх відносно життя – «трансцендентних» – положень, опору тільки на те, що «дано» самим життям. Налаштованість на *розуміння* життя відрізняє Дільтея від усіх поетично-вільних замальовок так званих «життєвих філософій» мислителів, яких він сам згадує (від Аврелія до Толстого), так само як і від ірраціоналістичних течій філософії життя, в яких першість в осяганні життя відводилася інтуїції або інстинкту.

Ще більш точно специфіку Дільтеєвої філософії визначає те, що це історично орієнтована філософія життя: «Що є людина, може сказати йому тільки його історія». Поняття «життя» та «історична дійсність» нерідко використовуються Дільтеєм як рівнозначущі, оскільки історична реальність сама розуміється як «жива», наділена життєвою історичною силою. «Життя <...> за своїм матеріалом складає одне з історією. Історія – усього лише життя, що розглядається з точки зору цілісного людства» [цит. за: 125]. Аналогічним чином, в одному й тому ж сенсі застосовуються Дільтеєм поняття «категорії життя» і «категорії історії».

Провідною ідеєю філософії В. Дільтея було розрізнення «наук про природу» і «наук про дух» (Geisteswissenschaft)¹, і доведення специфіки останніх, пов'язаної як раз із тим, що вони стосуються сфери безпосереднього людського *переживання* (Erlebnis). Власне, це доведення пов'язане з утвердженням пріоритету, якщо не сказати – виключності внутрішнього досвіду людини, досвіду свідомості. «Виключно у внутрішньому досвіді, у фактах

¹ Як вже зазначалося вище, у витоків такого розрізнення стояв Дж. Ст. Міль. У зв'язку з цим слід відзначити оцінку Е. Трьольча, згідно якої Дільтей намагався поєднати німецько-ідеалістичне схилання перед духом та його історією з методологічною основою англійського емпіричного аналізу свідомості та психологією, і взагалі «справжньою основою його вчення був Міль і його психологізм» [247, с. 403].

свідомості я знайшов міцне підґрунтя для своєї думки» [105, с. 273], – пише філософ у першому томі фундаментальної, хоча й незавершеної праці «Вступ у науки про дух» («Einleitung in die Geisteswissenschaften», 1883). Будь-яка наука починається з досвіду, а будь-який досвід пов'язаний із станами нашої свідомості і обумовлений цілісністю нашої природи. З цієї точки зору, яку Дільтей називає «теоретико-пізнавальною», «наш образ природи в цілому виявляється простою тінню, яку відкидає прихована від нас дійсність, у той час як реальність, як вона є, ми маємо, навпаки, тільки в даних внутрішнього досвіду і у фактах свідомості» [105, с. 273–274]. Така «переорієнтація» точки зору (принаймні, якщо мати на увазі матеріалістично-натуралістичну позицію, яка більше була притаманна природознавцям) дозволяє Дільтею обґрунтувати право на самостійне існування «наук про дух» і їх принципову відмінність від природознавства – відмінність, яка означає не певну недосконалість, як це розумілося зазвичай (недостатню точність, неможливість логічного доведення тощо), а навпаки, певну перевагу, оскільки пов'язана з їх відношенням до цієї «справжньої» реальності фактів внутрішнього досвіду.

На перший погляд, Дільтей постає у цьому відношенні продовжувачем лінії емпіризму і суб'єктивізму, яку в різних варіантах розвивали філософи Нового часу, особливо в Англії та Німеччині, орієнтуючись головним чином на дослідження пізнавальних здібностей суб'єкта. Проте він сам відокремлює себе від цієї лінії: «У жилах суб'єкта, що пізнає, якого конструюють Локк, Юм і Кант, тече не справжня кров, а розріджений сік розуму як голої розумової діяльності». Натомість Дільтей намагається розглядати людину не як суто гносеологічного суб'єкта, а у «різноманітті її сил і здатностей», як істоту, яка має волю, почуття і уявлення. Ці сторони людського ества нероздільні, і вони проявляються відповідним чином у будь-яких проявах людської діяльності, у тому числі в діяльності пізнавальної. Тому, характеризуючи метод «наук про дух», філософ пише: «<...> Кожну складову частину сучасного абстрактного, наукового мислення я порівнюю з цілим людської природи, якою її являють досвід, вивчення мови та історії. І тут виявляється, що найважливіші складові нашого образу дійсності і нашого пізнання її, а саме: жива єдність особистості, зовнішній світ, індивіди поза нами, їх життя в часі, їх взаємодія – все може бути поясненим, виходячи з цієї цілісності людської природи, яка у волі, відчутті і уявленні лише розгортає різні свої сторони» [105, с. 274]. Лише такий підхід, а не чистий гносеологізм (так само як і різноманітні метафізичні доктрини), може бути, за В. Дільтеєм, підставою для філософії.

Що таке, власне, для Дільтея філософія? Він відповідає на це питання у своїй праці «Сутність філософії» («Das Wesen der Philosophie», 1907), яку можна розглядати як класичний приклад застосування історичного методу у царині «наук про дух». Використовуючи при цьому систематичний підхід, Дільтей лише показує його неспроможність – тільки історична точка зору

відкриває справжню сутність філософії як висхідного «духовного прагнення», яке міститься у самій структурі людини – історичної істоти, «породження часу». Усвідомлення духу як історичного світу дозволяє побачити, що різні історичні форми філософії утворюють насправді духовну єдність, у той час як у своїй індивідуальності вони постають як обмежені та однобічні.

Можна сказати, що В. Дільтей намагається подолати те провалля між суб'єктом і об'єктом, до якого прийшла новочасна філософія, гносеологізуючи суб'єкта. Для такого абстрактного, неісторичного суб'єкта, який лише уявляє, «зовнішній світ завжди залишається лише феноменом», і Дільтей, власне, не заперечує цей «феноменалізм». Проте він стверджує існування «справжньої реальності», яка дана людині в її внутрішньому досвіді, в її переживанні – саме як життя, а не як уявлення. Йдеться, власне, не лише про досвід людського «я», – Дільтей стверджує, що в цьому внутрішньому досвіді «нам одночасно і з не меншою достовірністю дана також і зовнішня дійсність», при цьому про цей зовнішній світ ми знаємо таким чином не за допомогою умовиводів щодо причинно-наслідкового зв'язку, а безпосередньо, з життя нашої особистості. «Так розширюється горизонт досвіду, який, як здавалося при першому наближенні, дає нам свідчення лише про наші власні внутрішні уявлення; разом з нашою життєвою єдністю нам одразу даний і цілий зовнішній світ, і інші життєві єдності» [105, с. 275].

За визначенням М. Фришейзен-Колера, філософія для Дільтея – це самосвідомість (Selbstbesinnung), рефлексія життя на самого себе [260, с. 329]. Жодне слово не має такого значення у Дільтея, як життя: «переживання», «почуття життя», «життєве відношення», «життєва загадка», «життєвий досвід» повторюються постійно. Не можна тільки розуміти тут життя в біологічному чи прагматичному сенсі. Для Дільтея всі ці вислови позначають внутрішнє сприйняття нашої душі, безпосереднє враження від фактів і станів, що виникають у свідомості і є найдостовірнішими для нас. Ця самодостовірність внутрішнього досвіду – єдиний міцний і недоторканий фундамент. Дільтей відмовляється від будь-якої метафізики, як пізнання світової цілності, оскільки вона не може бути об'єктивною істиною. Об'єктивне пізнання зовнішнього світу завжди може бути спірним, оскільки можливі лише гіпотетичні судження відносно того, що знаходиться в основі явищ. Але ніякий сумнів неможливий відносно явищ, що виникають у свідомості, і станів, що переживаються разом з ними; в них дано істинне знання, і в них – висхідний пункт філософії.

Такий методологічний підхід, орієнтований на внутрішній досвід людини як практично єдину справжню реальність, вочевидь має психологічне спрямування. При цьому ця наука, яка досліджує сферу фактів, даних у внутрішньому досвіді (без будь-якого впливу з боку відчуттів), не просто отримує право на існування, а претендує на статус засадничої науки, з якої випливають і першопринципи нашого пізнання, і першопринципи наших дій. Специ-

фікою психологізму Дільтея у цьому зв'язку є те, що він, власне, не висуває чисту психологію на роль першої науки, а показує, яким чином структура нашого душевного життя відображається на нашому пізнанні і нашій діяльності та її результатах («системах культури»), що визначає необхідність психологічного підходу (психологічної методології), або краще – історико-психологічного підходу до дослідження суспільно-історичних процесів.

Так, виходячи із чуттєво-пізнавально-вольючої структури людського душевного життя, В. Дільтей визначає три обов'язкових «класи висловлювань», які містять науки про дух. По-перше, це опис сприйняття, або історична компонента пізнання. По-друге, це абстрагування закономірностей, або теоретична складова пізнання. Нарешті, це оціночні судження, або практична компонента наук про дух. «Факти, теореми, оціночні судження і правила – з цих трьох класів висловлювань і складаються науки про дух. І взаємозв'язок між історичним, абстрактно-теоретичним і практичним напрямками думки пронизує науки про дух як спільна ним усім основна риса» [105, с. 303], пов'язана із структурою душевного життя особистості.

Відповідно, «в життєвих єдностях, у психофізичних індивідах аналіз знаходить ті елементи, з яких вибудовуються суспільство та історія, а вивчення цих життєвих єдностей утворює основну групу наук про дух» [105, с. 305], до якої В. Дільтей, власне, відносить психологію та антропологію. Ще раз підкреслюючи фактичну перевагу наук про дух над науками про природу, пов'язану з «більш справжнім» характером реальності, що в них досліджується, філософ звертає увагу на те, що в природознавстві первісні елементи виокремлюються гіпотетично та аналітично, у той час як в науках про дух «такими елементами є реальні єдності, фактично дані у внутрішньому досвіді». Крім цього, у природознавстві найдрібніші елементарні частинки не здатні до якогось самостійного існування, в той час як у науках про дух первісні елементи – це «індивіди, психофізичні єдності, кожна з яких відрізняється від будь-якої іншої, кожна – цілий світ» [105, с. 305]. Складається враження, що індивідуальність і життєвість духовного світу надає Дільтею ще й якесь естетичне задоволення.

Отже, психологія (разом з антропологією) все ж постає як одна з основних наук про дух. Але ця наука, за Дільтеєм, не зовсім збігається з традиційним розумінням психології – як емпіричної, так і раціональної, – яке було на той час, і з відповідними її формами. Психологія, власне, займається індивідом як таким, але, за Дільтеєм, індивід не існує поза або до суспільства, тому психологія неминуче переплітається з іншими науками про дух (тобто, про суспільство), а вони, у свою чергу, знаходять у ній своє обґрунтування. «У такому розумінні антропологія і психологія виявляються основою будь-якого пізнання історичного життя, так само як і всіх норм, якими керується суспільство і за якими воно розвивається» [105, с. 308].

Психологія здатна виконати завдання такої засадничої науки, лише знаходячись у межах наукової дескрипції, констатації фактів і фактичних закономірностей. Тут В. Дільтей дистанціюється від деяких інших проявів психологізму, зокрема, від лінії Й. Гербарта і Г. Спенсера, формулюючи це як відмінність описової психології від психології пояснювальної («Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie», 1894). Остання намагається пояснити структуру духовного життя шляхом дедукції, виходячи з певних гіпотетичних припущень. Тим самим вона переносить до сфери наук про дух методологію наук про природу. Вона «встановлює систему причинного зв'язку, що має претензію на пояснення усіх явищ душевного життя. Вона бажає пояснити уклад душевного світу, з його складовими частинами, силами і законами, так само, як хімія або фізика пояснюють будову тілесного світу» [104, с. 9]. Між тим, якщо природні науки мають у своєму арсеналі поруч з гіпотетичним методом додаткові засоби для перевірки суто індуктивних висновків у вигляді експерименту і математичного апарату, то пояснювальна психологія ризикує ніколи не вийти за межі боротьби між собою різних гіпотез. Питання правомірності перенесення у сферу душевного життя причинного зв'язку залишається нерозв'язаним.

У зв'язку з цим В. Дільтей відзначає заслуги психофізики Фехнера як науки, яка торкається важливих межових структур психофізичного світу. Проте у «перемогу» цього напрямку Дільтей не вірить. Адже «якщо ця наука зуміє повністю заповнити пробіли, що існують між фізіологією і психологією», вона «буде вимушена вбудувати це співвідношення в загальне уявлення про причинний взаємозв'язок усієї дійсності» [105, с. 311], а це буде означати перенесення причинного пояснення у сферу наук про дух.

Для Дільтея цілком зрозуміла неправомірність такого кроку, адже це означає застосування до наук про дух методології наук про природу, а для нього питанням принципу є відстоювання автономії наук про дух, відтак – пошук адекватної для них методології. Право на таку автономію, як вже зазначалося, обґрунтовується реальністю фактів внутрішнього душевного життя, переживання, на відміну від зовнішності фактів, які людина отримує через почуття. Зв'язність душевного життя є первісною даністю, яка має не пояснюватись, а осягатись на підставі переживання. Це стосується як душевного життя окремої людини, так і душевного життя суспільства, точніше – тих систем культури, які складаються як колективний витвір душевного життя людей. Відповідно, гіпотези і причинне пояснення в описовій психології і науках про дух відіграють зовсім іншу роль. «У пізнанні природи зв'язні комплекси встановлюються завдяки створенню гіпотез, натомість у психології саме зв'язні комплекси є первісними і поступово даються у переживанні: життя існує скрізь лише у вигляді зв'язного комплексу» [104, с. 16]. Дільтей, таким чином, визнає значення експерименту і математичних методів лише

для «межових сфер природи і душевного життя» («психофізика»), проте «в центральних сферах психології» вони вже не можуть відігравати такої ролі.

Саме пануванням пояснювальної психології, яка нездатна вирішити поставлені завдання, Дільтей пояснює, по суті, кризу філософії взагалі, розвиток скептицизму і голого емпіризму. Це виявляється, зокрема, у прагненні конкретних наук про дух виключити будь-яке психологічне обґрунтування (те ж саме відноситься і до теорії пізнання, хоча вона не є частиною наук про дух і взагалі не впливає з психології, а стоїть поруч із нею). Між тим, «будь-яка спроба створити досвідну науку про дух без психології також ніяк не може дати позитивний результат» [104, с. 20–21]. Вдаючись до фактичної психологічної редукції, Дільтей впевнено стверджує, що будь-яка наука про дух – релігієзнавство, юриспруденція, державознавство, історія і теорія літератури та мистецтва, – має справу перш за все з фактами психіки, а тому тільки з них і можуть бути зрозумілими. «<...> Як культурні системи – господарство, право, релігія, мистецтво і наука, – і як зовнішня організація суспільства в союзи родини, громади, церкви, держави виникли з живого зв'язку людської душі, так вони не можуть кінець кінцем бути зрозумілими інакше, ніж з того самого джерела. Психічні факти утворюють їх найважливішу складову частину, і тому вони не можуть бути розглянуті без психічного аналізу» [104, с. 22]. Очевидно, залишається незрозумілим – чи психологічний аналіз є *необхідним і достатнім* методом дослідження суспільних явищ, чи тільки *необхідним, але недостатнім*, тобто таким, який має поєднуватись з іншими методологіями, які мають відображати власну специфіку суспільних явищ.

Те ж саме стосується теорії пізнання. Дільтей критикує спробу повного відокремлення теорії пізнання від психології, яку він вбачає в кантовому і неокантіанському трансценденталізмі (можна тут говорити, очевидно, і про Гуссерля). Кант і кантіанці насправді у своїх гносеологічних побудовах використовують душевні зв'язки і психологічні поняття мов би неусвідомлено, не контролюючи цей процес, – оскільки не користуватись цим людиною просто не може. Тому фактично кантіанство належить певній психологічній школі, що позначилось на його гносеології – «сучасне Канту вчення про здібності з його класифікаціями призвело до різких відособлень, до межових перегородок у його критиці розуму» [104, с. 23–24]. Таким чином, теорія пізнання також потребує «свідомого і наукового підведення підґрунтя у вигляді ясного розуміння душевного зв'язку» [104, с. 25]. Безпередумовна теорія пізнання є ілюзією. Вона отримує загальнозначущі і достовірні положення з інших наук, і так само вона має ґрунтуватись на достовірних положеннях (а не на гіпотезах!) описової психології. Втім, її відношення до психології особливе, оскільки душевний зв'язок утворює безпосереднє підґрунтя процесу пізнання, і тому процес пізнання може вивчатись лише всередині цього душевного зв'язку. При цьому психологія має методологічну перевагу в тому, що душе-

вний зв'язок даний їй безпосередньо, у вигляді дійсності, що переживається. Виходячи з цього, В. Дільтей так формулює співвідношення психології і теорії пізнання: «Основа теорії пізнання полягає у живій свідомості і загальнозначущому описі цього душевного зв'язку. Теорія пізнання не потребує закінченої, завершеної психології, проте будь-яка завершена психологія є лише науковим втіленням того, що складає і підґрунтя теорії пізнання. Теорія пізнання є психологією в русі, і притому у русі, спрямованому до визначеної мети. Основою її є самосвідомість, що охоплює всю наявність душевного життя в неспотвореному вигляді: загальнозначущість, істинність, дійсність усвідомлено визначаються лише з цієї наявності» [104, с. 27].

Отже, загальний метод, який застосовується Дільтеєм до пояснення історичних явищ, – «спочатку досліджується історичний досвід, а потім сукупність даних, що міститься у цьому досвіді, вводиться в межі психічної закономірності» [107, с. 80]. Гуманітарно-науковий метод – це «постійна взаємодія переживання і поняття» [107, с. 11]. Слід підкреслити, що поняття «гуманітарний» для Дільтея позначає «пов'язаний з внутрішнім людським досвідом». Дільтей, проте, не підтримує пряму «психологізацію» філософії, тобто розгляд її як суто гуманітарної науки – науки про внутрішній досвід, тобто, фактично, як психології (лінію Юма, Сміта, Бентама, Мілля, Бена, Бенке). Такий підхід, на його думку, не задовольняє відносно філософії вимогам загальнозначущості знання. Власне, такий підхід не пояснює основних функцій філософії, які, як показує Дільтей в історичному аналізі, проявляються в її прагненні до універсальності і обґрунтування, в постійній боротьбі метафізичного проникнення у світову та життєву загадку і позитивістських вимог загальнозначущості цього знання.

У «новій психології» Дільтея, як зазначає Е. Трьольч, ми зустрічаємо багато спільного з Дж. Ст. Міллем, проте Дільтей розвиває своє вчення не в дусі позитивізму, скептицизму або прагматизму; він протиставляє «предметному» або «природничо-науковому» поясненню інший метод – метод «розуміння» або тлумачення життя, а методу експериментальної психології – метод психології як науки про дух. Тим самим він залишає Міллеву асоціативну психологію і формує нову «психологію структури», або «розуміючу психологію», так само протиставляючи її й Вундтовій психології, яка повністю ґрунтується на причинному зв'язку [див.: 247, с. 405–406]. Таким чином, для наук про дух залишаються тільки незмінність індивідуальних проявів життя і мистецтво психологічного тлумачення, розуміння, вчуття і потім герменевтика, що виникає з «розуміючої психології». Крім цього, залишається спостереження типів і процесів, що повторюються, яке утворює загальну «психотипіку», що дає можливість включення індивідуальних явищ у низку відносно стійких типів і законів. За Трьольчем, це є «безсумнівним перетворенням Міллевої ідеї етології» [247, с. 407].

Оскільки всі історичні прояви духу (у тому числі і філософія) розуміються на підставі внутрішньої сутності душевного життя, а «описує і розрізняє» цю сутність описова психологія, остільки саме остання визначає «мов би з середини» функції філософії та її співвідношення зі спорідненими духовними проявами. Таким чином, основні функції філософії, які можна встановити емпірично (тобто з історії філософії), зростають «з основних властивостей душевного життя з внутрішньою необхідністю» [107, с. 69]. Філософія, таким чином, закладена у внутрішній структурі психічного життя кожної людини (в єдності її свідомості, воління і бажання), і тому «будь-яка людська дія має тенденцію досягти філософської свідомості» [107, с. 70].

Відповідно, оскільки «закономірності окремої душі набувають форм закономірностей людського життя», що вивчається соціальною психологією, виникають однакові структури духовного життя суспільства – системи культури, в яких своє визначене місце посідає філософія, що виконує функцію «відношення до світової і життєвої загадки за допомогою загальнозначущих понять» [107, с. 71]. Разом з релігією і поезією – кожна у свій спосіб – філософія формує певний світогляд («інтерпретацію дійсності»), причому розбіжності і взаємні переходи філософського, релігійного і художнього світоглядів визначаються, знову ж таки, розбіжностями у структурі душевного життя.

Світогляд посідає центральне місце у філософії. При цьому, на відміну від релігійного, він є універсальним і загальнообов'язковим, а на відміну від поетичного, є силою, що прагне перетворювати життя. Світогляд у поняттях, обґрунтований і піднесений до статусу загальнообов'язковості, називається метафізикою. Дільтей виокремлює три типи метафізики, що прямо визначені характеристиками душевного життя людини, – матеріалістичний (натуралістичний), об'єктивний ідеалізм та ідеалізм свободи. Кожен із зазначених типів, зберігаючи певну цілісність, у той же час є одностороннім, оскільки розглядає світ під кутом зору якогось одного відношення, тобто одного боку душевного життя – пізнання, почуттів чи воління. «Кожен з цих світоглядів містить у сфері предметного розуміння синтез світопізнання, оцінки життя і принципів поведінки. Їх сила в тому й полягає, що вони надають особистості в її різних діях внутрішню єдність. Притягальна сила і можливість послідовного розвитку кожного з них полягає в тому, що він думкою охоплює складне життя з точки зору якогось одного нашого відношення, згідно законам цього відношення» [107, с. 120]. Треба сказати, що ставлення Дільтея до метафізики суперечливе, і в основному негативне – свою філософію життя він відносить до неметафізичних типів філософування, адже вона використовує не тільки мислення в поняттях, а ще й переживання, а тому досягає не однобічного, а цілісного розуміння.

Дільтей, таким чином, виправдовує існуючі історичні форми філософії структурою душевного життя людини. Цю душевну структуру складає при-

чинне пізнання дійсності, переживання цінності, значення і смислу, і вольова поведінка, що містить мету і правило утримування волі. Ця структура визначає різне ставлення суб'єкта до світу. В силу неможливості звести ці три структурні елементи душевного життя до єдиного начала (відповідно, до першопричини, безумовної цінності або вищої мети), метафізика як щось цілісне неможлива – вона завжди буде схилитись до певної однобічності, пов'язаної з одним з цих відношень. Інакше кажучи, неможлива філософія як остаточне і повне пояснення світу – філософія існує тільки як зміна історичних і метафізичних типів, і в цій своїй історичній свідомості є «виразом багатоскладовості світу» [107, с. 124].

Філософія є «самоусвідомленням духу». У цьому сенсі вона є не тільки світоглядом, але й наукою, яка знаходиться у певному відношенні до інших цільових систем культури – науки, життєвого досвіду, практичних порядків. Філософію можна визначити як «основу науки, предметом якої є форми, правила і зв'язок всіх процесів мислення, а метою – досягнення загальнозначущого знання» [107, с. 128]. Інакше кажучи, філософія як наука – це логіка і теорія пізнання. Філософія також є «очищенням і обґрунтуванням» життєвого досвіду (тобто, по суті, вченням про життєві цінності, звільнені від суб'єктивності – аксіологією). Філософія є також «усвідомленням волі, її правил, цілей і благ» [107, с. 132], тобто вона піддає аналізу всю практичну сторону життя (сферу моральної свідомості в широкому розумінні – господарство, право, політику), формуючи при цьому стимули для її розвитку і вдосконалення.

Сутність та існування філософії, таким чином, визначається докорінними властивостями людського духу – його потребою в усвідомленні своїх дій, у внутрішній стрункості поведінки, взагалі в тому, що «будь-який душевний стан шукає собі міцну опору, звільнену від умовності» [107, с. 141]. Філософія, таким чином, існує тому, що існує людина.

Ключем до розв'язання проблеми наукового пізнання духовно-історичного світу стає у Дільтея аналіз розуміння, яке може мати різні градації – в залежності від інтересу, що відчуває людина до розглядуваного предмету. У вищих своїх формах розуміння доводиться до спеціалізованого мистецтва, яке у застосуванні до фіксованих життєвих висловів Дільтей називає тлумаченням, або інтерпретацією.

Дослідники творчості Дільтея, як правило, зазначають, що в більш пізніх працях, зібраних під загальною назвою «Побудова історичного світу в науках про дух» («Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften»), вони були написані в основному у 1907–10 роках, надруковані в 1927 р. у 7-му томі зібрання творів), філософ відмовляється від спроб покласти в основу наук про дух опис і аналіз психічного життя і звертається до розробки герменевтичної концепції розуміння [див.: 156, с. 11].

Підставою для цього виступають окремі критичні зауваження Дільтея стосовно інтроспективної методології, наприклад: «В інтроспекції, спрямованій на власне переживання, неможливо досягнути течію психічного життя, що спрямовується вперед; адже будь-яка фіксація зупиняє цю течію і надає тому, що зафіксовано, певної тривалості [106, с. 280]. Або ще: «Людина пізнає себе тільки в історії, але ніколи за допомогою інтроспекції [106, с. 331]. Але, на думку редакторів російського перекладу цих творів, не слід переоцінювати негативний характер цих висловлювань, адже сам по собі дескриптивний підхід не обмежується інтроспекцією як методом спостереження актуально наявних психологічних переживань [див.: 106, с. 11–12]. Протиставлення герменевтичного і психологічного отримало поширення у працях багатьох мислителів ХХ століття, що розвивали герменевтичні підходи у філософії та гуманітарних науках, і спиралась на таку трактовку творчості Дільтея. Але сучасні інтерпретатори піддають сумніву уявлення про глибоке розходження між його ранніми і пізніми працями, розглядаючи останні як пряме і органічне продовження загального плану Дільтея, заявленого вже в першому томі «Вступу до наук про дух» і об'єднаного замислом «критики історичного розуму».

Власне, ще німецький видавець творів Дільтея Бернгард Гротгейзен у передмові до видання 1927 р. писав, що творчості Дільтея притаманна внутрішня єдність, єдиний взаємозв'язок. «У своєму пошуку позитивного основоположення наук про дух Дільтей в першу чергу керувався ідеєю, що воно може бути знайдено в точній науковій психології. При цьому перед ним мало постати питання про те, наскільки він може просто спиратися на вже досягнуті результати психологічного дослідження і якою мірою таку психологію ще треба створити в її основних рисах. <...> Чим ширше розгорталось поле психологічних досліджень, тим більше він сумнівався в тому, чи можна взагалі дати такий нарис психології, який став би надійним і самодостатнім основоположенням наук про дух <...>. Психічне життя містить у собі дійсність, тут нам дано щось безпосередньо достовірне, що не ставиться під сумнів. Але як бути з осяганням психічних фактів? Чи зберігається при цьому безпосередня достовірність, притаманна переживанню? <...> В науках про дух йдеться не про методичне знання психічних процесів, а про повторне переживання і розуміння цих процесів. У цьому сенсі герменевтика була б справжнім обґрунтуванням наук про дух. Але у герменевтики немає ніякого власного предмету, пізнання якого могло б слугувати основою для пізнання і судження про інші предмети. Основні поняття герменевтики можуть бути викладені тільки в самих науках про дух; вони вже передбачають існування сукупного духовного світу» [див.: 106, с. 35–36]. Отже, психологія і герменевтика не протиставляються, а скоріше доповнюють одна одну в методології Дільтея.

Теза про спадковість у творчості Дільтея і відсутність різкого «герменевтичного» повороту доводиться, по-перше, тим, що опис і аналіз психічного життя продовжує відігравати важливу роль при розгляді наук про дух і в пізніх його творах (особливо в «Нарисах з основоположення наук про дух»). Незважаючи на розмежування з психологією як окремою науковою дисципліною, Дільтей продовжує розвивати свої напрацювання з «описової та такої, що розчленовує» структурної психології, що як методологічно, так і змістовно відрізняється від «пояснюючих» природничо-наукових підходів. По-друге, протиставлення пізніх праць Дільтея його попередній творчості, що формулюється у термінах повороту від психології до герменевтики, виправдано лише тією мірою, якою сама герменевтика розглядається у вузькому сенсі, як метод розуміння і тлумачення текстів. Більш широке тлумачення герменевтики як способу розуміння будь-яких «життєпроявів», до яких відноситься і психічне життя, що підлягає дескрипції, дозволяє, навпаки, говорити про те, що Дільтей, звертаючись до герменевтики у пізніх працях, лише знаходить вдаль формулювання до попередніх підходів. Центральною герменевтичною проблемою виявляється взаємозв'язок цілого і частин, а також безперервний і такий, що ніколи не завершується, процес розуміння, що здійснюється під час співвіднесення частин з цілим і цілого з частинами: «Взаємозв'язок життя даний нам лише тому, що саме життя є структурним взаємозв'язком, в якому переживання поєднані одне з одним так, що ці зв'язки можуть переживатися. Цей взаємозв'язок осягається за допомогою загальної категорії, яка дозволяє висловлюватися про всю дійсність, – категорії відношення цілого до частин» [106, с. 244]. Тому завдання осягання «структурного взаємозв'язку життя» – починаючи від психічного взаємозв'язку і закінчуючи взаємозв'язком історії – є завданням по суті герменевтичним. Герменевтика, таким чином, не є методом, який штучно накладається на проблематику наук про дух, але впливає із специфіки самого предмету дослідження, що відповідає реалістичній, а не конструктивістській установці філософії Дільтея.

Система наук про дух не конструюється і не утворюється на підставі апріорно прийнятих категорій та принципів. Науки про дух є органічним продовженням розвитку самого життя та його практичних завдань, а їх категорії мають бути виявлені шляхом аналізу психічного життя у всіх трьох його складових – когнітивній (пізнавальній), емоційній (чуттєвій) і вольовій (орієнтованій на практичну діяльність). За Дільтеєм, категорії є «вищими точками осягання дійсності», кожна з яких, у свою чергу, «характеризують свій особливий світ предикацій». Реалізм Дільтея поширюється лише на пізнання взаємозв'язку життя, яке як таке не є сформованим формальними категоріями «феноменом», за яким розташована трансцендентна «річ-у-собі». З іншого боку, все наше пізнання підкоряється «закону феноменальності», згідно якого наш доступ до реальності завжди опосередкований свідомістю: «Факти

свідомості являють єдиний матеріал, з якого будуються об'єкти. <...> Тому я лише ззовні живу серед незалежних від моєї свідомості речей; у дійсності ж моя самість відрізняється від фактів моєї свідомості і образів, що знаходяться в мені. Моя свідомість є те місце, яке містить у собі весь цей зовнішній світ, що здається таким неосяжаним, це та матерія, з якої зіткані всі об'єкти, які я зустрічаю в цьому світі. <...> При цьому сама екзистенція, реальність, існування – все це лише вияви того способу, яким моя свідомість розпоряджається своїми уявленнями» [156, с. 14–15, прим.].

Слід підкреслити, що праці і фрагменти, зібрані під назвою «Побудова історичного світу в науках про дух», написані вже під впливом «Логічних досліджень» Е. Гуссерля. Дільтей знаходить у Гуссерля підтримку власного проекту «описової психології», який, у свою чергу, був підданий гострій критиці Германом Еббінгаузом з позицій експериментальної психології¹. Дільтей, таким чином, опиняється мов би у стані антипсихологістів і критикується психологістами, хоча насправді йдеться лише про іншу форму психологізму (в якому, як побачимо далі, звинувачували і самого Гуссерля). Під впливом Гуссерля у Дільтея з'являються поняття «виявлювання» («Ausdruck») – відповідно, з'являється триада «переживання – виявлювання – розуміння», і поняття «значення» («Bedeutung»).

Ще один мислитель, чий вплив відчувається в останніх працях Дільтея, – це Гегель², зокрема, йдеться про поняття «об'єктивний дух». Воно включає в себе різні мови, норми соціальної поведінки, культурні, державні, правові та економічні інститути, а також ті форми об'єктивації людської дія-

¹ Г. Еббінгауз вказував на змішування натуралістичної та інтуїтивної психології у Дільтея і не вбачав у нього нічого нового, вважаючи, що його «переживання» завжди включає в себе логічне тлумачення. На це Дільтей відповідав, що, дійсно, хоче все «виводити», але в той же час вважає за необхідне визнавати «спочатку і завжди» щось «невимірюване» у психічному житті [див.: 247, с. 571].

² Нагадаємо тут про працю Дільтея «Історія молодого Гегеля» (1905). Оцінюючи цю книгу як «майстерний за аналізом твір», Е. Трьольч зазначає, що Дільтей діє тут за своїми звичними психологічними прийомами, змальовуючи вивільнення Гегелевого поняття розвитку з переживання, але «це переживання, в якому містяться поняття, виявляється в даному випадку чимось абсолютно новим та іншим, ніж звичні переживання його описової психології», адже він визнає тепер певне «метафізичне переживання», коли в тому, що переживається, одночасно міститься й логічний зв'язок понять, що має речовий характер. «І, крім усього іншого, це, звичайно, ще й переживання генія метафізики» [247, с. 410–411]. Слід зазначити також, що Гегель взагалі-то різко виступав проти психологічних пояснень в історичній науці: «Ще недавно, згідно тієї психологічної точки зору, що мала широкий вплив на історію, найбільше значення надавалося, так званим, таємним пружинам і намірам окремих індивідів, суб'єктивним впливам. Проте в даний час історія знову прагне відновити своє бачення в розумній природі і процесу розвитку субстанційного цілого, в розумній характеру історичних осіб на підставі того, що вони роблять».

льності, які Гегель відносив до сфери абсолютного духу, – мистецтво, релігію, філософію. Заперечуючи саме поняття «абсолютного духу» як метафізичну конструкцію, Дільтей об'єднує в понятті об'єктивного духу всі ті об'єктивовані форми, які хоча й складаються під час діяльності окремих людських істот, але мають низку властивостей, які не можуть розглядатися в психологічних категоріях: «Розуміння цього духу – не психологічне пізнання. Це повернення до духовної освіти, що має властиву їй структуру та закономірності. <...> Так, предмет, з яким історія літератури або поетика мають справу в першу чергу, цілком відмінний від психічних процесів у голові поета або в головах читачів. Тут реалізований духовний взаємозв'язок, який вступає в чуттєвий світ і який ми розуміємо, рухаючись у зворотному напрямку» [106, с. 129]. Будучи сукупністю всіх об'єктивних виражень життя, «в яких спільність, що існує між індивідами, об'єктивувалася в чуттєвому світі», об'єктивний дух є також найбільш узагальнюючим «комплексом впливів». Але об'єктивний дух, що історично складається, не є чимось чужим окремій людській істоті: «Індивід як носій і представник вплетених у нього спільностей користується історією і осягає її – історію, в якій виникають ці спільності. Він розуміє історію, оскільки він сам є історичною істотою» [106, с. 197].

Дільтей також стверджує, що «об'єктивний дух ми не можемо розуміти з розуму, але повинні повернутися до структурного взаємозв'язку життєвих єдностей, яка пронизує людські спільноти» [106, с. 196]. Існує, крім того, герменевтична перешкода для того, щоб говорити про певний цілеспрямований хід світової історії: як незавершений процес вона залишається все ще сукупністю частин, яка не склалася в ціле, котре людина може наділити значенням і осмислити, виходячи з «історичного усвідомлення конечності будь-якого історичного явища». Ця конечність ставить перед нами завдання тлумачення світу, виходячи з розуміння життя, а не навпаки. «І життя наявне лише в переживанні, розумінні та історичному осяганні. Ми не вносимо ніякого смислу зі світу в життя. Ми відкриті можливості того, що смисл і значення виникають тільки в людині і в її історії. Але не в окремій, а в історичній людині. Адже людина є історичною істотою» [106, с. 345].

Щодо взаємовпливу Гуссерля і Дільтея, можна послатися також на спогади Р. Ингардена та Г. Плесснера, згідно яким, наприклад, Гуссерль розповідав своїм учням, що кілька зустрічей з Дільтеєм у 1905 році дали йому поштовх, що визначив подальший розвиток від «Логічних досліджень» до «Ідей до чистої феноменології і феноменологічної філософії». Зі свого боку, Дільтей називав Гуссерля «найзначнішим філософом з часів Гегеля» [див.: 156, с. 20, прим.]. Між тим, Гуссерль піддав різкій критиці «історизм» Дільтея у своїй статті «Філософія як строга наука» (1911), зазначивши, що історизм «переходить до граничного скептичного суб'єктивізму» [91, с. 39]. Але одночасно Гуссерль солідаризувався з Дільтеєм у тому, що останній «з

такою яскравістю показав, що психофізична психологія не є та, яка могла б послужити в якості «основи наук про дух» [91, с. 42]. Ця критика і оцінка спровокувала листування між ними [див.: 207]. Дільтей заперечував зв'язок власного історизму із скептицизмом, стверджуючи, що його праця була присвячена загальнозначущій науці, яка мала створити для наук про дух міцне підґрунтя і внутрішній взаємозв'язок з цілим. Зокрема, він посилався й на свою останню працю щодо побудови наук про дух, в якій, за його словами, «досить виразно виявляється моя орієнтація на загальнозначуще основоположення наук про дух і на виображення об'єктивності історичного пізнання». Втім, за оцінкою Ернста Трьольча, Дільтей «заплутала критика Ріккєрта і Гуссерля, і він спробував у своїх останніх працях переглянути за допомогою Гуссерля і феноменології свої основні положення. Але сил для того, щоб здійснити це завдання, у нього не було [247, с. 408].

Дільтей справді спирався на «Логічні дослідження», зокрема, вводючи поняття «виявлювання». Також Дільтей, використовуючи власну термінологію, фактично включає в аналіз психічних структур інтенційне визначення психічного, уведенне до філософської психології Францем Brentano і розвинене Гуссерлем. Але в інших фрагментах можна зустріти вже критичні відгуки Дільтейа щодо спроб Brentano та його учнів встановити жорсткі структурні критерії психічного життя [див.: 106 с. 287]. Поняття «виявлювання» і «значення» також, кінець кінцем, набувають у Дільтейа суттєво іншого смислу, ніж у Гуссерля.

Дільтей далекий від орієнтування на семантичні побудови на кшталт формальних мов, оскільки він спрямований на розуміння «життєпроявів» у всій їх повноті». Він виокремлює три класи життєпроявів: понятійні та пропозиціональні мовні виказування, вчинки (Handlungen) і виявлювання переживання (Erlebnisausdrücke). Лише перший клас (поняття і судження) може досягати повної незалежності від людської індивідуальності, але в цій якості він залишається нецікавим для гуманітарних наук. Щодо вчинків, то їх мотив може дати лише обмежене уявлення про повний життєвий взаємозв'язок. Лише третій клас життєпроявів, що включає як прості (міміку, жести, мимовільні емоційні прояви), так і складні форми (твори художньої літератури), може сказати про психічний взаємозв'язок «більше, ніж будь-яка інтроспекція. Виявлювання підіймається з глибин, не провітлених свідомістю» [106, с. 254]. Таким чином, поруч з царинною закріпленого у поняттях і судженнях знання і царинною вчинків, що дають однобічне уявлення про життєвий взаємозв'язок в цілому, існує також виявлювання переживання, в яких «відкриваються глибини життя, недоступні спостереженню, рефлексії і теорії» [106, с. 255].

Щодо категорії «значення», то у Дільтейа вона є не семантичною у вузькому сенсі, як у Гуссерля і Фреге, а в першу чергу герменевтичною. «Зна-

чення» і «значущість» (Bedeutsamkeit) визначають артикуляцію частин у сукупному складі історичної або психічної течії життя, відкриваючи тим самим доступ до застосування герменевтичної процедури розуміння цілого на підставі розуміння частин, і частин – на підставі розуміння цілого. Тому значення є універсальною категорією, що може бути застосована як до окремого психічного феномену уваги, коли якийсь предмет потрапляє до кола нашого сприйняття, так і до «сукупного значення цього світу». Значення – це «всесвяжна категорія, завдяки якій осягається життя» [106, с. 281].

Ще одна проблема, яку намагається розв'язати Дільтей у своїх пізніх працях – проблема загальнозначеності пізнання в науках про дух. Ця проблема була каменем спотикання майже для всіх різновидів дескриптивно-психологічних підходів у філософії того часу. Інструментом її розв'язання у Дільтейа стає саме герменевтичний підхід. Процедура розуміння, обґрунтована людською «спільністю», дозволяє вийти за межі одиничного характеру переживання, що утворює основний модус людського існування, і надати загального характеру пізнанню в науках про дух: «Хоча в переживаннях ми в такий спосіб і відчуваємо в досвіді життєву дійсність у різноманітності її зв'язків, на перший погляд все ж здається, що в переживанні ми можемо знати завжди лише одиничне – те, що є лише нашим власним життям. Воно залишається знанням про єдине у своєму роді, і ніякий логічний засіб не може допомогти нам вийти за ці межі, що задаються характером досвіду переживання. Тільки розуміння знімає обмеження індивідуальним переживанням, так само, з іншого боку, воно надає особистим переживанням характеру життєвого досвіду. Коли воно поширюється на все більшу кількість людей, духовні творіння і спільноти, обрій одиничного життя розширюється, і в науках про дух відкривається шлях, що веде через загальне до всезагального» [106, с. 187]. Загальнозначеність, а тим самим і об'єктивність наук про дух є, за Дільтеєм, підставою для того, щоб практично використовувати гуманітарне знання для зворотного впливу на життя.

Програма побудови системи «наук про дух» Вільгельма Дільтейа має виразний психологічний характер – як підкреслює Е. Трьольч, «з Дільтеєм ми потрапляємо у центр сучасного психологізму» [247, с. 405]. Його обґрунтування специфіки цієї сфери наукового пізнання, на відміну від природознавства, пов'язане з тим, що всі ці науки так чи інакше торкаються сфери внутрішнього душевного життя людини, яке дано нам не як зовнішній об'єкт, а безпосередньо переживається нами. Тому не тільки власне індивідуальна психологія, а й всі інші науки, які так чи інакше торкаються життя людини, мають використовувати не тільки методи логічного аналізу, але, і в першу чергу, методи «переживання» (Erlebnis) і «розуміння» (Verstehen). Відповідно, основу цієї методології складає описова психологія, яка разом з історичним аналізом утворює підґрунтя будь-якої з наук про дух, у тому числі й філософії.

Сутність філософії є особливою, оскільки, на відміну від науки як такої, вона також утворює світогляд, прагне розв'язати «світову та життєву загадку», при цьому робить це на засадах універсальності та загальнозначущості. Проте всі історичні форми філософії – остільки, оскільки вони набувають форм метафізики, тобто «світогляду у поняттях», – залишаються обмеженими та однобічними. Ця їх однобічність пояснюється В. Дільтеєм, знову ж таки, тим, що вони по суті відображають окремі властивості, або сторони структури душевного життя людини. Для того, щоб філософія виконала свої функції, вона має бути не метафізикою, а філософією життя (*Lebensphilosophie*), тобто виходити, знову ж таки, зі зв'язності людської природи і цілісності структури душевного життя людини.

3.3. Етнопсихологія Вільгельма Вундта:

«Психологія народів» в історико-філософському контексті

У сучасному суспільствознавстві здобули поширення різноманітні понятійні конструкції, які стосуються певних явищ свідомості, суб'єктом якої виступає не окрема людина, а група людей, певний колектив. При тому, що такі групи можуть бути різних типів – соціально-класові, релігійні, демографічні та ін., – найбільша увага останнім часом приділяється свідомості народів (етносів, націй). Йдеться про національний (етнічний) менталітет, характер, психологію, ідею тощо. Зазначимо також, що ці феномени стають предметом аналізу різних наук – соціальної філософії, соціології, соціальної психології, політології, культурології, – кожна з яких намагається дати їх найбільш вичерпне поняття. Виникають і спеціалізовані наукові дисципліни – наприклад, етнопсихологія, – які намагаються напрацювати специфічну методологію дослідження на міждисциплінарному ґрунті. Втім, така ситуація вочевидь свідчить про незавершеність процесів наукової диференціації у сфері дослідження національної свідомості. У цьому контексті доцільно прослідкувати генезис цих процесів, які, у той же час, мають важливе значення для розуміння загального співвідношення між філософією та іншими гуманітарними науками, зокрема психологією, з огляду на їх розмежування, розпочате у XIX столітті. Йдеться про так звану «психологію народів», яка претендувала на пріоритетний науковий статус наприкінці XIX – на початку XX століття.

Слід зазначити, що історія становлення «психології народів» взагалі, і психологія народів В. Вундта зокрема, в сучасній літературі розглядаються, як правило, в суто «історико-архівному» контексті, тобто як явища, самі по

собі вже неактуальні, хоча й такі, що мають безпосереднє відношення до цілком актуальних питань національного характеру, менталітету тощо. Інакше кажучи, майже ритуальні згадки (зокрема, в узагальнюючій літературі з етнопсихології та соціальної психології) про цих «попередників» з відомостями енциклопедичного характеру про їх творчість, як правило, не супроводжуються більш глибоким аналізом власне їх наукових та філософських позицій. Справа доходить до того, що, не вдаючись до перевірки першоджерел, деякі автори фактично перекручують цей генезис, приписуючи, наприклад, Вундту програму етнопсихології Штайнталя і Лацаруса, яку він лише викладає для того, щоб піддати критиці [див.: 1, с. 469–470]. Втім, є й приклади достатньо ґрунтовного аналізу поглядів цих мислителів – зокрема, можна вказати на праці П. Гнатенко [див.: 74; 75, с. 5–19].

XIX століття ознаменувалось закінченням епохи всеохоплюючих філософських систем. Філософія втрачає статус енциклопедичного знання не тільки відносно природи – це відбулось вже раніше, – а й відносно «духу», тобто людини, культури і суспільства. Соціологія і психологія, перетворюючись з окремих елементів загальнофілософських міркувань на позитивні (на зразок природничих) науки, інтенсивно відшукували свій предмет, включаючи у сферу своєї уваги як суто досвідний, емпіричний матеріал, так і, власне, метафізичні проблеми, заперечуючи право філософії на їх розв'язання як чистої метафізики. Невизначеність предмета нових позитивних наук, а також реальне перетинання тих емпіричних полів, які вони намагались досліджувати, породжували нові суміжні дисципліни з величезними претензіями, але з дуже хитким і суперечливим статусом, який міг швидко переглядатись. Однією з таких нових дисциплін була психологія народів, монументальним пам'ятником якої стала однойменна десятитомна праця Вільгельма Вундта «*Völkerpsychologie*»), видана протягом 1900–1920 років.

Між тим першим, хто застосував це поняття у сенсі нової наукової дисципліни, був німецький філософ і психолог єврейського походження Моріц Лацарус (Moritz Lazarus, 1824–1903). Майже одразу після закінчення Берлінського університету він вже в 1851 р. у програмній праці «Про поняття і можливості психології народів як науки» («Über den Begriff und die Möglichkeit einer Völkerpsychologie als Wissenschaft») висунув ідею нової науки для вивчення творчості нації і дослідження «духу народів». Ця ідея була підтримана мовознавцем Гейманом Штайнталем (Heymann Steinthal, 1823–1899). Разом у 1859 р. вони заснували часопис «Психологія народів і мовознавство» («*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*»), на протязі наступних 30 років вийшло 20 томів, де надрукували статтю «Вступні міркування про психологію народів». У ній сформульована думка про те, що головна сила історії – народ, або «дух цілого» (*Allgeist*), який виражає себе в мистецтві, релігії, мові, міфах, звичаях тощо. Індивідуальна свідомість є його продук-

том, ланкою певного психічного зв'язку. Завдання соціальної психології – «усвідомити психологічно сутність духу народу, відкрити закони, за якими відбувається духовна діяльність народу» [цит. за: 8]. Результатом багаторічних досліджень Лацаруса у цьому напрямку стала фундаментальна тритомна праця «Життя душі» («Das Leben der Seele in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze», 1856, 1857 та 1880 роки)¹.

Ідеї Лацаруса і Штайнталья формувались у душі того інтенсивного розвитку психології як провідної філософської науки, яким було відзначено практично все XIX століття. Результатом цього розвитку було не тільки становлення психології як самостійної науки, але й відповідні тенденції психологізації філософії як такої. Ще Йоганн Герbart, послідовником якого був М. Лацарус, виходив з того, що «покращення психологічних способів уявлення є головною умовою виправлення помилок у всіх частинах філософії, і, завдяки цьому, – у всіх науках, оскільки на них впливає філософія» [68, с. 121]. Але психологія завжди займалась індивідуальною свідомістю – власне, і з середини XIX століття вона розвивалась переважно як психологія індивіда, що зближувало її з фізіологією і надавало можливість застосовувати експериментальну методологію. У той же час, психологізація філософії підштовхувала до необхідності переосмислення з точки зору психічних закономірностей й інших сфер буття, – зокрема, буття соціального.

Певні передумови для такого переосмислення формувались у межах самої філософії. Маса на увазі, зокрема, концепцію духу народу, розвинену Гегелем. У вченні про суб'єктивний дух Гегель розглядає процес духовного розвитку окремого індивіда у взаємозв'язку з духовним розвитком усього людства. Філософія історії, згідно Гегелю, розглядає вищий ступінь розвитку, до якого піднімається природний дух, який живе в націях. Всесвітня історія, за Гегелем, має на меті розвиток свідомості духу, а також реалізацію цієї свідомості. Цей розвиток відбувається через низку щаблів, які є послідовними визначеннями свободи. «Тут ми повинні лише визнати, – пише Гегель, – що будь-якій щабель як такий, що відрізняється від іншого, має свій власний визначений принцип. Таким принципом в історії є визначеність духу – особливий дух народу. У цій визначеності він виражає як конкретні всі боки власної свідомості і бажання, всієї дійсності; вона є загальною визначальною рисою його релігії, його політичного устрою, його моральності, його правової системи, його звичаїв, а також його науки, мистецтва й технічного уміння» [62, с. 112]. На думку Гегеля, конкретний дух народу виявляється в

¹ У 1860-х роках М. Лацарус очолював кафедру психології Бернського університету, а в 1873–96 був професором Берлінського університету. У кінці життя він повністю переключився на дослідження в галузі єврейської тематики, результатом яких стала, зокрема, двотомна праця «Етика іудаїзму» («Die Ethik des Judenthums», 1898–1911).

конкретних діях цього народу, при цьому, оскільки йдеться про дух, він може бути усвідомлений тільки духовно, думкою. «Таким чином діє дух народу: він є певний дух, який створює із себе наявний дійсний світ, який в даний час існує у власній релігії, у власному культурі, у власних звичаях, у власному державному устрої та у власних політичних законах, у всіх своїх установах, у своїх діях і справах. Це є його справа – це є цей народ. Народи – суть того, чим виявляються їх дії. <...> Дух народу насолоджується цим своїм творінням, своїм світом, і задовольняється цим» [62, с. 121].

Слід зазначити, що вже в першій половині XIX століття почали швидко розвиватись спеціалізовані наукові дисципліни, які мали на меті вивчення окремих проявів дії цього Гегелевого «духу народу» – етнологія, антропологія, мовознавство, історія культури, історія релігій, історія права тощо. Так чи інакше у всіх цих дисциплінах ставилось питання про психологічні відмінності народів і рас. Слід згадати у цьому зв'язку і розвиток романтизму наприкінці XVIII – на початку XIX століття, який провокував посилення інтересу до історії власного народу, певну ідеалізацію та міфологізацію цієї історії – її своєрідне «одухотворення». Все це разом – метафізична постановка питання про «дух народу», накопичення відповідних емпіричних даних і навіть ідеологізація цієї проблеми – створювало відповідне «поле тяжіння», яке мало бути заповнено відповідними науковими штудіями.

Лацарус і Штайнталь звернули увагу на ту обставину, що думка взагалі єдина, проте її прояви в різних мовах різні (нагадаємо, що Штайнталь взагалі був мовознавцем). Ця розбіжність виникає внаслідок різних уявлень, які формуються в народній свідомості. Причиною того, що різні народи мають свої психологічні особливості, є наявність народного духу. Лацарус і Штайнталь розглядали дух як продукт людського суспільства, а духовну діяльність – як справжнє призначення людини. «Індивідуум є предметом індивідуальної психології, продовженням якої є психологія суспільної людини, або людського суспільства, яку ми називаємо народною психологією». Психологія народів не виключає з розгляду жодного народу, жодного інституту людського суспільства або народної віри. «Поруч із наукою про дух індивіда виникає наука про дух народу, тобто вчення про елементи і закони духовного життя народів. Завдання цієї нової науки полягає в тому, щоб пізнати психологічну сутність духу народу і його діяльність, відкрити закони, за якими внутрішня духовна, або ідеальна діяльність народу – в житті, мистецтві і науці – починається, піднімається або поглиблюється, оживає або вмирає – показати підґрунтя, чинники і приводи, а також – початок, розвиток і падіння особистості народу» [280].

Програма Лацаруса і Штайнталья виявилась загалом досить широкою, але головною її проблемою стала внутрішня суперечність методологічних підходів. Це стосувалось розмежування нової дисципліни зі старими, які дос-

ліджували, власне, ті самі явища духу – по-перше, з індивідуальною психологією, по-друге, із загальною історією та історико-етнографічними науками.

Так, наслідуючи філософську психологію Гербарта, яка виходила з ідеї субстанційності індивідуальної душі, Лацарус і Штайнталь не могли несуперечливо пояснити онтологічний статус народного духу. Німецькі вчені стверджували, що дух народу живе тільки в індивідуумах і не має незалежного від індивідуумів окремого буття. У ньому відбуваються ті ж самі процеси, що й в душі індивідуума, які складають предмет індивідуальної психології, – але тут вони відбуваються у свідомості всього народу, тобто в його творчості, релігії, поезії, літературі. Отже, це ті ж самі процеси, тільки більш складні і масштабні. Разом з тим, стверджувалась не тільки кількісна, але й якісна – як за змістом, структурою, так і за формою – відмінність психології народів від індивідуальної психології.

Що ж до співвідношення з історією, то Лацарус і Штайнталь спирались на поширене в XIX столітті розрізнення наук пояснюючих і наук описових. Історичні дисципліни, на їх думку, лише описують ті явища суспільного духу, які психологія народів має пояснити, тобто виявити їх закономірності та розкрити їх сутність. Недостатність такого підходу особливо виразно проявилась у намаганні Лацаруса і Штайнталья розмежуватись із філософією історії, яка після Гердера і Гегеля вже мала своє знане обличчя. Фактично ці намагання звелися до зовсім несправедливих закидів на адресу філософії історії стосовно її поверхневості і невизначеності. На думку Лацаруса і Штайнталья, історія має пояснюватися на підставі загальних психологічних законів; в аспекті такого пояснення роль народної психології виявляється особливо значною. Німецькі вчені підкреслюють особливе значення індуктивного методу у становленні етнічної психології, оскільки остання спирається на факти народного життя, а також на порівняльний метод спостережень.

За оцінкою П. Гнатенка, науковий аналіз проблем етнічної психології, її становлення, предмета, метода, безумовно, є значною заслугою Лацаруса і Штайнталья – вони по суті були першими, хто обґрунтував формування нової наукової дисципліни, її місце в структурі наукового знання, взаємозв'язок з іншими галузями науки [75, с. 11]. Але внутрішні суперечності «першого видання» психології народів спровокували її критику з двох протилежних методологічних позицій і, відповідно, у двох протилежних напрямках. З одного боку, відкидалась сама можливість існування такої науки, а з іншого – пропонувалась нова, скорегована програма при тому, що сама дисципліна мала залишитись.

Перший напрямок уособлював, зокрема, видатний німецький мовознавець, теоретик школи младограматизму Герман Пауль (Hermann Otto Theodor Paul, 1846–1921), який виступив з критикою ідей Лацаруса і Штайнталья у своїй основній праці «Принципи історії мови» («Prinzipien der

Sprachgeschichte», 1880) [див.: 206]. Методологічною підставою критики Г. Пауля була впевненість в існуванні лише індивідуальної душі, що обумовлює принципову можливість лише індивідуальної психології. З іншого боку, відносячи, як і його опоненти, психологію до пояснюючих наук (наук про закони, яким є чужою ідея розвитку, на відміну від історичних, описових наук), Г. Пауль, проте, віддає пріоритет філософії історії як «науці про принципи», яка насправді має розв'язувати завдання, які Лацарус і Штайнталь ставили перед психологією народів.

Другим варіантом критики виступила нова версія психології народів, яку представив Вільгельм Вундт. Власне, він розпочав одночасно боротьбу «на два фронти» – і проти «інтелектуалізму» Лацаруса і Штайнталья, і проти «індивідуалізму» Пауля¹. При цьому основним аргументом на обидві адреси (а також на адресу Гербарта, який, на думку Вундта, виступає в цьому відношенні ідейним джерелом) є звинувачення в субстанціалізації душі. Непослідовно проведена у Лацаруса і Штайнталья, і послідовно – у Пауля, ця ідея виступає своєрідним метафізичним, апіорним гальмом у розвитку експериментальної, досвідної психології взагалі, і психології народів зокрема. При цьому субстанціалізація відбувається на рівні індивідуума, що повністю закриває шлях усвідомленню будь-яких спільних духовних явищ інакше, як зібрання суто індивідуальних душевних рухів, – у розвитку культури, з цієї точки зору, не може бути ніяких законів, які б уже не діяли в індивідуальній душі.

Власне, в цьому відношенні Вундт відзначає непослідовність Лацаруса і Штайнталья як досягнення, яке дозволяє їм фактично відмовитись від цієї хибної ідеї, запозиченої Лацарусом від Гербарта, хоча в окремих деталях вони й відтворюють цілком метафізичну «гербартіанську механіку уявлень», який є чужою ідеєю розвитку. Фактично вони говорять не про «душу», а про «дух» народу, який тлумачиться як сукупність різноманітних духовних проявів і процесів, відповідно завдання психології народів полягає у «зображенні психічного процесу або прогресу, відтак, у відкритті законів, за якими відбувається будь-яка внутрішня діяльність людини, і пояснення причин і умов будь-якого прогресу і будь-якого підвищення в цій діяльності» [цит. за: 53, с. 19–20].

Такий підхід Вундта цілком влаштовує. Адже один із творців експериментальної психології та психофізіології більш за все прагне уникнути будь-яких апіорних метафізичних припущень і спиратися виключно на досвід. Досвід же, – зокрема, внутрішній досвід свідомості, – дає підстави говорити про певні конкретні явища, які прийнято називати душевними, питання

¹ У полемічній формі Вундт обґрунтовує свою позицію у низці статей, основні з яких були зібрані у збірку «Проблеми психології народів» («Probleme der Völkerpsychologie», 1911, російський переклад 1912 р.), при цьому перша з них відносилась ще до 1886 р.

ж про їх субстанційний (онтологічний) статус виходить за межі експериментального підходу. Отже, «душа при цьому буде вже не сутністю, яка знаходиться поза цими даними душевних переживань, а самими цими переживаннями» [53, с. 21].

Такий підхід відкриває шлях до обґрунтування будь-якої групової психології (психологія *народів* виступає тут на перший план лише тому, що «нація є найважливішим із тих концентричних кіл, в яких може розвиватись спільне духовне життя» [53, с. 33]). Адже суб'єкт душевних переживань залишається тим самим, добре відомим з досвіду – індивідуум, – залишаються тими ж самими і «елементи», тобто форми душевного життя, також добре відомі з індивідуальної психології. Але з досвіду також відомо, що зміст цих духовних форм, тобто продукти культури різних народів, може бути вельми різним, і це очевидно пов'язується з різними умовами існування не окремих індивідів, а саме їх спільнот, і, відповідно, – спричиняється саме спільним існуванням індивідів. Таким чином, спираючись виключно на досвід і не переймаючись містифікацією нових метафізичних суб'єктів духу (зокрема, «народу» як «історичної особистості»), Вундт відстоює право психології народів на існування на тій підставі, що існують духовні явища, пов'язані саме з існуванням людського суспільства, при цьому саме суспільство, а точніше – процес людського спілкування, – а не окремі індивіди, виступає фактичним творцем цих явищ.

Щоправда, при цьому Вундт вимушений значно звузити предмет нової науки порівняно зі своїми попередниками. Він виключає з нього різноманітні прояви культури, в яких домінуючим виступає чинник індивідуальної творчості (мистецтво, наука, техніка тощо). Залишаються лише три сфери, але вже такі, які «від самого початку потребують людського суспільства» – це мова, міфи і звичаї. «Мова містить у собі спільну форму уявлень, які живуть у душі народу, і закони їх зв'язку. Міфи приховують у собі первісний зміст цих уявлень в їх обумовленості почуттями і потягами. Нарешті, звичаї – це спільні спрямування волі, які виникають з цих уявлень і потягів» [53, с. 36–37]. Мова і міфи, додає Вундт, співвідносяться як форма і матерія, а міфи і звичаї – як мотив і вчинок. Очевидною при цьому виступає аналогія цих колективних духовних явищ з явищами індивідуальної психології – уявлень, почуттів і волею. Проте вони виділяються Вундтом саме за тією ознакою, що вплив індивідуальних психічних рухів тут найменший: «У дійсності, таким чином, мова, міфи і звичаї є не якимись фрагментами творчості народного духу, а самим цим духом народу у тому вигляді, який ще відносно не піддався індивідуальним впливам окремих процесів історичного розвитку» [53, с. 39].

З'ясовуючи на цьому тлі місце психології народів у системі наук, Вундт, по-перше, відкидає як штучний поділ наук на пояснюючі та описові, а по-

друге, заперечує думку про те, що психології як «науці про закони» є чужою ідея розвитку. Співвідношення психології народів з історичними науками постає в цьому контексті більш гнучким, хоча й розмежування між ними стає більш тонким. Адже об'єкт цих наук фактично один і той самий, проте історія розглядає ці явища в еволюції, в конкретиці історичної долі, а «психологічне дослідження розглядає їх переважно з боку загальних законів духовного розвитку, які в них виражаються» [53, с. 35]. Філософія історії постає в цьому відношенні більш загальною наукою, ніж психологія народів, адже вона формулює загальні закони історичного розвитку, які зовсім не зводяться – Вундт тут далекий від суцільної психологізації – до законів психологічних.

Обґрунтовуючи обмеження завдань психології народів феноменами мови, міфів і звичаїв, Вундт особливо наголошує на їх суспільному походженні, час від часу повертаючись до критики соціального атомізму взагалі (корені якого він вбачає у філософії Просвітництва), і теорії винаходів у генезисі культури зокрема. Якщо він і не містифікує нових суб'єктів духу, то все ж стоїть на чіткій позиції пріоритету суспільства (яке розуміється, власне, як спільне існування, спілкування індивідів, а не якась особлива, надіндивідуальна сутність) над індивідами. Відкидаючи індивідуалізм свого опонента, він цілком однозначно заявляє: «Пауль абсолютно не враховує того факту, що мова, міфи, звичаї створюються саме суспільством, і під час їх розвитку у всіх суттєвих елементах суспільство визначає індивідуум; індивідуум, у свою чергу, не визначає суспільство навіть будь-яким побіжним шляхом» [53, с. 74]. Просвітницько-ліберальним ідеям про те, що індивідууми-робінзони заради власних інтересів свідомо об'єдналися у суспільство, Вундт протиставляє цілком романтично-консервативну позицію, яка полягає в тому, що першою ланкою людського суспільства є не індивідуум, а їх спільнота – «з племені, з кола родини шляхом поступової індивідуалізації виокремлюється самостійна індивідуальна особистість» [53, с. 65].

Як зазначає Д. Робінсон, для Вундта «психологія», «експериментальна психологія» і «фізіологічна психологія» – три терміни, які позначають один і той же предмет. Фізіологічним (*physiologische*) німецький вчений до кінця XIX століття називав підхід, який є по суті науковим, який керується законом. На відміну від сучасного значення, цей термін не був чітко пов'язаний з біологічними подіями чи вимірами, а стосувався повного спектру закономірних операцій, що управляли «тваринною організацією». Саме в цьому розумінні терміни Вундта «психологія» та «фізіологічна психологія» можна вважати синонімами. Слід також провести розрізнення між Вундтовим поняттям «соціальна психологія» і сучасним. Його праці з «психології народів» присвячені тому, що зараз називається культурною, або історичною антропологією. Саме Вундт вважав, що значні події людської історії, безумовно, знаходяться поза межами застосування експериментальних методів, і, що ще

важливіше, не можуть бути пояснені мовою природної науки. Інакше кажучи, людську історію не можна досягнути «фізіологічно», оскільки ця історія не розвивається лише за одними законами причинності. Отже, Вундт вважав «соціальну психологію» не відгалуженням психології, а окремим предметом, що вимагає своїх власних методів, вимірів та принципів пояснення. Відповідно, термін «психологія» – синонім «фізіологічної» та «експериментальної» психології. Одночасно Вундт відмовився від тієї форми матеріалізму, в якій розум є лише матерією, а також і від дуалістичного розведення розуму і матерії. Він відмовився шукати основи своєї науки в метафізичних сперечаннях. З цього часу психологія вже не повинна бути гілкою філософії, ще менше – біології. Вона має бути експериментальною наукою, присвяченою аналізу змісту свідомості, або різноманіттю досвіду свідомості. Кінець кінцем, цей аналіз можна було редукувати до еквівалентного аналізу структурно-функціональних відносин в нервовій системі. У полеміці навколо френології Вундт зайняв нейтральну позицію, розуміючи, що твердження Галля позбавлені необхідних фактів, а його критики стверджували помилковість теорії локалізації більшою мірою, ніж того вимагали факти. Вундт проаналізував у своїх «Принципах» метод прямої електричної стимуляції мозкової кори живої тварини (експерименти Фрітча і Гітціга), а також техніку оперативної хірургії та різні методи клінічного аналізу. Він швидко помітив обмеженість кожного з цих методів і передбачив, що жоден з них не замінить інтроспективних даних, які легко отримати від свідомої здорової людини. Він усвідомлював, що психофізична проблема не повинна зникнути в результаті удосконалення технології. Тематика, методи, теорії, що визначають сучасну психологію, значною мірою змінилися з часів Вундта, але основна орієнтація сучасних експериментальних психологів, можна сказати, зародилася у ляйпцізькій лабораторії [див.: 221, с. 396–397].

Отже, Вундт розрізняв дві різні науки: перша була спрямована на індивідуальну свідомість і спиралася, перш за все, на методи психофізики; інша зверталася до соціальних спільнот і спиралася на методи історичного та антропологічного аналізу. Перша наука повинна була природним чином пов'язуватися з іншими природничими науками, особливо з біологією. При цьому Вундт вже у своїх «Лекціях з психології людини і тварин» чітко говорить, що ані радикальному матеріалізму, ані радикальному ідеалізму в цій науці місця не буде. Він продовжує фокусувати увагу на фактах свідомості, а не на уявних неврологічних чи духовних причинах. «Якби ми могли бачити кожне колесо фізичного механізму, роботу якого супроводжують психічні процеси, ми все ж виявили б не більш ніж ланцюг переміщень, в яких не було б ніяких ознак, що вказували б на їх значущість для розуму. <...> Все, що є цінним для нашого розумового життя, все ж таки потрапляє в царину психіки» [цит. за: 221].

Але психологія індивідуального розуму все ж є «фізіологічною», оскільки психологічні закони і принципи можна отримати за допомогою розширених методів психофізики.

Що ж стосується другої науки – «психології народів» – то їй Вундт відводить важливу роль у боротьбі з детермінізмом психології XIX століття. Вивчати необхідно соціальну людину, людину дії, а не ідеалізовану людину, що вивчається в лабораторії з дослідження сприйняття. Вундт дійсно визнавав і глибоко знав методи та відкриття, отримані нейро-науками його часу. Але він не підкорявся їм, вважаючи, що вони виявляють надмірну самовпевненість, коли заявляють, що розв'язують (або можуть розв'язати) проблеми психології. Підставою такого опору були факти самої свідомості, що демонстрували, як значущі людські дії походять із воління, і що воління не можна пояснити в термінах нервових подій.

Під «волінням» Вундт розумів не просто «бажання» чи «мотивацію». Мотив для нього – це унікальна психологічна сутність, яку не слід плутати з біологічними стимулами чи емоційними станами. Мотив є підставою для дії. «Після того, як ми врахували всі зовнішні підстави, які стали детермінантами дії, воля все ще залишається невизначеною. Ми повинні, таким чином, назвати ці зовнішні умови не причинами, а *мотивами* воління. А між причиною і мотивом є суттєва різниця. Причина з необхідністю утворює свій наслідок, мотив – ні. <...> Оскільки джерела всіх безпосередніх причин вольових дій – в особистості, нам слід шукати витoki воління в найпотемнішій сутності особистості – в *характері*. Характер – це *єдина безпосередня причина* вольових дій» [цит. за: 221].

Отже, Вундт був не анти-детерміністом, він був анти-механіцистом. Під «характером» він розумів складний продукт біологічної організації, культурних впливів, спадкових схильностей і тієї цементуючої маси вірувань, думок, настанов і чуттів, які надають особистості унікальну тотожність. Щоб зрозуміти цю особистість, необхідно звернутися до методів історичної, а не фізичної науки. Зрозуміти характер людини – це те ж саме, що й зрозуміти культуру в цілому і детермінанти усвідомлення цієї культури.

Таким чином, становлення психології народів у другій половині XIX – на початку XX століття відбувалось як один з напрямків більш широкій диференціації соціально-гуманітарних наук, зокрема, відокремлення від філософії соціології і психології. При цьому психологія народів зберігає виразні риси філософської дисципліни – власне, йдеться не про те, що вона має певну філософську методологію, що є неодмінною, хоча часто й неусвідомлюваною рисою будь-якої науки, у тому числі й багатьох наступних версій етнопсихології, – йдеться про те, що вона свідомо рефлексує навколо цих методологічних підстав, з'ясовує та прояснює, та навіть втручається в них.

Ми зупинились на двох варіантах цієї рефлексії, які визнаються класичними – програмах етнопсихології М. Лацаруса і Г. Штайнталя, з одного боку, і В. Вундта – з іншого, а також на критичній позиції Г. Пауля. Втім, не слід забувати, що ці ідеї в той же час набували певного розвитку й у вітчизняному духовному просторі. Зокрема, вище вже йшлося про цікаві етнопсихологічні характеристики П. Авсенєва; можна згадати також одну з перших спроб емпіричного узагальнення духовних характеристик «двох руських народностей», зроблену М. Костомаровим у його відомій статті 1861 року; або дослідження мови як вияву «народного духу» у О. Потебні (наприклад, праця «Мова і народність» 1895 року); або, зрештою, поставлену у певну опозицію до програми В. Вундта феноменологічну етнопсихологію Г. Шпета. Аналіз їх позицій в історико-філософському контексті має стати предметом наших наступних розвідок.

3.4. Психологічна матриця особистості та психологія релігії Вільяма Джеймса

Вільям Джеймс (William James, 1842–1910) характеризується одночасно як видатний психолог, засновник сучасної наукової психології і видатний філософ, один із фундаторів філософського прагматизму. Таке поєднання, безумовно, змушує нас звернутися до цієї фігури у контексті дослідження проблеми філософського психологізму. Втім, таке поєднання в контексті сучасного співвідношення філософії та психології виявляє й певні проблеми в розумінні його спадку. Як зазначають сучасні американські психологи Р. Фрейджер і Дж. Фейдімен, більшість психологів звертають свою увагу майже виключно на працю «Принципи психології» і не читають нічого, що написано Джеймсом після 1890 року; релігієзнавці читають тільки «Багатоманітність релігійного досвіду», як правило, не приділяючи уваги «Принципам»; а філософи – виключно «Волю до віри» та «Прагматизм», ігноруючи все інше, – тому поставлені Джеймсом питання здебільшого досі залишаються без відповідей, незважаючи на те, що вони все частіше опиняються в центрі сучасних дискусій, особливо тих, що стосуються розуміння феномену свідомості [див.: 259].

На початку свого шляху, віддавши данину матеріалістичному детермінізму, а також під впливом тривалих хвороб, Джеймс неодноразово опинявся у стані моральної депресії, близькому до самогубства. За його власним свідченням у щоденнику, зрештою, а саме 30 квітня 1870 року, він сам свідомо і цілеспрямовано поклав край цьому стану, вирішивши вірити у власну вільну волю.

«Моїм першим актом вільної волі буде рішення вірити у власну волю. Залишок року я буду культивувати в собі почуття моральної свободи» [цит. за: 259]. Джеймс розумів моральну свободу не як можливість свавілля та неспійності; ця свобода не є наслідком якихось подій чи обставин, і ніякі події чи обставини не можуть її обмежити. Тому діяти вільно означало для Джеймса поставити свої вчинки у залежність виключно від себе та своїх рішень.

Певною мірою цьому повороту у свідомості сприяло читання Шарля Ренув'є. Разом з цим, джерела філософії Джеймса можна шукати у колі прихильників Е. Сведенборга та трансценденталістів, до якого належали його батько Генрі Джеймс та хрещений батько, відомий американський мислитель Ральф Емерсон (Ralph Waldo Emerson, 1803–1882), який з позицій пантеїзму та панпсихізму розглядав природу як одушевлену, просякнуту «наддушею», а також відстоював довіру до власної внутрішньої сили, «я» свого «я» як єдиному і достатньому засобу проти всіх жахів «не я». Джеймс успадкував їх ідеї інтуїтивної психології формування характеру, концепції духовного розвитку, і зробив акцент на ролі вищих рівнів розвитку свідомості. Результатом його діяльності стали експериментальна наука про свідомість, психологія індивідуальних розбіжностей і активний рух на захист релігійних переконань.

Почавши з викладання анатомії та фізіології, згодом В. Джеймс вперше в Америці став читати курс психології, став професором психології та філософії у Гарварді, разом з Г. Мюнстербергом організував у 1892 р. першу в США лабораторію прикладної психології. На той час вже побачив світ його двотомник «Принципи психології» («The Principles of Psychology», 1890) – з моменту виходу цієї книги, як зазначав Г. Челпанов, Джеймс посів видатне місце у світовій літературі, і тепер будь-хто, хто висловлювався стосовно основоположень психології, мав рахуватися з його поглядами [262, с. 437]. Його живий та яскравий стиль, увага до моральних та практичних питань, сприяли його популярності як лектора. У 1896 р. він прочитав серію лекцій про незвичні стани психіки, розширивши поняття про царину клінічної психології. У 1901–02 роках був запрошений до читання Джіффордських лекцій в Единбурзькому університеті з природної теології. Останні 10 років писав і читав лекції з прагматизму.

В якості джерел своєї психології Джеймс використовував психофізику Фехнера, еволюціоністську психологію Вундта, психопатологію (зокрема, теорію Біне), а також ідеї Дарвіна і Гекслі. Психологія Джеймса може бути охарактеризована як емпірична та експериментальна. Він використовує для своїх висновків усе, що має у своєму розпорядженні психофізика та фізіологія, оскільки вона торкається психології. Але він не вдається у крайнощі, до яких схильна психофізіологія, коли вона торкається метафізичних теорій душі. Власне, як підкреслював Г. Челпанов, Джеймса зовсім не захоплюють деталі сучасної йому фізіологічної та експериментальної психології. Він усю-

ди шукає принципи, він розглядає переважно основні питання. Основним методом для Джеймса залишається метод самоспостереження. Одночасно для побудови своєї теорії Джеймс залучає численні факти з експериментальної психології, фізіології нервової системи, психіатрії. «Його психології так само притаманне кропітке збирання дрібних фактів, як і вищі узагальнення» [див.: 262, с. 437–439].

Модель свідомості, запропонована Джеймсом, оцінюється сьогодні як більш всеосяжна, ніж більшість сучасних моделей [див.: 259]. Ця модель формувалася і розвивалася поетапно. У період із 1861 до 1875 років Джеймс писав про свідомість, розглядаючи її в контексті Дарвінської теорії еволюції. Між 1875–1890 роками він поставив дослідження свідомості на ґрунт лабораторної науки – фізіологічної психології, і відстоював позиції психології індивідуальних розбіжностей усупереч аргументам соціальних дарвіністів, які нівелювали значення індивідуальності, що підкорялася роду. У 1890 році увага Джеймса переключалася на когнітивну психологію свідомості, а в 1896 р. він знову повертається до питань динамічної психології несвідомих станів. У 1902 р. Джеймс заявляє про перевагу містичних станів свідомості над суто дискурсивними, а після 1904 року розробляє метафізичну доктрину радикального емпіризму, покликану пояснити чистий досвід, що випереджає поділ на суб'єкт та об'єкт, і описати, яким чином ми можемо спостерігати і переживати досвід свідомості практично одночасно.

Досліджуючи природу свідомості, Джеймс виокремлює кілька її ознак. Це, по-перше, спонтанність – вона починає діяти від себе, у той час як все фізичне має завжди зовнішню причину. По-друге, вона діє доцільно – будь-який психічний процес завжди має якусь мету. У зв'язку з цим Джеймс критикує механістичні пояснення душевних явищ, згідно яким духовне є лише епіфеноменом фізіологічних процесів, – він називає цю концепцію теорією автоматизму.

Джеймс починає свою «Психологію» з розгляду питання про душу та її відношення до тіла. Кінець кінцем, він поділяє Спенсерову формулу тотожності ментального і тілесного життя, а також ідею про пристосування зовнішніх відносин до внутрішніх. За Джеймсом, розум – це функціонально динамічний інструмент пристосування до середовища. Свідомість – це «потік думки» (stream of thought); унітарність цього потоку можна вловити в момент, коли одна думка, відрізняючи себе від попередньої, засвоює в ній усе, що вважає своїм. «Чистий досвід» для Джеймса – це «нескінченний вітальний потік, що надає матеріал для наших рефлексій», від нього є похідними суб'єкт-об'єктні відношення. У Джеймса, на думку Реале і Антісері, спостерігається цікавий синтез ідей Маха, Авенаріуса і Бергсона, який призводить до розширення предметної сфери психології, до якої тепер включені і несвідомі процеси [див.: 219, с. 320].

Джеймс досліджував увесь спектр людської психіки – від функцій головного мозку до релігійного екстазу, від усвідомлення простору до екстра-сенсорного сприйняття. За Джеймсом, особистість формується в процесі постійної взаємодії інстинктів, звичок і особистого вибору. Він розглядав особисті розбіжності, стадії розвитку, психопатологію і все, що притаманне поняттю особистості, як організацію та реорганізацію основних «будівельних блоків» психіки, наданих природою і вдосконалених індивідуальним розвитком.

Наше «я» – це особистісна безперервність, яку ми усвідомлюємо кожного разу, коли прокидаємося вранці. Наше «я» більше особистої ідентичності, з нього беруть початок всі процеси нашої психіки, в ньому фільтруються всі наші знання і життєвий досвід. Джеймс описав декілька шарів «я», яке, подібно до свідомості, одночасно є безперервним і дискретним.

Перший шар – біологічне «я» – це наше фізична, тілесна істота, наш фізіологічний процес. Це фізичний аспект нашої індивідуальності, що репрезентує нас і нікого іншого. Біологічне «я» є частиною реального, або матеріального «я» (material self), яке включає всі предмети, з якими людина ідентифікує себе як особистість. До реального «я» входять не тільки її тіло, але й дім, власність, друзі, родина. «<...> Людське «я» – це сума всього, що людина може назвати своїм: не тільки її тіло та її психіка, але також її одяг та її житло, її родина, родичі і друзі, її репутація і те, чим вона займається, її земля, її коні, її яхта і рахунок у банку. Все це викликає у людини приблизно однакові емоції» [303, v. 1, p. 291–292]. Наскільки людина ідентифікує себе з іншою людиною або предметом, настільки вони є частиною його «я».

Наступний шар – соціальне «я» (social self). «Соціальне «я» людини залежить від того, як її сприймає близьке оточення» [303, v. 1, p. 293]. Одна й та сама людина може мати декілька соціальних «я». Вони можуть бути постійними, але можуть і змінюватися, і ми ідентифікуємо себе з кожним із них у відповідних обставинах і відповідному оточенні. З точки зору Джеймса, вчиняти правильно означає знайти в себе найбільш привабливе, і частіше поводити себе як це «я», у найрізноманітніших обставинах. «Всі інші «я» з тих пір стають уявними, а все, що відбувається з обраним «я», є реальним. Його поразки й перемоги сприймаються як справжні поразки й перемоги» [303, v. 1, p. 310].

Соціальне «я» складається з моделей, що формують основи наших відносин з оточуючими. Джеймс розглядав соціальне «я» як щось м'яке, нестійке і поверхневе, нерідко це «я» є лише дещо більшим, ніж набір «масок», які людина змінює, щоб відповідати різному оточенню. При цьому Джеймс не ставив під сумнів необхідність своєрідної оболонки соціальних навичок, оскільки вони створюють життєвий порядок, надаючи відносинам між людьми надійності і передбачуваності. Джеймс вважав, що постійна взаємодія

культурного конформізму та індивідуального самовираження є благодійним впливом одне для одного.

Наступним шаром постає духовне «я» (spiritual self) – це внутрішня суб'єктивна сутність особистості. Цей елемент є активним у всіх видах свідомості. Згідно Джеймсу, це найбільш стійка та інтимна частина «я». Саме ця частина нашого «я» впливає на наші відчуття, в ній джерело наших життєвих зусиль, уваги і волі.

Джеймс намагається пояснити дивне відчуття, притаманне всім людям – кожен з нас відчуває себе чимось більшим, ніж окрема особистість, і більшим, ніж сума предметів, які ми вважаємо своїми. Наше духовне «я» має інший порядок почуттів. Одним з виявів духовного «я» є релігійні переживання. Джеймс вважав, що переживання мають більш центральне джерело, ніж ідеї та думки. «З мого досвіду <...> цілком ясно впливає, що <...> є континуум космічної свідомості, від якого наша індивідуальність відокремлюється некріпкими перегородками, і в який наші окремі розуми знову поринають, як у безмежне море чи резервуар» [цит. за: 259].

Усі наші різні «я» можуть бути поєднані в досвіді містичного пробудження, хоча це об'єднання ніколи не є повним. Нам може бути дозволено побачити можливість єдності, але актуалізація цього досвіду залишається величезним завданням всього людського життя. Інтеграція особистості завжди пов'язана з неминучою множинністю наших «я», що у сукупності складають те, що ми собою репрезентуємо. Єдність, цілісність, безперервність, можливо, складають правила, що поширюються на більшість особистостей, але розриви, розпорошеність і непов'язані фрагменти перетворюють різноманітність, як в рамках окремої особистості, так і між різними людьми, на більш прагматичну реальність.

Досліджуючи природу свідомості, Джеймс виходив з того, що не існує індивідуальної свідомості, незалежної від її власника. Кожна думка комусь належить. Свідомість завжди існує відносно певного індивідууму – це не безтілесна абстрактна подія, і не існує безтілесної свідомості, незалежного від індивідуального досвіду, що реалізується у часі та просторі.

Одна й та сама думка ніколи не приходиться двічі. Те, що на перший погляд видається однаковою думкою, що повторюється, насправді є серією змінних думок, і кожна думка є унікальною, і кожна при цьому залежить від попередніх модифікацій початкової думки. «В середині кожної особистої свідомості думка постійно змінюється» [303, v. 1, p. 233].

Разом з тим, при постійній трансформації наших думок, ми постійно відчуваємо нашу особистісну безперервність. Це відбувається тому, що кожна думка впливає на наступну. Кожна думка, що виникає, бере частину своєї сили, змісту і спрямованості від попередніх думок. «До того ж свідомість не здається самій собі подрібненою на шматочки. Такі слова, як «ланцюг» або

«потяг», не дають про неї достатньо правильної уяви. В ній немає якихось стиків чи поєднань: вона тече. «Річка» або «потік» – ось ті метафори, які спливають її найбільш природно. У подальшому, говорячи про свідомість, будемо говорити про неї як про потік думок, потік свідомості або потік суб'єктивної думки» [303, v. 1, p. 239]. Потік свідомості (stream of consciousness) є безперервним. Можуть бути якісь перериви у відчуттях, насправді можуть бути перериви в усвідомленні самого себе і усього, що відбувається, але завжди зберігається відчуття особистої безперервності.

Головною особливістю свідомості, за Джеймсом, є безперервна здібність робити відбір (selectivity): «Вона завжди відчуває велику зацікавленість до якоїсь однієї частини об'єктів, ніж до іншої, щось вона із задоволенням сприймає, щось відкидає і завжди здійснює вибір» [303, v. 1, p. 284].

Модель свідомості у Джеймса відрізняється тим, що він фактично відкидає поняття несвідомого. Натомість він пише про більш визначену і більш туманну частину свідомості – відповідно, її ядро і периферію, край (fringe). «Будемо вживати слова *фізичні обертони, відтінки, або периферія (psychic overtone, suffusion, or fringe)*, щоб визначити вплив слабких безперервних процесів у наших думках, що роблять їх свідомими щодо відносин та об'єктів, але відчуваються невиразно» [303, v. 1, p. 259]. Щодо власне когнітивних процесів, Джеймс показує у цьому зв'язку розбіжність між «знайомством» (acquaintance) і «знанням-про» (knowledges-about) [див.: 303, v. 1, p. 260]. Звертаючи на щось увагу, ми допускаємо це в нашу свідомість, а те, що знаходиться на периферії свідомості, – це тло, або павутиння з асоціацій і почуттів, що надає смислу цьому тлу. Р. Фрейджер і Дж. Фейдімен зазначають з цього приводу, що ця модель свідомості, що ґрунтується на самоспостереженні, надовго була забута, витіснена Фрейдовою моделлю свідомості і несвідомого, але останнім часом знову активно використовується у когнітивній психології як альтернативна модель діяльності мозку [див.: 259]. «Мозок на кожній стадії своєї активності надає нам одночасно декілька можливостей. Робота свідомості полягає в тому, щоб порівнювати ці можливості одну з одною, відбирати деякі з них, а інші ігнорувати» [303, v. 1, p. 288].

Результатом такої моделі стає ідея активної, конструктивної ролі людської свідомості: «Розум породжує правду про реальність <...>, пише Джеймс. – Наші уми створені не для того, щоб просто копіювати реальність, яка вже завершена. Розум існує для того, щоб завершувати цю реальність, додаючи їй значущості, знову створюючи її на власний розсуд, відфільтровувати її зміст – простіше кажучи, створювати більш виразну форму цієї реальності. По суті, більша частина наших роздумів спрямована на те, щоб змінити світ» [цит. за: 259]. Важливу роль у цьому конструюванні відіграє увага. До того, як досвід зможе стати дійсним досвідом, на нього потрібно звернути

увагу. «Мій досвід – це те, на що я схильний звернути увагу (*My experience is what I agree to attend to*). Тільки те з досвіду, що я відзначаю, формує мій розум – без вибіркового інтересу досвід являє собою повний хаос. Тільки увага надає особливого значення і ставить акценти, створює світло і тінь, задній та передній плани – простіше кажучи, розумну перспективу (*intelligible perspective*)» [303, v. 1, p. 402].

Важливу роль у концентрації уваги відіграє воля. Джеймс визначає волю (*will*) як поєднання уваги (сфокусованої свідомості) і зусилля (подолання гальмування, лінощів і розсіяної уваги). Будь-яке вольове зусилля не може здійснюватися без уваги. Чітка думка про те, якою буде ця дія, і умисна розумова зосередженість мають випереджати цю дію. На думку Джеймса, будь-яка ідея спричиняє певну дію, якщо тільки інша ідея цьому не суперечить. «Основна робота волі, якщо сказати коротко, полягає в тому, що, будучи найбільш «свавільною» (*«voluntary»*), вона спрямовує увагу на важкий об'єкт і допомагає не втратити його» [303, v. 2, p. 562]. Увага надається одному з варіантів, які є в наявності, і воля допомагає дотримуватися цього вибору достатньо довго, щоб те, що задумано, здійснилося. Джеймс фактично доводить, що намір може подолати об'єктивну реальність і призвести до більш сприятливого результату, ніж це можна було уявити, виходячи з «об'єктивних» законів.

Проте в деяких ситуаціях краще не зміцнювати волю, а відмовитися від вольових зусиль. Досліджуючи духовні стани, Джеймс виявив, що в ці моменти керування беруть на себе інші аспекти свідомості. Воля обов'язково має призвести «індивіда до повного бажаного єднання; але здається, що останній крок має бути наданий іншим силам і здійснений без допомоги волі». Під повним єднанням Джеймс має на увазі стан, в якому здається, що всі грані особистості знаходяться в гармонії одна з одною, і людина сприймає внутрішній і зовнішній світ як одне ціле. Подолання обмежень, містичне єднання, космічна або об'єднана свідомість – ось деякі з термінів, які застосовуються при описі такого перетвореного стану. У цьому стані особистість перебудовується таким чином, що містить у собі більше, ніж волю, більше, ніж індивідуальність. Вона усвідомлює себе частиною більш широкої системи, а не єдиної, обмеженої часом свідомості.

Джеймс закликав усіх випробувати себе в автоматичному письмі, хоча б для того, щоб переконатися в існуванні реальності, що недоступна нашому зору. В експерименті Джеймса непрозорий екран встановлювався між суб'єктом, котрий уводився в транс, і його власною рукою, так, щоб експериментатор міг задавати питання суб'єкту і руці окремо. Коли експериментатор звертався до голови суб'єкта, той продовжував залишатися у стані легкого трансу, а коли він звертався до руки, і рука одразу починала писати, голова впадала в більш глибокий несвідомий стан. Слід зазначити, що разом зі своїм

старшим братом Гентрі, Вільям Джеймс спостерігав у дитинстві сеанси автоматичного письма, що проводилися доктором Дж. Дж. Вілкінсоном.

В. Джеймс був прихильником ідеї про те, що ми не є єдиним цілісним «я», скоріше ми являємо собою множинність «я», при цьому деякі сегменти пов'язані між собою більшою мірою, ніж інші. У випадках психопатології ми спостерігаємо дезінтеграцію особистості на її більш примітивні фрагменти, тоді як в поєднуючій свідомості містичного досвіду все постає перед нами як одне – єдине, цілісне видіння всезагальності; всесвіт і ми самі здаються нам сплетеними між собою безшовним павутинням. Проте, маючи на увазі й досвід психопатології, й досвід трансцендування, Джеймс говорив, що поєднання відбувається «завжди не до кінця» – при цьому залишаються вільні нитки, які ніколи не вплітаються органічно в загальну тканину, і не дозволяють нам зрозуміти у всій повноті те, ким ми є.

Джеймс став одним із засновників теорії розвитку особистості, вивчаючи випадки множинної особистості, досліджуючи різні стани свідомості, які може відчувати нормальний індивідуум, і навіть постулював новий вимір розвитку особистості в напрямку особистісного зростання, якого може досягти людина, якщо буде прагнути цього. Про «множинну особистість» Джеймс говорив зокрема, у лекціях 1896 року, присвячених «незвичним психічним станам»¹. В. Джеймс писав: «На цей час ми вже ознайомилися з думкою, що людська свідомість не обов'язково являє собою єдине ціле, але ми маємо ознайомитися з випадками, в яких цей поділ виявляється більш виразно». Сьогодні існує достатньо відомостей про те, що деякі люди мають мов би не одну особистість, тобто всередині таких людей існує багато особистостей, кожна зі своїм іменем, зі своєю базою даних пам'яті, а також способом мислення та поведінки. Навіть вік та стать у цих особистостей можуть бути різними. Існує великий обсяг клінічних даних і даних психофізичних досліджень, в яких докладно розповідається про цей феномен [див.: 259].

Загалом Джеймс дотримувався концепції спектру свідомості, що була вперше сформульована британським психологом Фредеріком Майерсом (*Frederick W. H. Myers, 1843–1901*). Майерс вважав, що неспляча свідомість є лише одним з багатьох можливих психічних станів і знаходиться приблизно посередині між психопатологією та трансценденцією. Проаналізувавши основні досягнення експериментальної психопатології на континенті та в Англії, Майерс стверджував, що внаслідок травмування неперероблені фрагменти досвіду відколюються від несплячої свідомості і потрапляють до несвідомого, де вони дрейфують, підкоряючись власним законам. Він називав цей феномен «реальністю похованої ідеї». Кожного разу, коли має місце схожий

¹ Але нагадаємо у зв'язку з цим про Ніцшеві прозріння щодо «душі як множинності суб'єкта», про що йшлося вище.

травматичний досвід, і від свідомості відколюються нові фрагменти, вони потрапляють під владу цих дрейфуючих комплексів несвідомого. Кінець кінцем, ці комплекси знаходять шлях до несплячої свідомості в завуальованій формі і виявляються у формі симптому – непритомності, паралічу, втрати голосу чи слуху – типових симптомів істерії, або ж збирають енергію в інших фрагментів несвідомого і прориваються до царини несплячої свідомості, перетворюючись на повноцінні, але ізольовані особистості, що живуть власним життям¹.

Змістовний феноменологічний та психологічний аналіз форм релігійного досвіду знаходимо у праці В. Джеймса «Багатоманітність релігійного досвіду» («The Varieties of Religious Experience», 1902), яка склалася на підставі Джіффордських лекцій в Единбурзькому університеті. Джеймс, переш за все, відмовляється від обговорення онтології релігійного та містичного переживання, натомість переносить увагу на проблеми його психології.

Вихідним конструктом для розуміння і дескрипції всіх феноменів духовного життя людини в концепції Джеймса є стан її свідомості – «весь ду-

¹ Найбільш відомим твором Ф. Майєрса вважається книга «Людська особистість та її життя після смерті тіла» («Human Personality and Its Survival of Bodily Death»), надрукована вже після його смерті у 1903 році. Між тим, ще наприкінці 1860-х років Ф. Майєрс пережив розчарування в ортодоксальній християнській доктрині і втрату віри в існування посмертного життя людського духу, а також тимчасове захоплення агностицизмом та матеріалізмом. Поступово він зацікавився повідомленнями про паранормальні явища (медіумізм Леонори Пайпер та ін.). У 1882 році разом з професором В. Барретом та іншими він заснував у Лондоні Товариство Психічних досліджень. У 1886 р. у співавторстві з Е. Гернеєм та Ф. Подмором надрукував першу велику працю «Прижиттєві привиди» («Phantasms of the Living»). Не будучи психологом за освітою, він створив власну теорію «сублімінального я», а також сформулював гіпотезу, згідно якої телепатичні здібності повністю гармонують з основними законами людського буття. Саме Майєрс увів термін «telepathy» відносно явищ, які до нього називали «передачею думок» («thought transference»). Вол. Соловйов у передмові до російського перекладу «Phantasms of the Living» (1893) [див.: 69] зазначає, що зібрані у книзі «факти безпосереднього впливу на відстані, вдало названі телепатичними, доводять <...> владу нашої душі над простором і надають емпіричне підтвердження тому положенню, яке уможливлено доведено Кантом, а саме, що не ми знаходимося у просторі, а простір – в нас» [232, с. 66]. Досліджуючи несвідоме («сублімінальне»), Майєрс стверджував, що Всесвіт керується «надорганічними» силами; формою буття, яка стоїть на вищому щаблі відносно людства. Психічні дослідження він розглядав як точку перетину релігії, філософії та науки. Майєрс досліджував такі теми, як розпад особистості, геніальність, сон, гіпногізм, сенсорний автоматизм, видіння померлих, моторний автоматизм, транс, одержимість і стан екстазу. Він зберіг віру в те, що й після смерті людська свідомість зберігає свою індивідуальність, а також в те, що «ті, хто телепатично спілкувалися з нами в цьому світі, продовжують телепатично спілкуватися з нами з іншого світу». У некролозі Вільям Джеймс писав: «Майєрс назавжди залишиться у психології першопрохідцем, який досліджував широку царину свідомості, до цього вкрити мороком, і встановив на ній прапор справжньої науки» [304, р. 388–389].

шевний стан, уся хвиля свідомості або, інакше кажучи, вся сукупність об'єктів, що мисляться в даний момент» [101, с. 188]. У статичній структурі кожного стану виділяються центр та периферія, пов'язані між собою складним континуумом перехідних форм. У центрі розташовані конструкти, піддані максимальній когнітивній обробці. Дещо далі від центру, заповнюючи середні області стану свідомості, знаходяться «мислимі об'єкти», когнітивна обробка яких не була повною. Нарешті, периферію заповнює область «сублімінальної свідомості», яку Джеймс фактично ототожнює із несвідомим. Ця область, у свою чергу, поділена на дві частини, які можна визначити як «особистісну» і «надособистісну». Визначаючи першу, американський психолог підкреслює, що «нижчі прояви сублімінального (the lower manifestations of the Subliminal) цілком відповідають власним духовним ресурсам особистості і не перевищують їх: звичайний зміст почуттів людини, що сприймається нею без участі уваги, відбитий і оброблений в її душі без світла свідомості, дає цілком достатнє пояснення явищам автоматизму» [101, с. 197]. До таких явищ Джеймс відносить зорові, слухові, тактильні та інші псевдогалюцинації, що розглядаються низкою традиційних культур як видіння, голоси та ін. Це, власне, не викликає у нього особливого теоретичного інтересу і розглядається під рубрикою «усіх симптомів тілесної і душевної істерії» [101, с. 191].

Що ж стосується «надособистісної» частини, то тут Джеймс висуває оригінальну гіпотезу, згідно з якою саме через царину несвідомого може діяти на нас щось «потойбічне»: «Але логічно можна цілком припустити, що, так само, як світ матеріальних речей доходить до нашого основного, постійно не сплячого поля свідомості завдяки нашим зовнішнім чуттям, так і вищі духовні істоти і сили, якщо вони дійсно існують, можуть безпосередньо діяти на нас лише за умови існування у нас несвідомої області душевного життя (a subconscious region), яка одна здатна відкрити нам доступ до усвідомлення цих вищих духовних явищ». «Можливо, – додає філософ, – що гармидер життя, що висвітлюється нашою несплячою свідомістю, щільно зачиняє якісь дверцята, які відкриваються у сутінках Несвідомого» [101, с. 197]. У заключній XX-й лекції Джеймс знову підкреслює, що «чим би не було у *потойбічному* те «щось», спілкування з яким ми переживаємо в релігійному досвіді, – по *цей бік* воно є несвідомим продовженням нашого свідомого життя» [101, с. 406].

Джеймс підкреслював, що поле потенційних станів свідомості насправді є значно ширшим, ніж те, що засвоєне звичайною людиною у повсякденному житті. Він писав: «<...> Наша нормальна, або розумна свідомість, являє лише одну з форм свідомості, при цьому інші, цілком від неї відмінні форми існують поруч з нею, і відокремлені від неї лише тонкою перегородкою. Ми можемо здійснити наш життєвий шлях, навіть не підозрюючи про їх існування, але, як тільки буде застосований необхідний для їх пробудження стимул,

вони одразу оживуть для нас, надаючи готові і визначені форми духовного життя, які, може бути, мають десь свою царину застосування. Наше уявлення про світ не може бути завершеним, якщо ми не врахуємо й ці форми свідомості» [101, с. 309]. Отже, різні форми свідомості є в принципі рівноцінними, є лише різновидами більш широкого родового конструкту.

Як фахівець, що отримав медичну підготовку, Джеймс виявляв велику зацікавленість до дії рослинних лікарських препаратів на свідомість. Існують записи його досліджень різних хімічних препаратів, що змінюють стан свідомості, які він проводив ще у віці 12 років. Пізніше, вже будучи лікарем, він пробував хлороформ, закис азоту (веселящий газ), гідрат хлору та інші хімічні сполуки¹. Він перейняв від корінних мешканців Амазонки (під час експедиції, в якій він перебував у 1865 році) звичку розкурювати рослини, що викликали змінні стани свідомості. «Для мене, як і для всіх відомих мені людей, – писав Джеймс стосовно цих дослідів, – головним у таких експериментах був стан просвітленості свідомості. Істина знаходиться глибше очевидності засліплюючих видінь і незвичних відчуттів. Мозку раптово і з такою виразністю відкривається сутність явищ і всі логічні зв'язки буття, що нормальна свідомість не дає цьому аналогій. Тільки мірою повернення тверезості зникає здатність ясновидіння, очі стають пустими, а в мозку мерехтять якісь уривки фраз та слів. Таке відчуття, мов би дивися на сніговий пік, помертвілий, тому що на ньому тільки що згасла зоря, або на попіл, що залишився після ще донедавна гарячих головошок» [цит. за: 259].

Виявляється, певні межі, що зберігаються між нами і зовнішнім світом, є неприциповими і змінними. Скоріш за все, наше звичне сприйняття частково є продуктом свідомості, в якому ми повсякчас перебуваємо. Ми бачимо світ багатокольоровим, але кольори, які ми бачимо, являють собою лише невелику частину спектру, що існує. Сучасні відкриття того, що людина може втратити те, що зветься «особистою» ідентичністю, але при цьому не відчувати втрату ідентичності, повертають нас до Джеймса, який вважав наше «я» не стабільною фіксованою структурою, а полем, яке постійно змінюється та коливається. Сучасні дослідження різних станів свідомості показують, що будь-яка теорія особистості, що не бере до уваги змінюваних станів свідомості, не повністю віддзеркалює людський досвід. Свідомість можна найкраще описати як певний спектр, в якому наша нормальна свідомість являє собою лише невеличкий сегмент. Ця нормальна – незмінювана – свідомість виявляється лише частковим випадком зі своїми правилами та обмеженнями. Це положення, власне, є добре відомим для східних філософій.

¹ Джеймс навіть зазначав, що тільки під впливом закису азоту він був здатен зрозуміти Гегеля.

Джеймс познайомився зі східною концепцією медитації завдячуючи своїм літературним та родинним зв'язкам з Р. Емерсоном та його колом Конкордських трансценденталістів. Крім того, Свами Вівекананда приїздив читати лекції в Гарварді в 1896 році і провів багато демонстрацій, які Джеймс пізніше описав у книзі «Бесіди з вчителями про психологію» («Talks to Teachers on Psychology: and to Students on Some of Life's Ideals», 1899). А буддійський чернець Анагаріка Дхармапала проводив зі студентами Джеймса лекції з медитації в Гарварді в 1904 р.

За Джеймсом, містичне, як найбільш інтенсивний момент релігійного чуття, відкриває у сфері раціонального нові, невідомі раніше виміри і можливості, мов би розширюючи царину того, що сприймається. Містичний досвід, що підтримується і захищається філософією, вказує шлях до привілейованої царини Божественного. Між іншим, як вже зазначалося, його батько, Генрі Джеймс, був відомим прихильником шведського вченого-містика Емануеля Сведенборга.

Джеймс відзначав, що переживання так званої містичної свідомості є дуже нечастими та непередбачуваними.

Стани, визначені Джеймсом як «містичні», виокремлюються на підставі чотирьох критеріїв.

1. Невисловлюваність (ineffability). «Найкращий критерій для розпізнавання містичних станів свідомості – неможливість з боку того, хто їх пережив, знайти слова для опису, точніше, відсутність слів, здатних повною мірою виявити сутність таких переживань; щоб знати про них, треба випробувати їх на власному безпосередньому досвіді, а пережити їх за чужими повідомленнями неможливо. Звідси випливає, що містичні стани скоріше належить до емоційної сфери, ніж до інтелектуальної» [101, с. 303].

2. Інтуїтивність (poetic quality). «Хоча містичні стани і відносяться до сфери чуттів, але для того, хто їх переживає, вони є особливою формою пізнання» [101, с. 304].

3. Короткочасність (transiency). «За деякими виключеннями, їх межею є, вочевидь, термін від півгодини до двох годин, після чого вони зникають, поступившись буденній свідомості» [101, с. 304].

4. Бездіяльність волі (passivity). «Хоча містичні стани можна викликати за допомогою вольових актів, наприклад, зосередженням уваги, ритмічними рухами тіла або іншим якимось засобом <...>; але оскільки стан свідомості набув характерних для даного переживання ознак, містик починає відчувати свою волю мов би паралізованою або навіть такою, що знаходиться під владою якоїсь вищої сили» [101, с. 304].

Разом з тим, Джеймс підкреслює, що містичні стани відрізняються від будь-яких інших автоматизмів тим, що залишають враження їх важливості, тобто спілкування з чимось (кимось) особливо значущим і цінним. Інакше

кажучи, американський філософ фактично визнає об'єктивність вищого світу. У заключних частинах свого лекційного курсу він підкреслює: «1. Видимий світ є лише частиною іншого, духовного світу, в якому він отримує свій головний сенс. 2. Істинною метою нашого життя є гармонія з цим вищим світом» [101, с. 384]. У зв'язку з цим Д. Співак пропонує розглядати «критерій значущості» як додатковий, п'ятий, але насправді найважливіший критерій в концепції містичних станів свідомості Джеймса [240].

Джеймс також визначає поняття «релігійного стану», або «стану віри» (faithstate), який має і соматичну, і психологічну складову. Релігійні стани є більш високими, ніж містичні, принаймні в одному відношенні. У містичних станах люди мірою своїх сил пізнають Бога, в релігійних станах «люди не пізнають, не розуміють Бога, вони користуються Ним» [101, с. 401]. Йдеться, вочевидь, про справу особистого врятування, про «зцілення душі і тіла».

Отже стани свідомості, центр яких знаходиться у «надособистісній» частині підсвідомості, називаються містичними, і їх основний зміст полягає у сприйнятті, пізнанні і засвоєнні базових цінностей людського існування. З одного боку, вони межують зі зміненими станами свідомості, центр яких розташовується або у сфері повсякденної свідомості, або в «особистісній» частині підсвідомості (їх вивчає психологія або психопатологія). З іншого боку, містичні стани межують із релігійними (які вже є компетенцією теології). На думку Д. Співака, можна говорити про те, що релігійна психологія Джеймса є своєрідним, хоча й урізаним, відновленням старої метафізики, яка так само посідала проміжне місце між натуральною філософією та теологією [240].

Отже, у своїх лекціях щодо релігійного досвіду, які стали одним з перших психологічних оглядів впливу духовних досвідів на свідомість та поведінку людини, Джеймс не загострював увагу на тому, наскільки є істинними ті чи інші вірування, чи вони є моральними чи аморальними. Після того, як він навів сотні прикладів, описав та проаналізував їх вплив, Джеймс узагальнює отримані дані. Якщо сумувати суттєві риси релігійного життя, можна сформулювати наступні вірування, які його визначають.

1. Видимий світ є лише частиною іншого, духовного світу, в якому він знаходить свій головний сенс.
2. Справжньою метою нашого життя є гармонія з цим вищим світом.
3. Молитва, або внутрішнє спілкування з духом цього горнього світу – чи то є «Бог», чи «закон»? – це є реальний процес, в якому виявляється духовна енергія, і який породжує певні психічні і навіть матеріальні наслідки у феноменальному світі.

Крім цього, релігія має наступні психологічні риси.

4. Вона надає життю нової привабливості, яка приймає форму ліричної принади, або прагнення до суворості та героїзму.

5. Вона породжує впевненість у спасінні, душевному світі, і надає сили почуттю любові.

Якщо говорити про інтелектуальний зміст релігій, то всі вони мають спільне ядро. Боги та віровчення різних релігій, звичайно, суперечать одне одному, але існує явище, спільне всім релігіям – це душевне звільнення. Воно складається з двох частин: душевне страждання та звільнення від нього. Страждання у своїй найпростішій формі полягає у почутті, що зі мною відбувається щось погане. Звільнення полягає у почутті, що я врятований від зла завдяки долученню до вищих сил. Особистість, яка страждає від своєї недосконалості і усвідомлює його, до певної міри вже подолала цю недосконалість у своїй свідомості, і знаходиться вже у можливому спілкуванні з чимось вищим (якщо існує щось вище). Людина починає усвідомлювати, що вища частина її істоти споріднена чомусь, що виявляється у зовнішньому світі, є спільним з нею за якістю, але безкінечно перевищує її; в той же час, людина усвідомлює, що може долучитися до цього «щось» і врятуватися, якщо її ніжче «я» буде остаточно ним придушене.

Отже, всі явища релігійного досвіду Джеймс намагається описати у простих і точних психологічних термінах. Ці явища допускають роздвоєння особистості і внутрішню боротьбу, охоплюють переміщення центру духовної енергії та подолання нижчого «я», вони виявляють почуття зовнішнього походження рятувальної сили і почуття спілкування з нею, в цих термінах стає зрозумілим поняття появи почуття радості та довіри до світу.

Таким чином, релігійний досвід для Джеймса завжди є психічним явищем. Але в чому ж полягає об'єктивна «істина» його змісту? Чи являє це «щось», гармонічне спілкування з яким людина переживає в релігійному досвіді, лише продукт нашої уяви, чи це реальне буття? Як слід розуміти це «спілкування», в реальності якого переконані всі релігійні люди? Тут виявляється різноманітність богословських вчень, які неоднаково відповідають на ці питання. У тому числі, спекулятивна різноманітність цих вчень яскраво виявляється в тлумаченні переживань «спілкування».

Оцінюючи роль Джеймса як психолога, Г. Челпанов одночасно підкреслював, що, висуваючи на перший план такі загальні питання, як питання про природу свідомості, про особистість, про «я», про відношення психічної діяльності до діяльності мозку і т. п., можливо, Джеймс більше ніж будь-хто інший сприяв утвердженню тієї думки, що психологія є філософською наукою [262, с. 456].

В одній із останніх праць – «Всесвіт із плюралістичної точки зору» («A Pluralistic Universe», 1909) [102] – Джеймс вже прямо стає на шлях формулю-

вання метафізичної концепції. Іменуючи себе учнем Бергсона¹, Джеймс стверджує, що живу конкретну дійсність людина осягає безпосередньо, у прямому її переживанні. Навпаки, людський розум віддаляє нас від дійсності, будучи лише корисним знаряддям при розв'язанні практичних завдань, але не органом прямого осягання. Тому філософія повинна звертатися не до розуму, а до переживання, відкидаючи формалістичні схеми раціоналістичного способу світорозуміння і розкриваючи нещадним аналізом їх внутрішню суперечливість і недостатність. Вона має взяти дійсність в її безперервності і живій змінюваності, в її безкінечному розмаїтті моментів, форм і видів. Філософія має бути філософією самого життя – самого потоку живої дійсності. Інакше кажучи, вона має облишити інтелектуалістичний монізм і утвердитися на принципі плюралізму. Така філософія буде емпіричною, адже її кінцевою інстанцією є досвід, і все для неї, навіть абсолютне, Бог, істина і т. п., уміщується в межах доступного досвіду світу. Проте її не слід плутати із звичайним емпіризмом, який так само інтелектуалізує і схематизує дійсність. На відміну від нього, плюралістична філософія є *радикальним емпіризмом*.

В. Джеймс вважав, що психологія, з одного боку, межує з біологією, а з іншого – з метафізикою, пронизуючи всі сфери людського існування. Джеймс фактично познайомив Сполучені Штати з психологією, став її першим викладачем і організував першу наукову лабораторію. Джеймс надрукував свою теорію свідомості за п'ять років до того, як у 1895 р. з'явилися перші праці Брейера і Фрейда. Після періоду відносного забуття, заслуги Джеймса перед психологією стали визнаватися, хоча й недооцінювалися. Його інтерес до досвідів самоспостереження виходив з моди по мірі того, як психологія все більше поєднувалася з психопатологією та орієнтованим на науку біхевіоризмом. Проте з 1960-х років знову почали проводитися тривалі дослідження природи свідомості; психологи повернулися до вивчення змінних станів свідомості, а також інтуїції та паранормальних психологічних явищ, яким Джеймс завжди приділяв велику увагу, намагаючись знайти їм адекватне пояснення. Його теорія емоцій повернулася на центральне місце у психології, а прагматизм став впливовою філософською теорією.

¹ Відзначимо скромність великого психолога. Скоріше тут треба говорити про взаємовплив або паралелізм відкриттів Джеймса і Бергсона, який був молодше його на 17 років.

3.5. Інтуїтивістська концепція філософії життя Анрі Бергсона

Один із філософських напрямів кінця XIX – початку XX століть – інтуїтивізм – пов'язаний передусім з іменем видатного французького філософа, лауреата Нобелівської премії Анрі Бергсона (Henri Bergson, 1859–1941).

Феномен інтуїції має довгу історію у контексті філософських знань. Проте філософія інтуїтивізму як самостійний, завершений напрям складається лише на межі XIX – XX століть. Інтуїтивізм починає формуватися в умовах поступового занепаду філософії позитивізму й посідає відверто антипозитивістські позиції.

У XIX столітті критика наукового об'єктивного пізнання стає свого роду модою. Традицію ірраціоналізму «філософії життя» продовжує інтуїтивізм А. Бергсона, погляди якого – яскравий вираз ірраціоналізму. Бергсон був на чолі тих, хто взяв собі за мету визначити місце наукового пізнання, показати його протилежність філософії.

Моральний світ самого філософа не знав компромісів, і образ цієї людини викликає глибоку повагу. Не випадково 11 травня 1967 року на одній із колон паризького Пантеону був вибитий напис: «Анрі Бергсону – філософу, життя і творчість якого зробили честь Франції й людській думці».

Основний напрям філософського інтересу Бергсона – інтуїція тривалості (*durée*) – визначився у результаті розчарування виразити розвиток у поняттях механістичної науки. Обмеженість інтелекту, з яким Бергсон ототожнює «механістичний розум», полягає у тому, що останній редує предмет до певної множини елементів, однакових з іншими предметами.

Більшість його творів присвячено саме спростуванню механістичних концепцій та поглядів на психіку людини, її свідомість, на проблему розвитку життя. Зокрема, у «Творчій еволюції» («L'Évolution créatrice», 1907) Бергсон заперечував механістичний еволюціонізм (типу концепції Спенсера), де розвиток уявляється однолінійним рухом до все більшої складності, де одні якості зумовлюють появу інших за допомогою простого причинно-наслідкового зв'язку. На противагу такому уявленню про розвиток Бергсон висунув ідею про творчий розвиток життєвого процесу. Він цілком слушно зауважував, що процес розвитку життя не є простим механістичним переміщенням, як от рух ядра при пострілі з гармати. Продовжуючи цю аналогію, він пише, що навіть якщо і можливе це, то в такому «випадку ядро негайно розривається на шматки, з яких кожен також розривається на частини, ці частини знову розриваються, і так далі протягом тривалого проміжку часу» [18, с. 89].

Згідно з Бергсоном, життя є безперервним потоком змін, творчим процесом, в основі якого лежить «життєвий порив» (*l'elan vital*), певний заряд життєвої енергії. Припускаючи наявність якоїсь первісної концентрації життєвої енергії, заряду, Бергсон не виходить за межі механістичного світорозуміння, хоч він і намагається «намалювати» картину розвитку життя як творчого процесу.

В історичному плані цей безперервний потік змін («творча еволюція» на протипагу механістичної еволюції) має чимало розгалужень, одні з яких закінчуються глухими кутами, інші продовжують еволюцію.

У витоках життя лежить свідомість, або точніше надсвідомість. Вона становить собою потребу в творчості, але проявляється там, де творчість можлива, і засинає, коли життя приречене на автоматизм. Щоб проникнути в глибини життя, потрібна інша, ніж інтелект, форма його освоєння, інший, не інтелектуальний шлях проникнення у сутність буття. Бергсон доходить висновку, що тільки особливе, властиве людям почуття – інтуїція, споріднена з інстинктом, дозволяє проникнути в глибини «життєвих явищ», недоступні для логічних понять і категорій.

«Потік свідомості» замінено на час як на найміцніший і найстійкіший матеріал дійсності. Час – безперервний прогрес минулого, що поглинає майбутнє і зростає відповідно до руху вперед. Минуле, що безперервно зростає, водночас і безперервно зберігається.

Своєрідним фундаментом інтуїтивізму є вчення про інстинкт та інтелект.

Бергсон намагається розкрити внутрішній зміст пізнавальної діяльності людини, її механізм. Працюючи над розв'язанням цього завдання, Бергсон доходить висновку, що в процесі історичного розвитку людина отримує два «знаряддя», два своєрідних види пізнання: інтелект та інстинкт. Кожен із них має свої особливості та можливості. За Бергсоном, «інстинкт і інтелект становлять два розбіжних, але однаково вдалих розв'язання однієї й тієї ж проблеми» [18, с. 125].

Послідовно розвиваючи цю точку зору, Бергсон вважає інтелект і інстинкт (останній певною мірою ототожнюється ним з інтуїцією) двома шляхами еволюції, що розійшлися у процесі свого розвитку і стали протилежними формами життя. Отже, тут йдеться не про пізнавальні властивості людини, не про гносеологічну проблему, а про певні форми прояву життя.

Саме таке прагнення Бергсона онтологізувати гносеологічні проблеми знаходить прихильників і послідовників серед філософів, оскільки традиційний гносеологізм уже не в змозі задовольнити філософію. З іншого боку, прихильники концепції Бергсона схвально прийняли його критику інтелектуального пізнання, хоча і не в такій різкій формі.

Зрештою, сам Бергсон теж прагне пом'якшити проголошене ним різке протиставлення інтелекту інстинктові. Зокрема, він визнає, що в інтелекті дуже багато інстинктивного і, навпаки (це мовляв, пояснюється їх спільним походженням від одного кореня), що інтелект і інстинкт взагалі не піддаються чіткому розрізненню, що це не закінчені речі, а лише тенденції. І все ж між ними різниця полягає не в ступені, а в сутності.

Таку позицію французького філософа можна зрозуміти як прагнення чітко розрізнити дві форми людської життєдіяльності, проте подальші його висновки про функцію інтелекту та інстинкту свідчать про те, що такий поділ життя людини на інтелектуальне та інстинктивне неправомірний.

На підставі основних висновків розглянутої онтології Бергсон створює вчення про пізнавальні можливості інтелекту та інстинкту. При цьому з'ясується, що інтелект «має своїм головним об'єктом неорганічні тверді тіла». Інтелект та інстинкт спрямовані у два протилежних боки, один – до неживої природи, другий – до життя.

Далі Бергсон формулює основні ознаки такого інтелекту: «<...> Інтелект ясно уявляє собі лише нерухливість» [18, с. 135–136], «інтелект характеризується необмеженою здатністю розкласти речі за будь-яким законом та з'єднати їх в будь-які системи» [18, с. 138]. Характеризуючи інтелектуальне пізнання, Бергсон розвиває думку про цілковиту відсутність у ньому творчого начала. Інтелект, за образним порівнянням філософа, копошиться у світі мертвих тіл, усе нове, живе, нетрадиційне проходить повз нього. Загальний же висновок такий: «Інтелект характеризується природним нерозумінням життя» [18, с. 145].

Подібні висновки філософа щодо інтелекту зумовлюються кількома причинами.

По-перше, негативне ставлення Бергсона до інтелекту було пов'язане з ототожненням інтелектуального пізнання з механістичним світорозумінням, які він фактично увічне, хоча воно насправді було лише історично минулим явищем у розвитку суспільства і науки.

По-друге, негативний осуд інтелекту впливає з його ідеї про розгалуження розвитку життя на потоки. Звичайно, як вже зазначалось, сама по собі думка про складний, різноманітний еволюційний процес розвитку життя має позитивне значення. Проте Бергсон протиставляє різні форми цього процесу, зокрема інстинкт інтелектові. Безсумнівно, інтелект відрізняється від інстинкту, оскільки він виникає на певному етапі розвитку життя і є вже якісно новим утворенням порівняно з інстинктом. Але Бергсон помилково вважає (додержуючись головної ідеї про «життєвий порив» як про рушійну силу цього розвитку), що інстинкт і інтелект зароджуються одночасно і лише згодом розвиваються у різних напрямках.

По-третє, постульована філософом неспроможність інтелекту до досягнення життя випливає з розуміння Бергсоном «життя» як творчого потоку змін. Цей потік характеризується безперервністю, різноманітністю форм прояву¹. Цю властивість життя Бергсон позначає терміном *durée*, що в перекладі з французької означає «тривалість», хоч це і не повністю відповідає Бергсонівському розумінню цього поняття. Вираз «творча еволюція», якоюсь мірою може бути синонімом поняття *durée*.

Основою цього творчого потоку змін є «життєвий порив» (або надсвідомість), який проривається крізь заляту, мертву матерію і напрям розвитку якого зворотний змінам в неорганічній природі. Саме цей безперервний рух життя нібито неспроможний досягнути інтелект, оскільки він завжди зупиняє рух, щоб зафіксувати його в поняттях. Як безліч крапок не дає нам геометричної лінії, так і безліч фіксацій життя не дає нам життя в його безперервності. Проте ці «аргументи» Бергсона не досягають мети, оскільки життя відзначається як безперервністю, так і перервністю.

Інтелект і основана на ньому наука послуговує потребам людини, яка створює штучні знаряддя. Він здатний пізнавати не самі речі, а лише відношення між ними, через що й істини, які дають науки, є відносними.

За Бергсоном, лише інстинкт здатний зсередини досягнути потік життя, бо він є його частиною. Звідси випливає як істотна відмінність інстинкту від інтелекту, так і неспроможність останнього досягнути інстинкт, проникнути у сферу його дії.

Замість «безплідного інтелекту» Бергсон пропонує інстинкт у його біологічному визначенні і в цьому продовжує думку В. Джеймса, коли останній розуміє інстинктивні форми реакції як «природну історію душі», її вікові особливості тощо. Інстинкт, за Бергсоном, діє за формою самого життя, тобто органічно. Якби інстинкт міг розповісти про себе, він видав би нам найглибші таємниці життя. Він продовжує ту роботу, за посередництвом якої життя організує матерію.

Далі з'ясовується, що інстинкт – це певна форма відношення між типами органічного життя, внутрішня спорідненість їх, щось на зразок біологічного симбіозу.

Бергсон вважає, що пізнавальні можливості інстинкту невичерпні. Його висновки завжди категоричні, а помилка людини полягає у тому, що вона не навчилася користуватися інстинктом, усіма його можливостями, не навчилася «радитися з ним».

На думку Бергсона, інстинкт не можна пізнати повністю, остаточно, оскільки якісна відмінність інстинкту завжди уникає інтелекту, який має справу лише з кількісними відношеннями, тобто з тим, що можна розчлену-

¹ Саме тут виявляються змістовні точки перетину зі «stream of consciousness» В. Джеймса.

вати. Щоправда, переходячи на мову психології, Бергсон все ж дає визначення інстинкту: «Інстинкт є співчуттям, симпатією» [18, с. 155].

Проте, згідно Бергсону, інстинкт, як і інтелект, обмежений у своїх можливостях пізнання. Якщо інтелект змушений залишатися поза життям і не може досягнути його глибин, то інстинкт, навпаки, змушений автоматично повторювати свої дії в якійсь обмеженій сфері свого існування. Інстинкт заляпається «замкненим» у собі і не може вийти за межі певної форми життя, тобто не може досягнути всього життя.

І все ж, за Бергсоном, є ще одна здатність людського пізнання, яка нібито позбавлена негативних рис інтелекту та інстинкту і водночас допомагає збагнути дійсність в її безперервності та цілісності. Це – інтуїція, яку філософ визначає як «вид інтелектуальної симпатії, за допомогою якої людина переноситься всередину об'єкта, щоб злитися з тим, що є в ньому унікальним і, отже, невимовним» [16, с. 6]. При цьому Бергсон певною мірою ототожнює інстинкт і інтуїцію. Для нього інтуїція є інстинктом, але «безкорисливим», таким, що усвідомив себе і здатен досягнути предмети. Інтуїція, як і інстинкт, є видом симпатії, що спрямована всередину, на пізнання самого об'єкта, його змісту (адже інтелект, згідно Бергсону, має справу лише з кількісними відношеннями).

Одну з основних рис інтуїції становить зв'язок з інстинктом і з несвідомим психічним. Інтуїція у Бергсона – це і є інстинкт, але який усвідомлює себе, здатний розмірковувати про предмет. Прийшовши до цього висновку, Бергсон замінює в теорії пізнання інстинктивну форму пізнання інтуїтивною, вважаючи останнє поняття ширшим, глибшим, здатним розкрити таємниці життя, ввести «всередину самого життя».

Інтуїція – вважає Бергсон, – має здатність здійснювати абсолютне пізнання, не користуючись яким-небудь зовнішнім впливом, без допомоги понять та уявлень людини, які сформувалися раніше. Не існує жодної галузі знання, жодної «системи», діяльність якої б «не оживлялась інтуїцією». В кожній науковій системі інтуїція – «те, що є кращим від самої системи і, що її переживе». Інтуїція становить саму сутність нашого духу і, в певному розумінні, саме життя. Тільки інтуїція занурює нас «у глибину життя», адже саме інтуїція здійснює «абсолютне пізнання». При цьому вона не зазнає жодного впливу ззовні, не залучає жодної форми логічного мислення.

У праці «Вступ до метафізики» («Introduction à la Métaphysique», 1903) Бергсон визначає інтуїцію як вид «інтелектуальної симпатії», яка допомагає проникнути вглиб предметів, злитися з їхньою індивідуальною сутністю та самотністю.

Об'єктом інтуїції у Бергсона є сама дійсність, життя.

Інтуїція й інстинкт є виявом «життєвого пориву», вони нібито породжені самим життям, тоді як інтелект є породженням людських потреб, тобто

інтелект є чимось зовнішнім щодо життя. Проте є різниця між інтуїцією та інстинктом, оскільки інтуїція – це «інстинкт, який не має практичного інтересу, не є свідомим самого себе, здатним розмірковувати про свій об'єкт та безконечно розширювати його» [16, с. 155].

В іншому місці цього ж твору Бергсон говорить про інтуїцію як про очищений та розвинутий інтелект. Проте ця думка залишається тільки припущенням, вона позбавлена доказів і тому не має нічого спільного з науковим пізнанням.

Високо оцінюючи інтуїцію, Бергсон указує і на її недоліки: короткочасність існування, раптовість появи, суб'єктивність.

Розвиток людської думки виявляється приреченим на неадекватне тлумачення таємниці інтуїції, яка, зрештою, залишається незмінною у часі.

Підсумовуючи, можна сказати, що теорія інтуїції Бергсона ґрунтується на певній онтології – своєрідній концепції «життєвого пориву», надсвідомості, якою нібито пройняті усі сфери життя. Поняття інтуїції у Бергсона – не стільки категорія мислення, скільки якась життєва сила, зусилля, «симпатія», споріднена в цьому відношенні з інстинктом. Проте така спроба біологізувати інтуїцію призводить його до ігнорування якісної специфіки соціальної форми інтуїції. Внаслідок цього, його концепція інтуїції характеризується невизначеністю, розпливчастістю. До того ж зведення інтуїції до рівня інстинкту нічого не дає для з'ясування функції інтуїції, оскільки крім загального міркування, що інтуїція – це розвинутий і очищений інстинкт, Бергсон далі не йде, не з'ясовує та й не може з'ясувати (внаслідок абстрактності своїх вихідних положень) генезис розвитку інтуїції з інстинкту. Тут позначилися такі хиби його концепції, як недооцінка категоріального мислення та помилкова спроба знайти якийсь вид пізнання, що знаходився б нижче розрізнення об'єкта та суб'єкта.

Спробу показати, як інтуїція виявляє себе у філософській творчості, було зроблено Бергсоном у його промові на філософському конгресі в Болоньї (1911). Кожна філософська система, говорив мислитель, є побудовою особистісного генія її творця. У кожній узагальненій побудові будь-якого філософа поза всіма елементами, які можуть бути пояснені з наукових, філософських і релігійних спрямувань його епохи, із впливів з боку його філософських посередників, є елемент, і він – основний, який можна пояснити виходячи лише з інтуїції філософа.

Бергсон зосереджує будь-яку філософську систему в одній точці, прагнучи схопити її найглибшу сутність. Однак ця сутність виявляється безконечно простою річчю, і філософу часто не вдається адекватно висловити цю суть. Ось чому він намагається все своє життя передати простоту своєї інтуїції. Вся незвичайна складність його системи – складність, яка могла б простягтися до безконечності – виражає лише несумірність між його простою інтуїцією і засобами, які він використовує для її вираження.

На основі несумірності інтуїції та мислення Бергсон відкидає уявлення про філософію як дисципліну, що узагальнює дані позитивних наук. Філософ не може просунути далі, ніж вчений. Філософ мусить лише пережити свою інтуїцію, а не здійснювати синтез окремих наук. Філософ не прагне до єдності, а виходить із неї.

Для доведення дійсного існування інтуїтивного пізнання Бергсон звертається до сфери естетичного сприйняття людиною реальності. У праці «Творча еволюція» філософ підкреслює, що «естетична інтуїція» не тільки впливає на процес естетичного пізнання, а й зумовлює художню творчість, яка розкриває внутрішній зміст предметів.

Існування сфери естетичного сприйняття людиною дійсності можливе виключно завдяки інтуїтивній формі пізнання. «Естетична інтуїція» дає людині можливість не лише бачити світ, але й схоплювати «задум життя». Вона обумовлює існування творчості як акту осягнення внутрішнього змісту предметів. Винятковість естетичного пізнання обумовлює виняткову роль творчості та виняткову роль художника, який здійснює творчий процес. Художники, на думку Бергсона, – це «найдосконаліші істоти», які не користуючись роздумами, узагальненнями, пізнають все інтуїтивно. Їхня елітарність ґрунтується на особливих рисах фантазії, своєрідному баченні світу, здатності інтуїтивно осягати найпотаємніші думки та почуття людей.

Інтуїтивізм А. Бергсона вагомо впливав на теорію та практику західного мистецтва, насамперед на ті напрями різних видів мистецтва, які абсолютізують алогізм творчого процесу, акцентують увагу на його повній непередбачуваності. В цілому ж ідеї представників школи «філософії життя» стали фактором становлення нових світоглядних орієнтацій, філософських шкіл, які акцентують увагу на внутрішньому світі людини.

Етичне вчення Бергсона засноване на розрізненні і протиставленні двох типів суспільства – «закритого» і «відкритого», а також відповідних ним типів моралі – «статичної» і «динамічної». Це стало розвитком принципу, що застосовувався Бергсоном у його ранніх працях – принципу розрізнення двох «Я», двох рівнів свідомості.

Динамічна мораль, на відміну від статичної, не безособова: її носії – «великі моральні особистості». Стрижнем динамічних моральних уявлень, за Бергсоном, є принципи милосердя і любові. Основа морального зобов'язання відкритого суспільства – «емоція-інтуїція», що пов'язана з Богом.

У результаті аналізу статичної і динамічної моралі з'ясовується, що не та, ні інша не можуть бути названі мораллю в повному розумінні слова. Перша абсолютно виключає свободу, в другій же можливість здійснення свободи веде або до морального естетизму, що заперечує загальнозначущі моральні принципи, або передбачає божественне втручання.

Виходячи з інтуїтивних засад свого вчення, Бергсон зробив спробу розкрити найскладніше питання на межі психології і філософії – психофізичну проблему. Їй присвячено низку творів: «Психофізичний паралелізм та позитивна метафізика», «Психофізіологічний паралогізм» (Бергсон читав курс психології в Ліцеї Генрі IV в 1892/93 році), «Матерія і пам'ять» («Matière et mémoire», 1896). Усю свою філософську методологію мислитель випробовує саме на цій проблемі.

Відношення психічного і фізіологічного Бергсон називає *sui generis*. Своєрідність цього відношення полягає у тому, що воно мислиться як кореляція візерунка і канви, причому психічне має надзвичайно складну структуру, яку не можна вмістити на досить схематичній канві. Те, що в психічному має стосуватися рухів, може бути виражено фізіологічно. Все інше до мозку не має жодного відношення.

Виходячи з цього основного положення, Бергсон не погоджується з представниками ідеї паралелізму, називаючи її метафізичною гіпотезою. Грунтуючись на руховому обмеженні складного психічного образу, він обіцяє висунути більш тонку гіпотезу про відповідальність психічного і мозкового станів. Говорячи про психофізіологічний паралогізм, Бергсон виходить із учення В. Вундта про різні аспекти одного і того самого досвіду. Цей паралогізм полягає в тому, що змішують системи означення: розглядають зовнішні предмети як речі і як уявлення. Обидві ці системи можуть бути прийнятними, але Бергсон рекомендує суворо дотримуватись системи, обраної для певної мети.

Як і В. Джеймс, Бергсон поступово виходить за межі «психології свідомості». В одній із своїх лекцій у Паризькому психологічному інституті (1901) він завершує виклад проблеми сновидінь своєрідно пророчими словами: «Я зупиняюсь на порозі таємниці. Досліджувати найглибші таємниці несвідомого, працювати над тим, що я тільки-но назвав підґрунтям свідомості, – таким буде головне завдання психології в прийдешньому столітті. Я не маю сумніву, що на неї чекатимуть прекрасні відкриття, такі, може бути, важливі, якими були в минулому відкриття фізичних і природничих наук» [17, с. 78]. Філософію Бергсона називають «інтуїтивною». Так можна назвати і його психологію.

Для Бергсона характерне змішування ним психофізіологічних та соціальних чинників, внаслідок чого з'являються двозначні, туманні за змістом положення, а то й хибні, реакційні твердження.

В основі всього знаходиться творчий порив, розгортання життєвого процесу, потік безперервних якісних змін, виникнення, тривалість, тлінність. Цей творчий процес, раціоналізований наукою, обрублюється, «розбивається» на окремі стадії, що приводить до «безжиттєвого» результату. Вихід – в інтуїції. Вона – основний, нічим не обмежений, нічим не визначений шлях проникнення до таємниць світу.

У Бергсона свідомість не тотожна логічному мисленню; у розгляд вводиться набагато ширша сфера свідомості, де основну роль відіграє не «верхній» його шар, наукове мислення, а глибинні рівні, пов'язані з інстинктом і антиінтелектуальною інтуїцією, що здійснюють дорефлексивний зв'язок людини зі світом.

Нами окреслені основні проблеми, що постали перед Бергсоном у зв'язку з новим уявленням про свідомість. Це – проблема субстанціальності свідомості, що пов'язана, у свою чергу, з питанням про можливість обґрунтування єдності особи. Для раннього періоду творчості філософа характерна неясність і двоїстість у вирішенні цих проблем, що дало основу критикам Бергсона назвати його вчення «абсолютним феноменалізмом», який руйнує людську особистість.

Це вчення визначило наближення Бергсона до проблеми самосвідомості. В ній відобразилося осмислення Бергсоном того факту, що за межами раціонального усвідомлення суб'єктом самого себе завжди щось ще залишається: суспільно усвідомлений суб'єкт і суб'єкт як такий – не одне і те ж. Але якщо раціональні методи, за Бергсоном, не дають можливості проникнути в глибинні психічні, суб'єктивні процеси, то в принципі на це здатна інтуїція.

Таким чином, Бергсон не зміг піти від уявлення про свідомість як безпосередньо даною суб'єктові в інтуїтивному акті; але на такій основі дійсне розв'язання проблеми самосвідомості, а тим більше – суспільної свідомості, не могло бути досягнуто. Трагування Бергсоном особи призводить до труднощів у розумінні можливостей спілкування між людьми. Результатом абсолютизації якісної своєрідності, унікальності «внутрішнього Я» виявляється заперечення справжнього спілкування і взаєморозуміння: людина нібито може зрозуміти лише поверхневі прояви особи іншого, наскільки це необхідно для життя у суспільстві.

Філософія Бергсона мала вплив як на сучасних йому філософів, так і на тих, що творили значно пізніше. Російський філософ-інтуїтивіст М. Лосський так трактує причину цього впливу: «У другій половині XIX століття філософи надто однобічно зосередились на заняттях гносеологією, на побудові теорії істини і надто мало віддавали сил здобуванню самої істини про світ. В наш час становище змінюється: серед філософів зростає інтерес до самого світу, починаються дослідження онтологічних і взагалі метафізичних проблем. Симптомом цього повороту можна вважати захоплення філософією Бергсона» [173, с. 5].

Психологічне обґрунтування «наук про дух» мало своїм висхідним пунктом думку про те, що діючою особою будь-яких історичних подій, соціальних відносин, культурних явищ є людина, а тому пояснення і тлумачення цих подій, відносин, явищ залежить, кінець кінцем, від усвідомлення психології їх учасників. Якщо проекти «наукової психології» прагнули поставити психологію на природничо-наукову базу, то філософи життя виходили з принципової відмінності природничо-наукової та соціально-гуманітарної методології, і психологізація «наук про дух» зовсім не передбачала перетворення самої психології на природничу науку (у деяких мислителів ці два підходи могли поєднуватися – або більш зовнішньо, як у Вундта, або більш органічно, як у Джеймса). Навіть коли філософи намагалися будувати науки про дух як такі, що мають загальнозначущі принципи, ці принципи (наприклад, «переживання», або «інтуїція», або «воля») неодмінно набували психологізованого образу. Щоправда, ці психологізовані образи могли перетворюватися і в онтологічні сутності, у вищі першоначала буття, і тоді вже психологізм поставав, скоріше, як своєрідний надпсихологізм, пов'язаний або з панпсихістським життям світу, або з життям надлюдини. Волонтаризм філософії життя зовсім не тотожний психологічному волонтаризму, але воля до влади як визначальний потяг будь-якого існування, безумовно, відсилає як до свідомості, так і до несвідомого, і до надсвідомого. Певною мірою такий панпсихізм межував із біологізмом, що особливо виявляється у Бергсона. Але, на відміну від еволюційного позитивізму, про який далі, філософія життя, все ж таки, тяжіє до психологічного аналізу життя у всіх його проявах – як індивідуальних (ще більшою мірою це притаманно екзистенціалізму), так і соціальних; як природних, так і патологічних (маємо на увазі, зокрема, подальший розвиток психоаналізу). На цій підставі відбувається психологізація історії, соціології (власне, й створення соціальної та етнічної психології), права, літературознавства та мовознавства, інших гуманітарних наук – всі ці прояви сукупного «світу психологізму», безумовно, заслуговують на конкретне та більш докладне дослідження, яке має показати конкретні межі психологічного аналізу в кожній із цих дисциплін. Що ж до філософії в цілому, то філософія життя (як і екзистенціалізм, і психоаналіз, які залишилися, переважно з огляду на хронологічну прив'язку, за межами нашого дослідження) загалом, безумовно, робила філософське спостереження та узагальнення ближчими до людини як основного творця життя у всіх його свідомих та несвідомих проявах.

ГЛАВА 4.

ПСИХОЛОГІЗМ У ЛОГІЦІ

ТА ЙОГО КРИТИКА В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

Психологізм у логіці в другій половині ХІХ століття виявився найбільш яскравим проявом цього феномену – власне, саме стосовно нього часто взагалі застосовують поняття «психологізм», мовби не помічаючи чи не звертаючи увагу на інші прояви, і саме він в першу чергу став предметом критики, яка й маніфестувала себе як «антипсихологізм», – найбільш відомим представником якої став Е. Гуссерль. У попередніх главах ми вже з'ясували, що психологізм є багатограним явищем, оскільки це взагалі певний світогляд, який відбивається й на загальному розумінні співвідношення психології та філософії (й інших наук), і на тлумаченні практично всіх галузей філософського знання, а не лише однієї логіки. Власне, психологізм у логіці постає не тільки як один із варіантів психологізму як більш широкого явища, а сам формується своїми адептами (Дж. Ст. Міллем, Х. Зігвартом, Т. Ліппсом та іншими) на ґрунті їх загальної психологістської настанови стосовно всіх наук. Саме з точки зору такого широкого підходу в цій главі буде розглянуто психологізм у логіці та його критика, – власне, дискусія навколо психологізму, яка стала ключовою темою філософського життя Європи на межі ХІХ–ХХ століть.

4.1. Психологістські інтенції філософії позитивізму

Вище вже відзначався своєрідний зв'язок психологізму з позитивізмом. Іntenції цих двох метанаукових підходів збігаються в тому відношенні, що, віддаючи перевагу конкретному науковому знанню перед філософською метафізикою, вони фактично відкидають філософію як таку. Психологізм – перш за

все, в тій його формі, яка проектує психологію як метанауку, як загальну методологію соціально-гуманітарних наук, – постає як один із проявів позитивізму. Відповідно, позитивізм може містити в собі психологістські тенденції, хоча, звичайно, зовсім до них не зводиться. Для оформлення цих тенденцій мали існувати й інші чинники, які відповідним чином вплинули на філософів-позитивістів, – наприклад, в Англії таким чинником був асоціанізм.

Основні засади позитивізму, як відомо, були сформульовані Огюстом Контом (Auguste Comte, 1798–1857) у його «Курсі позитивної філософії» («Cours de philosophie positive», 1830–42, 1–6 тт.). Згідно сформульованому ним закону трьох стадій, на зміну метафізичній стадії (яка, у свою чергу, змінила теологічну) йде позитивна стадія розумового розвитку людства¹. Позитивний стан характеризується тим, що розум, визнавши неможливість досягнення абсолютного знання, відмовляється від дослідження походження й призначення Всесвіту, пізнання абсолютних начал, перших і кінцевих причин, сутності всіх явищ. Людський розум відмовляється і від теологічних, і від метафізичних претензій і питань і спрямовує себе на дослідження позитивного знання, накопиченого окремими науками.

Уся метафізична стадія, тобто вся історія філософії, за Контом, є «хибною», «негідною», «сумнівною», «смутною», «негативною». Тому потрібна реформа філософії, внаслідок якої вона постане як «реальне», «корисне», «достовірне», «точне», «позитивне» знання. Позитивна філософія – це «продовження і реставрація загального, простого, здорового глузду». Таке прагнення може бути здійсненим лише за умови орієнтації філософії на науку. Філософське пізнання повинно звільнитись від усіляких «метафізичних» інтерпретацій – світоглядних, аксіологічних тощо. Усю «традиційну» філософію як «метафізичну» необхідно замінити безпосередньо спеціальними науками. Позитивна філософія строго спирається на факти, тобто на те, що безпосередньо спостерігається. Науки спостерігають і описують те, що відкривається у досвіді, тобто факти. Але останні розташовуються в такому порядку, щоб їх можна було легко охопити, що і становить предмет усіх наукових теорій. Проте накопичення фактажу ще не створює науку. Основний характер позитивної філософії виражається у визнанні всіх явищ такими, що підкорені незмінним природним законам, відкриття і зведення числа яких до мінімуму і становить мету наук та філософії.

Основні позитивістські ідеї відігравали важливу роль у становленні психології як самостійної науки, зокрема у розвитку проектів психофізики та

¹ Характерно, що Конт вдається до онтогенетичного, а фактично – психологічного обґрунтування закону трьох стадій: «Чи не згадає кожен з нас, якщо погляне на своє власне минуле, що він відносно своїх найважливіших понять був теологом у дитинстві, метафізиком у юнацтві і фізиком у зрілому віці?» [146, с. 555].

психофізіології, експериментальної психології загалом. Проте у самого Конта, в його класифікації наук психологія була ще відсутня. Визначаючи галузі природних явищ, в яких позитивні дослідження мають зробити прорив найближчим часом, він в першу чергу звертає увагу на явища соціальні, тому обґрунтовує необхідність соціології (або *соціальної фізики*), яка прямо слідує за фізіологією (або фізикою органічною) [див.: 146, с. 562–563]. Остання, очевидно, й повинна була досліджувати явища психічні (психофізика!), адже Конт рішуче виступає проти методу самоспостереження. Інтроспекція як науковий метод неможлива, оскільки «мисляча людина не може поділитися на дві половини, з яких одна б розмірковувала, а інша спостерігала б за розмірковуванням. <...> Отже, цей гаданий психологічний метод за самою своєю основою не має ніякого значення», – висновує Конт [146, с. 571].

Конт вважав, що для завдання вивчення розуму придатні лише два методи: по-перше, «френологічна психологія», яка містить дослідження між мозковими процесами, з одного боку, і психічними станами та функціями – з другого; а по-друге – безпосереднє спостереження «продуктів» психічного життя, а це вже – соціологія. Психологія, таким чином, не може бути віднесена до позитивних наук, – принаймні доти, доки вона ґрунтується на самоспостереженні. «Внутрішнє спостереження породжує майже стільки ж різних думок, скільки є людей, котрі вірять, що ним займаються» [146, с. 572].

Таким чином, у француза Конта позитивізм ще не мав яскравого психологістського забарвлення. Натомість в Англії та Шотландії, де продовжували розвиватися традиції асоціанізму, емпіризму, суб'єктивізму та філософії морального чуття і здорового глузду, існували всі необхідні передумови для перетворення позитивістської програми саме на програму психологістську. Не випадково, що основним об'єктом критики антипсихологістів вже на межі XIX–XX століть стала психологізація логіки британським представником першого позитивізму – Джоном Стюартом Міллем.

Добре відомо, що вирішальну роль в освітньому та науковому становленні Дж. Ст. Мілля відіграв його батько – Джеймс Мілля (James Mill, 1773–1836). Народившись у бідній шотландській родині, Мілля-старший власними зусиллями, залізним характером і волею завоював місце досить впливового літератора, вченого та ідеолога утилітаризму (він був знайомий з І. Бентамом, і це знайомство також вплинуло й на його сина). У контексті нашої теми важливо підкреслити, що Джеймс Мілля, крім інших його наукових заслуг, помітних, перш за все, в політекономії, мав суттєвий доробок і в царині психології. Його головна праця з психології – «Аналіз феноменів людського розуму» («Analysis of the Phenomena of the Human Mind», 1829, 1–2 тт.) – є глибоким трактатом про закони, що скеровують мисленнєві про-

цеси людини, при цьому основним принципом, за допомогою якого пояснюються всі психічні явища, є принцип асоціації.

Джеймс Мілль описує психологічне життя як сукупність відчуттів, уявлень (ідей) та асоціацій, які, змінюючись численними способами і утворюючи різноманітні групи, складають механізм людського духу. Наслідуючи Гартлі і Брауна, він виокремлює дві причини закріплення асоціацій: живість відчуттів, що асоціюються, і частоту їх повторення. Загальний закон асоціацій формулюється так: «Наші ідеї зароджуються та існують у тому порядку, в якому існували відчуття як їх оригінали» [310, р. 78]. Тому асоціації, за Міллем, можуть бути тільки одночасними або послідовними. Сприйняття об'єктів побудовані на одночасних асоціаціях. Послідовні асоціації ще більш численні, і їх природа демонструється звичайною послідовністю слів та думок.

Джеймс Мілль будувє ментальну механіку, в якій організм – власне, особистість – відіграє суто пасивну роль. Слід зазначити, що, будучи глибоко переконаним в тому, що все наше знання має досвідне походження, сам він фактично ніколи не користувався досвідом і спостереженням, покладаючись на дедукцію. Заслуга подальшого розвитку індуктивних методів дослідження, а разом з цим їх психологізації, належить вже його синові.

Джон Стюарт Мілль (John Stuart Mill, 1806–1873), наслідуючи свого батька, повертає назад до Юмового розуміння асоціативної психології. На його думку, не розв'язуючи питання про те, що таке матерія і дух як такі, треба виходити з того факту, що тілесні і духовні стани являють дві абсолютно різні царини досвіду, і що психологія як наука про закони душевного життя повинна вивчати факти, що складають це життя, виходячи з них самих, а не редукувати їх до законів іншої сфери буття.

Як вже зазначалося, Мілль вирізняв природничі науки, або науки про природу, і моральні науки – «moral sciences» (згодом ця проблема стала предметом дослідження в німецькій філософії). Поняття моральні науки означало цикл дисциплін, до яких належить, насамперед, психологія, відсутня у Контовій класифікації. Із психології випливає конкретна дисципліна етологія, або наука про утворення характеру, на якій, у свою чергу, базується наука про суспільство – соціологія. Остання запозичує матеріал з історії, однак історичні узагальнення перевіряються соціологічними закономірностями. У цілому ж Мілль визнає в соціології Контовий поділ на статичну і динаміку. До «моральних наук» він також зараховує мораль, політику, право.

Розуміючи, що психологія поки що далека від ідеалу позитивної науки, Дж. Ст. Мілль, на відміну від Конта, не відкидає її як таку. Звертаючи увагу на людську природу як предмет науки, він пише: «Зазвичай думають (або, принаймні, так припускають) є основою багатьох зворотів буденної мови, що думки, почуття і дії істот, що відчувають, не складають предмета на-

уки в тому сенсі, в якому такими предметами є предмети зовнішньої природи. Така думка містить у собі, вочевидь, певне змішування понять. Предметом науки здатні бути самі по собі всі факти, що слідуєть один за одним згідно якимсь постійним законам, навіть якби ці закони й не були (і навіть не могли бути) відкриті за допомогою засобів, що знаходяться у нашому розпорядженні» [311, v. VIII, р. 844].

Він зазначає, що предметом психології є думки, відчуття і дії людських істот, і що їх не можна передбачити з точністю, хоча б скільки-небудь наближеної до точності астрономії. Але це обмеження не свідчить про те, що психологія не може бути наукою, або навіть про те, що вона вже не є наукою. Ми не можемо передбачити всі обставини і всі чинники, які формують індивідуальний характер або дії індивіда, але ми визнаємо, що дії, відчуття і думки мають причини, і що ці причини є природними, а відповідно, й пізнаваними. Деякі психологічні закони вже відомі, і перш за все – закони асоціації.

Дж. Ст. Мілль узагальнює їх наступним чином. По-перше, існує закон Юма, згідно якому будь-яке розумове враження має свою ідею. Відповідно, якщо ми колись мали певне враження, ми здатні його згадати за його ідеєю; ми можемо формувати ідею, або розумовий образ того, що вже було об'єктом нашого сприйняття. По-друге, існує закон зв'язності (connection), згідно якому одночасне повторення або слідування один за одним двох вражень примушують нас у випадку наступної появи одного з вражень подумати про інше (Дж. Ст. Мілль підкреслює особливу роль свого батька і його праці «Аналіз феноменів людського розуму у розробці цього закону»¹). Третій закон – це закон взаємозамінності інтенсивності стимулу та частоти його появи (дуже інтенсивний стимул здійснює такий самий вплив на розум, як і більш слабкий, але такий, що трапляється частіше) [див.: 311, v. VIII, р. 852–853].

Ці елементарні закони розуму здобуті, за Міллем, за допомогою методів експериментального дослідження. Так само експериментальні методи можуть зрештою призвести до відкриття більш складних законів мислення та чуттєвості. В цьому відношенні Дж. Ст. Мілль стояв вже ближче до О. Конта, ніж до свого батька. Він також критикував Джеймса Мілля за його тяжіння, на зразок Гартлі, до матеріалістичного пояснення законів асоціації, у той час як сам, наслідуючи Локка і Юма, відмовлявся посісти певну позицію відносно матеріальної основи мислення.

Визнаючи, що психологія може і буде конструювати емпіричні закони, Мілль, тим не менше, надавав їм характеру обмеженого узагальнення. Користуючись цими емпіричними законами, що дозволяють нам передбачати реальні факти поведінки, думки і чуття в даному обмеженому контексті, можна вивести більш загальні закони. Вони вже не будуть суто емпіричними, а бу-

¹ У 1869 р. під його редакцією вийде друге видання цієї праці.

дуть точними, але застосовувати їх можна буде не до фактів, а до тенденцій. Власне, закон асоціації не провіщає точний результат експерименту, скоріше він говорить про те, що, за інших рівних обставин, має місце певна тенденція. Те, що інші обставини в оточенні людини ніколи не збігаються, означає лише неповторюваність наших точних законів, а не те, що вони не є законами. Так Мілль обгрунтовує нову науку, названу ним «етологією», як розділ психології, що вивчає людські характери (типи) – «the science of the formation and character» [311, v. VIII, p. 861–874]. Етологія, за Міллем, мала бути наукою, яка вивчає впливи умов середовища на закони мислення, почуттів і поведінки. Це мала бути «точна наука про людську природу», судження якої «лише гіпотетичні, і стверджують тенденції, але не факти».

Отже, Дж. Ст. Мілль відстоював «психологічний метод» (який, власне, допускав й інтроспекцію) на протипагу занадто біологізованої психології Контта. Фактично Дж. Ст. Мілль поступово відходить від орієнтації на Контів позитивізм саме на підставі усвідомлення недостатності позитивістського підходу до науки про розум. Захист Міллем «психологічного методу» відбувався в одному річизі з його загальними поглядами на індуктивну науку, його протидією метафізичним міркуванням та його відмовою від застосування дедуктивних методів до фактичних даних.

Характерним для Мілля-молодшого є також уявлення психології як «ментальної хімії» – «mental chemistry» (на відміну від Мілля-старшого, який писав про «ментальну механіку») [311, v. VIII, p. 853–854]. Дж. Ст. Мілль мав на увазі у своїй ментальній хімії розділити свідомість людини на частини до початкових, висхідних елементів, а потім порівняти їх із відповідними хімічними елементами за допомогою процедур, аналогічних тим, що застосовуються в хімії. Аналогія з хімією, як вважав Мілль, дозволить пояснити можливість появи продуктів розуму, які нічим не нагадують висхідні чуттєві компоненти (щось на кшталт хімічних реакцій, що супроводжуються появою нових хімічних речовин). Синтез нових компонентів дає не просто нові, а якісно нові результати, що для пізнання психічних явищ надзвичайно важливо. За допомогою подібної асоціації психології з хімією можна пояснити, наприклад, чому сукупність різноманітних людських відчуттів сприймається у вигляді простого та єдиного відчуття. Подібні явища обумовлені складними стимулами, які незрозумілим чином синтезують свої наслідки в одне відчуття. Відповідно, розкладання цих єдиних відчуттів на складові первинні елементи має допомогти розкрити таїну психіки.

Розглядаючи таким чином всі прояви людського мислення і психіки як сукупність атомарних процесів, Мілль приходив до психологізму у всіх своїх поглядах, адже будь-яка з наук вкорінена у здатності людини до мислення та пізнання. Тому все напрацьоване людством знання (як і те, що буде напра-

цьовано в майбутньому), згідно концепції Мілля, є нічим іншим, як ефектом дії психологічних законів, і, перш за все, закону асоціації.

Характерно, що «найбільш значною психологічною працею» Дж. Ст. Мілля, у тому числі найбільш важливою для виникнення експериментальної психології, Д. Робінсон називає саме його «Систему логіки» («A System of Logic, Ratiocinative and Inductive», 1843, 1–2 тт.) [див.: 221, с. 372]. Теорія наукового пізнання, запропонована в цьому творі, мала значний вплив на цілу низку наук. У цій праці Мілль зробив важливий для психології крок, розглянувши пізнавальну роботу розуму не як наслідок закону асоціації ідей, а як наслідок особливого устрою логічного мислення, в основі якого знаходиться певна структура, або каркас, згідно яким утворюється знання. Ці структури надіндивідуальні, тобто є спільними для всіх людей і є здобутком роду. За допомогою логічного каркасу регулюються процеси пізнання, які є накопиченням індивідуальних змістів поверх надіндивідуальних схем. Вся система психологічних явищ в її генетичному аспекті уподібнюється формальній логіці з її сукупністю правил побудови суджень і умовиводів.

Логіка перестала розглядатися як одна з філософських дисциплін і почала цікавити вчених як проблема реалізації логічного взагалі в суб'єктивному просторі індивіда. Виходячи з першості логічного з його законами відносно знання та ідейного світу, що існує в мисленні кожної людини, існування додосвідного знання було відкинуто. Все знання, яке має людина, за Міллем, отримано виключно з досвіду. Тому вся психологія має переключитися зі спроб відшукати апіорні структури знання на прояснення результатів досвіду.

Мілль доводить, що в мисленні кожної людини існують певні закони, які відрізняються від законів розвитку матеріального світу. Ця сукупність законів вивчається особливою наукою, яку Мілль позначає як «науку про розум». Цією наукою, власне, й повинна стати психологія як галузь знань, що дозволяє досліджувати роль психіки як особливої детермінанти життєдіяльності людини. Мілль рішуче відмежував все психічне від матеріального, всі процеси, що відбуваються у психіці, від матеріальних процесів. Їх відрізняє сутність, але й можливість пізнання. Адже логічне принципово не може бути виведеним з фізіологічного устрою мозку та нервової системи. Отже, не можна віднаходити закони психічного у фізичному, але тільки шляхом спостереження за психічними явищами індивіда в їх природній послідовності.

Філософські погляди Дж. Ст. Мілля ґрунтуються на емпіризмі. Усяке нове знання можна здобути з досвіду – відчуттів (чуттєвих даних), або основаних на відчуттях внутрішніх психічних станів, реальність яких встановлюється психологією. Ніякого іншого знання, апіорного або інтуїтивного, не існує. Сприйняття – це факти, достовірні самі по собі. Логіка переймається питаннями про отримання висновків з фактів, про докази правильності цих

висновків. Логіка є наукою про докази або оцінки очевидності. Критерієм правильності або істинності є лише досвід.

Призначення логіки полягає в тому, щоб дати критерій для визначення того, обґрунтована чи ні в кожному конкретному випадку впевненість, оскільки остання спирається на докази. Логіка не тотожна зі знанням, хоч її галузь збігається зі сферою знання. Логіка є загальним оцінювачем і суддею всіх окремих досліджень. Вона не має на меті знаходити очевидність; вона лише визначає, знайдена вона чи ні. Логіка не спостерігає, не винаходить, не відкриває – вона судить.

Отже, підсумовує Мілль, «логіка є наукою про операції розуміння, які служать для оцінки очевидності: як про сам процес переходу від відомих істин до невідомих, так і про всі інші розумові дії, оскільки вони допомагають цьому процесу» [311, v. VII, p. 12]. Логіка, вважає Мілль, є «граматикою оперування чуттєвими переживаннями», з одного боку, а з іншого – «гілкою психології». Звідси психологізм у логіці, підданий згодом нищівній, хоча й не завжди справедливій, критиці неокантіанцями та Е. Гуссерлем.

Логіку Мілль очищає від «метафізики». Тому логіка являє собою «нейтральний ґрунт», на якому можуть зустрітися і подати один одному руки послідовники як Д. Гартлі, так і Т. Ріда, як Дж. Локка, так й І. Канта [див.: 311, v. VII, p. 14].

Умовою розвитку наукового знання є узагальнення даних досвіду, рух від відомого до невідомого. Узагальнюючою діяльністю розуму, за Міллем, є індукція як ключовий і єдиний метод наукового пізнання. Стисло індукцію можна визначити як «узагальнення з досвіду». На підставі декількох окремих випадків, у яких відоме явище спостерігалось, ми робимо висновок, що воно має місце й в усіх випадках відомого класу, тобто у всіх випадках, схожих з тими, що спостерігаються в деяких обставинах, які визнаються суттєвими. Індукція – це такий розумовий процес, за допомогою якого ми робимо висновок, що відоме нам як істинне в одному окремому випадку, або в декількох випадках, буде істинним у всіх випадках, які схожі з першим (або першими) в деяких визначених відношеннях.

Основу вчення Мілля про науковий метод складає його теорія індукції, в якій він змістовно розвиває ідеї Ф. Бекона. В першій половині XIX ст. глибокі дослідження індукції здійснювали Дж. Гершель¹ та В. Вевел². Крім

¹ Мається на увазі праця відомого англійського астронома та фізика Джона Гершеля (John Frederick William Herschel, 1792–1871) «Попереднє міркування щодо вивчення природознавства» («Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy», 1830).

² Філософ та логік Вільям Вевел (William Whewell, 1794–1866) є, зокрема, автором праць «Історія індуктивних наук» («History of the Inductive Sciences, from the Earliest to the Present Times», 1837, 1–3 тт.) та «Філософія індуктивних наук» («The Philosophy of the Inductive

методологічного аспекту проблеми індукції Мілля цікавило й суто пізнавальне питання: як ми можемо обґрунтувати своє знання, згідно якому те, що притаманне обмеженій кількості певних явищ притаманне і всім явищам цього роду? Він критично оцінював можливість повної індукції, вважаючи, що вона не може стати основою науки. Тому необхідно спиратися на недосконалу індукцію, яка є справжнім висновком від часткового до загального.

Мілль розробив способи застосування індукції або, як він пише, «методи досвідного дослідження».

1. Метод схожості. Якщо два або більше випадків, що підлягають дослідженню явища, мають лише одну спільну обставину, то дана обставина, в якій узгоджуються всі ці випадки, є причиною (або наслідком) зазначеного явища.

2. Метод різниці, або метод відмінності. Якщо випадок, у якому досліджуване явище настає, і випадок, у якому воно не настає, схожі у всіх обставинах, окрім однієї, що зустрічається лише у першому випадку, то ця обставина, якою тільки й різняться ці два випадки, є наслідком, або причиною, або необхідною частиною причини явища. Метод відмінності є переважно методом штучного досвіду або експерименту, тоді як метод схожості використовують переважно тоді, коли експеримент неможливий. Часто обидва методи застосовуються як «сполучений метод схожості й відмінності».

3. Побічний метод схожості й відмінності. Якщо два або більше випадків виникнення явища мають спільним лише одну обставину, і два або більше випадків не виникнення того ж явища мають спільним тільки відсутність тієї ж самої обставини, то ця обставина, якою тільки й різняться обидва ряди випадків, є або наслідком, або причиною, або необхідною частиною причини явища, яке вивчається.

4. Метод залишків. Якщо від явища відняти ту його частину, яка, як відомо з попередніх індукцій, є наслідком деяких означених попередніх, то залишок даного явища має бути наслідком решти попередніх. За *ABC* завжди йде *авс*. Якщо *a* є наслідком *A*, а *v* – наслідком *B*, то згідно з методом залишків *C* є причиною *c*.

5. Метод супутніх змін. Будь-яке явище, що змінюється певним чином усякий раз, коли в деякий особливий спосіб змінюється інше явище, є або причиною, або наслідком цього явища, або сполучене з ним якимось причинним зв'язком [див.: 311, v. VII, p. 388–406].

Отже, вдосконаливши Беконіві методи елімінативної індукції, Мілль почав розглядати їх як такі прийоми дослідження, що перетворюють гіпотези

Sciences, founded upon their history», 1840, 1–2 тт.). Між іншим, на відміну від Мілля, він вважав, що індукція ґрунтується не тільки на фактах, але й на ідеях, які мають позадосвідне походження, і які дозволяють виявити закони, якими скеровуються явища.

на каузальні закони. Мілль визначав причину явища як те, що випереджає, або сукупність того, що випереджає, за яким незмінно і безумовно слідує результат. Він писав, що за відомими фактами завжди йдуть і, як ми упевненні, завжди будуть іти деякі інші факти. Незмінне випереджаюче він називає причиною, а незмінне наступне – наслідком. Причинність у розумінні Мілля – це всезагальна або безумовна повторюваність явищ, повторюваність слідування одного явища за іншим.

Як і вчення про індукцію, тісно пов'язане з ним вчення про причинність Мілль розвивав у дусі Юмового підходу до причинності, намагаючись дати їй психологічне пояснення. Мілль визнавав, що у нас є уявлення про причинність, що отримано з буденного досвіду (а не вроджене чи апріорне). Каузальність він розглядав як міцний асоціативний зв'язок відчуттів, як стійку послідовність явищ, що дає можливість передбачити майбутні події (у тому числі і поведінку на підставі знання людських характерів та мотивів). Подібна здатність передбачення, за Міллем, має враховуватися при створенні логіки «моральних наук». Каузальні відношення складаються між комплексами можливих відчуттів. Причина визначається як сукупність явищ (або їх необхідних умов), що випереджають певне явище. «Визначення причини є неповним, поки ми не введемо до нього, в тому чи іншому вигляді, всіх умов». У якомусь сенсі для Мілля причиною певного явища виявляється сукупність всіх явищ у світі. Грунтуючись на своїх суб'єктивних настановах, ми зазвичай обираємо певні попередні явища, наприклад, суміжні в просторі і в часі з явищем, причину якого ми шукаємо. До речі, з цієї концепції причинності зовсім не випливає жорсткий, однозначний детермінізм. Можливість передбачення людської поведінки на підставі знання причин (характеру) не перешкоджає проявам свободної волі – свобода в цьому контексті виявляється здатністю волі людини до самодетермінації.

Таким чином, акцент у логіці Мілля, яку слід розглядати саме як логіку наукового дослідження, робиться на індуктивних процедурах. Проте це не означає ігнорування дедуктивних процедур. Мілль докладно розглядає і високо оцінює силлогістику, підкреслюючи важливість точної репрезентації знання, отриманого індуктивним шляхом. Але в цілому силлогістичний висновок не може бути головним в науці і тому має лише технічне значення для вченого.

Аподиктичні закони логіки Мілль розглядає як стійкі асоціації мислення у психологічному сенсі. Взагалі, опонуючи серу В. Гамільтону («An Examination of sir W. Hamilton's Philosophy», 1865), він розглядає логіку як відгалуження психології на тій підставі, що «факт мислення є психологічним феноменом» [312, р. 357]. Положення математики виводяться з аксіом, але самі аксіоми є індуктивними узагальненнями окремих фактів. Аналітичність математичних істин не повинна, вважає Мілль, приховувати їх індуктивне

походження. Абстрактне математичне знання значною мірою залежить від чуттєвості, що надає висхідні дані для індукції. Саме ці положення дали підстави розглядати Мілля як основного представника психологізму у логіці XIX століття і стали предметом критики з боку антипсихологістів (Ф. Бредлі, Г. Фреге, Е. Гуссерля). Втім, ставлення сучасних логіків та методологів науки до Міллевого психологізму вже не таке негативне, адже завдання створення програм штучного інтелекту, моделювання психічної діяльності ставлять питання про переоцінку співвідношення логіки та психології.

Своєрідним розвитком і поглибленням Міллевого психологізму став спадок його послідовника, досить впливового в XIX столітті шотландського філософа та психолога Александра Бена (Alexander Bain, 1818–1903). Характерно, що на протязі 20 років (1860–1880) в університеті Единбургу він обіймав кафедру логіки. А. Бен, за оцінкою В. Віндельбанда, просунув асоціативну психологію ще далі, вказавши, між іншим, на значення мускульних відчуттів, які треба вважати основними фактами душевного життя, що відповідають самостійним тілесним рухам. «Таким чином, хоча асоціативна психологія не бажає визнавати матеріальності душевних станів, тим не менше і вона визнає тільки один принцип буття душі – механізм уявлень і потягів. Її гносеологічне обґрунтування майже повністю позитивістське» [43, с. 441].

Ще працюючи над своєю першою книгою з психології, у 1851 р. А. Бен писав Дж. Ст. Мілло: «Протягом всієї цієї частини я весь час звертаюся до матеріальної структури складових, що розглядаються, ставлячи за мету надати у цьому розділі повне уявлення про фізіологічну основу психічних явищ. І хоча я не міг, а тепер і не бажаю застосовувати до інтелекту анатомічне пояснення, я гадаю, що структура попередньої частини даного предмету обговорення дозволить скористатися перевагою від такого трактування інтелекту та емоцій, яка повністю відрізняється від усіх, що мали місце раніше. Я не бажав би нічого більшого, як поєднати психологію та фізіологію, це могло б примусити фізіологів зрозуміти справжні цілі і спрямування своїх досліджень нервової системи» [цит. за: 221, с. 386].

Головними працями А. Бена в галузі психології та логіки є дві частини його «Systematic Exposition of the Human Mind», а саме – «Чуття та інтелект» («The senses and the intellect», 1855) та «Емоції та воля» («The emotions and the will», 1859). Слід відзначити також працю «Душа і тіло» («Mind and body. The theories of their relations», 1873). Саме Александр Бен заснував у 1876 р. психологічний часопис «Mind», який залишається до сьогодні одним з провідних наукових видань Великої Британії.

А. Бена, безумовно, можна вважати одним з найвидатніших представників емпіричної психології, що ґрунтується на точному вивченні природничих наук, і особливо – фізіології. На відміну від Локка, Юма і навіть Мілля,

Бен поєднує емпіричний асоціанізм саме з фізіологією, відштовхуючись при цьому не тільки (або не стільки) від матеріалістичного асоціанізму Д. Гартлі, скільки від фізіологічних відкриттів першої половини XIX ст., а також від їх специфічно кантіанського тлумачення Йоганном Мюллером, згідно якому якість досвіду визначається не властивостями об'єктивного стимулу, а тими конкретними нервами, які на нього реагують. Ще однією підставою «психологізації» фізіології Беном була френологія з її ідеєю «локалізації» психічних функцій (або здібностей) у певних місцях мозку.

Найважливіша заслуга Бена полягає у з'ясуванні сутності того нерозривного зв'язку, який існує між духом і тілом, між психічними явищами та фізіологічними процесами. Якщо Дж. Ст. Мілль визначав зв'язок між фізіологічними процесами і психічними явищами як зв'язок причинний, оскільки не вбачав у ньому нічого, крім безумовно-постійного відношення послідовності, то Бен вніс у логічну теорію причинного зв'язку нову характеристику, а саме – перенесення і перетворення сили, або так зване співвідношення фізичних сил, відповідно у нього з'являється потреба для розв'язання питання про характер зв'язку між духом і тілом визначити відношення психічної сили до інших сил природи.

А. Бен не бачить можливості поширювати нову теорію причинності на співвідношення фізичних і психічних фактів, тобто уводити психічну силу в коло фізичних сил; у зв'язку між духом і тілом він бачить лише дотичність одних явищ іншим. Два методи, якими визначається причинний зв'язок, за Беном, спираються на два факти: 1) за появою причини настає поява дії, 2) відсутність причини тягне за собою відсутність дії. Бен доводить, що метод усунення причини не може бути застосований до питання зв'язку між духом і тілом, адже ми не можемо розкласти людину на тіло і дух – ми не можемо вилучити дух, щоб подивитися, чи зникне тіло; ми можемо знищити тіло, але не можемо сказати, чи зникає при цьому дух, чи ні, адже тим самим знищуємо індикатори духу, тобто його тілесні прояви.

Що ж до методу стикання, або співвідношення (*concomitance* or *correspondence*), то він може бути застосований, але він не дозволяє переносити на стикання фізичних та психічних явищ характер причинного зв'язку. Він лише дозволяє довести той тісний взаємозв'язок співіснування, за якого одні факти стають точними показниками інших. Таким чином, психологічний факт має розглядатися як двобічний, тобто психічний і фізичний одночасно, але не в сенсі тождественності обох фактів, а в сенсі поєднання цих різнорідних явищ в одному факті існування.

А. Бен також продовжив розробку логіки у дусі Мілля («*Logic inductive and deductive*», 1871) як вчення про спеціальні методи наук. Під впливом А. Бена ця логіка науки була включена до логічних творів Х. Зігварта і В. Вундта, а в Росії його ідеї найбільш активно поширював про-

фесор Московського університету М. М. Троїцький («*Немецкая психология в текущем столетии*», 1867; «*Учебник логики*», 1885–88, 1–3 кн.).

Так само, як Дж. Ст. Мілль і А. Бен, Герберт Спенсер (*Herbert Spencer*, 1820–1903) турбувався про те, щоб психологія посіла своє місце серед природничих наук, і щоб вона відокремилася від суто спекулятивної дисципліни філософії; відповідно, він також намагається виправити помилку Конта і включає психологію до загальної класифікації наук. Психологію, вважає Спенсер, слід вирізнити з біології і безпосередньо за нею поставити соціологію, оскільки соціальні факти більш залежні від психічних, а не біологічних властивостей людей. Відповідно, однією з частин його «Системи синтетичної філософії» стають «Принципи психології» («*The Principles of Psychology*», 1855 – в одному томі, 1870–72 – у двох томах). Загальне спрямування Спенсерового вчення (особливо його вчення про еволюцію) можна охарактеризувати як біологізм (органіцизм), але одночасно у нього чітко проглядаються риси психологізму.

Основою позитивної психології Спенсер робить теорію еволюції. Переглядаючи предмет психології, він писав, що психологія вивчає співвідношення зовнішніх форм із внутрішніми, асоціації між ними. Психіка розглядається як механізм адаптації до середовища, тобто вона виникає закономірно на певному етапі еволюції, в той момент, коли умови життя живих істот ускладнюються настільки, що пристосуватися до них без їх адекватного відображення неможливо.

Спенсер виокремив етапи розвитку психіки виходячи з того, що психіка людини є вищим ступенем психічного розвитку, який з'явився поступово, у процесі ускладнення умов життя і діяльності живих істот. Свідомість виникла на певному ступені еволюції тваринного світу з царини несвідомого: глухе відчуття опору, що супроводжує дію оточуючого середовища на найпростіший організм, являє собою найпростіший «атом» душевного життя, «нервовий поштовх». Висхідна форма психічного життя – відчуття – розвилася із подразнення, а потім із простіших відчуттів з'явилися багатоманітні форми психіки: атоми душевного життя утворюють складні групи, які міцно асоціюються між собою і шляхом спадкової передачі призводять до поступового ускладнення змісту душевного життя. Всі форми психіки є інструментами виживання організму, частковими формами адаптації до середовища. Головне значення розуму полягає в тому, що він позбавлений обмежень, що притаманні нижчим формам психіки, а тому забезпечує найбільш адекватне пристосування індивіда до середовища. Ідея Спенсера про зв'язок психіки, і перш за все інтелекту, з адаптацією, як зазначає М. Ярошевський, стане провідною для психології початку XX століття [див.: 293].

Порівнюючи психологію дикуна і сучасної людини, а також аналізуючи різницю у психічному розвитку людей, що належать до різних народів або часів, Спенсер переглядає погляди асоціанізму на прижиттєве формування знань. Він писав, що асоціації, що повторюються найбільш часто, не зникають, а закріплюються в мозку людини і передаються у спадок. Таким чином, свідомість – не чистий аркуш, вона наповнена попередніми асоціаціями, які визначають, скажімо, різницю між мозком європейця і мозком дикуна. У свідомості людини знаходяться первинні інтуїції ототожнення і розрізнення (якісного і кількісного), усвідомлення існування, послідовності і суцільності змін (закон причинності), – але всі ці «апріорні» форми є лише уявно апріорними, адже вони є результатом еволюції людської свідомості шляхом успадкування досвіду багатьох генерацій. Так само Спенсер піддає критиці ідею апріорності простору, доводячи, що простір є похідним елементом свідомості, продуктом її еволюції.

Більш скептично, ніж А. Бен, поставившись до френології, Г. Спенсер, зрештою, знайшов можливість також включити її в коло ідей еволюціонізму. В «Основах психології», відмежовуючись від ортодоксального варіанту цієї сумнівної науки, він, проте, зазначає: «Тим не менше, мені здається, що більшість фізіологів недостатньо зрозуміли ту загальну істину, уявлення про яку дає френологія. Будь-хто, почавши спокійно аналізувати це питання, не може довго протистояти переконанню, що різні частини головного мозку мають, *так чи інакше*, сприяти різним видам психічних дій. Локалізація дій є законом будь-якої організації; і було б дивним, якби тут трапилося виключення» [цит. за: 293, с. 391–392].

Спенсер розвиває теорію психічних функцій: сенсорні волокна проєкціюються на певні царини мозку; стимуляція, що повторюється, *якось* призводить до полегшення нервової передачі; попередні переживання за допомогою хімічного механізму накопичуються всередині мозкових півкуль; відповідно, «суб'єктивна психологія» асоціацій – це лише друга сторона «об'єктивної» або нейрофізіологічної психології, в якій асоціації є фізичними. До цього додається ідея Дарвіна, згідно якій складність людської нейроанатомічної організації слід розглядати як розвинуті форми більш примітивної організації.

Звідси випливає, що «претензії психології на те, щоб її вважали окремою наукою, не менш, або навіть більш обґрунтовані, ніж у будь-якої іншої науки. Якщо розглядати її феномени об'єктивно, просто як нервово-мускульні пристосування, за допомогою яких дії вищих організмів поступово адаптуються до збігів і послідовності подій оточуючого середовища, то вже на цій підставі вона настільки незвична, що має право на особливе місце. Коли ж для інтерпретації нервово-мускульних пристосувань використовується елемент чуття, або свідомості, що так широко демонструють організми, які

живуть довкола, об'єктивна психологія набуває додаткової і абсолютно виключної самостійності» [цит. за: 293, с. 392].

Загалом еволюціонізм Спенсера призводить до висновку про те, що будь-які закони людського мислення і логіки не є остаточними. Подальша еволюція людського духу протягом тисячоліть може змінити основи нашого пізнання, і наша розумова структура в результаті низки непомітних поступових змін може набути нових форм. Таким чином, еволюціонізм Спенсера веде кінєць кінцем до релятивізації логічних законів, що також стало предметом критики Гуссерля. Крім того, Спенсер разом з Беном обґрунтовує самостійне існування психології як науки, вдаючись в основному до психологізації фізіологічних проявів людського існування, підкреслюючи тісний взаємозв'язок психології та фізіології (власне, й біології – до речі, перша глава його «Основ психології» названа «Нервова система»). Бен і Спенсер підійшли впритул до створення експериментальної психології і успішно боролися за незалежний статус цієї науки – їм лише не вдалося створити необхідної лабораторної бази для проведення досліджень, як це зробив у Німеччині В. Вундт.

Психологізм виявився достатньо характерною рисою не тільки «першого» позитивізму – принаймні, таких його фігур, як Дж. Ст. Мілль та Г. Спенсер, але й «другого», тобто емпіріокритицизму. Фактично його передумовою й тут було намагання обґрунтувати емпіричну методологію і логіку науки. Тільки тепер на сцену виходять не стільки філософи, скільки вчені – але «вчені, які стають філософами» (Дж. Пассмор [205, с. 247]).

Ернст Мах (Ernst Mach, 1838–1916), закінчивши в 1860 р. Віденський університет, з 1867 до 1895 року працював професором фізики Карлова університету в Празі, а в 1895–1901 рр. – професором філософії Віденського університету. Внесок Маха у різні галузі фізики, при певній його суперечливості (М. Планк, наприклад, називав його в числі вчених, які виступали проти квантової теорії) залишається значним і актуальним досі. Проте й посада професора філософії («спеціально з теорії та історії індуктивних наук» [див.: 123, с. 25]) була зовсім не випадковою – Мах уособлює новий тип вченого, який не просто відкидає філософію як непотрібну метафізику, але при цьому намагається вибудувати своєрідну «власну прикладну філософію» (А. Ф. Зотов [123, с. 21]). Він, щоправда, підкреслював, що є не філософом, а природознавцем, який не бажає «сліпо довірятися керівництву одного якогонебудь філософа» і прагне «не увести нову філософію в природознавство, а видалити з нього стару, що відслужила» [179, с. 32]. Але саме це небажання сліпо довіряти філософам підштовхувало Маха до усвідомлення та узагальнення теоретико-пізнавальних та методологічних характеристик науки. «Якби увага природознавців не поглиналася так сильно нагальними спеціальними та частковими задачами дослідження, внаслідок чого деякі методологічні

відкриття могли бути знову забуті, то психологія пізнання, що пропонується в цій книзі, могла б уже давно стати міцним здобутком природознавців» [179, с. 33]. Ключовими для розуміння цієї філософії – яку, як бачимо, сам Мах називає «психологією пізнання» – є праці «Аналіз відчуттів і відношення фізичного до психічного» («Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen», 1886) та «Пізнання і хиба» («Erkenntnis und Irrtum», 1905).

У розумінні наукового (перш за все, безперечно, фізичного) знання Мах дотримувався, в дусі часу, настанов досить радикального емпіризму, згідно якому весь склад знання, включаючи наукові поняття і формулювання наукових законів, повинні, кінець кінцем, базуватися на чуттєвих даних, тобто походити від відчуттів. Якщо це так, то потрібно знати, як працюють органи чуття – рецептори, що таке відчуття і як утворюється сукупність чуттєвих даних, яка виконує функції базового шару «досвідних наук» – чуттєвий досвід. У фізіології, психофізіології, психіатрії такі дослідження на той час вже розпочалися, але Мах вирішив сам зайнятися відповідними дослідженнями під тим кутом зору, який був важливим йому як вченому-фізику. Перш за все, він звернувся до устрою і функціонування органів зору і слуху, а також до роботи вестибулярного апарату, без знання механізмів якого, як він вважав, адекватне дослідження механічних процесів є неповним, та й взагалі неможливим, якщо воно має базуватися на чуттєвих даних.

Цікавим є свідчення самого вченого про власний філософсько-науковий генезис. Е. Мах пише, що в ранньому юнацтві його наївно-реалістичний світогляд похитнувся під впливом «Прологомен» І. Канта. Але прищепи критичного мислення звернулася проти самого його творця, точніше – проти «речі в собі». Відкинувши цю «ілюзію», Мах повернувся до Берклі і Юма, «не знаючи, втім, про цих мислителів нічого, крім тих слідів, які вони залишили у творах *Канта*» [178, с. 41]. Але, як ми пам'ятаємо, Юм не вважав за потрібне розглядати питання про фізичну природу відчуттів. Для Маха ж саме це питання стало вкрай важливим. Він розпочав дослідити із власними органами чуття, в результаті чого виникли праці з фізіології органів чуття 1861–75 років, які стали основою «Аналізу відчуттів». Зворотний вплив цих фізіологічних, і одночасно теоретико-пізнавальних досліджень на фізику виявився в тому, що вже у 1871 р. Мах дійшов висновку: «<...> Мета фізичних досліджень полягає в дослідженні залежності наших чуттєвих переживань одне від одного, а поняття і теорії фізики є лише засобами для досягнення цієї мети, – засоби тимчасові, якими ми користуємося лише з огляду на економію мислення»

Фізіологічний ухил сам Мах пов'язує з тогочасним розвитком біології та теорії еволюції, згідно якої все психічне життя слід розглядати як частину

органічного життя. Відповідно, й природа науки пов'язана з біологічною природою людини. Проте він не вдається до однозначної біологізації психічного життя. Відрізняючи свою позицію від Контової, Мах зазначає, що «для *Конта* природознавство – майже все, а психологія – майже нічого», між тим він сам «розглядає обидві царини як однорідні, однаково важливі джерела нашого пізнання» [178, с. 42]. Такий підхід зрештою й визначає висновок про однорідність фізичних і психічних елементів.

Звичайно, Мах не міг не звернутися до розвитку психології та психофізики. Власне, він визнає, що ще студентом, крім Канта, зазнав впливу математичної психології Гербарта, хоча вона й видалася йому занадто схематичною. Зрештою, «могутній поштовх його мисленню» дала «Психофізика» Фехнера, яка побачила світ як раз у рік закінчення Махом університету; також він відзначає як близькі до власних дослідження Герінга¹ та деяких інших вчених [див.: 178, с. 42–44].

Особливістю епістемології Маха є розуміння людського пізнання як реалізації певного природного інстинкту, властивого всім тваринним організмам, як пристосування до біологічних потреб. Уточнюючи завдання своєї «психології пізнання», він пише: «Природознавець може вже бути задоволеним, коли йому вдається у свідомій психічній діяльності наукового дослідника розгледіти один із видів інстинктивної діяльності тварин і людей, яка щоденно виявляється у природному і культурному житті, але вид, що методично розроблений, поглиблений і покращений» [179, с. 30].

Формулювання Махом своєї «прикладної філософії» відбувається під гаслом рішучого відмежування від будь-яких метафізичних припущень або домислів – на кшталт «матерії», «речі у собі», «душі» і т. ін., що, власне, й обґрунтовується «принципом економії мислення». «У всіх моїх критико-пізнавальних дослідженнях з фізики, як і у викладених в цій книзі дослідженнях з фізіології органів чуття, – пише він у передмові до «Аналізу відчуттів», – провідною ідеєю є *одна й та сама думка*, а саме, що *все метафізичне*, як щось *пусте і таке, що порушує економію науки*, потрібно з неї *вигнати*» [178, с. 45].

Очевидно, проте, що позицію Берклі і Юма Мах не вважає метафізичною – адже з точки зору цієї позиції, як її ретранслює Мах, ми маємо справу виключно із нашими відчуттями («сприйняттями», «враженнями»), і можемо досліджувати лише співвідношення між ними. Це дослідження буде фізикою, якщо ми будемо сприймати ці відчуття як фізичні «елементи», але воно ж

¹ Евальд Герінг (Ewald Hering, 1834–1918) розробляв нативістичну теорію сприйняття, в основному досліджуючи зорові сприйняття («Lehre vom Lichtsinne», 1874), а також виступав опонентом Фехнера в загальнотеоретичних питаннях співвідношення душі і тіла («Zur Lehre von der Beziehung zwischen Leib und Seele», 1875).

буде психологією, або індивідуальною інтроспекцією, якщо ми будемо розглядати ці відчуття як «елементи» психічні. Аргументуючи свою психофізичну теорію, Мах відрізняє сферу нашої індивідуальної свідомості – «Я», і просторову обмеженість нашого тіла, яку позначає «U». «Все фізичне, що віднаходиться мною, я можу розкласти на елементи, які на сьогодні не можна далі розкласти: кольори, тони, тиски, теплоту, запахи, простори, часи і т. ін. Ці елементи виявляються залежними від умов, що знаходяться поза або всередині U. Лише остільки, оскільки ці елементи залежать від умов, що знаходяться всередині U, ми називаємо їх відчуттями. Оскільки відчуття моїх сусідів так само мало дані мені безпосередньо, як і їм мої, відтак я маю право ті ж самі елементи, на які я розклав фізичне, розглядати й як елементи психічного» [179, с. 42]. Отже, все залежить від кута зору, оскільки за своєю суттю – можна було б сказати, за онтологічною структурою, але в тому й справа, що Мах онтологією (метафізикою!) принципово не займається, – тобто за своїм гносеологічним статусом фізичні і психічні елементи є тотожними, тобто є одними й тими самими «психофізичними» утвореннями, а «фізичне» і «психічне» розрізняються лише як відповідні комбінації цих елементів, утворені людською свідомістю.

Як відзначав Мах, для нього було надзвичайно важливим те, щоб дотримуватися такої думки, від якої не було б потреби відмовлятися при переході від фізики до психології, оскільки всі науки мають складати одне ціле. На підставі досвіду багатьох наукових помилок та забобонів, Мах робить висновок: «З фізиком, який не знайомий з психологією своїх операцій, може легко трапитися те, що він, за деревами не бачачи лісу, не помітить відчуттів як основи своїх понять» [178, с. 77].

За Махом, для нас буде значно доцільніше, якщо ми будемо вважати всі тіла мисленими символами комплексів відчуттів. Тоді світ буде складатися не з таємничих істот, які діють загадково одна на одну, породжуючи недоступні нам відчуття. Світ постане перед нами як сукупність кольорів, звуків, просторових і часових відношень тощо, які створюють більш-менш постійні поєднання – комплекси елементів. Постійні комплекси елементів Мах називає *тілами* – як живими, так і неживими. З живими тілами бувають пов'язані комплекси настроїв, почуттів, спогадів або те, що ми називаємо «Я».

Таким чином, за Махом, кольори, звуки, просторові та часові відношення тощо є лише останні елементи, зв'язок яких потрібно досліджувати, які об'єднані та обмежені найдоцільнішим чином як у практичному, так і теоретичному відношенні. Нам дана лише тісно пов'язана сукупність відчуттів, досить міцно поєднана з нашим «Я», яка протистоїть тому, що нами названо «світ». Але «Я», світ, дух, матерія та інші схожі поняття – то лише мисленнєві символи, що вказують межі та відмінності, збереження яких виявилось більш-менш доцільним. Е. Мах пише: «Отже, сприйняття, як і уявлення, воля,

чуття, одним словом – увесь внутрішній та зовнішній світ, складаються з *невеликого числа однорідних елементів*, що створюють то більш слабкий, то більш міцний зв'язок. Ці елементи *завичай називають відчуттями*. З огляду на те, що під цією назвою мається на увазі вже певна *однобічна теорія*, доцільніше просто говорити про *елементи* <...>» [178, с. 63]. Нарешті, згідно з Махом, самі по собі елементи – ні фізичні, ні психічні, а – нейтральні.

Зрештою, в концепції Маха можна визначити одне джерело пізнання і два основних етапи пізнання: 1) відчуття, які надаються окремими органами чуття, що він називає елементами, і які всі разом у людській свідомості складають комплекси відчуттів (це джерело пізнання); 2) пристосування уявлень до фактів дійсності; 3) пристосування уявлень одне до одного [див.: 179, с. 176–177], тобто пізнання взаємної залежності елементів і впорядкування їх в найбільш просту систему (це теоретичний етап пізнання). При цьому мотивом пізнавальної діяльності є «біологічний інтерес».

Другий представник емпіріокритицизму, швейцарський філософ Ріхард Авенаріус (Richard Heinrich Ludwig Avenarius, 1843–1896)¹, розвивав вчення про «принципову координацію», маючи на увазі відкриття можливості подолання дуалізму фізичного та психічного, відриву наук про природу від наук про людину, розкриття ефекту дії суб'єкта та пізнавальних засобів спостереження на образ об'єкта, що досліджується. За Авенаріусом, індивід і середовище протиставлені, але вони обидва, як реальності, належать до одного досвіду.

Р. Авенаріус розвиває вчення про елементи і характери. Елементи досвіду – це зміст зорових, слухових тощо відчуттів. Елементи – це відчуття, сукупність яких становить середовище. Але кожний елемент нашого досвіду супроводжується певною оцінкою: приємне, неприємне, знайоме, незнайоме, більш-менш знайоме, суб'єктивне, об'єктивне. Характери – це форми психічного вираження пізнавальних процесів: «живі почуття», «неживі почуття-спогади» і «почуття-фантазії».

Елементи і характери залежать від індивіда, оскільки вони – його досвід; вони не залежать від індивіда, оскільки вони – складові частини середовища. Таким чином, Авенаріус формулює принцип нейтральності елементів досвіду, оскільки їх можна характеризувати як суб'єктивно, так і об'єктивно, тобто залежно від їх розгляду.

Згідно з Авенаріусом загальне природне поняття про світ змінили «психози саме філософії», тобто були створені різноманітні картини цього світу, які викривили природне поняття. Усі «нешастя» в історії філософії

¹ Основні твори: «Критика чистого досвіду» («Kritik der reinen Erfahrung», 1888–1890, 1–2 тт.), «Людське поняття про світ» («Der menschliche Weltbegriff», 1891) та ін.

пов'язані з інтродекцією. Індивід (М) несвідомо вкладає в іншого індивіда (Т) сприйняття, мислення, почування, бажання, які він знаходив даними у досвіді, – таке вкладання сприйняття, мислення, почувань, бажань індивіда (М) в іншого індивіда (Т) є інтродекцією.

Природне поняття про світ, продовжує Авенаріус, розколюється: індивід (М) знаходить, що, по-перше, ще існують «речі», а, по-друге – інші індивіди (Т), які сприймають речі; або скорочено: існують «речі» і «сприйняття». Таким чином, індивід (М) створює для іншого індивіда (Т) внутрішній світ, протиставивши цьому світу (внутрішньому) світ досвіду, тобто світ зовнішній, емпіричний. Тепер виявляється, що інший індивід (Т) має перед собою зовнішній світ, який він сприймає, і деякий внутрішній світ, що складається зі сприйняття, «об'єктивний» та «суб'єктивний», «об'єкт» та «суб'єкт» тощо. Інтродекція може здійснюватися не лише з боку індивіда (М) відносно іншого індивіда (Т), а й, так би мовити, «зворотна», з боку іншого індивіда (Т) відносно індивіда (М). Але найцікавіше, вважає Авенаріус, відбувається далі: не лише індивід (М) вкладає сприйняття в середину іншого індивіда (Т), а інший індивід (Т) – в індивіда (М), але й вони самі вкладають сприйняття в середину самих себе. Отже, внаслідок інтродекції відбувається подвоєння світу.

Для того, щоб уникнути подвоєння світу, подолати інтродекцію, Авенаріус створює вчення про емпіріокритичну принципову координацію. Він виходить з того, що індивід, «я» і навколишнє середовище у досвіді знаходяться у нерозривному зв'язку. «Я називаю, – пише Р. Авенаріус, – людського індивіда, як (відносно) постійного члена деякої емпіріокритичної принципової координації, *центральним членом* останньої; а складову частину навколишнього середовища – не має значення, чи буде вона знову ж таки людиною або деревом і т. п., – я називаю *протилежащим членом*» [5, с 76]. Так само емпіріокритична принципова координація стосується й іншого індивіда, оскільки він є такою ж істотою як «я»; відповідно – й інших індивідів.

Але положення Авенаріуса, згідно з якими існує нерозривний зв'язок між центральним і протилежащим членами принципової координації, викликало заперечення. Адже був період, коли на Землі не існувало «я», центрального члена і, відповідно, його досвіду. Про це свідчать наукові дані – геології, антропології тощо. Відповідаючи на це, Авенаріус вказує на логічну неправомірність такого питання. «Запитувати, яке середовище існувало до виникнення «я», те ж саме, що запитувати, який той протилежащий член, що зовсім не є протилежащим членом; або – що те саме – який протилежащий член, якщо немає центрального члена». І далі: «Правда, ми можемо мислити деяке середовище, в яке ніколи ще не проникав жодний людський індивід; але ми не можемо мислити жодної частини цього середовища <...> яка не була б у той же час протилежащим членом; або, що те ж саме, ми не можемо мислено усунути себе як центральний член» [5, с 119]. Проте, як виявилось, така відповідь не

розв'язувала проблеми. У пошуках виходу із цієї ситуації Авенаріус, окрім «домисловання» «я» до середовища, створює вчення про потенційний центральний член, який існував до виникнення всього живого, і поняття якого виражає можливість виникнення і розвитку центральної нервової системи людини.

Підводячи підсумки розгляду співвідношення позитивізму та психологізму, можна зазначити, що психологізм стає майже неодмінною характеристикою позитивізму тією мірою, якою останній не просто вдається до суто емпіричної методології пізнання, а ще й схиляється до суб'єктивізації досвіду, до перетворення всіх досвідних феноменів на суб'єктивні уявлення. Одночасно психологізм у позитивізмі мав еволюцію, яка певною мірою відтворює процес становлення самої емпіричної психології, зокрема, її зв'язок із фізіологією (біологією) і, одночасно, намагання постати в якості самостійної науки. Відповідно, у низки позитивістів ми бачимо тяжіння до біологізації психічних явищ (Дж. Ст. Мілль, А. Бен, Г. Спенсер, Е. Мах), хоча, у порівнянні з Контовим поглинанням психології біологією, ця тенденція сприймається, скоріше, як така, що має протилежний вектор. Психологізація логіки позитивістами (перш за все, звичайно, Дж. Ст. Міллем) постає як окремий прояв загальних тенденцій, пов'язаних не стільки із внутрішніми потребами логіки як спеціальної науки, скільки з обґрунтуванням загальної наукової методології – індукції, як основи і природничих, і моральних наук.

4.2. Психологічні обґрунтування логіки

та їх критика Готлобом Фреге і Едмундом Гуссерлем

Логічний психологізм полягає в розумінні логіки як науки, яка пов'язана з психологією мислення приблизно тим же способом, як пов'язані між собою теоретична і експериментальна фізика. Інакше кажучи, психологісти вважали, що закони логіки повинні проходити емпіричну перевірку в психологічному дослідженні мислення, або ж виводитися з людського досвіду чисто індуктивним шляхом (Дж. Ст. Мілль). До такого розуміння налаштовує традиційне визначення логіки як науки про закони мислення.

Суть справи полягає в особливому (принципово відмінному від решти всіх дисциплін) відношенні логіки до поняття істинності. Якщо психологію, наприклад, істинність цікавить не більш, ніж і будь-яку іншу науку, бо будь-яка наука зацікавлена в істинності своїх положень, то в логіці аналіз поняття істинності включається власне в її предмет. Оскільки нормативний характер логічних законів і правил означає, що ми повинні мислити саме так, щоб з дійсних посилянь отримувати істинні висновки.

Об'єктивною підставою виникнення протилежності психологізму та антипсихологізму в логіці В. Брюшинкін називає розрізнення природного мислення суб'єкта (що вирішує завдання, шукає вихід з проблемної ситуації, розмірковує) і логічних процедур, що здійснюються на підставі формалізованих дедуктивних систем символічної логіки. Наївний психологізм стверджує безпосередню тотожність логічних структур і мислення, а крайній антипсихологізм заперечує будь-який зв'язок між логічними процедурами і мисленням. Між цими парадигмами можливі і деякі проміжні відповіді, наприклад, поміркований антипсихологізм, згідно якому логічні процедури не відображають процесу мислення, але здатні відображати результати мисленнєвої діяльності людей, точніше, певний спосіб їх впорядкування [29].

У попередньому параграфі вже йшлося про психологічне обґрунтування логіки Дж. Ст. Міллем, яке стало чи не основним предметом критики антипсихологізму, зокрема, в «Логічних дослідженнях» Е. Гуссерля. Але більш ніж за півстоліття, що минули між «Логікою» Дж. Ст. Мілля і виступом Е. Гуссерля, психологічне обґрунтування логіки стало дійсно поширеним явищем, і не тільки в Британії (нагадаємо А. Бена), але й в Німеччині та німецькомовній філософії, зокрема, серед філософів, близьких до неокантіанства.

Звернемо увагу, перш за все, на тьобінгенського професора Христофа фон Зігварта (Christoph von Sigwart, 1830–1904), «Логіка» (1873–1878, 1–2 тт.) якого, за оцінками початку ХХ ст., «започаткувала новий період в розвитку логічної науки в Німеччині», адже ціла низка логічних систем кінця ХІХ століття «виходили у своїх побудовах із загальних передумов концепції Зігварта, сприймали загальні схеми його вчення», а його власні побудови «дотепер є типовим зразком нормативно-психологічної логіки» [48, с. 450]¹. Між іншим, і Гуссерль, критикуючи Зігварта, визнавав «широкий вплив цього видатного логіка на новітню логіку» [89, с. 116].

Зігwart прямо доводив тезу про те, що логіка ґрунтується на психології і є технічним, нормативним вченням про мислення. Критерієм істинності він вважав необхідність і загальнозначущість, для яких немає ніякої опори в об'єктивному світі; основа необхідного мислення – очевидність, яка постулюється посыланням на віру.

Дослідження логіки, на думку Зігварта, має з'ясувати загальні принципи пізнання, виводити критерії істинного мислення і розробляти норми судження, що загалом уможливить розв'язання метафізичних проблем. Згідно Зігwartу, логіка є нормативною дисципліною, що встановлює правила, які керують мисленням у пошуках істини.

¹ Нагадаємо, що вище вже йшлося про спробу реформування логіки М. Гротом, який надихався саме ідеями Х. Зігварта.

Специфічною особливістю психологізму Зігварта є телеологізм. Поняття мети в його логічній системі належить вирішальна роль – за його допомогою визначаються всі основні поняття логіки, зокрема й поняття істини. Завдання логіки полягає в тому, щоб відшукати засоби досягнення певної мети, і вся схема логічних шукань вибудовується як телеологічна схема, а сама логіка – як практична дисципліна, як вчення про мистецтво мислити (Kunstlehre). Аналіз ідеї мети виявляє, що визначення цього поняття і відмежування його від інших, логічно близьких йому категорій, є можливим лише на підставі розрізнення між змістом самого поняття і психічним процесом цілепокладання, тобто на підставі розрізнення між логічним і реальним. Всі категорії логіки Зігwart розглядає, з одного боку, як реальні процеси мислення або їх закономірності, а з іншого – як логічні відношення і закони, що не виводяться з емпіричного матеріалу. Змішування логічних та психологічних моментів обумовило еkleктичність логічної системи Зігварта, її нездатність дати адекватне пояснення логічному.

Предмет логіки Зігwart обґрунтовує психологічним аналізом мислення. З огляду на відсутність «загальноновизнаної» психології, він, за його власним визнанням, керується звичайним слововжитком. Згідно трьохчленному поділу душевних процесів на явища думки, почуття і волі, Зігwart протиставляє мислення двом останнім діяльностям душі в якості діяльності, що уявляє (Vorstellungsthatigkeit), суттєва особливість якої полягає в тому, «що дещо у свідомості існує в якості предмету» [316, S. 1]. Зігwart доповнює цю характеристику мислення тим, що воно є діяльністю внутрішньо спонтанною, що його продукти є суто суб'єктивними ідеальними образами об'єктів, і що, виходячи з цього, предмет мислення не слід мислити в якості реальності, як зовнішнє буття, що протистоїть мисленню. Предмет мислення ніколи не є даним, він завжди створений, і в цьому відношенні він відрізняється від реального об'єкта сприйняття або споглядання.

За оцінкою Н. Вокач, вчення Зігварта, що поєднує різні категорії в одне суміжне поняття, має у своїй основі змішування логічної царини з цариню реальною. Зігwart переносить до царини понять особливості їх переживань, і ці реальні характеристики, що є чужими логічному змісту ідеї, утворюють байдуже туманне середовище, в якому зникають їх обриси. «Змішування логічного і реального є кінцевою основою логічних шукань Зігварта, якій належить <...> вирішальне значення в його системі» [48, с. 471]¹.

¹ Е. Гуссерль, фактично, також виявляв цей еkleктизм Зігварта та його школи – він писав, що, незважаючи на те, що «ці логіки далекі від ясного формулювання або позначення логічних законів як психологічних, і навіть протиставляють їх іншим законам психології», а «в обраних ними формулах закону і не відображається ця логічна підстанова», натомість

Ще один приклад психологізації логіки, який знайшов рішучу відсіч у антипсихологістів, надав Бенно Ердман (Benno Erdmann, 1851–1921), перший том «Логіки» якого вийшов у 1892 р. Ердман був учнем Гельмгольца, послідовником асоціативної психології та вчення Гербарта. Він захищав психофізичний паралелізм, вважаючи, що «будь-яка форма психологічного матеріалізму є недопустимою» [284, с. 170]. Ердман досліджував психологію мислення, а також психологію читання, психологію дітей та тварин¹. Він розрізняв формульоване і неформульоване (інтуїтивне) мислення, а в останньому – мислення гіпологічне (у дітей та тварин), яке є попередньою стадією відносно гіперлогічного мислення. Розглядаючи логіку як нормативну науку, він вважав, що традиційні (Аристотелеві) правила (норми) мислення не є нормами будь-якого можливого мислення, і що наше мислення не буде вічно з ними пов'язане.

Мюнхенський професор Теодор Ліппс (Theodor Lipps, 1851–1914) також вважається яскравим представником логічного психологізму – його «Основи логіки» («Grundzüge der Logik») з'явилися в 1893 р. Власне, з точки зору Ліппса, психологія є основою всіх філософських наук – логіки, етики, естетики, адже висхідним поняттям філософії є безпосередній психічний досвід. При цьому психологія є самостійною і незалежною від фізіології. Єдині факти, що безпосередньо дані психологу – ті, що стосуються його власної свідомості. Тому першою і основною задачею психології є правильний опис явищ свідомості та їх закономірностей. Дані фізіології та анатомії можуть бути задіяні в психології лише тоді, коли сутність та природа явищ свідомості цілком з'ясована.

Ліппс знаходить в основі свідомості певний субстрат психічних явищ, або реальне «я», від якого він відрізняє феноменальне «я», що конкретно відчувається у свідомості. Проти розуміння «я» як комплексу явищ свідомості Ліппс заперечує тим, що кожне явище свідомості вже передбачає «я» і містить його у собі, як невідворотний пункт відношення. Всі стани свідомості, разом з об'єднуючим їх почуттям «я», Ліппс розуміє як феномени, що примушують, проте, мислити в їх основі щось «реальне». Але це реальне може мислитися також лише у категоріях свідомості. В основі всієї дійсності знаходиться духовне буття, об'єднане в абсолютному «я». Кожне індивідуальне емпіричне «я» має мислитися як один з пунктів свідомості абсолютного «я», що являє собою активність, яка розвивається суто телеологічно.

Гуссерль наводить твердження Ліппса: «Те, що логіка є частковою психологічною дисципліною, досить ясно відокремлює її від психології» [89, с. 66]. Психологізація логіки у Ліппса виявляється в тому, що висхідним пун-

¹ «тим вірніше вона виявляється у супутніх поясненнях або у зв'язку відповідного викладу» [89, с. 110].

² «Psychologische Untersuchungen über das Lesen auf experimenteller Grundlage», 1898; «Die Psychologie des Kindes, und die Schule», 1901; «Umrisse zur Psychologie des Denkens», 1908.

ктом мислення і знання він вважає досвід у найширшому сенсі цього слова, тобто різного роду переживання або об'єкти свідомості. Знання є приведенням об'єктів свідомості до об'єктивно-необхідного зв'язку. Під таким зв'язком слід розуміти таке поєднання об'єктів знання, яке обумовлюється самими об'єктами. Відповідно цьому, мислення, як психічна діяльність, є об'єктивно обумовленим процесом уявлювання. Основною формою мислення Ліппс визнає судження. Поняття визначається як потенційне судження, в якому слово слугує суб'єктом чи предикатом. Сутність судження полягає в тому, що воно є усвідомленням об'єктивної необхідності співіснування або порядку предметів свідомості.

На думку Ліппса, закони мислення – тотожності, протиріччя, виключеного третього і достатньої підстави – являють собою або тавтологію, або простий опис тих відносин, які складають сутність судження. Ліппс визнає лише один закон мислення, який полягає в закономірності самого мислення. Він також виводить закон безперервності, як наслідок із закону причинності.

Яскравим проявом психологізму в естетиці Ліппса стала теорія вчуття (Einfühlung). Він виходив з того, що природа художньої насолоди є ні чим іншим, як «об'єктивованою самонасолодою». Всі емоційні реакції, що виникають у людини в момент сприйняття мистецтва, є лише відповіддю на найбільш загальні імпульси, що посилюються твором. Головний ефект впливу безпосередньо залежить від уміння перетворювати ці імпульси на власне інтимне переживання. Основну роль при цьому відіграють індивідуальна уява та фантазія, здатні утворювати «ідеально можливе й повне життя». З одного боку, Ліппс намагався виявити необхідний «мінімум» залежності сприйняття від об'єкту. Але зовнішній бік твору мистецтва не здатний, на його думку, бути визначальним чинником сприйняття. Вчуття – це не пізнання об'єкта (твору мистецтва), а своєрідний катарсис, що дає відчуття самоцінності особистої діяльності¹.

Данський філософ та психолог Гаральд Гьофдінг (Harald Høffding, 1843–1931) у своїх «Нарисах психології, що ґрунтується на досвіді»² та ін-

¹ Пізніше Гуссерль зарахував Ліппса, разом зі Штумпфом, до «небагатьох психологів», які зрозуміли недоліки експериментальної психології і змогли оцінити поштовх, зроблений Brentano, і «прагнули продовжити імпульси аналітичного описового дослідження інтенційних переживань, що з нього виходили» [91, с. 17]. Добре відомо, що багато мюнхенських учнів Ліппса (він професорував у Мюнхені з 1895 до 1909 року) – такі, як А. Пфендер, А. Райнах, М. Шелер та інші, – приєдналися до феноменологічного руху (власне, утворили «феноменологічну школу») після візиту Гуссерля в Мюнхен в 1904 р. та інтенсивних спілкувань з Т. Ліппсом та його адептами.

² «Psychologie. In Umrissen auf Grundlage der Erfahrung», 1887; російський переклад «Очерки психологии, основанной на опыте» вперше вийшов у 1892 р. і потім кілька разів перевидався.

ших працях намагався поєднати принципи емпіризму і позитивізму з основами критичної філософії Канта. У психологічних дослідженнях Гьофдінг поєднує інтроспекціонізм із ідеями та методами дарвінізму в біології, розглядаючи свідомість як вищу форму біологічного розвитку. При цьому центральним для нього є принцип психологізму, а саме – погляд на психологію як основу логіки, етики та інших наук, пов'язаних з вивченням людини.

У спеціальній розвідці, присвяченій дослідженню психологічної основи логічних суджень, Гьофдінг визнає існування різкого контрасту між логічним та психологічним дослідженням міркувань, але при цьому підкреслює, що логічні форми мають бути психологічно можливими, а тому «психологічна основа логічних форм буде мати величезний інтерес для теорії пізнання; самий характер цієї основи міг би вже дати певну відповідь на питання про сутність і межі пізнання» [72, с. 5]. Відповідно, Гьофдінг вдається до паралельного розгляду різних видів суджень з логічної та психологічної точок зору, визнаючи при цьому, що «досить важко не змішувати ці дві точки зору, адже перша відноситься до процесу судження та його продукту, а друга – до остаточного судження» [72, с. 45, прим.].

Особливо цікавим у цьому контексті видається аналіз Гьофдінгом екзистенціального характеру суджень. Посилаючись на англійську психологію, зокрема на Д. Юма та А. Бена Гьофдінг наголошує на тому, було б великою помилкою вважати, що прийняття або допущення дійсності відбувається лише завдяки судженню. Від початку свідомість виступає з інстинктивною, мимовільною довірою до всього, що в ньому відбувається, до своїх елементів та їх поєднання. «Ми всі народжуємося з вірою; сумнів настає лише потім, – якщо тільки настає» [72, с. 83].

З цього випливає висновок, що будь-яка інтуїція, будь-яка асоціація і будь-яке судження мають екзистенціальний характер. Ця початкова впевненість, на яку спирається на практиці все наше життя, і яка виявляється у нашій свідомості від початку її виникнення, є не зовсім тією впевненістю, яку можна здобути, «пропустивши її крізь фільтр сумнівів та протиріч». Вона не виступає, як *особливий* елемент або предикат початкових суджень, але вона визначає весь стан, «вказує на той психічний рівень, на якому утворюються початкові судження». «Інтуїції, асоціації і судження виступають спочатку з певною *якістю екзистенціальності*, яка може стати об'єктом формальної свідомості тільки тоді, коли протилежна якість (неекзистенціальності) буде протистояти у досвіді, що відбудеться з того моменту, коли буде пізнано, що досвід містить у собі не тільки випадки позитивні, але й негативні» [72, с. 85]. Таким чином, логічні судження, за Гьофдінгом, від початку мають якість екзистенціальності, що, безумовно, підводить під логічний аналіз психологічні характеристики пізнання.

На прикладах Х. Зігварта, Б. Ердмана, Т. Ліпса, Г. Гьофдінга, так само як раніше стосовно Дж. Ст. Мілля та інших позитивістів, можна переконатися, що загальною епістемологічною передумовою, яка забезпечує можливість появи позиції психологізму у філософії логіки і математики, стали основні тези емпіричної теорії пізнання. Ця теорія має у своїй основі традиції англійського емпіризму, представлену у творах Локка, Берклі і Юма. Згідно з основними теоретичними положеннями цієї традиції все можливе пізнання має своїм джерелом чуттєвий досвід, в якому представлені, як безпосередні предмети пізнання, «прості ідеї» (Локк), зрозумілі як конкретні індивідуальні переживання психічного життя суб'єкта. Відповідно до даної тези вирішувалося питання і про універсальні (абстрактні) ідеї. Поява абстрактної ідеї в пізнанні опосередкована певною психічною діяльністю. Ця ідея розуміється як результат психічної обробки комплексу безпосередньо даних індивідуальних предметів (процедура абстрагування).

Емпіризм та суб'єктивізм породжували психологістські інтенції не тільки в логіці, а й в інших філософських дисциплінах. Проте саме психологізм у логіці спровокував «рух антипсихологізму» – з боку, в першу чергу, самих логіків та математиків, для яких органічно чужим здавався будь-який суб'єктивізм та релятивізм. Загальну тезу антипсихологізму в комплексі гуманітарних наук можна сформулювати таким чином: зміст жодної науки, включаючи психологію, не може бути пояснений в обґрунтовано психологічних термінах. Будь-яка наука повинна орієнтуватися на дослідження своїх власних форм, що визначають її зміст. У науці не просто неприпустимо все зводити до психічних процесів суб'єкта, що пізнає, а й сам суб'єкт взагалі повинен бути виведений за рамки науки. Структури пізнання, розуміння в науці пов'язуються з об'єктивним характером мислення. Іншими словами, «машина науки» видає результати без втручання людини. Людина лише повинна знати метод, що дозволяє їй використовувати цю машину.

Предтечею руху антипсихологізму, що розгорнувся наприкінці ХІХ ст., цілком можна вважати чеського філософа та математика **Бернарда Больцано** (Bernard Bolzano, 1781–1848), ідеї якого, на жаль, довгий час залишалися мало відомими. Певною мірою цьому спричинилися і його рішуче протистояння «новітньому способу філософування в Німеччині» (малась на увазі системоторчість Гегеля і Шеллінга), і його негативні погляди щодо пануючої релігії – обіймаючи з 1805 р. кафедру історії релігії Карлова університету в Празі, він був у 1820 р. звільнений, при цьому йому було заборонено служити в державних установах, виступати публічно і друкувати свої твори¹. З цього часу він переключився на заняття математикою й логікою, і в цій ца-

¹ Між іншим, він розвивав ще й утопічно-соціалістичні ідеї щодо суспільства без приватної власності у творі «Про найкращу державу» («Über die Vaterlandsliebe», 1810).

рині здобув неабияких досягнень, випередивши цілу низку наступних математичних відкриттів, зокрема, теорію множин Г. Кантора¹. Основною логічною працею стало чотири томне фундаментальне «Науковчення» (або «Вчення про науку» – «Wissenschaftslehre», 1837).

Філософію Больцано визначав як «науку про об'єктивний зв'язок всіх тих істин, в останні підстави яких ми ставимо своїм завданням, за можливість, проникнути, щоб стати внаслідок цього *мудріше і краще*» [цит. за: 200, кн. 116, с. 39]. Способи обґрунтування і доведення є спільними для всіх наук, оскільки кожна наука має справу перш за все з теоретичними істинами, які Больцано ставить вище за «емпіричні істини», що включають у свій склад не «чисті поняття», а «наочні уявлення».

Намагаючись знайти і визначити джерело необхідності і всезагальності як характеристики наукового знання, Больцано вважає, що наукове знання не повинно залежати від суб'єктивних особливостей людини, що пізнає світ. Воно не повинно залежати і від Бога, хоча останній знає його, як істота, що знає все. Разом з тим, причиною виникнення необхідності і всезагальності істин не може бути й матеріальна дійсність з огляду на її безкінечність та постійну змінюваність – тому предмети зовнішнього світу не є «загальнозначущим еталоном» людських думок. Неможливо знайти те, що складає «об'єктивну основу» думок і з позицій психологізму, який вже панував на той час, і який Больцано вважав джерелом багатьох помилок в логіці. Не можна визначити виникнення об'єктивної необхідності та загальнозначущості певного наукового положення, якщо знання має суто індивідуальний характер. У цьому випадку не можна пояснити те, «як різні люди можуть мати однакові думки».

Больцано вирішує поставлене завдання за допомогою спеціальної теорії про ідеальні сутності, за допомогою вчення про «речення у собі», «уявлення у собі», як складові частини речень, і «істини у собі». Саме цією теорією ідеальних сутностей, наслідуючи Платона, Больцано випереджає Brentano і Гуссерля, в тому числі, і в критиці психологізму. «Речення у собі» – це зміст акту висловлювання, його сенс, і це є об'єктом теоретичного науковчення, яке цілком відсторонюється від реального психічного процесу, що супроводжує перетворення положення на вербальну форму.

Больцано ставить питання про предмет логіки з такою самою науковою строгістю, як це притаманне пізнішим антипсихологістам. Але навіть в його дедукціях, як зауважує В. Нуцубідзе², достатньо психологізму, при цьому грузинський дослідник з цього приводу робить висновок про фактичну

¹ Мається на увазі праця «Парадокси безкінечного» («Paradoxien des Unendlichen», 1851).

² Так підписана стаття у «Вопросах философии и психологии» за 1913 р., але її автор – тоді ще молодий, а згодом досить відомий грузинський філософ, автор своєрідного вчення про істину – теорії алетологічного реалізму – Шалва Ісакович Нуцубідзе (1888–1969).

неусуваність психологізму. Йдеться про ситуацію переходу від теорії до практики, адже практичне науковчення логічно передбачає неповне знання – знання, яке стає. Тут і відкривається царина переважно психічного, і враховується не тільки феноменологічна даність, а й багатство асоціацій, сила уяви тощо [див.: 200, кн. 116, с. 61–62]. Йдеться, зрештою, про генетизм теорій знання – на цій же позиції фактично стояв і Больцано. Знання можливо, і його здійснення є завданням. Але пізнавальна діяльність суб'єкта, спрямована на здобуття знання, є психологічним процесом. Відштовхуючись від теорії істини Больцано, В. Нуцубідзе розкриває внутрішнє коріння психологізму самої феноменології – це нерозв'язаний дуалізм, до якого призводить розрізнення між актом знання і його змістом. «Там, де нам дані акти, ще немає змісту у справжньому сенсі цього слова. Зміст, значення дане повністю лише тоді, коли акту вже більше немає, так само, як у *закінченому* знанні немає діяльності порівнювання. Зміст слід шукати не в окремих актах <...>. Зміст є цілим, здійсненим знанням; воно – досягнута мета пізнавальної діяльності і тому має вивчатися зовсім окремо. У *здійсненому* знанні, або знанні як істині, немає нічого психологічного» [200, кн. 117, с. 173].

Слід зазначити, що Б. Больцано залишився поза увагою Г. Фреге, і заслуга його «відкриття» належить Е. Гуссерлю. У першому томі «Логічних досліджень» він писав, що «Wissenschaftslehre» «у справі логічного «елементарного вчення» залишає далеко позаду всі систематичні виклади логіки, які існують у світовій літературі». Щоправда, вважає Гуссерль, Больцано «не захистив самостійного відмежування чистої логіки» в його (Гуссерля) розумінні, але фактично «виклав її саме в якості фундаменту для науковчення в його (тобто, Больцано – *І. Г.*) розумінні з такою чистою і науковою строгістю і супроводив її такою множиною оригінальних, науково доведених і, у будь-якому разі, плідних думок, що вже з огляду тільки на це маємо визнати його одним з найвеличніших логіків усіх часів» [89, с. 256].

Між тим, пізніший антипсихологізм породив у філософії та логіці цілу систему заборон, заснованих, як і всякі табу, на міфах. Ця міфологічна межа антипсихологізму була рано усвідомлена Ф. Brentano: «Дехто звинувачує мою теорію пізнання в психологізмі; цей неологізм примушує зараз багато лицемірних філософів хреститися в точності так само, як багато правовірних католиків хрестяться при вживанні слова «модерн», нібито цей термін викликав втілення диявола». Серед учнів Brentano був і Е. Гуссерль, який запропонував одну з найбільш вдалих програм подолання психологізму. У цьому контексті ставлення його вчителя до психологізму постає вкрай цікавим питанням.

Австрійський філософ та психолог Франц Brentano (Franz Brentano, 1838–1917) вивчав філософію у Мюнхені, Вюрцбурзі та Берліні, зокрема у

А. Тренделенбурга (очевидно, тому він і починає власні дослідження з психології Арістотеля), а також теологію, і навіть певний час мав священницький сан. У 1866 р. він починає викладати у Вюрцбурзі¹, але занадто вільні висловлювання стосовно непогрішимості папи призвели не тільки до втрати сану, але й до необхідності змінити місце роботи. У 1874–80 р. Brentano був професором у Відні, пізніше викладав як приват-доцент – його слухачами були Е. Гуссерль, З. Фрейд, К. Твардовський, А. Мейнонг, К. Штумпф та інші, згодом досить відомі вчені.

Ф. Brentano виступає, перш за все, як психолог, але його психологія – це, скоріше, загальна методологія науки, при цьому вона сама має бути «строгою наукою» (якщо скористатися більш пізнім образом Гуссерля відносно феноменології). До числа принципових обставин, які сильно стримують прогрес психології, Brentano відносив наявність «багатьох психологій, висхідні принципи яких відрізняються». Він вважав, що якщо відбудеться заміна багатьох психологій на одну психологію, це посприє подальшим дослідженням у цій галузі.

У своєму вченні про свідомість Brentano висуває на перший план проблему кардинального розрізнення психічних і фізичних феноменів. При цьому він розрізняє не психічну діяльність та фізичні об'єкти як такі, а способи їх прояву у свідомості. Джерелом психічних феноменів Brentano вважає внутрішнє сприйняття, яке співіснує в одному акті свідомості з будь-якою формою психічної діяльності.

Зроблений Brentano у «Психології з емпіричної точки зору» («Psychologie vom empirischen Standpunkt», 1874) поділ психології на «описову» («чисту» від фізіології) і «генетичну» (що включає в себе елементи фізіології) став спробою нового підходу до традиційної психофізичної проблеми. Методологічна настанова Brentano спрямована на дослідження одиничних фактів та їх поступове теоретичне узагальнення, що надає його філософії емпіричного і «наукового» характеру. Головна відмінність емпіричної психології Brentano в тому, що вона не ґрунтується переважно на спостереженні. Повторюючи Конта, він заперечує можливість інтроспекції як спостереження за ментальними процесами: він говорить, що спроба спостерігати, наприклад, свій гнів одразу ж його руйнує. Але Brentano не погоджується з Контом у тому, що психологія має бути просто замінена соціологією. На його думку, у

¹ Значимо в цьому зв'язку, що ідеї Ф. Brentano створили передумови розвитку Вюрцбурзької школи психології, основаної Освальдом Кюльпе (Oswald Külpe, 1862-1915), яка, зокрема, піддавала критиці асоціанізм, постулюючи самостійне існування особливих станів свідомості – «думок», які не зводяться до змісту чуттєвих уявлень. Психологічні підстави теорії пізнання Кюльпе шукав не в чуттєвому досвіді, а у феноменах вищих психічних процесів, розрізняючи при цьому «зміст» і «акт» (або «функцію») свідомості.

розпорядженні психолога є й інші засоби спостереження, зокрема зовнішнього. Але головне навіть не в цьому.

З точки зору Brentano, фундаментом психології є той факт, що ми можемо сприймати власні ментальні акти, хоча й не спостерігати їх. Усвідомлюючи «уявлення», ми одночасно усвідомлюємо сам акт, що нам його уявляє; так само ми не можемо чути, якщо не усвідомлюємо не тільки сам звук, але також і акт слухання. Немає двох окремих актів свідомості, а є лише один акт з двома різними об'єктами – це, наприклад, звук («первинний об'єкт») і акт слухання («вторинний об'єкт»). Але намагатися спостерігати акт свідомості – означає намагатися зробити його «первинним об'єктом» ще одного акта, а це неможливо, і тут Brentano повністю погоджується з Контом.

Таким чином, Brentano постулює важливе розрізнення між психологією та будь-яким іншим емпіричним дослідженням: у психології ми «сприймаємо», в інших науках – «спостерігаємо». У цьому перевага психології, адже природознавець не має прямого доступу до тих об'єктів, які він спостерігає, він ніколи не «сприймає» фізичний об'єкт як такий, іншими словами – не може безпосередньо його усвідомлювати. Навпаки, психолог безпосередньо схоплює реальності, що є предметом його дослідження; кожний акт свідомості сприймає сам себе безпосередньо як свій «вторинний об'єкт» – не як «явище», не як щось, з чого треба робити висновок про дійсний характер ментального акту, а таким, яким він є в дійсності. Саме тому для Brentano, як і для Юма, психологія – перша серед наук: обидва приймають картезіанську тезу про те, що наше знання про власну свідомість є прямим і достовірним, на відміну від знання про будь-яку іншу річ.

Проте Brentano не ототожнює «ментальне» з «ідеєю», як це зробив Локк. Він вводить поняття інтенції, яке надає ментальному характер акту, у той час як нементальне, навпаки, зовсім нездатне «вказувати» або «мати зміст». Характерна риса «психічного феномену» полягає в тому, що він «вказує на певний об'єкт», або «відноситься до певного змісту». Оскільки фізичні «явища», на думку Brentano, є лише «знаками» речей, а не самими речами, вони не можуть бути джерелом достовірного, фактичного знання про речі і про саму дійсність. Дійсності Brentano протиставляє світ явищ (фізичних та психічних), а причинний зв'язок дійсного світу і світу явищ виявляється в тому, що світ явищ складається із «знаків» предметів дійсності. Ця семіотична точка зору і семантичний характер відношення двох світів є суттєвою складовою методології Brentano, що вплинула на реформування традиційної логіки. Brentano не визначає безпосередньо ані психічних, ані фізичних явищ, але він встановлює розрізнення між ними, і це розрізнення як раз полягає в тому, що психічні явища супроводжує інтенційність, що тільки психічні явища є предметом «внутрішнього досвіду», що вони екзистують як єдність, відрізняються безпосереднім переживанням, незмінністю, очевидністю і є реальними.

Розкриваючи поняття «інтенціональність», Brentano пише про те, що вже давно психологи звернули увагу на певну спорідненість, аналогію, яка існує між усіма психічними феноменами, у той час як фізичні феномени цієї здатності не мають. Будь-який психічний феномен містить у собі щось в якості об'єкта, хоча й не однакою чином. В уявленні щось уявляється, в судженні щось стверджується або заперечується, в емоціях – щось є об'єктом любові або ненависті [див.: 26, с. 33].

У доповіді 1889 р. «Про походження морального пізнання» («Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis») Brentano розвиває комплекс ідей дескриптивної психології, як поглиблення та вдосконалення поглядів «Психології з емпіричної точки зору». Між іншим, він звертає увагу на вчення Гербарта як споріднене власному. Але він не приймає Гербартову естетизацію етики. Натомість походження моральної свідомості Brentano ґрунтує на дескриптивній психології.

Походження всіх наших понять пов'язується з певними конкретно-наочними уявленнями. Йдеться не тільки про почуття – на противагу чистому сенсуалізму, Brentano визнає також «споглядання психічного змісту». Психічне характеризується свідомістю, тобто інтенціональністю, «спрямованість на щось». Інтенціональні відношення у психічних спогляданнях так само багатоманітні, як чуттєві якості у спогляданнях із фізичним змістом; ці розбіжності встановлюють класи психічних феноменів.

Класифікація психічних феноменів проводиться Brentano відповідно їх інтенційній природі, тобто способу покладання об'єкта. Існують три класи таких феноменів, які не редукуються один до одного. Перший – акти уявлення, «він включає в себе конкретно-наочні уявлення, наприклад, в тому вигляді, в якому їх поставляють нам чуття, а також ненаочні поняття». Другий – це акти судження. «До уявлення тут додається інше інтенціональне відношення до предмету, що уявляється, – відношення визнання (*des Anerkennens*) або невизнання (*Verwerfens*)». Нарешті, третій клас – це клас емоцій (*Gemütsbewegungen*), в якому інтенціональним відношенням є любов або ненависть, симпатія або антипатія¹ [див.: 27].

У більш пізній період Brentano уточнює, що наша психічна діяльність спрямована на речі, під якими маються на увазі не тільки тіла, але й «духи», тобто щось ідеальне. Ці речі беруться в якості об'єктів у різний спосіб. Тільки речі мають існування у власному сенсі слова, їх вище родове поняття – реальність. Те, що взяте в якості об'єкта, існує лише у не власному сенсі: наприклад, тілесність, а не індивідуальне тіло; любов, а не той, хто любить; безкі-

¹ У зв'язку з цим Brentano апелює до Декарта, в якого він взагалі виокремлює, в першу чергу, цілком психологічні речі, а саме – класифікацію основних психічних феноменів та вчення про відношення любові до радощі, а ненависті – до суму.

нечний простір, а не просторовість; універсалії, а не індивіди, які мислять загальне. Отже, наслідуючи традиції номіналізму, Brentano стверджує, що реальним може бути тільки індивідуальне. Ані зовнішнє, ані внутрішнє сприйняття не дають ознаки, що індивідуалізує.

Розглядаючи теорію суджень Brentano, зокрема, його розуміння екзистенціальних суджень, Б. Домбровський звертає увагу на те, що істинність суджень виявляється у нього релятивізованою до станів свідомості. Brentano першим запропонував тетичну форму екзистенціального судження, матерія якого повинна складатися з одного члена [див.: 109, с. 89–90]. При цьому Brentano стверджував, що в екзистенціальному судженні даний акцидентально розширений предмет уявлення, і основною впевненості в існуванні такого предмету є акциденції, які неявно виступають в якості оцінок. «Саме на підставі винесених у внутрішньому досвіді оцінок відбувається ствердження існування. Розширений акцидентально предмет – це не ідея, не поняття, але визнаний на підставі оцінок предмет внутрішнього досвіду» [109, с. 95]. Але, якщо для того, хто висловлює екзистенціальне судження, акциденції є оцінками, то для того, хто сприймає його в інтерпретації, таке судження перетворюється на дескрипцію. Категорія оцінки і семантична категорія предикату вочевидь не збігаються. Тому Б. Рассел і наступна аналітична філософія, як зазначає Б. Домбровський, сприйнявши ідею дескрипції, могли трактувати акцидентальне розширення предмету тільки як предикат, а не як оцінку. «І в цьому не можна не побачити захисного механізму мови, яка відмовляється визнавати категорію оцінок семантичною категорією, оскільки оцінка – категорія психологічна, а аналітична філософія, що з'явилася у результаті боротьби з психологізмом, безумовно, не могла зарахувати оцінку в арсенал своєї зброї» [109, с. 96].

Ідеї Brentano, безумовно, сприяли формуванню феноменології, а також і аналітичної філософії. Проте, на відміну від своїх «спадкоємців», він зовсім не боявся звинувачень у психологізмі – скоріше навпаки, його теорію пізнання цілком можна вважати психологістською, тільки зовсім в іншому сенсі, ніж, скажімо, той, в якому вище йшлося про психологізм у логіці Дж. Ст. Мілля, Х. Зіггарта та інших. Психологізм Brentano не означає релятивізму та суб'єктивізму. Навпаки, він спрямований на встановлення об'єктивного і постійного критерію розрізнення психічних та фізичних феноменів – критерію, який одночасно дає змогу говорити про більш об'єктивний (адекватний) характер психології порівняно з іншими емпіричними науками. Відповідно, психологічне обґрунтування, наприклад, морального пізнання надає йому такого самого характеру об'єктивності та науковості. Таке «антипсихологістське» спрямування Brentанового психологізму формувало об'єктивні передумови для антипсихологістської спрямованості Гуссерлевої феноменології (одночасно надаючи останній виразних рис – або

«рудиментів» – психологізму), хоча сам Brentano не прийняв такого її антипсихологістського ухилу.

Відстояти незалежність предметної сфери точних наук від психології узялися Г. Фреге і Е. Гуссерль – принаймні, саме їх дослідження стали «класичними» в цій галузі.

Готлоб Фреге (Friedrich Ludwig Gottlob Frege, 1848–1925) навчався в Йені та Геттінгені, де в 1873 та 1874 рр. захистив дві дисертації з математики. Вже в його першій серйозній праці «Числення понять» («Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens», 1879) чітко проводиться ідея математизації логіки – створення «такої, що наслідує арифметику, формальної мови чистого мислення». Вперше він висуває антипсихологічні аргументи в 1884 році у своїй фундаментальній праці «Основоположення арифметики» («Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl»), де критикує спроби приписати основному арифметичному поняттю «число» характеристику «копії дійсності», що виникає в процесі абстрагування від чуттєво-конкретних індивідуальних речей світу.

В «Основоположеннях арифметики» Фреге розв'язує проблему вираження за допомогою власне логічних термінів основного арифметичного поняття числа. Критикуючи попередні способи обґрунтування числа – від психологізуючого реалізму до формалізму – німецький логік буде своє дослідження на специфіці структури поняття, розглядаючи число як відображення особливостей цієї структури. Число постає як властивість поняття, яка принципово відрізняється як від психологічної асоціації уявлень, так і від простого оперування знаками. Зведення числа до властивості поняття дозволило, по-перше, розглянути способи міркування, які раніше вважалися суто математичними (наприклад, принцип математичної індукції) як різновид логічного методу отримання наслідків, і, по-друге, пояснити природу трансфінітних і комплексних чисел, існування яких здавалося парадоксальним. Таким чином, арифметика отримала необхідну достовірну підставу, яка пов'язувалася з очевидністю логічного знання.

Для Фреге психологізм був, у першу чергу, певною філософською системою, в якій суб'єктивувалися і натуралізувалися системи логіки і знання в цілому. Для того, щоб уникнути натуралізму в логіці, Фреге виключає зі сфери розгляду логіки будь-які психологічні процеси мислення.

Психологія розглядається Фреге як емпірична і чисто дескриптивна наука в асоціаністській манері. Для нього «логіка – це наука найбільш загальних законів буття істини». Завдання логіки – це вивчення законів істинності, а не мислення. Антипсихологізм для нього рівносильний утвердженню незалежності як самих цих законів, так і їх виправдання від мислячого суб'єкта. Істина для Фреге є об'єктивною і незалежною від мислячого суб'єкта. Вста-

новлення істини, навпаки, є суб'єктивним і психологічним. Логіка ґрунтується на законах істини і, таким чином, не має ніякого відношення до встановлення істини. Останнє вивчається психологією.

Саме Фреге змінив пануючу орієнтацію логіки, вказавши їй на нову сферу застосування. Нова символічна логіка Фреге виникла з його спроби розробити логіку, яку можна застосувати щодо досліджень основ математики. Логізм Фреге є першим прикладом переорієнтації логіки виключно до основ математики. Дана переорієнтація відповідає філософії логіки переходу від парадигми психологізму до парадигми антипсихологізму.

Фреге намагається зблизити філософію та математику, і головною перешкодою на цьому шляху є «переважання у філософії психологічних засобів розгляду, що проникають навіть у логіку» [258, с. 10]. В «Основоположеннях арифметики» він рішуче виступає за розмежування математики й логіки з психологією. Математика і логіка не є частинами психології, а їх об'єкти і закони не визначаються і не пояснюються психологічними спостереженнями чи психологічними закономірностями. Зрештою, все психологічне для Фреге постає синонімом суб'єктивного (отже, ненаукового), а все логічне – синонімом об'єктивного (отже, наукового) [див.: 258, с. 12].

Фреге стверджує, що число не є уявленням, а тому арифметика не є психологією. «Ми доходимо висновку, що число не є ані просторовим і фізичним, як груда буличників і горіхів у *Мілля*, ані також суб'єктивним, як уявлення, проте воно є нечуттєвим і об'єктивним. Адже підґрунтя об'єктивного не може знаходитися в чуттєвому враженні, яке в якості афектації нашої душі є цілком суб'єктивним, натомість, наскільки я бачу, знаходиться в розумі». «Було б дивним, – висновує Фреге стосовно математики, – якби найточніша наука вимушена була б спиратися на ще неточну психологію, яка просувається навпомацки» [258, с. 28].

Рішуче відстоюючи об'єктивність істини, Фреге постійно повторював, що істина не залежить від людини, яка висловлює судження. Тому він так рішуче виступав проти суб'єктивістсько-психологічної теорії суджень як зв'язку уявлень. Судження для нього – не пуста оболонка думки, а визнання її об'єктивної істинності, тому суб'єктивістський підхід до істини був для нього неприйнятний. *Бути* істиною і *вважатися* істиною, підкреслював Фреге, – це різні речі.

Дещо пізніше, у передмові до 1-го тому «Основних законів арифметики» («Grundgesetze der Arithmetik», 1893–1903, 1–2 тт.) Фреге критикує Бенно Ерדмана за «згубне сповзання в ідеалізм», а саме: Ердман все включає в царину суб'єктивного, навіть дійсні предмети розглядаючи як уявлення. Такий суб'єктивний ідеалізм є неприйнятним тому, що суб'єкт судження виявляється залежним від процесу уявлювання і від людини, що має уявлення. Фреге

обурювало те, що Ердман розташовує числа, як уявлення, на одному шаблі з галуцинаціями: «Яке співставлення! <...> Пан Ердман застряг у психолого-метафізичному болоті» [256, с. 29]. Непослідовність Ердмана Фреге викриває в тому, що той використовує слово «уявлення» в різних сенсах – або в суб'єктивно-психологічному контексті, або з певним об'єктивним змістом. Те ж саме стосується слів «те, що уявляється» і «предмет» – спочатку вони позначать мов би щось об'єктивне, протилежне уявленню, але зрештою виявляється, що вони позначають одне й те саме. Скрізь у Ердмана, зазначає Фреге, «предмет, про який я складаю себе уявлення, змішується з цим уявленням, після чого все ж таки знову приходиться їх розрізняти» [256, с. 29]. Це є наслідком суб'єктивізму, результатом прагнення йти всупереч природі речей.

Фреге підкреслює: «Якби логічні закони були психологічними законами, вони мали б поділятися на види, зокрема, за людськими расами. Проте логічні закони не поділяються на види» [цит. за: 306, с. 35]. Відповідно, він наводить три аргументи проти Ердмана. Спершу Фреге зазначає, що якби нам колись довелося несподівано зустрітися з іншою расою, яка би заперечувала, скажімо, закон несуперечності, то ми би не дійшли висновку, що ця раса має інакшу логіку; натомість ми би припустили, що всі представники цієї раси божевільні. По-друге, будь-яка концепція логіки, що викреслює питання, праві ми чи інша раса, має бути помилковою. І психологізм, доки він зводить істину до того, що приймають за істину, виключає саме це питання. По-третє, точка зору Ердмана робить істину відносним поняттям. Істина стає класифікованою на види і часи; те що вірно для нас, не обов'язково буде вірним для іншого виду, а те що було вірно для людської раси до теперішнього часу, може бути невірним для людської раси майбутнього століття. Але це припущення є цілком хибним: істину не можна зробити відносною, залежною від часів і рас [див: 306, с. 35].

Послідовна критика Фреге психологізму призвела до суттєвої зміни структури і форми теорії пізнання, відродивши, на противагу суб'єктивізації опису пізнавальних процесів, так званий «реалізм» в логіці та математиці, який значною мірою вплинув на феноменологію.

Вражаючи за глибиною і ретельністю критика психологізму в логіці і гносеології міститься в першому томі «Логічних досліджень» Едмунда Гуссерля (Edmund Husserl, 1859–1938). Як відомо, Гуссерль на початку свого філософського шляху був небайдужий до «модного» психологізму. У своїх перших працях «Про поняття числа: психологічний аналіз» («Über den Begriff der Zahl: psychologische Analysen», 1887) та «Філософія арифметики» («Philosophie der Arithmetik : Psychologische und logische Untersuchungen», 1891) він спробував подати інтерпретацію основних арифметичних понять, перебуваючи на яскраво вираженій психологічній позиції. Яке-небудь число, позначене в мові особливим знаком, Гуссерль розуміє як деяку множинність

індивідуально варіативних змістів. Цей зміст об'єднаний один з одним в сумарну узагальненість. «Проте, – вважає Гуссерль, – це не означає, що вони реально зв'язані і співвіднесені. Навпаки, вони пов'язані з ментальним актом, що утримує їх разом. Саме зміст цього акту є те, що тільки і можна розуміти під уніфікацією взагалі». Між іншим, Гуссерль критикує тут і концепцію Фреге [див.: 302, S. 129–134].

Фреге відповів на цю працю Гуссерля блискучою критичною рецензією (1894 р.), в якій з новою силою відтворив антипсихологічні аргументи.

«Логічні дослідження» («Logische Untersuchungen»), два томи яких вийшли в 1900–01 рр., демонструють кардинальну зміну епістемологічної позиції Гуссерля в порівнянні з його «Філософією арифметики». Тепер Гуссерль перетворюється на безкомпромісного критика психологічної інтерпретації логіки і математики. Причому аргументи, що наводяться Гуссерлем, такі ретельні і точні, його аналіз основ психологізму такий глибокий, що саме він (Гуссерль) став згодом «символом» антипсихологізму в європейській філософії ХХ століття.

Гуссерль виступив як різкий критик скептицизму і релятивізму у філософії. Носієм цих тенденцій Гуссерль вважав психологізм – переконання в тому, що будь-який пізнавальний акт визначається за своїм змістом структурою емпіричної свідомості, а тому ні про яку істину, не залежну від суб'єктивності того, хто пізнає, говорити не можна. Найбільш чистий вираз психологізму Гуссерль бачить в тій лінії, яка йде від Локка і Юма через Дж. Ст. Мілля до Вундта, а також Зігвартта, Ліпса та інших. Сучасні варіанти психологізму Гуссерль вбачав в натуралізмі (тобто установка природодослідника, перетворена на світоглядну установку) і історизмі (як основному філософському принципі).

Психологізм для нього є тільки частиною більш загальної помилки – натуралізму. Для останнього все, що існує, або ж ототожнюється з фізичною природою, або допускається існування психічного, такого, що знаходиться від фізичного в причинно-функціональній залежності. У переході до суб'єктивності, що розуміється не-психологічно, Гуссерль бачив позбавлення від «натуралізації» розуму не тільки в гносеології й теорії науки, але і в людській культурі в цілому, оскільки натуралізм, на його думку, прагне зробити відносними не тільки смислові дані свідомості, але й абсолютні ідеали і норми. Розумінню психічного, що об'єктивує, і натуралістичному релятивізму Гуссерль протиставив методологію строгої науки про свідомість, феноменологічним обґрунтуванням можливості якої є структурна єдність інтенціональності.

Підставою для критики психологізму у Гуссерль стає розрізнення нормативних і теоретичних дисциплін і визначення логіки як дисципліни теоре-

тичної. Власне, на цій підставі він критикує не тільки психологістів, а й своїх попередників антипсихологістів, які, також як і їх візаві, були схильні визначати логіку нормативною дисципліною. Натомість Гуссерль вважає логіку суто теоретичною наукою про ідеальні закони мислення, на підставі якої, звісно, можна утворити норми правильного мислення.

Найбільше роздратування викликала навіть не сама концепція абстрагування, успадкована психологістами від англійського емпіризму, а ті наслідки, які випливали із культивування даної теорії. Психологізм з неминучістю виявлявся епістемологічним релятивізмом. Якщо абстрактні предмети є продуктом психічної активності суб'єкта пізнання, то вся предметна сфера точних наук логіки і математики виявляється залежною від конкретного устрою мислення того, хто пізнає і від того, що вслід за цією тезою відразу ж виникає гіпотеза про множинність несхожих один з одним дослідів і навіть про множинність суб'єктів з різною психічною організацією взагалі. Логічне і математичне знання виявляються «колюдними», втрачають свій абсолютистсько-нормативний характер щодо відношення до суб'єктів пізнання.

Такій позиції Гуссерль протиставляє розуміння істини як безпосереднього узріння очевидності. «Проти самої істини, що сприймається нами з внутрішньою переконливістю, безсила найсильніша психологістська аргументація; вірогідність не може сперечатися проти істини, припущення – проти очевидності. Нехай той, хто залишається у царині загальних міркувань, піддається оманливій переконливості психологічних аргументів – достатньо кинути погляд на який-небудь із законів логіки, звернути увагу на його справжній сенс і на внутрішню переконливість, з якою сприймається його істинність, щоб покласти край цій хибі» [89, с. 78–79].

Полемізуючи з Міллем, Зігвартом, Ліппсом Гуссерль заперечує емпіричне походження логічних законів. Основою логіки виступає не стільки психологія, скільки математика, яка є дедуктивною наукою. Логічні закони «ведуть своє «походження» (точніше, запозичують підставу, що їх виправдовує) не з індукції; тому і не мають екзистенціального змісту, що притаманний всім вірогідностям як таким, навіть найвищим та найціннішим» [89, с. 89]. Натомість емпіризм в якості психологізму «всюди виявляє схильність змішувати – вірогідно, з причини уявної «природності» – психологічне виникнення відомих загальних суджень з досвіду з їх виправданям» [89, с. 103].

Гуссерль називає три емпіричні наслідки психологізму в логіці, які несумісні із самою ідеєю логіки:

1. Закони психології приблизні, а закони логіки точні. Якщо логіка базується на психології, то точні логічні закони мають базуватися на приблизних психологічних законах, а це неможливо.

2. Закони логіки пізнавані а priori, закони психології – а posteriori. Якби логічні закони спиралися на психологічні, то це означало б, що апіорні закони випливають з апостеріорних, а це також неможливо.

3. Якби логіка спиралася на психологію, то це означало би, що логіка має змістом психічне, але це не так. Логіка не має змістом психічне ані як свій безпосередній зміст, ані як те, що вона нормує, адже логіка є не нормативною, а теоретичною наукою, змістом якої є не емпіричне психічне життя, а чисті ідеальні закони мислення [див.: 141, с. 126].

Слід зазначити, що в «Логічних дослідженнях» Гуссерль намагається зайняти, начебто, більш об'єктивістську позицію, хоча й безумовно стає на бік антипсихологізму, – тим не менше, він підкреслює, що терміни «психологіст», «психологізм» і т. ін. використовує «без будь-якого «відтінку» осудження», солідаризуючись, зокрема, з такою самою позицією К. Штумпфа¹. Більш рішуче антипсихологістські інвективи звучать у програмній статті «Філософія як строга наука» («Philosophie als strenge Wissenschaft», 1911), надрукованої в часопису «Логос», у тому числі і в його російському виданні. Гуссерль рішуче відмежовує тут філософію (власне, феноменологію) від «сучасної точної (тобто, експериментальної) психології» [91, с. 15]. Гуссерль заперечує уявлення, яке, за його словами, вводить в оману експериментальну психологію, щодо аналогії наукового методу з методом фізико-хімічним. «Довгий час метафізика страждала від хибного наслідування то геометричному, то фізичному методу; тепер те ж саме повторюється в психології» [91, с. 22].

«Прокляття натуралістичного забобону», за Гуссерлем, заважає становленню *насправді наукової психології* [91, с. 28]. На місце суто емпіричного підходу Гуссерль намагається поставити *систематичну* феноменологію, яка досліджує сутнісні утворення свідомості «суто-інтуїтивно», встановлює норми для наукового сенсу і змісту понять, «за допомогою яких психолог-емпірист висловлює саме психічне у своїх психофізичних судженнях» [91, с. 34]. Тільки феноменологія, не засліплена ніякими натуралістичними забобонами, за Гуссерлем, здатна дати нам «*усвідомлення* «психічного»» – і у сфері індивідуального, і у царині суспільної свідомості. Тільки тоді можна було сказати, що «психологія знаходиться до філософії у близьких, найближ-

¹ Психолог, філософ та музикознавець Карл Штумпф (Carl Stumpf, 1848–1936) може розглядатися як важлива з'єднуюча ланка між Brentano і Гуссерлем – останній працював під його началом в Галле з 1886 р. Учень Brentano і Lotze, Штумпф професорував спочатку у Вюрцбурзі і також, як і Brentano, сприяв становленню Вюрцбурзької школи та гештальтпсихології, був піонером в емпірично-психологічних дослідженнях музикальних сприйнятів. Гуссерль посилається на його працю «Психологія і теорія пізнання» («Psychologie und Erkenntnistheorie», 1891).

чих стосунках», і тоді «парадокс антипсихологізму, який полягає в тому, що теорія пізнання не повинна бути психологічною теорією, втратить усю свою незвичність, оскільки будь-яка справжня теорія пізнання необхідно повинна спиратися на феноменологію, яка, таким чином, є спільним фундаментом будь-якої філософії та психології» [91, с. 35].

Безумовно, філософія повинна пройти шлях Гуссерля, усвідомивши, що зведення «людського вимірювання» в пізнанні (свідомості) тільки до психологічного (психічного) і тлумачення релятивізму тільки на цій основі істотно збіднюють і навіть спотворюють саму проблему дійсного пізнання. З введенням «життєвого світу» і усвідомлення присутності людських сенсів в основі науки Гуссерль, по суті, визнав об'єктивну значущість культурно-історичних і соціально-психологічних параметрів пізнання, хоча і залишився опонентом психологізму в традиційному (індивідуально-психічному) сенсі. Ми не можемо погодитися з такою точкою зору, що критика релятивізму і скептицизму, зроблена філософом в «Логічних дослідженнях», може бути звернена до власних його пізніших праць. Гуссерль усвідомив неповноту і однобічність категоричного антипсихологізму, розрізнив відтінки змісту самого психологізму, що традиційно вбирав в себе всі позатеоретичні і позалогічні утворення, а також виявив можливості «непсихологічного» підходу до таких явищ свідомості як переживання. Саме визнання існування істини, яка є незалежною від суб'єкта, що пізнає, визнання якісної своєрідності і неототожнення один з одним логічної і реальної необхідності, є загальним моментом, що характеризує антипсихологічну позицію Фреге і Гуссерля.

4.3. Дискусія щодо психологізму в німецькій філософії наприкінці XIX – на початку XX століття

В історії філософії загальноприйнятим фактом вважається вирішальна роль Едмунда Гуссерля в подоланні психологізму як своєрідної філософсько-логічної «хвороби» кінця XIX – початку XX століть. Втім, з точки зору соціології науки, «загальноприйнятність» цього факту, – точніше, оцінки – і ролі Гуссерля, і «хворобливості» психологізму, – не означає його істинності, а потребує доведення чи пояснення. Заглиблення у конкретну історичну (історико-філософську) ситуацію допомагає з'ясувати, як поставала ця подія, які були її можливі варіації або вірогідні шляхи розвитку цієї ситуації, і, зрештою, чому відбулось саме так, а не інакше. Адже істина торує собі шлях через вчинки людей, а люди завжди мають свої думки та особисті інтереси, тому шлях істини виявляється зовсім не таким прямим та однозначним.

Як вже зазначено, історико-філософський сюжет щодо критики психологізму Е. Гуссерлем є сьогодні скоріше підручковим штампом, ніж предметом прискіпливого дослідження. Докладно і класично з позицій феноменологічної школи цей сюжет описаний у відомій праці американського дослідника Герберта Шпігельберга, виданої вперше ще у 1950-х роках [279]. Проте в 90-ті роки до полеміки психологізму та антипсихологізму з нової точки зору – з точки зору соціології знання – звертається Мартін Куш. Досліджуючи соціологію філософського знання, професор Кембриджу розглядає історичні перипетії антипсихологічної дискусії як приклад «чудового предмету для емпіричного дослідження співвідношення між раціональним і соціальним» [159, с. 134]. У цьому контексті предметом аналізу стають не тільки філософські тексти Фреге, Гуссерля, Ердмана, Зігварта, Вундта та інших мислителів, але й професійні інтереси, боротьба за професорські кафедри, війни та умонастрої. Безумовно, подібний підхід може виявити нові аспекти, чи навіть нові смисли та оцінки, здавалось би, добре відомих раніше історій.

Мартін Куш у своїй праці «Психологізм» [306] намагається відповісти на питання про те, чому німецькі філософи кінця XIX – початку XX століть почали розглядати «психологізм» як фундаментальну філософську помилку. Відправним пунктом стає розгляд реакцій на публікацію 1 тома «Логічних досліджень» Е. Гуссерля («Logische Untersuchungen», 1900), оскільки саме ця книга стала найбільш відомим і розлогим спростуванням психологізму, і одночасно ключовою працею у тогочасному «спорі про психологізм» («Psychologismusstreit»). При цьому відзначається, що серед німецьких філософів того часу не було одностайності щодо того, чи варто вважати аргументи Гуссерля у цьому сперечанні вирішальними, чи навіть оригінальними.

Так, П. Наторп у своїй рецензії писав, що «антипсихологізм» Гуссерля є лише неадекватним різновидом неокантіанської «критики пізнання». Він також вказував, що Гуссерль фактично запозичує його, Наторпа, аргументи з більш ранньої праці «Про суб'єктивне і об'єктивне обґрунтування знання» («Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis», 1887). У приватному листуванні Наторп вказує, що аргументи Гуссерля були для неокантіанців «застарілою темою для обговорення», а пізніше заявляв публічно, що для неокантіанців немає «нічого нового» у критиці Гуссерля [див.: 159, с. 105]. Вільгельм Шуппе також вважав, що Гуссерль лише виразив погляди, які він сам вже раніше розвивав у докладній системі. Карл Хайм розглядав працю Гуссерля скоріше як резюме старих аргументів, ніж як новий підхід до предмету. А Вільгельм Вундт вважав, що вирішальний удар психологізм отримав ще у 1880-х роках, коли вийшло перше видання його «Логіки» [див.: 159, с. 105–106]. Крім цього, Франц Brentano, Бенно Ердман, Теодор Ліппс, Алексіус Мейнонг, Кристоф Зігварт і Вільгельм Вундт публічно заперечували свою «винуватість» щодо звинувачень у психологізмі, які проти них висунув Гуссерль.

Більше того, майже у всіх відзивах на «Логічні дослідження» доводилося, що Гуссерль, «спростовуючи» психологізм, сам не уник цього помилкового вчення (власне, сам Гуссерль у передмові до книги зізнається, що його надто критичне ставлення до психологічної логіки та теорії пізнання легко пояснюється словами Гете: «Ні до чого не ставишся так суворо, як до нещодавно відкинутих заблуджень» [89, с. 13]). Згідно критикам (Наторп, Міхальчев, Вундт, Хайм та ін.), психологізм знову зародився у Гуссерля внаслідок того, що він розрізнив логіку та психологію, оперуючи двома видами законів: ідеальними логічними законами, відомими нам завдяки аподиктичній очевидності, і реальними законами природи, відомими нам завдяки індукції. Гуссерльська «Evidenz» («очевидність»), за Наторпом і Хаймом, сама була психологічним поняттям, і тому не могла гарантувати «абсолютної універсальності» логічних законів. Мовляв, Гуссерль взагалі не пояснив, яким чином ідеальні закони взагалі можуть бути відомі людям. Нарешті, сучасники звинувачували Гуссерля в ігноруванні того факту, що закони природи також містять ідеальні елементи [див.: 159, с. 107].

У свою чергу, Мельхіор Палагій і Вільгельм Вундт звинувачували Гуссерля в іншій крайності – формалізмі, або логіцизмі. Зокрема, В. Вундт у статті «Психологізм і логіцизм» (1910) наполягав на тому, що загальний інтерес до антипсихологічних аргументів Гуссерля був симптомом низьких стандартів у сучасній йому філософії. Гуссерль проміняв психологізм на логіцизм, проте ці дві позиції є лише дзеркальним відображенням одна одної. «Психологізм бажає перетворити логіку на психологію; логіцизм бажає перетворити психологію на логіку» [цит. за: 159, с. 107]. Втім, на думку Вундта, психологізм і логіцизм є пов'язаними між собою доктринами, вони легко переходять одна в іншу, приклади чого демонструють Brentano і Гуссерль. Розвиваючи свої теорії свідомості, ці сучасні «схоласти» не звертають уваги на досягнення сучасної психології. Замість цього вони розглядають роботу свідомості як зв'язок логічних операцій, чим досягається фактичний тісний зв'язок між логікою і психологією. Тому «антипсихологізм» Brentano і Гуссерля був нестабільним, він коливався між психологізмом і логіцизмом, вважає Вундт.

Як підрахував М. Куш, в період з 1870 по 1930 роки не менше 139 авторів були названі «психологістами», при цьому з 62 авторів, які звинувачували інших, 22 самі називалися серед звинувачуваних. Це, зокрема, Корнеліус, Ієрузалем, Кюльпе, Ліпс, Майер, Мейнонг, Наторп, Нельсон, Пелагій, Ріккерт, Зігварт, Штумпф, Віндельбандт, Вундт, Ціен.

Як вже зазначалося, терміном «психологізм» вперше була охарактеризована філософія Фрідріха Едуарда Бенекє. Згідно Бенекє, психологія, побудована за законами природничих наук, повинна була стати основою філософії. Наступні автори погоджувалися з тим, що психологізм означає погляд, згідно з

яким філософія ґрунтується на психології, але розходилися в тому, якими є «симптоми» цієї «хвороби», і якими мають бути «ліки» проти психологізму. Для Гуссерля (принаймні, після 1910 р.) психологістом ставав будь-хто, хто заперечував необхідність «трансцендентальної феноменологічної редукції». Для неокантіанців (зокрема, Г. Когена), психологістською була будь-яка натуралістична (тобто не-трансцендентальна) філософія. Застосовувалися й інші критерії – психологізмом вважалася: будь-яка теорія пізнання, що виходила з Канта; будь-яке використання понять «очевидність» або «свідомість» у логіці чи епістемології; розуміння логіки як нормативної дисципліни, або як «технічного вчення»; розрізнення суб'єкта і об'єкта пізнання без врахування того чи є суб'єкт емпіричним, чи трансцендентальним; будь-який етицизм, тобто використання таких понять, як «цінність» або «належність» у теорії пізнання; будь-який різновид наївного реалізму; розуміння знання як відповідності реальності; будь-яка спроба розмежування різних наук або в термінах їх предметів, або в термінах їх методів; будь-яке визначення культури, яке містить відсилку до людини; розуміння природничих наук як продукту людської культури. Навіть спроба розглядати психологію як філософську дисципліну розглядалася як «інвертований психологізм» [див.: 159, с. 108–109].

Насправді реакція проти психологізму була викликана тією «науковою експансією», яка відчувалась з боку фізіології та експериментальної психології з середини XIX ст. При цьому створена Г. Т. Фехнером психофізика була розвинена в експериментальну психологію як дисципліну не без участі інституційно оформленого руху, що з'явився пізніше. Фехнер був «відчуженим» фізиком, що присвятив багато років написанню пантеїстичних та антиматеріалістичних філософських праць. Його праці не мали успіху з причини поширеної в середині XIX ст. реакції на ідеалізм. У 1850 р. він вдався до дослідження експериментів Е. Г. Вебера з тактильної та мускульної чутливості з метою встановлення математичних законів сприйняття. Це дослідження було невід'ємною частиною пантеїстичної системи Фехнера – за допомогою законів психофізики він намагався наочно довести, що свідомість і матерія є двома сторонами одного загального цілого, і що весь фізичний світ складається з душ, пов'язаних між собою за допомогою фізичних тіл [див.: 15, с. 87].

До 1830 р. великі ідеалістичні системи відстоювали статус філософії як над-науки, але ці претензії були спростовані швидким розвитком природничих наук, яке очолювали спочатку хіміки, а потім фізіологи. Наступ на спекулятивну філософію очолив фізик і фізіолог Герман фон Гельмгольц – у 1845 р., будучи студентом у Берліні, він разом із групою молодих вчених (Еміль Дюбуа-Реймон, Ернст Брюкке і Карл Людвіг) дав клятву наслідувати принцип: «Ніяких інших сил в організмі, ніж загальних фізичних і хімічних». До 1860-х років вчені майже позбавили філософію її академічної репутації і претензій на звання «над-науки» [див.: 15, с. 98].

Вундт починає свою кар'єру як фізіолог у 1857 р., під час піку конкуренції за заново утворювані кафедри фізіології. Протягом 17 років він залишається доцентом, і, не отримавши в 1871 р. кафедру фізіології в Гайдельберзі (у 1870-х роках вже кожний німецький університет мав кафедри фізіології), переходить до філософії (Гельмгольц, вочевидь, розглядав це як зраду, згідно деяким джерелам, саме антагонізм, який відчував Гельмгольц до свого колишнього асистента, став на заваді останньому отримати призначення до Берліну в 1894 р.). У 1874 р. він отримує філософську кафедру в Цюріху, а вже через рік – в Ляйпцізі.

Тим самим експериментальна психологія проникла всередину філософії. Сам Вундт наполягав, що експериментальна психологія є філософською справою, і тому назвав свій журнал «Філософські дослідження» («Philosophische Studien», видавався з 1881 до 1902 рр.). Пізніше він визнавав, що ця назва була скоріше полемічною, вона була покликана показати, «що нова психологія зазіхає на те, щоб бути однією з філософських дисциплін» [див.: 159, с. 109].

Вундт, використовуючи емпіричні методи Фехнера з дослідження чуттєвого сприйняття, запропонував будувати метафізику на міцному фундаменті, перетворюючи таким чином філософію на науку. Низка філософів – Brentano, Мюллер, Штумпф, Еббінгауз – зацікавились цими методами. Ще будучи доцентом, Штумпф зустрічався з Фехнером і Вебером; Мюллер листувався з Фехнером; Еббінгауз повернувся до академічного світу після знайомства з «Елементами» Фехнера. Brentano, хоча й посилається на Фехнера, Гельмгольца і Вундта у своїй «Психології з емпіричної точки зору» («Psychologie vom empirischen Standpunkt», 1874), насправді відчув найменший вплив, і найменше вдавався до експериментаторства. Власне, саме Вундт найбільш чітко сформулював ідеологію «філософської революції» [15, с. 99–100].

Приклад сприяв тому, що й інші професійні філософи почали створювати власні психологічні лабораторії і концентруватися на дослідженнях у галузі експериментальної психології – Герман Еббінгауз, Ернст Мойман, Георг Елліас Мюллер, Карл Штумпф. Карл Марбе заявляв, що традиційна філософська психологія відрізняється від експериментальної психології так само, як робота філософів-досократиків відрізняється від результатів і методів сучасного природознавства. Марбе передбачав, що «настане час, коли вивчення психології буде мати для філософа таке саме значення, яке в наш час відіграє вивчення математики для фізика, фізики – для хіміка, класичної філології – для історика античності» [цит. за: 159, с. 110]. А Вундт доводив, що його психологія є необхідним результатом історії філософії, і що вона призначена бути посередником у спорах, що виникають між філософією та іншими дисциплінами. Хоча психологія стала самостійною наукою, Вундт наполягав, що вона, в силу своєї важливості, не повинна інституціонально відокремлюватися від філософії.

Між тим, В. Віндельбанд ще в 1876 р. у праці «Про сучасний стан психологічних досліджень» («Über den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung») заявив, що експериментальна психологія не є частиною філософії, і що психологи не повинні посідати філософські кафедри. Паралельно з 1890 по 1920 роки виникло декілька проектів філософської (не-експериментальної) психології (Дільтей, Гуссерль, Ліпс, Мейнонг, Наторп). Всі ці проекти ставились до експериментальної психології як до фізіології і наполягали на своєму антипсихологізмі. Але зазначена вище можливість критеріїв психологізму ставили під удар критики і ці проекти.

Критика психологізму мала й своєрідний ідеологічний підтекст, адже натуралізм, в якому його звинувачували, вважався першою ланкою у ланцюзі, що вів до матеріалізму, соціал-демократії, загального релятивізму та скептицизму. Гуссерль у «Філософії як строгій науці» (1911) розглядає психологізм у розділі «Натуралістична філософія» («будь-яка психологічна теорія пізнання <...> вступає на легкий шлях змішування чистої та емпіричної свідомості, тобто вона «натуралізує» чисту свідомість» [91, с. 15].), вважаючи його, разом з історичним релятивізмом, головною небезпекою для проекту строгої філософії. В. Віндельбанд, між іншим, розглядав захоплення експериментальною психологією як своєрідну моду, «дух часу», який виявлявся скоріше у зароблянні грошей, ніж у прагненні до освіти та високих цілей [див.: 159, с. 112].

Зрештою, лише Гуссерль у «Логічних дослідженнях» надав терміну «психологізм» більш точного змісту, жорстко пов'язавши його з натуралізмом, скептицизмом та релятивізмом (див. главу 7 – «Психологізм як скептичний релятивізм» [89, с. 128–176]). З цих пір, як був доведений зв'язок між психологізмом та релятивізмом, кожний, звинувачений у психологізмі, був примушений захищатися.

Дискусія – не стільки наукова, скільки публічна, досягла апогею в 1912–1913 роках, після обрання експериментального психолога Еріха Єнша професором філософії в Марбурзі після Когена. Провідні філософи – Наторп, Ейкен, Гуссерль, Ріккерт, Ріль та Віндельбанд – виступили з протестом, і оприлюднили заяву, в якій вимагали припинення призначення на філософські кафедри університетів експериментальних психологів. Заяву підпили 107 філософів німецькомовних університетів Німеччини, Австрії, Швейцарії [див.: 159, с. 115]. Власне, ще у «Філософії як строгій науці» Гуссерль, між іншим, обурюється тим, що думка про психологію як фундамент «наукової філософії» стала аксіомою серед природничих груп на філософських факультетах, і «ці факультети, поступаючись тиску природничиків, завзято намагаються покладати філософську професуру на таких дослідників, які, можливо, є видатними у своїй галузі, проте до філософії мають не більше внутрішнього тяжіння, ніж, наприклад, хіміки або фізики» [91, с. 35, прим.].

Втім, під час війни німецькі «психологісти» та «антипсихологісти» об'єдналися у звинуваченнях в «психологізмі» у бік англійців та французів. Так, В. Вундт у праці «Нації та їх філософи: Глава про Світову війну» (1915) говорить про психологізм лише в контексті обговорення англійської філософії; а П. Наторп у книзі «Німецька душа» (1918) пов'язував психологізм з анти-ідеалістичним духом британців та французів [див.: 159, с. 116].

Дискусія зійшла нанівець після 1-ї світової війни. Так, «Підручник логіки на підставі позитивізму» Теодора Ціена (1920) міг бути розцінений як психологістський за будь-яким критерієм, але залишився практично непоміченим. Того ж року вийшла праця Віллі Муга «Логіка, психологія і психологізм», яка давала чудове резюме аргументів «за» і «проти» Гуссерля, і претендувала на звинувачення у психологізмі ще більшого кола філософів, – але й вона залишилась без відповіді. М. Куш наводить кілька причин такого «затухання» спору [див.: 159, с. 115–116].

Причини, про які говорить М. Куш як про такі, що припинили дискусію між психологізмом та антипсихологізмом, при цьому – з перемогою антипсихологізму, всі мають соціологічний, а не аргументативний характер. Дискусія була припинена не в результаті перемоги раціональних аргументів. Зокрема, йдеться про те, що саме звинувачення в психологізмі в попередній час так часто використовувалося, що зрештою вже втратило свій аргументативний потенціал. Звинувачення в психологізмі, наприклад, вже ніяк не завадили величезному успіху «Загибелі Заходу» О. Шпенглера. На перші ролі в 20-ті роки виходять нові філософські проекти – філософська антропологія, екзистенціалізм, – і дискусія проти психологізму переходить у розряд історичного спадку. Канонізація текстів Гуссерля сприяє тому, що саме він залишається, зрештою, харизматичним героєм цієї «перемоги». Між тим, як зазначає М. Куш, «у той час в Німеччині навряд чи хто читав Фреге, а перед Першою світовою війною аргументи Гуссерля були розцінені багатьма німецькими філософами як помилкові, неоригінальні і психологістські. Надавати аргументам Гуссерля і Фреге силу, здатну скинути психологізм та вигнати експериментальну психологію з філософії, – означає переписувати історію з точки зору тих, кого ми вважаємо сьогодні своїми героями. Таке переписування історії стосовно політичних подій здобуло дурну славу, і немає причин, з яких ми повинні терпимо ставитися до нього в нашій історії філософії» [159, с. 131].

Таким чином, дискусія навколо психологізму, що розгорнулася в німецькій (власне, в європейській) філософії наприкінці XIX – на початку XX століття, мала не тільки суто філософський, змістовний вимір, тобто аргументативне обґрунтування відмінності логіки та теорії пізнання від психології та їх феноменологічного характеру. Ця дискусія провокувалась, супроводжувалась і мала своє завершення в цілком конкретних подіях з життя наукових

та навчальних установ – у інституціональному розвитку експериментальної психології, у заміщенні філософських кафедр університетів психологами (не-філософами), у загальній експансії експериментальної психології, що претендувала на суспільне визнання як єдина наукова основа філософії.

Всі ці суто життєві моменти викликали природний опір німецьких філософів, при цьому цей опір, зрештою, мав не тільки теоретичний, але й практичний вимір – у вигляді публічного протесту проти заміщення філософських кафедр не-філософами. Що ж до власне теоретичних аргументів, то певна розмитість, невизначеність явища, позначеного як «психологізм», спричиняла несистемність і неефективність його критики, провокувала взаємні (і, власне, небезпідставні) звинувачення серед власне філософського кола у цьому «тріху», а отже, сприяла до певного часу і інституційним успіхам експериментальної психології. Е. Гуссерлю, безперечно, вдалось значною мірою систематизувати антипсихологічну аргументацію, хоча багато аргументів було вже сформульовано до нього. Тому самі по собі праці Е. Гуссерля, спрямовані проти психологізму, в перші роки після їх видання викликали суперечливе ставлення і не мали того «вбивчого» ефекту, який їм надається сьогодні. Лише після Першої світової війни, коли сама дискусія зійшла нанівець – в силу зміни історичної обстановки і появи нових філософських проектів – поступова канонізація Е. Гуссерля перетворила його на основного «героя» антипсихологічної «битви». Не применшуючи його заслуг, варто все ж таки мати більш реальну картину цього важливого епізоду недавньої європейської історії філософії.

Позиції антипсихологізму представлялися стійкими і безперечними. Аргументи Фреге і Гуссерля були переконливі, їх послідовне проведення в логіці і, фактично, в методології науки мало широкий резонанс в культурі в цілому. Сьогодні основну причину неспроможності психологізму, на думку В. Брюшинкіна [див.: 29], можна вбачати в тому, що психологічне обґрунтування понять загальнозначущості, слідування, висновування, доказовості не може гарантувати їх об'єктивності. Вже поняття загальнозначущого висловлювання не може бути визначено в психологічних термінах, за допомогою яких ми не можемо обґрунтувати статус цих висловлювань як елементів відповідної логічної системи. Отже, поняття загальнозначущості, слідування, висновування, доказовості мають обґрунтовуватися незалежно від психологічних характеристик суб'єкта пізнання, і навіть від їх можливої інтерпретації як правил і норм мислення суб'єкта пізнання.

Проте історична критика психологізму не обмежувалась такими аргументами. Антипсихологізм початку XX століття включав, наприклад, твердження про апріорність логічних законів і відсутність будь-якого зв'язку між логікою й мисленням. Ці тези були прямою реакцією на поширені в класичному психологізмі твердження про закони логіки як асоціативні зв'язки між

психічними станами певного роду, на ототожнення логічних структур зі структурами мисленнєвої діяльності людини. Таким чином, в антипсихологістському трактуванні логіка виявляється наукою, що стоїть не ближче до мислення, ніж фізика, хімія чи геологія, не кажучи вже про математику. Цю тезу можна знайти у працях Г. Фреге, Б. Рассела, Л. Вітгенштайна, неопозитивістів. Так, Р. Карнап стверджує, що «у будь-якому випадку мислення є об'єктом психології, а не логіки». Емоційно теза граничного антипсихологізму висловлена у Лукасевича [див.: 174, с. 48].

Традиція антипсихологізму не була приналежністю лише першої половини ХХ ст. У більш поміркованій формі вона наявна і пізніше. Г. Гармен, зокрема, зробив спробу виявити, чи притаманне логіці якесь особливе відношення до мислення, що відрізняє її від інших наук, і дійшов песимістичного висновку про відсутність аргументів на користь такого особливого відношення [див.: 29].

В. Брюшинкін вбачає раціональний зміст антипсихологізму (очевидно, не сприймаючи його граничні форми) у тезах про те, що логіка не може бути редукована до психології, і відповідно існує незалежне від психології обґрунтування логічних відносин між висловлюваннями, що знаходяться в основі логічних систем. Таку позицію він називає «непсихологізмом». На відміну від антипсихологізму, який виключає будь-який зв'язок логіки з процесом мислення, непсихологізм залишає це питання відкритим, зосереджуючись на способах обґрунтування логічних процедур.

Відповідаючи на питання про причини зміни парадигм в логіці – з психологізму на антипсихологізм – В. Брюшинкін віддає вирішальну роль зміні орієнтації логіки на її застосування. Основною царинною застосування логіки до Фреге була інтроспективна психологія і методика мислення. Відповідно, єдиними більш-менш чітко встановленими положеннями в галузі психології – до виникнення експериментальної психології – був опис форм думки, що пропонувався логікою (отже, справа полягає не тільки у зміні застосування логіки, але й у зміні орієнтації психології, переході від раціональної до емпіричної психології). Ця орієнтація безпосередньо спричиняла психологізм в обґрунтуванні логіки: якщо основним заняттям логіки є продукування інформації про природне мислення, то логіка й повинна обґрунтовуватися, виходячи з даних про природне мислення. Орієнтація на застосування до інтроспективної психології була властива не тільки представникам традиційної логіки, але навіть і піонеру алгебраїчної логіки Дж. Булю. Втім, ця орієнтація знаходила і своїх критиків. Відхід від цієї орієнтації був чітко означений вже Кантом в його концепції «чистої логіки», вільної від усіх психологічних міркувань, що, безумовно, вплинуло на формування антипсихологізму Фреге.

Саме з Фреге, який сформулював програму логіцизму, починається орієнтація логіки на застосування до основ математики. Символічна логіка

стала вважатися (а багатьма продовжує вважатися) гілкою математики. І саме ця переорієнтація на застосування логіки стала причиною зміни парадигм – з психологізму на антипсихологізм. Адже теза про зв'язок логічних процедур і мислення для досліджень з обґрунтування математики не є необхідною, і тому просто відкидалася. Дійсно, якщо вважати логіку гілкою математики, то немає ніяких підстав вважати, що за своїм відношенням до мислення вона чимось виокремлюється серед інших галузей математики. Якщо вона й застосовується до мислення, то це застосування є випадковим і має місце поруч із іншими застосуваннями.

Антипсихологізм в логіці, вслід за ідеями Г. Фреге і Е. Гуссерля, був орієнтований на математичне знання і математичну логіку. Його «базисною філософською установкою є об'єктивізм, прагнення обґрунтувати незалежність від суб'єкта як форми, так і змісту знання і ідеалізм – тобто визнання існування незалежних від суб'єкта форм знання» [30].

Важливим кроком в подоланні психологізму в логічному позитивізмі була введена Гансом Райхенбахом відмінність «контексту відкриття» і «контексту обґрунтування» знання. Епістемологія і методологія науки повинні займатися тільки такими проблемами, які відносяться до другого «контексту», тоді як проблематика першого залишається «психології наукової творчості». У філософії науки позитивізму це жорстка відмінність почала оспорюватися (Полані, Хенсон, Фейерабенд і ін.) на користь створення більш «відповідних людському» і в цьому сенсі моделей пізнання, що допускають психологізм.

Антипсихологізм був однією з принципів установок, що визначили розробку семіотики. Дискусія логіків продовжується і сьогодні, достатньо багато прихильників антипсихологізму, проте, як справедливо вважає В. Брюшинкін, в прагненні об'єктивно обґрунтувати логіку антипсихологізм, відображаючи ідеали класичної науки, привів до «руйнування традиційного зв'язку логіки і мислення», втрати впливу логіки на «стандарти раціональності в суспільстві». Повна перемога антипсихологізму в 30-х роках ХХ століття була тимчасовою і уявною, «відродження» психологізму виявилось тісно пов'язаним, перш за все, з розробкою програми штучного інтелекту, а також з розвитком когнітивної психології і методології когнітивних, комп'ютерних наук. Параметри, «відповідні до людського» проявили свою фундаментальність і значущість на сучасному етапі розвитку неklasичної і особливо постklasичної науки (за термінологією В. С. Стьопіна).

Відомо, що на основі антипсихологічної установки, відволікаючись від міркувань природного мислення і мови, фундаментально досліджуючи проблеми свого обґрунтування, теоретична логіка досягла настільки значних успіхів, що для багатьох мислителів, разом з математикою, стала уособленням раціональності як такої. Тим самим все, що не вкладалося в ложі строго-

го логіко-математичного, формалізованого мислення, мимоволі потрапляло в розряд «ірраціонального», «ненаукового». Природно, що сюди потрапили всі ціннісні, соціально, історично і культурно обумовлені, співвіднесені з властивостями суб'єкта, тобто релятивістські, міркування. Тому, з одного боку, поняття раціональності сьогодні, як правило, вже не ототожнюється з логічним і має ширше поле значень, з іншого – саме поняття логічного включає сьогодні не тільки теоретичну, формальну, але і практичну, неформальну логіку, що містить такі форми і способи міркування і аргументації, які моделюють природне мислення, вплив на нього властивостей суб'єкта, культурно-історичних і соціальних моментів.

Парадигма антипсихологізму, яка утвердилася у філософії логіки ХХ століття, включала тезу про те, що логіка регулює відносини між ідеальними об'єктами (Г. Фреге, Е. Гуссерль) або аргументами, що існують на третьому світі, незалежному від суб'єкта пізнання і суспільства (К. Поппер). Цей процес був пов'язаний з виникненням математичної логіки і переосмисленням зв'язку логіки і мислення. Колишню «психологічну логіку» розглядали як приклад натуралізму і релятивізму, що перешкоджає об'єктивному обґрунтуванню логіки, а, отже, й істини. Нині цей підхід розглядається не інакше, як пережиток.

Сказане не означає, що між логікою і психологією немає і не може бути взаємодії. Логіка ґрунтується не на закономірностях психічної діяльності людей, а на об'єктивних відносинах, що складаються між результатами абстрагуючої, пізнавальної діяльності людей. Тим самим логічні закони, способи міркування не є абсолютними, даними раз і назавжди; вони – продукт наукового і культурного розвитку.

У той же час, питання про можливість використання логіки, як джерела пояснювальних гіпотез для психології мислення, вирішується цілком позитивно. Зокрема, Піаже пропонував розвивати психо-логіку, завданням якої була б «побудова засобами алгебри логіки дедуктивної теорії, що пояснює деякі експериментальні відкриття психології, а не обґрунтування логіки на основі психології».

Рух антипсихологізму разом з логікою можна простежити і в літературознавстві, лінгвістиці, структуралізмі, історії, соціології. Так, аналіз формалістів, дослідження творчості Л. С. Виготського в контексті проблем психологізму і антипсихологізму дозволяє стверджувати, що весь рух формалізму, зокрема в теорії мистецтва, був направлений на подолання недоліків психологізму і на протиставлення самого собі.

Після перемоги антипсихологістів у полеміці кінця ХІХ – першій третині ХХ століть обговорення проблеми психологізму було майже забороненим заняттям для більшості логіків. Тільки у 70–80-х роках ХХ століття у зв'язку із застосуванням логіки в системах штучного інтелекту і осмисленням

положення логіки в культурі почалося нове обговорення проблеми співвідношення логіки і мислення в аспекті суперечки психологізму-антипсихологізму.

У світі антипсихологізму:

- відкидається статус психології як основи для побудови інших наук;
- декларується незалежне існування наук, неспівставлення їх понятійного апарату до понять психології; неможливість опису в конкретній науці результатів розумової діяльності суб'єкта, що пізнає;
- відхиляється трактування емпіричного знання, як основи для отримання теоретичних думок. Наприклад, в логіці це виражається в тезі «Логіка є до всякого досвіду» (Витгенштайн);
- суб'єкт взагалі виводиться за рамки науки, актуальним стає принцип «ізоляції суб'єкта»;
- мова трактується як явище, незалежне від психіки;
- «турбота про формалізацію» проходить крізь різні сторони антипсихологізму в конкретних науках; результати пізнавальної діяльності суб'єкта виділяються в окремий світ, що об'єктивувався (Фреге, Поппер);
- у різних сферах культури і науки відбувається пошук загального і стійкого замість властивого психологізму пошуку індивідуального і неповторного.

Безумовно, виділені вище елементи не є повним описом картини антипсихологізму. Він є відкритою системою, що продовжує накопичувати свої елементи.

Не дивлячись на титанічні зусилля антипсихологістів, вирвати психологізм з коренем не вдається. Краще за все про його живучість свідчить той факт, що в «Логічних дослідженнях» Гуссерль, на місце розгромленого ним психологізму, побудував феноменологічну теорію свідомості людини, яку, всупереч стратегічній інтенції автора, незабаром зарахували в розряд психологізму. Між іншим, цю теорію взяли на озброєння психологічно-експериментатори Вюрцбурзької школи. В якості великого поступу психологізму розцінюється і пізніша ідея Гуссерля про «життєвий світ» як основу будь-якого об'єктивного знання.

Світ антипсихологізму в гуманітарній культурі найбезпосереднішим чином пов'язаний зі світом психологізму в логіці і методології науки. Іноді представники гуманітарного знання що обставину усвідомлювали, іноді – ні, з часом цей зв'язок просто втрачався. Але в 20-і, 30-і роки ХХ століття, коли ще не забулася гострота дискусій в логіко-методологічній сфері, цей зв'язок був очевидний. Оцінюючи «різку хвилю антипсихологізму» на початку століття, М. М. Бахтін пише, що під впливом основоположних праць Гуссерля, як головного представника антипсихологізму, відбулося вигнання психологі-

зму зі всіх сфер знання і навіть із самої психології! Цей факт, з погляду Бахтіна, «є важливою філософською і методологічною подією нашого століття». Підкреслення ролі цих проблем у загальному контексті культури властиве не тільки Бахтіну, але і багатьом іншим представникам гуманітарного знання.

Зараз видно, що в гострих дискусіях кінця XIX – початку XX століть навколо психологізму, у боротьбі за об'єктивне обґрунтування логіки лідери антипсихологізму зруйнували традиційний зв'язок логіки і мислення, а тим самим підірвали вплив логіки на стандарти раціональності. Інтерес концентрується на вивченні можливих методів пошуку доказів, їх порівнянні і систематизації незалежно від того, як і ким вони реалізуються. Цей аспект інтенсивно розробляється на даний час, особливо у зв'язку з проблемами, об'єднаними ім'ям «штучний інтелект». На наш погляд, звернення до проблем «штучного інтелекту» примушує залишити гострі антипсихологічні установки і повернутися до деякої версії психологізму.

4.4. Проблема психологізму в неокантіанстві.

Співвідношення філософії та психології у Пауля Наторпа

У своєрідному філософському конфлікті між «психологізмом» і «антипсихологізмом», який набув загостреної форми в Німеччині на початку XX століття, як вже зазначалося, Едмунд Гуссерль насправді був далеко не єдиним, і навіть не першим «антипсихологістом», а навпаки, значною мірою йшов у фарватері, вже прокладеному на той час окремими представниками неокантіанства. Зокрема, у цьому відношенні виділяється фігура одного з лідерів Марбурзької школи Пауля Наторпа (Paul Gerhard Natorp, 1854–1924), який брав активну участь у цій полеміці.

Як стверджує російський дослідник В. Куренной [157, с. 11], П. Наторп розвиває одну з можливих інтерпретацій філософії Канта, а саме, згідно Наторпу, обґрунтування, яке пропонує філософія, має суто «логічний», а не психологічний характер. Тим самим трансценденталізм Канта звільняється від «психологізму» – тобто тієї інтерпретації, яку йому дали ранні неокантіанці – особливо Фрідріх Альберт Ланге (Friedrich Albert Lange, 1828–1875) в «Історії матеріалізму» («Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart», 1866). У межах психологістської інтерпретації специфіка нашої свідомості виводиться з особливої конституції людини як психічної істоти. З точки зору чистої трансцендентально-логічної інтерпретації Марбурзької школи, психічні особливості («властивості») людини не відіграють у сфері пізнання ніякої ролі. Пізнання визначається іма-

нентною логікою пізнавальної діяльності, і його результати зберігають свою значимість для будь-якого суб'єкта пізнання. Словами іншого «антипсихологіста» Едмунда Гуссерля, таку позицію можна резюмувати наступними словами: «Що є істинним, то є абсолютно істинним, істинним «само по собі»; істина тотожно єдина, не важливо – чи сприймають її в судженнях люди, чи чудовиська, чи ангели, чи боги» [92, с. 259].

У філософській систематичі марбурзьких неокантіанців особливе місце посідає психологія, якою, згідно Наторпу, «завершується критична філософія» [190, с. 66]. Психологія, яку має на увазі Наторп, є в повному розумінні філософською психологією, завдання якої полягає, кінець кінцем, в тому, щоб виявити особливості суб'єкта пізнання, виходячи зі специфіки об'єктів, що ним конститууються. Суб'єкт у даному випадку виступає лише як пізнавальний корелят об'єктів пізнання, а зовсім не як предмет «психологічного дослідження». Суб'єкт пізнання як такий є «чистим» суб'єктом: це «трансцендентальне ego», відносно якого як такого ми не можемо нічого висловити: «"Я" ніколи не є об'єктом – ані для когось іншого, ані для самого себе» [190, с. 66]. У будь-якому акті пізнання трансцендентальне «я» вже присутнє, чим надає єдності нашому пізнавальному процесу, але при цьому само воно завжди знаходиться за межами можливого пізнання. Таке розуміння трансцендентального суб'єкта справило значний вплив на Гуссерля. Якщо в першому виданні «Логічних досліджень» він критикував Наторпа з цього питання (натомість сам П. Наторп у рецензії на «Логічні дослідження» писав, що антипсихологістська філософія Гуссерля – це лише неадекватний різновид неокантіанської «критики пізнання» [див.: 159, с. 105]), то у другому вже зізнавався, що «навчився знаходити» це «чисте я» [90, с. 339]. Феноменологія Гуссерля після того, як перейшла на позиції трансценденталізму (у чому сучасники не без підстав вбачали вплив саме неокантіанства), достатньо наблизилась до «психології» Наторпа, визнавши за «чистою свідомістю» конститутивну функцію.

Про вплив неокантіанства, і зокрема П. Наторпа, на формування антипсихологістських настанов Е. Гуссерля докладно писав німецький дослідник К. Вухтерль. Він вважає, що «у феноменології Гуссерля центральні ідеї неокантіанства тієї епохи виявились у новій термінологічній одежі. Трансцендентальний поворот Гуссерля не був особистим свавіллям або випадковістю, але визначався об'єктивними духовними потребами свого часу» [320, S. 110]. Він також відзначає, що саме вивчення праць Наторпа, в першу чергу його нового видання «Психології з критичної точки зору», а також праці «Філософія і психологія», підштовхнуло Гуссерля до роботи в галузі *генетичної феноменології*. Між Гуссерлем і Наторпом велась інтенсивна переписка на протязі 30 років – з 1894 р. до смерті останнього.

Наторп, як і Гуссерль, є опонентом невиправданих, на їх думку, претензій «натуралістичної психології» (тобто психології, що діє на основі експе-

риментальної методології природознавства) виступати в якості наукового фундаменту при розв'язанні питань, що відносяться ними до галузі філософії. Наторп виступає як проти «психологізму» у філософії, так і проти переоцінки значення експериментальної психології для таких прикладних дисциплін, як педагогіка. Праця «Філософія як основа педагогіки» [189] знаходиться цілком у річищі боротьби з «психологізмом» і являє собою одну зі спроб відновлення «чистої філософії» у своїх правах засадничої дисципліни (у даному випадку – для педагогіки). Г. Шпет у своїй передмові до цієї праці спеціально зазначає, що її значення полягає у захисті тієї загальної вимоги, що «теоретичне обґрунтування педагогіки є справою філософії», а не, як це відбувалось у той час, експериментальної психології [див.: 277, с. 298].

Свідченням цієї боротьби з психологізмом є широко представлена у Наторпа тема співвідношення філософії і психології, а також прагнення неокантіанців запропонувати свою власну, суто філософську трактовку психології. Праця П. Наторпа «Філософія і психологія» була надрукована у спільному російсько-німецькому виданні «Логос» у 1914 р, хоча до цієї теми він неодноразово звертався і раніше. Для розв'язання поставленої проблеми філософ вдається до з'ясування принципово можливих, з точки зору досягнутого на той час рівня розвитку науки, розуміння самих понять «філософія» і «психологія».

Апріорним припущенням, яке застосовує П. Наторп для з'ясування поняття філософії, є твердження про те, що завдання філософії «полягає у зведенні якимось чином усієї цілісності доступного нам пізнання до однієї єдності» [188, с. 27]. Виходячи з цього постулату, в якому глава Марбурзької школи фактично вже формулював власне уявлення про філософію як «науку наук», він узагальнює існуючі розуміння філософії в чотирьох основних типах.

По-перше, йдеться про узагальнення «на підставі досвіду» – «*гіпотетичну побудову*» «відносно вищої єдності пізнання на підставі окремих емпіричних наук і за допомогою засобів, які принципово не відрізняються від засобів цих наук» [188, с. 28]. Йдеться, очевидно, про ті чи інші форми емпіризму та позитивізму. Зрозуміло, що для П. Наторпа таке розуміння філософії не є прийнятним, що, відповідно, визначає й його ставлення до зазіхань емпіричної психології на філософський статус.

По-друге (і по-третє), мова може йти про позадосвідний синтез, який осягається принципами і методами, докорінно відмінними від досвідної науки, «які знаходяться зовсім в іншому проблемному вимірі». П. Наторп розглядає два варіанти такого позадосвідного синтезу – трансцендентний і трансцендентальний. Трансцендентний, тобто догматична метафізика, його, як і Канта, не може влаштувати; натомість трансцендентальний – власне, кантівський – підхід до філософії, як і слід очікувати, отримує, здавалось би, най-

більш схвальну оцінку. Йдеться про пошук єдності пізнання *не у речі* (емпіричній чи позаемпіричній), а в *досвіді*, звідси завдання філософії – «*сконструювати* ніколи не завершену і таку, що не може бути завершеною, *саму конструкцію досвіду* в його цілісності, щоб у такий спосіб досягти не його *периферійної, речової*, а його останньої, *центральної і методичної єдності*» [188, с. 30]. Іншими словами, йдеться про з'ясування передумов і засобів нашого пізнання, що принципово відрізняється від усіх постановок питань, спрямованих безпосередньо на предмет. Мислення «замість того, щоб прагнути безпосередньо до теорії предмета, прагне до теорії цієї теорії» [188, с. 31].

Проте виявляється, що це не останнє, а головне – не найкраще, з точки зору П. Наторпа, розуміння філософії. В якості четвертого варіанта філософ пише про поєднання теоретичного підходу, абстрагування, з поверненням до безкінечної «*множини пережитого*». У цьому поверненні цілком виразно проглядає образ В. Дільтея: «Адже пізнання полягає не тільки в узагальненнях абстрактних теорій; найвище, найбільш багате змістом і навіть найбільш достовірне пізнання є, кінець кінцем, пізнанням повного, сповна усвідомлюваного безпосереднього *переживання*» [188, с. 32].

П. Наторп, за всієї його прихильності до кантівського трансценденталізму, в якості своєї точки зору заявляє фактичне поєднання третього і четвертого з представлених розуміннь філософії, тобто поєднання Канта і Дільтея (у зв'язку з цим зазначимо, що історики філософії розглядають пізні праці Наторпа як такі, які насправді зовсім не відповідають чистому і «безжиттєвому» логіцизму Марбурзької школи, а мають виразний присмак філософії культури [див.: 157, с. 22]). Шлях «*сходження*» (абстрагування), у тому числі трансцендентального, є, власне, лише попереднім шаблоном осягання єдності пізнання, – тим шаблоном, що дає можливість (якщо він зроблений правильно) «*знову спуститися* в площину досвіду і знову відчувати себе там як дома» [188, с. 33]. Єдність теорії не долає подвійності єдності закону, з одного боку, і конкретності різноманітності – з іншого, «яка, хоча й підкорена єдності закону, але ніяк ним не дана, і своїм конкретним змістом у ньому дійсно не знаходиться», тому залишається розколотою справжня єдність – єдність пережитого.

Отже, філософія повинна забезпечити таке уявлення про єдність, «в якій єдність дійсно пронизує багатоманітність, а багатоманітність пронизує єдність, і в якій й те, й інше можна шукати і знаходити лише один в одному, а не поза кожної з них» [188, с. 34]. Цю єдність, наслідуючи Канта, Наторп не може, здавалось б, характеризувати інакше, як «єдність *свідомості*». Проте ця свідомість для нього вже не зводиться до безжиттєвого суб'єкта, що пізнає: «<...> Ми волиємо позначати нашу уявну конкретну єдність словом «*життя*», вважаючи, проте, разом із Руссо, що життя в повному розумінні цього слова і є свідомістю, що воно, щоправда, не вичерпується лише тільки

пізнанням, але що без нього воно, безперечно, вже не було б повним життям» [188, с. 34–35].

Отже, згідно П. Наторпу, справжня філософія повинна не обмежуватися «доповненням» досвіду, а вирішувати подвійне завдання «1) трансцендентальної конструкції та 2) реконструкції повноти переживання» [188, с. 36]. Звідси вже прямо вишлює розв'язання проблеми співвідношення філософії і психології. Слід тільки зрозуміти, що «методика реконструкції переживання» саме й є справжнім завданням «філософської психології», отже, психологія є вершиною філософії, останнім розв'язанням її завдань. Вона не вичерпує всієї філософії і навіть не є її підґрунтям – саме такий підхід можна вважати ознакою психологізму, і це П. Наторп рішуче відкидає, наполягаючи, що психологія сама потребує трансцендентальної побудови як своєї основи. «Ця конструкція була б, відповідно, засадничою, психологія ж – завершальною, такою, що увінчує філософію, і обидві разом, але жодна окремо, вони б представляли філософію *взагалі*» [188, с. 36].

Висловивши вже по суті своє власне розуміння співвідношення філософії та психології, П. Наторп аналізує і критикує сучасні йому, і одночасно гіпотетичні можливі розуміння психології. Принцип класифікації застосовується той самий, що й до розуміння філософії, але одразу П. Наторп зауважує, що не може бути трансцендентального розуміння психології. Як вже зазначалось вище, він, як і Марбурзька школа в цілому, трактує Канта в душі логіцизму, а не психологізму, тому для нього трансцендентальний метод як такий завжди протилежний методу психологічному, а спроби надати трансценденталізму психологічного забарвлення лише затують його сутність, і призводять зрештою до емпіричної або трансцендентної психології.

Отже, психологія як така може зрозумітись або емпірично, або трансцендентно (метафізично). При цьому зі сфери досвіду виокремлюється царина «психічного». Поруч з цим, спостерігається схильність поширити психічне на всю доступну сферу досвіду – П. Наторп називає це «тенденцією до психічного монізму». Відповідно, виявляється чотири можливих розуміння психології та її відношення до філософії:

1) досвідна психологія при збереженні відокремленості психічної царини – у такому разі психологія цілком виключається з кола філософії, залишаючись «спеціальною емпіричною наукою» (зрозуміло, що П. Наторп рішуче виступає проти того, щоб надавати представникам такої суто емпіричної психології філософські кафедри);

2) трансцендентна психологія при збереженні відокремленості психічної царини – у такому разі вона відноситься до сфери філософії як її відмежована частина, відмінна від філософії, спрямованої на сферу непсихічного («спеціальна філософія»);

3) прагнення підкорити філософію психології як досвідній науці;

4) прагнення перетворити трансцендентну психологію в основу всієї філософії.

Розглядаючи всі ці можливі розуміння, і не погоджуючись з жодним із них, П. Наторп вдається при цьому до зовсім нетривіальних методів аргументації. Він не відкидає з порогу «прагнення підкорити філософію психології як досвідній науці» як найбільш яскравий прояв психологізму, знаходячи і в цій позиції «певну правильну думку», хоча, вочевидь, і неправильно усвідомлену, а саме – думку про те, що «психологія якимось чином має відношення не тільки до певної відмежованої царини у сфері досвіду, але й до *всієї цієї сфери* в її цілому» [188, с. 40]. Проявом цієї тенденції є те, що «все більше і більше втрачає ґрунт під ногами як серед філософів, так і серед психологів розподіл «фізичного» і «психічного», який вважався раніше очевидним, <...> а разом з ним – і відповідний розподіл самих даних досвіду (або сприйняття, або явищ) на «внутрішні» і «зовнішні»» [188, с. 41].

П. Наторп послідовно відстоює тезу Канта про можливість єдиного досвіду, з'ясовуючи при цьому саму можливість, або підґрунтя претензій емпіричної філософії на те, щоб стати не просто наукою філософською, але навіть єдино істинною, єдино науковою філософією взагалі. Це пояснюється прагненням психології дійти до суб'єктивності, і хоча це прагнення є нездійсненим, адже суб'єктивність у досвідному дослідженні неминуче об'єктивується, все ж це є «об'єктивованість найнижчого ступеню», що й наближає психологію до жаданої конкретної єдності досвіду. У цьому ж розумінні Наторп готовий визнати певну обґрунтованість психологічного по суті (власне, Дільтеевого) розуміння «наук про дух».

Проте це часткове «здавання позицій» відбувається лише для того, щоб завдати психологізму рішучого і невідпороного удару. Відкинувши поділ досвіду на просторово-часові та лише часові (фізичні та психічні) явища, а також на царину опосередкованого та безпосереднього досвіду, і довівши відносність таких межових ліній у єдності досвіду, П. Наторп, натомість, відкидає й суто емпіричне розуміння досвіду як сукупності фактів, тобто того, що якимось чином нам дано, і остільки підкоряється поняттям часу. Він стверджує існування позачасовості як сфери *останньої первісної* «свідомості», яка «є не визначеним і таким, що не визначається у часі, процесом», а «підґрунтям і передумовою як часових, так і нечасових визначень» [188, с. 47–48]. Відповідно, емпірична психологія вже не може претендувати на те, що вона охоплює всю свідомість.

Доводячи позачасовий характер свідомості, П. Наторп наводить блискучий аналіз явища *пригадування*. Залишаючись за своєю *формою* фактом, який належить певному часу, пригадування за своїм *змістом* завжди виходить за межі сучасності. Суттєвою ознакою пригадування є «певна *присутність відсутнього* у свідомості, саме як відсутнього», що є передумовою ус-

відомлення часу взагалі. Отже, «усвідомлення часу само не є тільки часовою, а навпаки – позачасовою свідомістю» [188, с. 49].

Виходячи з цього, філософом відкидаються претензії емпіричної психології на *остаточний та істинний опис* всієї свідомості. Цілком полемічно звучать його слова на захист філософії в тому, що не вона, з причини своєї «шляхетності», відкинула емпіричну психологію, натомість остання «*порвала з філософією*», обмежившись суто природничим підходом до психічних процесів. Так чи інакше, розмежування філософії і психології, яке відбувалось як раз у часи П. Наторпа, було, вочевидь, досить болючим для обох сторін. І німецький філософ, зрештою, не полишає думки про можливість їх подальшого поєднання – поєднання, в якому «психологія ..., звичайно, не була б фундаментом філософії, проте вона була б її увінчанням і в певному сенсі останнім її словом» [188, с. 54]. Але таку філософську психологію ще належить створити, у той час як вже існуюча емпірична психологія, цілком виправдана у своїх межах, *до царини філософії не відноситься*.

Таким чином, Пауль Наторп на початку ХХ століття виступає з позицій антипсихологізму, критикуючи «психологічний монізм», тобто прагнення розширити царину дослідження, підпорядковану емпіричній (або метафізичній) психології, на філософію, яка, власне, таким чином розчинялась у психології. П. Наторп, як чинний керманіч Марбурзької школи, відстоює розуміння філософії як науки наук, або трансцендентальної логіки, яка прагне, на відміну від позитивних наук, які стосуються окремих сфер досвіду, досягти єдності доступного нам пізнання. Вочевидь філософські зазіхання емпіричної психології були для нього неприйнятними, і він послідовно виступає проти них, випереджаючи в цій боротьбі Е. Гуссерля, який фактично зазнав його впливу. Разом з тим, П. Наторп не розриває філософію з психологією – він висуває проект філософської психології, яка була б доповненням, розвитком і завершенням філософії як логіки, тобто могла б забезпечити повернення від трансцендентальних абстракцій до реконструкції повноти переживання. Втім, здійснити цю програму він не встиг.

Свого часу були добре відомими і достатньо впливовими філософсько-педагогічні ідеї Пауля Наторпа. Безумовно, ця впливовість визначалась, перш за все, досить вагомою роллю, яку відіграло неокантіанство взагалі, і Марбурзька школа зокрема, в європейській філософії кінця ХІХ – початку ХХ століть. Але й після того, як неокантіанство як напрямок втратило актуальність, філософсько-педагогічна концепція П. Наторпа – безумовно, тісно пов'язана із загальними гносеологічно-методологічними засадами його філософії – не перетворилася на виключно історико-філософський факт. Його ідеї соціальної педагогіки залишилися затребуваними й надалі, про що свідчить, наприклад, перевидання вже 7-м виданням його фундаментальної «*Sozialpädagogik*» у 1974 р., а також перевидання «*Pädagogik und Philosophie*» у 1964 та 1985 р.

Про актуальність філософсько-педагогічних ідей П. Наторпа говорять, зокрема, і видані тільки за останні 20 років праці таких німецьких авторів, як Е. Hufnagel, F. Pfeffer, J. Henseler, С. von Wolzogen, N. Jegelka. Його ідеї були свого часу достатньо популярні і в дореволюційній Росії, про що свідчать численні переклади праць П. Наторпа, зокрема і філософсько-педагогічних. Можна також звернути увагу, що саме П. Наторпу в першу чергу завдячує побудовою своєї системи педагогіки російський неокантіанець Сергій Гессен – системи, яка, на жаль, виявилася вже незатребуваною в Радянській Росії, але стала основною в організації освіти та виховання в колах російської еміграції. За словами С. Гессена, саме П. Наторпу належить єдина в сучасній (тобто початку 20-х років ХХ ст.) педагогічній літературі свідома і послідовна побудова педагогіки, як прикладної філософії [див.: 70]. Можна сподіватися, що деякі ідеї провідного марбуржця – перш за все ті, які пов'язують педагогічні завдання із формуванням сучасної соціально-правової держави і розвиненого громадянського суспільства – виявляться нарешті затребуваними і сучасними пострадянськими суспільствами, які переживають (у тому числі й Україна) очевидну кризу суспільності.

Зацікавленість педагогікою була пов'язана з професійною діяльністю П. Наторпа – в 1893 р. він став ординарним професором філософії і педагогіки в Марбурзі. Втім, таке інституціональне поєднання було близьким до загальнофілософських принципів кантіанства стосовно співвідношення теоретичної та практичної філософії. Концентрація на питаннях трансцендентального обґрунтування математичних і природничих наук не означала, що марбуржці зневажали проблемами практичної філософії. Навпаки, з точки зору Наторпа, теоретичний розум підкоряється практичному розуму, його регулятивним вимогам або «ідеям», які є предметом особливого, а саме практичного пізнання. «Ідея», що розуміється таким чином, або принцип мети пізнання, який не може полягати в самому факті пізнання, підноситься марбурзькими неокантіанцями до ідеї блага Платона (згадаємо у цьому зв'язку спеціальну працю П. Наторпа «Вчення Платона про ідеї»). Герман Коген у праці «Кантово обґрунтування етики» зауважує: «Всі ідеї мають відношення до морального інтересу, до питання куди і навіщо... Тільки ідея блага робить усе пізнанням» [цит. за: 14, с. 280]. Таким чином, етика – як практична філософія у широкому розумінні (частиною якої є й педагогіка) – в системі марбурзьких кантіанців виконує метарегулятивну функцію відносно всієї цієї систематичної конструкції.

Значний корпус праць Пауля Наторпа присвячений педагогіці, яка розглядається ним як самостійна частина філософської систематики. Головний твір – «*Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*» – вийшов першим виданням у 1899 р. (російський переклад «Социальная педагогика. Теория воспитания воли на основе общности» з 3-го німецького видання надрукований у Санкт-Петербурзі в 1911 р.). У більш

популярному вигляді ідеї соціальної педагогіки були викладені П. Наторпом у серії лекцій під загальною назвою «Культура народу і культура особистості», прочитаних у Веймарі та Марбурзі в 1910 році (перше російське видання – 1912 р.). Принципове значення має також праця «Філософія як основа педагогіки», переклад якої російською вийшов у 1910 р. з передмовою Г. Шпета.

Перша площина філософсько-педагогічної концепції П. Наторпа, пов'язана, зокрема, з його працею «Філософія як основа педагогіки», стосується визначення співвідношення між філософією та педагогікою у контексті зсування мети, змісту і засобів останньої. Відразу зазначимо, що постановка і розв'язання цього питання німецьким філософом відбувалось не тільки в абстрактно-теоретичній площині. Йшлося про актуальну проблему захисту філософської царини від наступу науки, що ще недавно сприймалася лише як її структурний підрозділ, а тепер намагалася виступити у ролі основної філософської науки – психології, при цьому в першу чергу психології експериментальної, або психофізіології.

П. Наторп, як і Е. Гуссерль, був опонентом невиправданих, на їх думку, претензій «натуралістичної психології» (тобто психології, що діє на основі експериментальної методології природознавства) виступати в якості наукового фундаменту при розв'язанні питань, що відносяться ними до галузі філософії. Наторп виступив як проти «психологізму» у філософії, так і проти переоцінки значення експериментальної психології для таких прикладних дисциплін, як педагогіка. Праця «Філософія як основа педагогіки» знаходиться цілком у рідні боротьби з «психологізмом» і являє собою одну зі спроб відновлення «чистої філософії» у своїх правах засадничої дисципліни (у даному випадку – для педагогіки). Г. Шпет у своїй передмові до цієї праці спеціально зазначає, що її значення полягає у захисті цієї загальної вимоги, що «теоретичне обґрунтування педагогіки є справою філософії», а не, як це відбувалось у той час, експериментальної психології [див.: 277, с. 298].

До речі, швидкий переклад і актуалізація філософсько-педагогічних ідей П. Наторпа в Росії в 1900–1910-х роках були спричинені гостротою, з якою ця ж сама проблема поставала серед російських науковців. Це можна прослідкувати, зокрема, на прикладі дискусії між Георгієм Івановичем Челпановим (1862–1936) і ініціаторами з'їздів з експериментальної педагогіки та педагогічної психології, зокрема, з активним пропагандистом експериментально-педагогічних методів Г. Россолімо. Сам далеко не чужий експериментальній психології¹, Г. Челпанов все ж наголошував на односторонності суто

¹ Добре відома його роль у становленні психологічних лабораторій спочатку в Київському університеті ім. св. Володимира (1897–1906), а потім і в Московському університеті, при якому створив у 1912 р. перший в Росії (і на той час третій у світі) Московський психологічний інститут ім. Л. Г. Шукуїної.

експериментальних підходів до педагогіки, на важливості загальнотеоретичного фундаменту і, у будь-якому разі, спеціальних фундаментальних досліджень, а не дилетантських експериментів та спостережень, до яких здебільшого зводилася відповідна методика [див.: 264]. Проблема співвідношення теоретичної педагогіки та педагогічної психології розв'язувалася також у працях відомого вже на той час педагога та психолога М. Рубінштейна [див.: 223] – одного з перекладачів праць П. Наторпа.

Пауль Наторп наголошував, що для педагогіки є необхідним теоретичний фундамент, закладений до початку практики. Він стосується загальних законів виховання (а тому не може ґрунтуватися на психології, яка, кінцем кінцем, орієнтована на суб'єкт, тобто на індивідуалізацію виховання). Цей теоретичний фундамент є синтезом філософії та педагогіки – «педагогічною філософією» або «філософською педагогікою», – і він дозволяє зрозуміти, що «педагогіка взагалі є ні чим іншим, ніж конкретною філософією» [189, с. 334].

Філософське обґрунтування педагогіки полягає у визначенні мети, змісту і засобів освіти та виховання. Філософія – а саме, логіка, етика і естетика, – встановлює і мету, і зміст педагогічно-виховного процесу (логіка вочевидь розуміється як теоретичний розум у широкому сенсі, але все ж таки в цій структурі вочевидь виявляється кантіанська недовіра до метафізики). Зазначимо, що П. Наторп виступає проти протиставлення мети і шляху її досягнення у дусі неокантіанського перетворення «кінцевої мети» на напрямок шляху (згадаємо відоме: «рух – усе, кінцева мета – ніщо»). У цьому контексті прив'язка філософії (логіки, етики та естетики) до визначення мети, а психології – до визначення засобів виховного процесу, за Наторпом, є відносною. Зокрема, необхідне логічне визначення послідовності освіти і закономірної погодженості навчальних предметів, які проходяться одночасно. Етимологія німецького терміну «Bildung» дає достатні підстави філософу проводити аналогії між освітою і процесом утворення, будівництвом, яким потрібно керувати «із найточнішим знанням і найглибшим проникненням у саму сутність будівельного плану і конструктивних законів, тобто із знанням об'єкта, освіти і внутрішніх закономірностей його формування» [189, с. 333].

Наторп підкреслює відносну самостійність і самоцінність трьох основних напрямків виховання, що відповідають трьом основним проявам людської свідомості (і, відповідно, трьом складовим філософії, які він називає трьома основними закономірними науками) – інтелектуального (за яке відповідальна логіка), етичного та естетичного. Самостійність розуміється не як розрив, а як єдність у множинності, «органічна єдність множини функцій, що взаємодіють» [189, с. 315], при цьому відносна першість етичного завдання не означає підкорення йому двох інших, а лише означає, що воно «задає основний тон» (Наторп вдало використовує музичні аналогії). Зрештою, основна ідея полягає в гармонійному вихованні особистості – посилюю-

чись на Песталоцці, Наторп наголошує на «законі гармонійного розвитку всіх душевних сил»: «Адже завдання виховання – розвинути людину належним чином, тобто розвинути усю людину, всі суттєві сторони і напрямки її діяльності» [189, с. 331]. Зазначимо, що в інших контекстах філософ підкреслює окреме значення також таких напрямків виховання, як технічне і релігійне.

Ще одним загальним принципом виховання, який Наторп висуває, посилаючись на Сократа і Платона, є виховання через спілкування. Людина стає мудрою і вихованою не інакше, ніж через спілкування і в спілкуванні. Поняття виховання підноситься Наторпом до тієї максими, що «людина потребує людину для того, щоб стати людиною» [189, с. 305].

Загальним і одночасно дуже актуальним принципом виступає також творчий підхід до змісту освіти. Адже освіта не може полягати у звичайному передаванні вже відомого, «даного», – оскільки це «дане», тобто зміст людської культури, знаходиться у постійному русі, у творчому процесі. Тому завдання освіти полягає «в тому, щоб увести у вічно живу справу духовної творчості, щоб спонукати кожну окрему особистість взяти участь у цій справі, на тому місці і тими силами, які вона має» [189, с. 350].

Що стосується власне психології (переважно, як вже зазначалося, експериментальної), то, визнаючи взагалі її значення для індивідуалізації виховного процесу, Наторп фактично стверджує, що в її сучасному стані ця наука мало що може дати навіть для цього, дуже важливого завдання. Фактично сам досвідчений вихователь і вчитель виступає спостерігачем і експериментатором, і постановка якихось спеціальних експериментів може тільки відволікати його від основного педагогічного завдання. Наторп уводить поняття «природного експериментування», близького до відомої у філософії того часу категорії «вчуття» (*Einführung* у Т. Ліппса та інших). Таке інтуїтивне «вчуття», коли у вихователя «мовби відбивається безпосередньо образ внутрішнього стану вихованця», і вихователь «шляхом симптоматичного або, точніше, синергетичного збудження, спорідненого йому душевного стану, цілком безпосередньо скоріше відчуває, ніж тільки вираховує чи розраховує, як потрібно діяти в даний момент для того, щоб досягти даних результатів» [189, с. 339], ставиться Наторпом вище за розсудковий психофізичний експеримент. Психологічне мистецтво вихователя, звичайно, посилюється теоретичною підготовкою, але у своїй основі йде від життя, від живого спілкування, і від природного дарування – почуття *такту*.

Другою, але, за значенням основною площиною філософсько-педагогічного проекту П. Наторпа, є площина соціальної педагогіки. Саме в цьому відношенні він спирається на ідеї Платона як засновника соціальної філософії (як філософії практичної, тобто власне соціальної педагогіки) і Песталоцці як ідеолога соціальної освіти та виховання. При цьому, звичайно, треба зважати на особливості історико-філософського методу Наторпа – так

само, як вчення Платона про ідеї у нього виявляється занадто неокантіанським, так і у формі викладу поглядів Песталоцці він часто-густо формулює власну соціально-педагогічну програму. Втім, очевидно, саме він сприяв поширенню дослідницького інтересу до педагогічних ідей Платона (спеціально, наприклад, цій темі присвячена праця М. Рубінштейна, в якій останній встановлює конкретний зв'язок між поглядами Платона та Наторпа [див.: 224, с. 426, 459–461]), а видатному швейцарському педагогу філософ присвятив цілу низку праць, зокрема – «Pestalozzi. Leben und Lehre» (1909), яка була перекладена російською («Песталоцці. Его жизнь и идеи») і видавалась тричі поспіль – у 1912, 1918 та 1920 роках.

У соціальній педагогіці, як вона обґрунтовується Наторпом на підставі ідей Платона та Песталоцці, виховання особистості безпосередньо поєднується із суспільним вихованням, або вихованням суспільства. Основи цієї соціальної педагогіки він формулює у трьох основних вимогах: 1) енергійна участь самого народу у більш високій загальній освіті; 2) безпосереднє, близьке відношення до *виробничої роботи* і разом з цим до *господарських основ* людського існування; 3) суворе *підпорядкування професійної*, а також *світської освіти* загальній *гуманітарній освіті*: «господарська робота, так само як і політичний порядок, існують для людини, а не людина для них» [187, с. 163].

Методологічно при цьому Наторпу дуже важливо сформулювати чітку і зрозумілу діалектику співвідношення індивідуального і загального, особистості і суспільства. Він не може прийняти поглинання індивідуальності суспільством (державою, колективом тощо), тобто будь-який натяк на обмеження людської свободи. Одночасно свобода не може трактуватись як анархія і хаос, свобода – це свідомо самоорганізація (а не ззовні нав'язана організація) порядку. Гуманізація такої соціальної педагогіки цілком протилежна її одержавленню – справа не в тому, щоб «зробити людей більш державними», а, навпаки, прагнути до «*олюднення держави*» [див.: 187, с. 164].

У цьому відношенні дуже актуально звучать застереження П. Наторпа щодо перебільшення значення політичних реформ. Права демократії і взагалі політична свобода не можуть замінити виховання людини, «яке тільки й може дати можливість по-людськи користуватися здобутими правами» [187, с. 165]. Виступаючи за максимальну децентралізацію державного управління, і в цьому розумінні підтримуючи демократію, філософ підкреслює, що політична форма – не головне. «Серйозний і достатньо добре освічений народ зможе вже сам знайти для себе придатні політичні форми; з іншого боку, ми нічого не досягнемо тим, що дамо їх йому раніше, а потім будемо чекати, що він згодом надихне їх смыслом і життям» [187, с. 167].

Розгортаючи конкретну програму соціальної педагогіки, П. Наторп звертає, перш за все, увагу на родинне та шкільне виховання як «фундамент культури народу». Провідна ідея стосовно домашнього виховання полягає в тому,

що воно має ґрунтуватись не на моралізаторстві, а на особистому прикладі, на навчанні життям. Дошкільне і шкільне виховання краще організувати через союзи родин, через створення самоврядних громадських організацій, які охоплюють одночасно всі сторони народної культури, ґрунтуючись при цьому на господарській діяльності. Ідея самоврядності і децентралізації червоною ниткою проходить через увесь проект П. Наторпа: «<...> Все має бути через народ, інакше воно не може стати істинним і сталим благом для нього» [187, с. 185].

З іншого боку, в основі виховного процесу – виробнича праця, трудове виховання. У Песталоцці, на якого посилається П. Наторп, ця позиція звучить ще досить патріархально (адже швейцарський педагог відобразив у своїх творах епоху руйнування сільського та ремісничого укладів та наступу індустріалізації), проте для П. Наторпа ця позиція набуває універсального значення: «Істинна освіта – по суті, це виключно *трудова освіта*» [187, с. 187].

Шкільне виховання викликає прискіпливу увагу П. Наторпа як своєрідна з'єднуюча ланка між родинною спільнотою і *союзом громадян*. Власне, школа розглядається як осередок громадянського виховання, але для виконання цього завдання від школи необхідно вимагати «перш за все безумовної свободи самовизначення, власного внутрішнього законодавства і самоврядування» [187, с. 189]. Школа має бути захищена від безпосередніх політичних впливів, а найголовніше – від бюрократичного централізованого керування. Турбота держави про народну освіту подається П. Наторпом як приклад забюрократизованої формальної діяльності, яка за визначенням не може виконати свого завдання, тобто дійти до конкретних людей, до індивідів. «Форми присутні; якщо подивитися їх на папері біля зеленого столу, то вони здаються просто чудовими» [187, с. 204]. Проте насправді ці «форми», тобто засоби бюрократичного керування, залишаються відірваними від життя, а тому «у багатьох відношеннях вони мов би не існують». Успіхи виховання трапляються не завдяки цій заорганізованості, а всупереч їй. Тому основний шлях розвитку – «*децентралізований шкільний лад*» [187, с. 191].

У П. Наторпа можна знайти буквально натхненні слова, присвячені розвитку учнівського самоврядування. Звертаючись до прикладів «шкільної держави», поширених на той час в Америці, він пише: «Шкільна держава з вільним устроєм, що оснований на відповідальності самих учасників, з веденням власної каси, власним судочинством, коротше кажучи, шкільна держава, основана на самодіяльності, знайшла б на більш високому щаблі тільки своє продовження в союзах спочатку молоді, потім і дорослих, а все це разом було б *підготовчою школою до громадянського життя* – школою, краще якої важко себе уявити що-небудь» [187, с. 196].

У програмі розбудови післяшкільного виховання, виховання дорослих основними лейтмотивами для П. Наторпа залишаються ідеї децентралізації, самоконтролю, самоврядування і вільного об'єднання. Йдеться фактично про

створення своєрідних ланцюжків громадянського суспільства, – отже, йдеться про «суспільне виховання» не тільки в тому розумінні, що суспільство виховує індивіда, але й в тому, що необхідно виховати, випестувати, сформувавши саме суспільство таким, щоб воно змогло виховувати особистість. «Адже хоча суспільство і виховує, але тільки таке, яке дійсно прив'язує до себе окрему особу міцними і тісними зв'язками, а не те широке, розрізнене співтовариство, яке насправді зовсім перестало ним бути, в якому один майже не торкається іншого і де майже немає вже місця почуттю солідарності. Як може підтримувати і охороняти мене солідарність з мільйонами тоді, коли я насправді серйозно потребує підтримки і опори? Адже від цієї солідарності мені припаде, можливо, мільйонна частинка; це вже не є сила, яка могла б утримати і зберегти в мені що-небудь» [187, с. 201]. Отже, в суспільному вихованні треба виходити не із спільноти взагалі, а тільки з безпосередньо близької спільноти, яка «може відчуватися дійсно як спільнота (*Gemeinschaft*), може проявляти на окремій людині свою силу і, у свою чергу, будити в ній силу» [187, с. 201]. При цьому, наслідуючи Песталоцці, Наторп наполягає, що це обов'язково має бути спільнота *праці і заробітку*.

Ми не будемо далі зупинятися на інших деталях соціально-педагогічного проекту П. Наторпа, хоча багато з них – зокрема те, що стосується подолання таких негативних явищ, як злочинність, алкоголізм та статевий розпуста; громадянського виховання і деідеологізації освіти; створення самоврядних молодіжних союзів; розвитку різноманітних форм і напрямків народної освіти для дорослих тощо, – можуть бути переосмислені і актуалізовані в сучасних умовах. З вищевикладеного зрозуміло, що у форму педагогічної концепції у Наторпа заповнений масштабний соціальний проект. Йдеться по суті про програму самовдосконалення суспільства, що вражене різними формами соціальної аномії. Тільки розв'язання спільного завдання виховання і освіти, яке охоплює не тільки дітей, але й усе доросле населення («починаючи з колиски і до могили»), здатне, за Наторпом, встановити в сучасному суспільстві (*Gesellschaft*) *спільноту* (*Gemeinschaft*), що ґрунтується на довірі, солідарності і спільній справі. На відміну від простого агрегату індивідів, що утворюють суспільство, *народ* утворює тільки «вільну спільноту» [187, с. 147]. Спільна участь у цьому проекті «соціальної педагогіки» має охопити всі соціальні рівні, – починаючи із сім'ї і закінчуючи державою, адже «метою держави є виховання до вищої людяності, а метою виховання – утворення істинної держави, держави ідеї» [189, с. 377].

Цей проект визначається як *соціалістичний* (точніше, мабуть – соціал-демократичний), але при цьому соціалізм розуміється тут «у сенсі рівного права людини на гідне людське існування» [187, с. 166]. Фактично концепція педагогіки Наторпа являє собою, за словами В. Куренного, «масштабний проект реконструкції соціальних зв'язків і нормалізації соціального клімату в

суспільстві, яке зазнає руйнівного впливу соціальної атомізації в капіталістичному суспільстві» [157, с. 19]. Діалектика свободи, вбудованої в суспільне життя, залишається центральною ідеєю і проблемою цього проекту – свободи, яка не позбавлена закону і соціального характеру, яка не тільки не відкидає, а безумовно вимагає спільноти. «Дійсно вільна людина зовсім не може дихати в атмосфері несвободи – вона має з необхідністю бажати для іншого, для будь-кого іншого свободи, яку вона хоче для себе» [187, с. 293].

Таким чином, філософсько-педагогічна концепція відомого неокантіанця Пауля Наторпа розглянута нами у двох площинах.

По-перше, у більш спеціальному відношенні йдеться про обґрунтування педагогіки як конкретної філософії, або інакше – про необхідність загальнофілософської основи для педагогічної науки та діяльності. Ця частина концепції Наторпа мала цілком конкретне історичне забарвлення, а саме – була спрямована проти наступу психологізму на філософію, який (цей наступ) усвідомлювався лідером марбуржців як посягання на загальні методологічні принципи науки взагалі, що їх уособлювала філософія, і перш за все – логіка. Відповідно, одним з «фронтів» боротьби стала педагогіка, царину якої намагалася привласнити експериментальна психологія – власне, найбільш «очевидний» ворог для методологічного логіцизму Марбурзької школи. Отже, П. Наторп доводить пріоритетне значення філософії – у складі логіки, етики та естетики – у визначенні мети і змісту освіти та виховання, залишаючи психологію – при цьому не стільки експериментальній, скільки, з одного боку, теоретичній, а з іншого – фактично життєвій інтуїції, почуттю такту, – відповідну роль в індивідуалізації визначених філософією шляхів та засобів виховання.

По-друге, у більш широкому розумінні філософсько-педагогічний проект П. Наторпа постає як проект соціальної педагогіки, або суспільного виховання. Педагогіка в цьому розумінні виявляється вже не якоюсь ізольованою наукою чи професією, пов'язаною з навчанням чи вихованням окремих людей, – вона фактично перетворюється на програму суспільного розвитку, в якій виховання через суспільство одночасно є вихованням самого суспільства. Головними ідеями цієї програми стають ідеї децентралізації, самоорганізації і спільноти (*Gemeinschaft*) як основних умов правильного, цілеспрямованого виховання. При цьому метою такого правильного виховання постає гідне людське існування. Соціально-педагогічний проект П. Наторпа є фактично програмою побудови соціальної правової держави з розвиненим громадянським суспільством, при цьому цей проект з очевидністю доводить, що для побудови такої держави і такого суспільства правильне розв'язання педагогічних, шкільних та виховних питань є насправді більш важливим питанням, ніж впровадження найпрогресивніших політичних реформ під найкращими політичними гаслами.

4.5. Психологізм антипсихологізму: критика Бориса Яковенка

Подекуди штучне і занадто емоційне розмежування психологізму та антипсихологізму на початку ХХ ст. мало своє відлуння і в Росії. В якості окремого прикладу наведемо наостанок азартні атаки на психологізм молодого неокантіанця Бориса Валентиновича Яковенка (1884–1949), учня В. Віндельбанда і Г. Ріккерта, одного із засновників (разом із Ф. Степуном та С. Гессеном) російського видання часопису «Логос»¹. Не розмінюючись на очевидності, він вже в першому номері «Логосу» (1910 р.) обрав своїми «мішенями» (хоча, насправді, з найдобрішими намірами, адже цілком визнавав непересічне значення цих філософів і намагався лише «підправити» їх «несвідомі» помилки чи тенденції) фігури, які, здавалося, найменше могли бути звинувачені в психологізмі, а саме – Е. Гуссерля і Г. Когена.

Керманіча конкуруючої з Баденською (в якій вчився сам Б. Яковенко) Марбурзької школи неокантіанства Германа Когена (*Hermann Cohen*, 1842–1918), який розробляв трансцендентальний метод як такий, який повинен виявити умови можливості науки, що ототожнювалася з математикою, насправді дуже важко було асоціювати з психологізмом. Власне, порівнюючи Когена з Ріккертом, Яковенко також стверджує, що, орієнтуючи філософію на науку, Коген огорожує філософію від психологічного волонтаризму цінності. Визнаючи буття тільки в науковості, і науковість тільки в бутті, Коген усуває прихований психологізм нормативістів, який виявляється в засвоєнні їх теорією суто психологічної взаємодії між сприйняттям і мисленням; а у зв'язку з цим він розв'язує і проблему даності, на психологістськи-дуалістичне розв'язання якої спирається вся будівля Ріккертової філософії пізнання. Нарешті, у сфері попередньої феноменологічної роботи (аналізу свідомості) Коген не піддається впливу спеціальних наукових засобів психологічного дослідження і не вдається до пояснення фактичного складу психічного переживання пізнавального процесу звичайним вольовим життєвим переживанням, що керується емоціонально-вольовими мотивами, а не дійсним аналізом психіки. Телеологізація філософії означає її волонтаризацію: цінність без волі, що її викликає, є абстракцією. Волонтаризація філософії є її психологізацією: трансцендентальність, таким чином, гине. [290, с. 221–222]. Психологізм, таким чином, виявляється притаманним перш за все баденським вчителям Б. Яковенка, а не марбуржцям.

¹ Сучасні історики російської філософії, підкреслюючи його роль у виданні журналу (третина всіх статей російського видання, написаних російськими авторами, належала саме йому), зазначають, що «без Яковенка комплекс "логосовських" ідей значною мірою втратив би свою філософську визначеність і суспільно-культурну значущість» [111, с. 6].

Ідеалістична філософія Когена не емпіристична, не психологічна, не інтуїтивістична. Вона немилосердна до цих новітніх течій – вона оголошує і емпіризм, і психологізм, і інтуїтивізм виродження філософії, поверненням до міфу. «Система філософії»¹ Когена, стверджує Б. Яковенко, є зразком «чистої філософії», пошуки якої йшли останні 50 років (Шуппе, Гуссерль та інші).

Але навіть ця філософська система «у своїй основі є глибоко психологістичною». З одного боку, вона довела усвідомлення трансцендентальності до високого ступеня розвитку, але з іншого, вона досить виразно поділила внутрішні моменти трансцендентальної філософії, щоб зрозуміти, яку роль досі в ній відігравали психологістські елементи [290, с. 223]. Таке неочікуване твердження вимагає від автора уточнення його власного розуміння феномену психологізму, що він і робить, фактично значно розширюючи при цьому традиційні на той час тлумачення.

«Під психологізмом, – пише Б. Яковенко, – зазвичай розуміють вчення, яке оголошує філософію або самою психологією, або частиною психології, або, нарешті, обґрунтовує філософські дисципліни на даних психології. Таке розуміння психологізму є занадто вузьким: психологічні мотиви можуть відігравати не тільки свідому, але й несвідому роль у філософській творчості. Вони можуть виявлятися в тому, що філософія засвоює психологічну схему власного предмета, хоча й трактує його цілком незалежно від психологічного емпіризму. Вони можуть виявлятися і в тому, що філософія вимагає психологічного дослідження, яке випереджає її не тільки в негативному, але і в позитивному сенсі, психологічних пошуків філософського предмету; хоча, коли він знайдений, він трактується вже філософськи. Тому поняття психологізму має бути розширеним: психологізмом має бути назване будь-яке філософське вчення, яке надає, свідомо чи несвідомо, бодай якимось філософське значення психічним моментам, допускає їх відігравати бодай якусь безпосередню або опосередковану роль у своїй царині; яке користується у будь-яких цілях бодай якимось психологічним дослідженням, і цікавиться позитивно у будь-якому відношенні психічними переживаннями більше, ніж усім іншим. Інтерес філософії до психології, до психологічних досліджень та психологічних переживань має бути або тільки суто логічним, оскільки психологія є одна з наук, а психічні явища є частиною буття, або тільки суто негативним, оскільки досі філософія знаходилася ще в тісному переплетенні з психологією, і оскільки *ad hominem* філософські предмети завжди дані в атмосфері психічних переживань, і їх потрібно звідти дістати, звільнити, виявити. У цьому

¹ На час написання статті Б. Яковенка вийшли дві частини «System der Philosophie» – «Logik der reinen Erkenntnis» (1902) та «Ethik des reinen Willens» (1904); третя частина – «Ästhetik des reinen Gefühls» – з'явиться в двох томах у 1912 р.

останньому випадку ставлення філософії до «психічного» вичерпується прагненням усунути будь-який антропологізм, звільнивши філософські предмети від людини, взяти їх не *ad hominem*, а *ad scientiam*, як це має місце в будь-якій науці. Інакше кажучи, філософія вимагає для власного незалежного існування негативного феноменологічного дослідження: звільнення від людських ілюзій, людських звичок, людських забобонів, звільнення від «людського» взагалі. Несвобода ж від «людського» в будь-якому відношенні знаменує собою психологізм» [290, с. 224].

Виявляється, що вся філософія – від Сократа до наших днів – тією чи іншою мірою, в тому чи іншому сенсі є психологістичною, і разом з тим, з установленням своєї самостійності, вона все більше і більше звільняється від психологізму. Це звільнення від психологізму, зазначає Б. Яковенко, характерно й для Когена, але, відкриваючи і в його філософії глибоко закладений психологізм, він виправдовує свій намір необхідністю викриття того філософського пороку, яким страждають всі сучасні мислителі ще більшою мірою, ніж Коген.

Психологізм Когена генетично йде від Канта і Гегеля. Так, Яковенко розкриває схему пізнання Канта, яка характеризується трьома моментами: моментом пасивного сприйняття (у просторі), моментом сліпої синтезації (у часі) і моментом самосвідомості (у категоріях), – і називає цю схему суто психологічною, хоча й такою, що має свій трансцендентальний бік [290, с. 225]. Але й Гегель виявляється не позбавленим психологізму. Гегелева психологія досягає кульмінації в понятті самостійної і саморефлексивної діяльності, і в цьому полягає її поправка дуалістичної психології Канта. Наскільки психологія Канта була психологією «здібностей», настільки психологія Гегеля (і Фіхте) є психологією «діяльностей», так би мовити, функціональною психологією свідомості, що пізнає. Подібно до того, як у Канта в першому виданні «Критики» психологія відіграє більш суттєву роль, ніж у другому, а там – більш суттєву роль, ніж у «Пролегоменах», так у Гегеля психологічний елемент поступово все більше приховується від «Феноменології» через «Логіку» до «Енциклопедії» [290, с. 226].

Яковенко знаходить психологічну схему вже в перших працях Когена, в яких він слідує ще скоріше Платону і Гербарту, ніж Канту і Гегелю: уявлення є об'єктивацією первинних відчуттів як елементарних форм свідомості [290, с. 227]. В «Логіці чистої свідомості» («Logik der Reinen Erkenntnis», 1902) про об'єктивацію вже не йдеться, адже суб'єктивне вже назавжди видалено з Когенової філософії, проте й тут Яковенко знаходить психологічну схему, яка лише набуває трансцендентальної форми: «<...> Як за психологічною схемою пізнання є поступовим виявленням предмету, так за логічною схемою чиста діяльність пізнання є поступовою його побудовою, і т. ін. Таким чином, у підґрунті «логічного механізму» чистої свідомості знаходиться

ні що інше, як «психологічний механізм свідомості». Ось якою є підклад Когенового трансценденталізму» [290, с. 229].

Проте ця несвідома «паралелізація» психологічного і логічного підкріплюється свідомим психологізмом. У перших працях¹ Коген дотримується того погляду, що філософію (і логіку) має випереджати психологічна розробка проблем. Істинна філософія для нього є «психологічна філософія» («Die Platonische Ideenlehre Psychologisch Entwickelt», 1866). Логічний, філософський синтез потребує психологічного аналізу. «Психологічний аналіз є необхідним доповненням до дедуктивної критики кожного поняття відносно його логічної внутрішньої сутності, його метафізичної, творчої здібності синтезу уявлень» («Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele», 1868–69; «Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewusstseins», 1869). У працях, присвячених Канту («Kant's Theorie der Erfahrung», 1871 та ін.), цей погляд отримує справжній розвиток, але й справжні межі. Психологічне дослідження може мати лише підготовче значення; воно повинно посісти місце Кантового «метафізичного дослідження». Але в якості такої попередньої феноменологічної розробки свідомості психологія, безумовно, потрібна філософії. Вона знаходить у царині свідомості її початки (Ursprünglichkeiten), її основні напрямки (Richtungen des Bewusstseins) і, таким чином, готує ґрунт і матеріал для її трансцендентальної, або критично-аналітичної обробки. Ця феноменологічна психологія не має, безумовно, нічого спільного з психологією генетичною, – стверджує Яковенко, посилаючись, зокрема, й на Гуссерля. «Вже заради номенклатури, таким чином, психологія необхідна, коли хочуть займатися критикою пізнання та етикою. Але існує методичне розрізнення між тією психологією, яку застосовують ці критичні дисципліни, і проблемою самої психології», – пише Коген у «Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte: ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik» (1883). Вона не переймається генезисом свідомості, вона досліджує лише його первинний склад. Вона є «описом свідомості з її елементів». Як така, ця психологія цілком знаходиться в межах самої філософії, оскільки передбачає в подальшому трансцендентальне дослідження. Таку психологію, відкриваючи її у Канта, Коген називає «здоровою психологією» [290, с. 229].

На думку Б. Яковенка, у феноменологічній психології Коген вдається до найглибшого психологізму. Його праці про Канта яскраво виявляють постійне змішування психологічних і логічних мотивів. Тільки там, де вся увага зосереджується на трансцендентальному дослідженні сутності науки, психологічний мотив відступає; але знову і знову він виявляється з новою силою

¹ Цікаво, що Г. Коген певний час на початку своєї кар'єри знаходився під впливом одного із засновників «психології народів» Г. Штайнталя, і перші його статті з'явилися наприкінці 1860-х років у часопису «Zeitschrift für Völkerpsychologie and Sprachwissenschaft».

(наприклад, у дослідженні «внутрішнього чуття»). Поняття «об'єктивації» суб'єктивного, перетворення його із суб'єктивного уявлення на предмет, перетворення його з матеріалу внутрішнього чуття на об'єктивність науки киде психологічну тінь на всю конструкцію: трансцендентальне якимось дивом народжується тут на ґрунті психічного і з нього. Питання про те, як може суб'єктивне стати об'єктивним, як може психічне бути перетвореним на трансцендентальне, – це питання не ставиться, не вирішується, а просто відкидається. Навіть «Логика чистого пізнання», яка ззовні уникає феноменологічного дослідження, насправді ґрунтується на феноменологічному аналізі свідомості, що пізнає [290, с. 230].

Трансцендентальне в «Логіці чистого пізнання» Когена «плаває ще у безбережному морі психічного». Наука ще не звільнена від своїх коренів у свідомості. В іншому випадку феноменологічний метод мав би отримати у Когена суто негативне значення. Його метою було б (а для істинно-трансцендентальної філософії і мало б бути) виокремити трансцендентальне зі сфери суб'єктивного психічного, звільнити науку від її уявних «коренів» у свідомості, прокласти між пізнанням і свідомістю непрохідне провалля, яке можна було б подолати лише визначенням свідомості як одного з моментів пізнання.

Якщо феноменологічний метод відсутній у «Логіці...» як попереднє дослідження, то все ж Б. Яковенко знаходить тут свідомість «після» трансцендентального предмету: науковість має постійне відношення до свідомості, яка пізнає. Ця свідомість не може бути включеною в категоріальну схему предмета, вона означає не його об'єктивно-наукову конструкцію, а суб'єктивний процес його конструювання. І цей суб'єктивний процес побудови предмету включається в трансцендентальну філософію пізнання, розкладається на стадії та категорії, і навіть визначає один з напрямків чистого пізнання – напрямком *модальності*. Всі психологічні особливості процесу пізнання отримують тут своє існування. Психічне усвідомлюється в контексті трансцендентального [290, с. 231].

У підґрунті Кантової філософії збереглися схеми, продиктовані догматичною психологією його вчителів, що визначило її подальшу долю. Через Фіхте, Шеллінга, Фріза його філософія перейшла до Гегеля переробленою у напрямку звільнення від цих схем, але не повністю. «Покінчивши з психологією здібностей і психологічною теорією «афекції» і «даності», – зазначає Б. Яковенко, – післякантівська філософія висунула психологію функціональну, психологічну теорію спонтанності, і в особі Гегеля приховала психологічну схему маскою сухої формалістичної діалектики буття». Трансцендентальна філософія втратила свою орієнтацію на науці, перетворилася на гру понять, формалістичну діалектику.

Філософська думка могла прокинутися тільки повернення до Канта «і тут, під впливом розвитку, що відбувся за півстоліття, проблема звільнення трансцендентальної філософії від психологічних схем мала постати з особливою силою. Дійсно, у головних представників цього повернення до Канта ми знаходимо ясне усвідомлення проблеми такого звільнення, а їх реконструкції Кантової філософії спрямовані в той чи інший спосіб покінчити з нею». Яковенко посилається на праці Когена, Ріля, Фолькельта, Віндельбанда, Файгінгера, Лааса. «Психологія визнається тут наукою самостійною, що відноситься до сфери природознавства, і з філософією не має ніякого спеціального зв'язку. Психологія досліджує процес пізнання, філософія – його сенс, його об'єктивне значення. Філософія не може цікавитися психологією, психологія далека у своїх інтересах від філософії. Але, якщо сфера філософії і звільняється тут ще більше від психологічних схем старого часу, то тим більше на сцену виходить новий вплив психології на філософію, що виявляється у «філософській психології» об'єктивного духу великих післякантіанців» [289, с. 252–253].

Гуссерль першим поставив проблему психологізму у повному об'ємі, з усвідомленням усієї її важливості, без боязні констатувати психологізм навіть там, де від нього старанно відхрещувалися (хоча і раніше ця проблема проговорювалася). Логічний і теоретико-пізнавальний інтереси сучасної німецької філософії знаходять своє поєднання і свою погодженість саме в проблемі психологізму. З часів Канта ця проблема спрямовує уми в той чи інший бік [289, с. 253].

Проблема психологізму сформульована Гуссерлем ясно і чітко: логіка, як частина філософії, ніяким чином не може ґрунтуватися на психології. Психологічні критерії, по-перше, порушують саму сутність логічного; по-друге, невідворотно спрямовують до антропоморфізму та релятивізму. У сфері логіки не мають ніякого значення ідеї розвитку, економії, пристосування, норми і воління: логіка знає свої спеціальні ідеї, свої спеціальні взаємовідносини науково-змістовного обґрунтування пізнання. Як може психологічне пізнання, тобто пізнання, яке за своїм змістом стосується явища тимчасового, доступного розвитку, виступати обґрунтуванням пізнання логічного (або взагалі філософського), яке за своїм змістом стосується позачасового, постійного, закінченого складу істин? Логіка має йти своїм, незалежним від психології шляхом.

Втім, якщо Гуссерль із чудовою ясністю формулює проблему психологізму, не можна того ж сказати, на думку Б. Яковенка, про спробу її позитивного рішення (мається на увазі другий том «Логічних досліджень») [289, с. 254]. У цій спробі свідомо реалізується той самий психологізм, який несвідомо став основою всіх великих післякантіанських систем: чисту логіку має випереджати особливе дослідження філософсько-психологічного характеру.

Мов би в принципі не однаково – чи бажають логічні принципи підготувати природничим методом еволюційної психології, чи «феноменологічним» методом психологічного аналізу! Різниця лише в тому, що в першому випадку «логічне» релятивізується безпосередньо, у другому – опосередковано. Принципової різниці немає! Адже або «логічне» знаходиться у «психічному», і тоді несе на собі його риси, або воно ніяк не знаходиться у «психічному», і тоді не має з ним нічого спільного, – так категорично застосовує закон *tertium non datur* молодий неокантіанець. У другому томі «Логічних досліджень», зазначає Яковенко, Гуссерль повертається назад, у суперечності психологістського способу мислення.

Ті ж самі претензії висуває ідеолог «Логосу» і до інших німецьких мислителів. Мейнонг зі своєю «теорією предметності, яка виходить з певного психологічного вчення про уявлення та його предмет; Фолькельт зі своїм вченням про попередній описовий метод філософії, спрямований на неупереджений аналіз психічних явищ; Мюнстерберг зі своєю теорією «чистого досвіду» і особливою філософською «волюнтарною психологією», яка веде дослідника від його індивідуальних переживань до позачасових абсолютних цінностей; Ліппс, який тепер повністю поділяє погляди Гуссерля, і проголошує як висхідну філософську дисципліну особливу «дескриптивну психологію», а в якості визначального філософського методу – феноменологію переживання і предметності; Дільтей, який покладає в основу філософії «дескрипцію» безпосередніх переживань; Наторп, який підтримує своє вчення про особливу філософську «ненаукову» і «некаузальну» психологію; Ріккерт, який вважає психологічний аналіз необхідною передумовою до логіки, і під впливом Гуссерля та Больцано висуває «трансцендентальну психологію» як передумову до трансцендентальної логіки, що збігається з нею в понятті цінності; Коген зі своєю теорією психології як особливої філософської дисципліни, що завершує будівлю чистої філософії в якості психології культурної індивідуальної свідомості, – всі вони, таким чином, причетні хворобі психологізму [289, с. 255–256]. Усюди ми знаходимо більше або менше затемнення проблеми психологізму, більшу або меншу поступку попередньому образу думки. Найбільше значення у цьому відношенні мають течії марбурзької школи і телеологічного критицизму, які зовні проголошують свій антипсихологізм [289, с. 256]. Отже, робить висновок Б. Яковенко, «наш час цілком знаходиться у фарватері відчайдушної боротьби, яку веде філософія з психологізмом» [290, с. 239].

Таким чином, розширене тлумачення психологізму, який розуміється Когеном не просто як методологічна пріоритетність психології над філософією, а як будь-яке, навіть зовні непомітне залучення до філософсько-логічного аналізу психологічних проблем, призводить до фактичного діагно-

ствання хвороби психологізму (саме як хвороби!) фактично у всіх філософів. Можна говорити лише про певну тенденцію звільнення від психологізму (або його послаблення), але навіть у самих яскравих психологістів він залишається. Так, за оцінкою Б. Яковенка, обґрунтування чистої логіки Гуссерлем «зовсім не задовольняє вимозі повного антипсихологізму, адже феноменологічне дослідження, як його характеризує Гуссерль, є, кінець кінцем, все ж особливим психологічним дослідженням: його справжнім предметом є безпосереднє переживання, тобто психічне в його первинній даності» [292, с. 623].

Чи звільнився від цього «гріха» трансценденталізм самого Б. Яковенка? Скоріше можна говорити про певне переосмислення в більш пізніх статтях самої проблеми психологізму, принаймні, її занадто широкого і різко критичного тлумачення. Разом з тим, Б. Яковенко продовжував шукати ідеал плюралістичної філософії («Vom Wesen des Pluralismus», 1928), вільної від головних забобонів дуалізму та монізму, а саме від натуралізму, субстанціалізму і психологізму [291, с. 290], – але цей нескінченний пошук сам по собі мав навести на думку, що, зокрема, психологізм може бути зовсім не «хворобою», а інтегрованою характеристикою і «нешадної феноменологічної критики пізнання», і «критичної та раціональної інтуїції» як єдиного джерела істини, і плюралістичного вчення про істину, яке «стверджує одночасно і абсолютність, і багатоманітність істин, – вчення, що протистоїть, з одного боку, психологічному і прагматичному релятивізму, а з іншого – моністичному абсолютизму» [291, с. 291]. Принаймні, психологізм вже перестає бути єдиним ворогом.

Зв'язок психологізму з позитивізмом виявляється у двох ракурсах – в емпіризмі та асоціанізмі. Позитивізм як загальна орієнтація на позитивні науки і перетворення філософії, у кращому випадку, на їх узагальнення, як такий, ще не схильний до психологізму (скоріше проявляється його тяжіння до біологізму). Ця схильність виникає в результаті прищеплення індуктивної логіки та асоціативної психології. Психологізм знаходить у позитивізмі адекватне підґрунтя для утвердження місця психології на вершині позитивних наук (ідея еволюціонізму) та витіснення на цій підставі філософії. Психологізм виявляється цілком прийнятною концепцією для представників самих позитивних наук остільки, оскільки вони відчувають відразу до метафізичних побудов філософії.

Таким чином, психологізація логіки пов'язана з позитивізмом вторинним зв'язком – так само психологізація логіки може відбуватися на ґрунті відповідного тлумачення критичної філософії або прагматизму. Умовою можливості психологізації логіки є віднесеність двох наукових дисциплін до, здавалось би, одного предмету – процесу мислення, а стимулом такої психологізації (або її загострення, або її кризи, якщо прийняти концепцію В. Брюшинкіна) було швидке постання психології як самостійної науки. З іншого боку, стимулом для антипсихологістської атаки стали процеси математизації та символізації логіки і логізації науки, створення семантики та семіотики, зародження майбутньої аналітичної філософії. Антипсихологістська позиція стала прапором і феноменологічної програми, хоча феноменології як дослідженню свідомості (чистої, або трансцендентальної, але все рівно – свідомості) було значно важче, ніж чистому (і, зрештою, технічному, логіко-математичному) аналітизму утриматися від психологістської аргументації.

Боротьба з психологізмом у логіці та філософії набула занадто загострених форм, що провокувалося також і надмірною агресивністю з боку багатьох представників експериментальної психології відносно філософії. Це сприяло чіткому усвідомленню ознак психологізму та його наслідків, але не сприяло виваженій оцінці місця і ролі філософської психології та співвідношення між філософією та психологією. Лише згодом і поступово приходять розуміння того, що психологічне дослідження процесів мислення має своє позитивне значення і є необхідним методологічним підґрунтям деяких сучасних епістемологічних та науково-технічних програм (наприклад, створення штучного інтелекту).

Висновки

Історико-філософський аналіз феномену психологізму в європейській філософії XIX – початку XX століть показує, що ми маємо справу зі складним та багатозначним феноменом. Так само неоднозначною має бути і його оцінка – принаймні, сьогодні, через 100 років після громоподібних антипсихологістських інвектив у «Філософії як строгій науці» Е. Гуссерля, ця оцінка має бути більш виваженою. XX століття можна однозначно назвати століттям антипсихологізму. Теза про автономність логіки, її незалежність від інших наук про мислення, особливо від психології, стала пріоритетною в дослідженнях символічної логіки. Антипсихологізм отримав перемогу у важкій полеміці кінця XIX – першій третині XX століття. З того моменту пройшло вже достатньо часу і виникає нагальна потреба оцінити те, що було досягнуто в ході цієї полеміки, а також спробувати визначити перспективи розв'язання проблеми психологізму з погляду сучасного рівня розвитку логічної і філософської думки.

Слід, очевидно розрізняти власне філософський психологізм – маємо на увазі психологізацію філософії в цілому та її окремих підструктур, включаючи логіку; і психологізм в окремих науках – наприклад, історії, соціології, праві, літературознавстві тощо (навіть і в самій психології). Всі ці явища можна об'єднувати під умовною назвою «світ психологізму» (як історико-культурного явища), маючи на увазі, зокрема, й те, що психологізація окремих наук має своїм підґрунтям психологізацію філософських основоположень цих наук, – але одночасно слід зважати на різноплановість та багатоманітність цього «світу».

З іншого боку, в межах самої філософії слід відокремити феномен філософського психологізму від філософської психології як галузі філософського знання. Філософська психологія як раціональне (метафізичне) вчення про душу не є сама по собі проявом психологізму. Психологізм починається тоді, коли філософська психологія перетворюється на загально-метафізичне вчення – вчення про «душу світу», панпсихізм тощо; або коли відбувається емпіризація метафізичної психології, включення в її структуру ідей природничого детермінізму, що веде зрештою до відокремлення емпіричної психології як природничої науки з одночасним збереженням її загальнофілософських претензій.

Філософський психологізм постає, по-перше, як орієнтація філософського аналізу на усвідомлення механізмів людського пізнання у поєднанні з прямим або завуальованим визнанням непізнаванності зовнішнього світу, що призводить до прийняття внутрішнього досвіду як єдиного можливого джерела знання. Інакше можна назвати цей психологізм інтроспективним емпіризмом або суб'єктивним (психологізованим) гносеологізмом. Ця лінія чітко прослідковується в англійській філософії починаючи від Дж. Локка, а особливо від Дж. Берклі та Д. Юма, хоча насправді висхідним пунктом тут є Декартово *cogito*. Свої оригінальні втілення ця лінія здобула в емпіричній логіці Дж. Ст. Мілля, емпіріокритичній програмі другого позитивізму (Е. Мах та Р. Авенаріус), радикальному емпіризмі містичного досвіду В. Джеймса.

По-друге, філософський психологізм у версії раціоналізму, який більш безпосередньо спирається на Р. Декарта, пов'язаний із постулюванням психофізичного дуалізму, який набув релігійно-метафізичної форми в окаяналізмі Н. Мальбранша та концепції напередвстановленої гармонії Г. Ляйбніца, а згодом перетворився на теорію психофізичного паралелізму. Цей дуалізм сприяв виокремленню психічної сфери на спеціальний предмет дослідження, відповідно – формуванню раціональної та емпіричної психології як частин філософської системи (Хр. Вольф), а згодом – інституалізації власне психології, при цьому саме емпіричній психології, яка, відкинувши «гіпотезу Бога», приймала як метафізичний постулат ідею паралельного існування психічних та фізичних явищ і концентрувалася на дослідженні перших, не переймаючись з'ясуванням причинно-наслідкових зв'язків між першими та другими. Психічна сфера, таким чином, також перетворюється на окремий предмет дослідження окремої науки – психології, яка, відповідно, подає себе як основу філософську науку (В. Вундт). З цією ж раціоналістичною лінією, для якої було властивим прагнення створити *mathesis universalis*, можна пов'язати як умоглядні (Й. Герbart) так і експериментальні (Г. Фехнер) спроби математизації психології – тим більше, що вони супроводжувалися, як правило, своєрідними метафізичними пошуками.

По-третє, матеріалістична версія картезіанства, яка перетворилася згодом на досить прямолінійні версії просвітницького матеріалізму, у поєднанні з матеріалістичним сенсуалізмом (Кондільяк) та матеріалістичним асоціанізмом (Д. Гартлі), сприяла розвитку масштабних – у порівнянні з Декартовими розтинками шишковидної залози – фізіологічних досліджень. У дусі часу фізіологія розвивалася, перш за все, як біологізована фізика, і згодом, отримавши відповідні філософські ін'єкції – зокрема, від кантіанства (Й. Мюллер) – у вигляді психофізики (Г. Фехнер) та психофізіології (Г. Гельмгольц) почала претендувати на місце єдиної наукової психології, яка здатна замінити зрештою й філософію як таку з огляду на її безпомічність та даремність у справі

природничого дослідження нервово-психічної діяльності людини. Екзотичним відгалуженням такого матеріалістичного психологізму стала «наука» френологія.

Кантов «коперніканський переворот» насправді значною мірою скорегував розвиток всіх вищезначених тенденцій. У певному сенсі саме І. Канта можна було б назвати батьком європейського філософського психологізму XIX століття, хоча «відповідальність» у даному відношенні все ж більше мають нести його послідовники, ніж він сам. Філософія Канта насправді амбівалентна з точки зору можливостей як логічного, так і психологічного обґрунтування процесу пізнання, але ця амбівалентність розгортається на тлі своєрідного трансцендування свідомості на зовнішній світ, включення цього світу у структури, що конструюються трансцендентальною апперцепцією, і це дає додаткові підстави для суб'єктивістського та психологістського розуміння умов можливостей пізнання. Зокрема, по-четверте, психологізація кантіанства відбувається в емпіричній метафізиці Я. Фріза та Ф. Бенеке, які намагаються обґрунтувати теорію пізнання емпіричною психологією, і відносно філософії яких, власне, й набуває поширення само позначення «психологізм».

По-п'яте, поруч з теоретико-пізнавальною та емпірично-фізіологічною формами психологізму набуває розвитку психологізм, так би мовити, діяльнісний – якщо в центрі уваги перших двох форм знаходяться, відповідно, поняття (ідеї) та відчуття, що загалом надає психічній сфері переважно пасивного характеру, то перенесення акценту на волю як третій бік душевного життя, відповідно, підкреслює його активний характер. Волонтаризація психології в XIX столітті (більш філософський варіант такої волонтаризованої психології знаходимо у В. Вундта) мала своє філософське підґрунтя в ідеях Й. Фіхте та А. Шопенгауера, а онтологізація волі в самій філософії набуває вибухонебезпечних характеристик в антиметафізичному надпсихологізмі Ф. Ніцше. З іншого боку, актуалізація вольового начала сприяє посиленню уваги до несвідомих боків людської психіки (власне, не тільки людської – тут проходить лінія дотику із відкриттям Г. Ляйбніцем всезагального характеру психічної діяльності у формі несвідомої перцепції і наступними варіаціями панпсихізму).

По-шосте, поєднання діяльнісного аспекту волонтаризму, притаманного філософії життя, з ідеєю обґрунтування окремої від природничо-наукової методології «наук про дух» призводить до формування філософсько-психологістського варіанту цієї методології (В. Дільтей). Йдеться про те, що там, де діє людина, вона діє, перш за все, за законами психології (так само і колективи людей – звідси соціальна психологія і психологія народів В. Вундта), а тому всі історичні, соціологічні, культурні та інші події та закономірності, кінець кінцем, визначаються законами психічної діяльності або залежать від них. Зрештою виявляється, що самі ці історичні та інші події можуть залежати вже не стільки від психології їх учасників, скільки від пси-

хології тих, хто їх тлумачить – так науки про дух м'яко перетікають у герменевтику, яка пізніше, вже в XX столітті, внаслідок лінгвістично-прагматичного повороту може перетворюватися на пряму деконструкцію.

До сфер, де діє людина, так само відноситься і наука, і сама пізнавальна діяльність, яка, якщо й має підкорятися законам правильного мислення, то сам характер цього підкорення, а зрештою й сама форма та сутність цих законів впливають із особливостей устрою людської психіки. Отже, по-сьоме, відбувається психологізація логіки – і як логіки наукового дослідження (Дж. Ст. Мілль, А. Бен, Х. Зігварт, М. Грот), і як формальної логіки, а разом з нею й математики (Ф. Brentano і ранній Е. Гуссерль). Проте, якщо, наприклад, психологізація історії, соціології та права могла сприйматися лише як одна з версій методологічного обґрунтування цих наук, що цілком має право на існування разом з іншими методологіями (з огляду, крім іншого, на недостатню формалізованість, або недостатню «науковість» цих дисциплін, котрі допускають поки що співіснування різних «істин»), то психологізація логіки науки та логіки математики втручалась у сферу найбільш формалізованого, раціоналізованого, «строго наукового» знання, яке за своєю природою здавалось абсолютно чужим психологічному емпіризму. Тому саме психологізм у логіці спровокував оформлення та рішучий опір антипсихологізму як настанови, що вимагала виключення з філософсько-логічного аналізу будь-яких імплікацій аналізу психологічного.

Антипсихологістська критика і звинувачення у психологізмі, які поєднувалися із звинуваченнями в релятивізмі, натуралізмі, скептицизмі, суб'єктивізмі, редукціонізмі та інших подібних «гріхах» проти строгості філософії як науки (Г. Фреге, Е. Гуссерль), безумовно, мали свою рацію. Але вони виглядали (і, зрештою, такими й були) абсолютними та неспростовними лише в річищі сцієнтизації філософського знання, математизації та символізації логіки. Розуміння філософії як теорії пізнання (неокантіанство), або як світогляду (В. Дільтей), або як аналізу екзистенції чи, скажімо, як обґрунтування національної ідеї, свідомо пов'язувалися з тими чи іншими елементами або частинами психологічного аналізу свідомості – індивідуальної, колективної або трансцендентальної. Зрештою, й Гуссерлева феноменологія як теорія чистої свідомості не могла уникнути, принаймні, формальних елементів психологічних конотацій – особливо в більш пізніх тематиках інтерсуб'єктивності та «життєвого світу».

Інакше кажучи, перемога антипсихологізму над граничним психологізмом мала своїм зворотнім результатом усвідомлення того, що філософія як особлива форма знання та світосприйняття, котра включає в себе раціональну науковість, але не зводиться до неї, не може вмістити в собі категоричний антипсихологізм. Відповідно, актуалізація проблематики філософської психології, філософії свідомості або філософії несвідомого, так само як і філо-

софсько-психологічних обґрунтувань окремих гуманітарних наук, – всі ці форми «психологізації» філософії як такі ще не стають психологізмом у негативному розумінні цього означення. Негативна оцінка може виникати лише тоді, коли філософська, або соціальна, або емпірична (наприклад, психоаналітична чи нейрофізіологічна) психологія починає зазіхати на місце філософії, або на місце загальнонаукової методології, або, принаймні, на роль найважливішого, авангардного та вирішального наукового напрямку.

Разом з тим, вже в другій половині ХХ століття психологізм набуває нових форм і пов'язується з дійсно авангардними напрямками науки, зокрема – з розвитком інформатизації та комп'ютеризації. Моделювання на електронно-обчислювальних машинах принаймні деяких аналогів мисленнєвої діяльності людини, що згодом перетворилося на амбітну програму створення штучного інтелекту, досить швидко зіштовхнулося з непереборними перешкодами, які породжувалися прямолінійним використанням логічних числень (класичної логіки предикатів першого порядку). Перехід у цьому зв'язку на більш складні логічні схеми – фактично, від логіки понять і суджень до логіки образів (фреймів), а також паралельний розвиток різноманітних неklasичних логік і рух аналітичної філософії в напрямку нової філософії свідомості, – все це утворює ситуацію «нового психологізму» і навіть провокує програму створення метапсихологізму (В. Брюшинкін). «Новий психологізм» розуміється як така теорія логічних процедур, в якій вони б вважалися моделями природного мислення, а це можливо тільки в тому випадку, якщо ми визнаємо певну залежність способів побудови логічних процедур від процесів природного мислення суб'єкта, що їх використовує; а метапсихологізм проектується як технологія моделювання структур та процесів природного мислення, пов'язаних з міркуванням та аргументацією, за допомогою структур та процесів, що мають місце на метарівні логічних систем. У будь-якому разі, такий підхід означає подолання категоричного протистояння психологізму та антипсихологізму, логіки та психології, і відкриває нові горизонти філософського осмислення свідомості і буття.

Розкриття цих горизонтів – предмет іншого дослідження. Що ж до історико-філософського контексту проблеми психологізму, як вона виявилася в європейській (і вітчизняній) філософії ХІХ – початку ХХ століття, то можна ще раз підкреслити, що психологізм мав різні, інколи досить відмінні форми, які, з огляду на подальший досвід філософського розвитку, не можуть бути оцінені однозначно. Розвиваючись на перетині філософії та психології, психологізм міг означати як хворобливу редукцію філософії до психології, так і творче збагачення філософії здобутками психології. Такий багатозначний образ психологізму, на нашу думку, більш адекватно віддзеркалює історико-філософські реалії того часу, а відповідно й має допомогти без зайвих упреждень підходити до сучасних флуктуацій психологізму, що виникають на перетині філософії, психології та когнітивно-інформаційних наук.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абдалиева Г. К. Элемент народности в характере человека, влияние жизни на его воспитание / Г. Абдалиева // Инновации и образование. Сборник материалов конференции. Серия «Symposium», выпуск 29. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 467–478.
2. Абрикосов Н. [Рец.] Brain. Journal of Neurology, 1891. Part LIII // Вопросы философии и психологии. – 1891. – № 5 (Кн. 9). – Специальный отдел. – С. 76–78.
3. Авенариус Р. Критика чистого опыта; в популярном изложении А. В. Луначарского [2-е изд., испр.]. – М.: Изд-во ЛКИ, 2008. – 224 с.
4. Авенариус Р. О предмете психологии / Рихард Авенариус; пер. с нем. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 88 с.
5. Авенариус Р. Человеческое понятие о мире / Рихард Авенариус; пер. с нем. – М., 1909.
6. Авсенева П. С. Из записок по психологии / Пётр Авсенева; пред. и общ. ред. проф. А. Ф. Замалева. – СПб.: Тропа Троянова, 2008 – 335 с.
7. Аликаев Р. С. Немецкая философская терминология эпохи раннего Просвещения / Р. Аликаев. – М.: ИНИОН, 1982.
8. Андреева Г. М. Социальная психология / Г. Андреева [3-е изд.]. – М.: Наука, 1994.
9. Ардашев П. Н. Психология в истории : Новейшая попытка психологического обоснования истории / П. Ардашев // Вопросы философии и психологии. – 1895. – Кн. 3 (28). – С. 294–313.
10. Арнхейм Р. Неизвестный Густав Теодор Фехнер // Новые очерки по психологии искусства / Рудольф Арнхейм; пер. с англ. – М.: Прометей, 1994. – С. 51–62. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/armh/02.php
11. Архимандрит Киприан (Керн). Архимандрит Антонин Капустин – начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://palomnic.org/rdm/k/5/>
12. Аскольдов С. Философия и религия Фехнера / С. Аскольдов // Вопросы философии и психологии. – 1918. – Кн. I–II (141–142). – С. 130–180.
13. Базалук О. А. Философия жизни: от волюнтаризма к экзистенциализму (компаративистский анализ): Монография / Олег Базалук. – Вінниця: О. Власюк, 2006. – 292 с.

14. Бакрадзе К. Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии / К. Бакрадзе. – Тбилиси: Собчота Сакартвело, 1960. – 530 с.
15. Бен-Дэвид Дж. Социальные факторы при возникновении новой науки: случай психологии / Дж. Бен-Дэвид, Р. Коллинз // Логос. – 2002. – № 5–6 (35). – С. 79–103.
16. Бергсон А. Введение в метафизику // Собрание сочинений: В 5 т. / Анри Бергсон. – СПб.: Изд. М.И. Сеченова, 1914. – Т. 5.
17. Бергсон А. Собрание сочинений: В 4 т. – М.: Моск. Клуб, 1992. – Т. 1.
18. Бергсон А. Творческая эволюция // Собрание сочинений: В 5 т. / Анри Бергсон. – СПб.: Изд. М.И. Сеченова, 1909. – Т. 1.
19. Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания // Сочинения / Джордж Беркли; сост., общ. ред. и вступ. статья И. С. Нарского. – М.: Мысль, 1978. – С. 149–247.
20. Бойправ М. Д. М. Я. Грот: психологічні погляди та освітня діяльність / М. Д. Бойправ. – Ніжин: НДПУ, 2002. – 167 с.
21. Болтунов А. К вопросу об отношении между психологией и культурой / А. Болтунов // Вопросы философии и психологии. – 1915. – Кн. II (127). – С. 193–241.
22. Болтунов А. Методологические принципы психологии Гербарта / А. Болтунов // Вопросы философии и психологии. – 1913. – Кн. III (118). – С. 297–316.
23. Болтунов А. Понятие эмпиризма в немецкой психологии XVIII в. / А. Болтунов // Вопросы философии и психологии. – 1912. – Кн. I (111). – С. 40–72.
24. Больцано Б. Учение о науке (избранное) / Бернард Больцано; пер. с нем. Б. И. Федорова. – СПб.: Наука, 2003. – 518 с.
25. Бородай Ю. М. Воображение и теория познания: Критический очерк кантовского учения о продуктивной способности воображения / Ю. Бородай. – М.: Высшая школа, 1966. – 150 с.
26. Brentano Ф. Избранные работы / Франц Brentano; сост., пер. с нем. В. Анашвили. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1996. – 176 с.
27. Brentano Ф. О происхождении нравственного познания / Франц Brentano; пер. с нем. А. А. Анипко. – СПб.: Алетейя, 2000. – 202 с.
28. Брюшинкин В. Н. Логика, мышление, информация / В. Брюшинкин. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1988. – 152 с.
29. Брюшинкин В. Н. Метапсихологизм в логике / В. Брюшинкин // Вопросы философии. 1986. – № 12. – С. 30–42.
30. Брюшинкин В. Н. Психологизм на пороге XXI века // Логическое кантоведение – 4. Труды международного семинара. Ред. Брюшинкин В. Н. – Калининград, 1998.
31. Бэкон Ф. Сочинения в двух томах [2-е, испр. и доп. изд.]. – Т. 1. – М.: Мысль, 1977. – 567 с.

32. Бэн А. Душа и тело / Александр Бэн; пер. с 6-го англ. изд. – К. – Харьков: Южно-рус. кн-во Ф. А. Иогансон, 1900. – 234 с.
33. Васильев В. В. Догматизм или критицизм? (К публикации лекций И. Канта по рациональной психологии) / В. Васильев // Историко-философский ежегодник (1997). – М.: Наука, 1999.
34. Васильев В. В. История философской психологии. Западная Европа – XVIII век / В. Васильев [2-е, доп. изд.] [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.philos.msu.ru/community/staff/vasiliev/>
35. Васильев В. В. Подвалы кантовской метафизики (дедукция категорий) / В. Васильев. – М.: Наследие, 1998. – 160 с.
36. Васильев В. В. Учение о душе в метафизике XVIII века: Учебное пособие / В. Васильев [Электронный ресурс]. – Барнаул: Изд-во АГУ, 2000. – 132 с. – Режим доступа: <http://www.philos.msu.ru/community/staff/vasiliev/>
37. Васильев В. В. Философская психология И. Н. Тетенса и современные мифы о сознании / В. Васильев // Философия сознания: история и современность. – М., 2003. – С. 36–57.
38. Введенский А. Предисловие к русскому переводу // Гербарт И. Ф. Психология / Предисл. В. Куренного. – М.: Изд. дом «Территория будущего», 2007. – С. 35–37.
39. Вентцель К. Учение о воле в новой психологии / К. Вентцель // Вопросы философии и психологии. – 1890. – № 1 (Кн. 5). – С. 1–25.
40. Вентцель К. Н. Система философии Вундта / К. Вентцель // Вопросы философии и психологии. – 1892. – Кн. 11. – Специальный отдел. – С. 1–23.
41. Викторов Д. Философские взгляды Эрнста Маха / Д. Викторов // Вопросы философии и психологии. – 1904. – Кн. 73 (III). – С. 229–313.
42. Виндельбанд В. История новой философии в её связи с общей культурой и отдельными науками. В 2 т. Т. 1. От Возрождения до Просвещения / В. Виндельбанд. – М.: Terra-Книжный клуб; Канон-Пресс-Ц, 2000. – 640 с.
43. Виндельбанд В. История новой философии в её связи с общей культурой и отдельными науками. В 2 т. Т. 2. От Канта до Ницше / В. Виндельбанд. – М.: Terra-Книжный клуб; Канон-Пресс-Ц, 2000. – 512 с.
44. Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни 19 столетия / В. Виндельбанд. – М.: Наука, 1993.
45. Виноградов Н. Д. Д. Гартли и его «Наблюдения над человеком» // Философский сборник. Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности. – М., 1912.
46. Витгенштейн Л. Философские исследования // Новое в зарубежной лингвистике. – М.: Прогресс, 1985. – Вып. 16. – С. 79–128.
47. Вильгельм Дильтей і філософія «духовно-наукового» знання / За заг. ред. М. Марчука. – Чернівці: Чернівецький нац. університет, 2011. – 231 с.
48. Вокач Н. Зигварт и проблема логики / Н. Вокач // Вопросы философии и психологии. – 1911. – Кн. 109. – С. 449–471; Кн. 110. – С. 681–724.

49. Вольтер. Метафизический трактат // *Философские сочинения / Вольтер; отв. ред., сост. и автор вступ. статьи В. Н. Кузнецов; пер. с франц. С. Я. Шейнман-Топштейн.* – М.: Наука, 1988. – С. 227–274.
50. Вольтер. О душе // *Философские сочинения / Вольтер; отв. ред., сост. и автор вступ. статьи В. Н. Кузнецов; пер. с франц. С. Я. Шейнман-Топштейн.* – М.: Наука, 1988. – С. 539–553.
51. Вригт фон Г. Х. Логика и философия в XX веке / Г. Х. фон Вригт // *Вопросы философии.* – 1992. – № 8. – С. 80–91.
52. Вундт В. Введение в философию / Вильгельм Вундт, пер. Э. Л. Радлова. – М.: Директ-Медиа, 2008. – 698 с.
53. Вундт В. Проблемы психологии народов // Вундт В. *Психология народов.* – М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2002. – С. 9–116.
54. Вундт В. Система философии // Вундт В. *Психология народов.* – М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2002. – С. 117–863.
55. Выготский Л. С. Мышление и речь / Л. Выготский. – М. – Л.: Гос.соц.экон.изд-во, 1934.
56. Выготский Л. С. Психология искусства / Л. Выготский. – М.: Педагогика, 1987.
57. Г'юм Д. Трактат про людську природу: Спроба запровадження експериментального методу міркувань про об'єкти моралі / Девід Г'юм, ред. та передмова Ернст К. Моссер, пер. з англ. Павло Насада. – К.: Вид. дім «Всесвіт», 2003. – 552 с.
58. Гаврюшин Н. К. Мистический неозллінізм и идеал «эстетической Церкви». Ф. Бутервек и Ф. Гельдерлин / Н. Гаврюшин // *Вопросы философии.* – 2005. – № 3. – С. 140–148.
59. Гартли Д. Размышления о человеке, его строении, его долге и упованиях // *Английские материалисты XVIII века. Собрание произведений в 3-х томах / под общ. ред. В. В. Мееровского.* – Т. 2. – М.: Мысль, 1967. – С. 193–371.
60. Гартман Э. Сущность мирового процесса, или Философия бессознательно-го. Т. 1. Бессознательное в явлениях телесной и духовной жизни / Эдуард Гартман; пер. со 2-го нем. изд., предисл. и введ. А. А. Козлова [2-е изд., испр.]. – М.: Красанд, 2010. – 322 с.
61. Гартман Э. Сущность мирового процесса, или Философия бессознательно-го. Т. 2. Метафизика бессознательно-го / Эдуард Гартман; пер. с 4 нем. изд. и предисл. А. А. Козлова [2-е изд., испр.]. – М.: Красанд, 2010. – 440 с.
62. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Г. Гегель; А. М. Воден (пер.), Ю. В. Перов, К. А. Сергеев (вступ. статья). – СПб.: Наука, 2000. – 479 с.
63. Гельмгольц Г. Философское и научное исследование зрения / Г. Гельмгольц; пер. с нем. – 2-е изд. // Годри А. *Философские аспекты палеонтологии.* Гельмгольц Г. *Философское и научное исследование зрения.* – М.: Кн. дом «Либроком», 2011. – 32 с.

64. Герbart И. Ф. Избранные педагогические сочинения / И. Герbart. – Т. 1. – М., 1940.
65. Герbart И. Ф. О возможности и необходимости применять в психологии математику // *Психология / И. Герbart.* – М.: Изд. дом «Территория будущего», 2007. – С. 39–56.
66. Герbart И. Ф. Психология / И. Герbart, пер. А. Нечаева, предисл. А. Введенского. – СПб, 1895.
67. Герbart И. Ф. Психология как наука, вновь обоснованная на опыте, метафизике и математике // *Психология / И. Герbart.* – М.: Изд. дом «Территория будущего», 2007. – С. 59–116.
68. Герbart И. Ф. Учебник психологии // *Психология / И. Герbart.* – М.: Изд. дом «Территория будущего», 2007. – С. 119–283.
69. Герней Э. Прижизненные призраки и другие телепатические явления / Э. Герней, Ф. Майерс, Ф. Подмор. – СПб, 1893.
70. Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию / Сергей Гессен. – Берлин: Слово, 1923.
71. Гефдинг Г. Очерки психологии, основанной на опыте / Г. Гефдинг; пер. с нем. [4-е изд., значит. измен.]. – СПб.: Типография И. Н. Скороходова, 1904. – 352.
72. Гефдинг Г. Психологическая основа логических суждений / Г. Гефдинг; пер. С. Лопашова [2-е изд.]. – М.: Изд-во ЛКИ, 2007. – 96 с.
73. Главнейшие педагогические сочинения Иог. Герbartа в систематическом изложении. – М.: Изд. К. Тихомирова, 1906.
74. Гнатенко П. И. Национальная психология: Монография / Пётр Гнатенко. – Дніпропетровськ: Поліграфіст, 2000.
75. Гнатенко П. И. Этнопсихоанализ : Монография / Пётр Гнатенко. – К.: Выща освіта, 2009. – 159 с.
76. Гогоцкий С. Философский лексикон. – Т. 1–4. – К., 1857–1873.
77. Гомілко О. Паралелізм душі і тіла у Спінози: об'єктивізація чи індивідуалізація? / О. Гомілко // *Sententiae: збірка наукових праць Спільки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства).* – Вип. III (1/2001). – С. 23–29.
78. Грот М. Я. Вибрані психологічні твори / М. Грот; упоряд. М. Д. Бойправ. – Ніжин : НДУ, 2006. – 296 с.
79. Грот М. Я. Сновидіння як предмет наукового аналізу / М. Грот; упоряд. М. Д. Бойправ. – Ніжин: Вид-во НДУ ім. М. Гоголя, 2009. – 114 с.
80. Грот Н. Я. Жизненные задачи психологии / Н. Грот // *Вопросы философии и психологии.* – 1890. – Кн. 4. – С. 143–194.
81. Грот Н. Я. К вопросу о значении идеи параллелизма в психологии / Н. Грот // *Вопросы философии и психологии.* – 1894. – Кн. 21 (1). – С. 36–54.
82. Грот Н. Я. Основания экспериментальной психологии / Н. Грот // *Вопросы философии и психологии.* – 1895. – Кн. 30 (5). – С. 568–618.

83. Грот Н. Я. Понятия души и психической энергии в психологии / Н. Грот // Вопросы философии и психологии. – 1897. – Кн. 2 (37). – С. 239–300; Кн. 4 (39). – С. 801–811.
84. Грот Н. Я. Рец. на: Paul Carus. The soul of man, an investigation of the facts of physiological a. experimental psychologie. Chicago, 1891 // Вопросы философии и психологии. – 1891. – № 4 (Кн. 8). Критика и библиография. – С. 76–77.
85. Грот Н. Я. Что такое метафизика / Н. Грот // Вопросы философии и психологии. – 1890. – Кн. 2. – С. 107–128.
86. Грязнов А. Ф. Разумный скептицизм в жизни и в философии // Юм Д. Сочинения в двух томах [2-е, испр. изд.]. – Т. 1. – М., Мысль, 1996. – С. 3–41.
87. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия / А. Гулыга. – М.: Мысль, 1986. – 334 с.
88. Гуссерль Э. Логические исследования. Прологомены к чистой логике / Эдмунд Гуссерль. – СПб.: Образование, 1909. – Т. 1.
89. Гуссерль Э. Логические исследования. Том 1 // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 6–288.
90. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Том III (1). Логические исследования. Том II (1). Исследования по феноменологии и теории познания / Эдмунд Гуссерль. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – 476 с.
91. Гуссерль Э. Философия как строгая наука / Эдмунд Гуссерль // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. – 1911. – Кн. 1. – С. 1–56.
92. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Сб. / Эдмунд Гуссерль. – Новочеркасск: Сагуна, 1994. – 357 с.
93. Декарт Р. Замечания на некую программу... // Сочинения в 2 т. / Рене Декарт; пер. с лат. и франц. – Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 461–480.
94. Декарт Р. Медитації про першу філософію I і II / Рене Декарт; пер. з лат і франц. А. Баумейстера і О. Хоми // Sententiae: збірка наукових праць Спільки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). – Вип. XIX–XX (2/2008 – 1/2009). – С. 158–229.
95. Декарт Р. Описание человеческого тела. Об образовании животного // Сочинения в 2 т. / Рене Декарт; пер. с лат. и франц. – Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 423–460.
96. Декарт Р. Первоначала философии // Сочинения в 2 т. / Рене Декарт; пер. с лат. и франц. – Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 297–422.
97. Декарт Р. Правила для руководства ума // Сочинения в 2 т. / Рене Декарт; пер. с лат. и франц. – Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 77–153.
98. Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом. Возраже-

- ния некоторых ученых мужей против изложенных выше «Размышлений» с ответами автора // Сочинения в 2 т. / Рене Декарт; пер. с лат. и франц. – Т. 2. – М.: Мысль, 1994. – С. 3–417.
99. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Сочинения в 2 т. / Рене Декарт; пер. с лат. и франц. – Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 250–296.
100. Декарт Р. Страсти души // Сочинения в 2 т. / Рене Декарт; пер. с лат. и франц. – Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 481–572.
101. Джемс В. Многообразии религиозного опыта / Вильям Джемс; пер. под ред. С. В. Лурье. – М.: Издание журнала «Русская мысль», 1910. (Репринтное воспроизведение: СПб.: Андреев и сыновья, 1992).
102. Джемс У. Вселенная с плюралистической точки зрения / Уильям Джемс; пер. с англ. под ред. Г. Г. Шпетта. – М.: Книгоизд-во «Космос», 1911.
103. Джемс У. Психология / Уильям Джемс; под ред. Л. А. Петровской. – М.: Педагогика, 1991. – 368 с.
104. Дильтей В. Описательная психология / Вильгельм Дильтей [2-е изд.]. – СПб.: Алетейя, 1996. – 156 с.
105. Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. / Вильгельм Дильтей; под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова. – Т. 1: Введение в науки о духе / пер. с нем. под ред. В. С. Малахова. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – 762 с.
106. Дильтей В. Собрание сочинений: В 6 тт. / Вильгельм Дильтей; под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова. Т. 3: Построение исторического мира в науках о духе / пер. с нем. под ред. В. А. Куренного. – М.: Три квадрата, 2004. – 426 с.
107. Дильтей В. Сущность философии / Вильгельм Дильтей; пер. с нем. под ред. М. Е. Цельтера. – М.: Интрада, 2001. – 155 с.
108. Дильтей В. Історія молодого Гегеля / Вільгельм Дильтей; наук. ред., збірка та уточ. перекл., вступ. ст., прим. Ю. Кушаков, пер. О. Литвиненко. – К.: Три крапки, 2008. – 306 с.
109. Домбровский Б. Франц Brentano как предтеча аналитической философии / Борис Домбровский // Sententiae: збірка наукових праць Спільки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). – Вип. XXV (2/2011). – С. 84–107.
110. Дресслер И. Г. Основания психологии и логики по Бенеке. Руководство для преподавания и самообучения / И. Дресслер; пер. с нем. – СПб.: Изд. Кожанчикова Д. Е., 1871. – 426 с.
111. Ермичев А. А. О неокантианце Б. В. Яковенко и его месте в русской философии // Яковенко Б. В. Мощь философии. – СПб.: Наука, 2000. – С. 5–42.
112. Ждан А. Н. История психологии от античности до наших дней: Учебник для вузов / А. Ждан [5-е изд., перераб. и доп.]. – М.: Академический Проект, 2004. – 576 с.

113. Жилин В. М. Дидактическое значение и место Библиейской истории по взглядам гербартианцев / В. Жилин // Педагогический сборник. – 1894. – Август–декабрь.
114. Жучков В. А. И. Н. Тетенс – выдающийся предшественник Канта / В. Жучков // Историко-философский ежегодник '95 / Отв. ред. Н. В. Мотрошилова; РАН, Ин-т философии. – М., 1996. – С. 9–32.
115. Жучков В. А. Из истории немецкой философии XVIII в. Предклассический период: От вольфовской школы до раннего Канта / В. Жучков; РАН. Ин-т философии. – М., 1996. – 260 с.
116. Жучков В. А. Кант и проблема сознания / В. Жучков // Философия сознания: история и современность: Материалы науч. конф., посвящ. памяти проф. МГУ А. Ф. Грязнова (1948–2001). – М., 2003. – С. 52–74.
117. Жучков В. А. Немецкая философия эпохи раннего Просвещения (конец XVII первая четверть XVIII в.) / В. Жучков. – М.: Наука, 1989. – 205 с.
118. Замалева А. Ф. «Его имя было синонимом философа» (Пётр Семёнович Авснев) // Авснев П. С. Из записок по психологии / Пред. и общ. ред. проф. А. Ф. Замалева. – СПб.: Тропа Троянова, 2008. – С. 3–18.
119. Запольский Н. Н. Теория и практика преподавания по учению Гербартовской школы в педагогике / Н. Запольский // Педагогический сборник. – 1886. – Сент.
120. Зеньковский В. В. История русской философии / Василий Зеньковский. – Т. 1. – Ч. 2. – Л.: Эго, 1991.
121. Зибен В. В. Разум и рассудок в философии Христиана Вольфа / В. Зибен // Уч. зап. Тартус. гос. ун-та. – Тарту, 1990. – Вып. 25. – С. 15–28.
122. Зигварт Х. Логика / Х. Зигварт. – СПб., 1908. – Т. 1–2.
123. Зотов А. Ф. Вместо предисловия, или чем интересна эта книга для современного читателя // Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому / Эрнст Мах; предисл. А. Ф. Зотова. – М.: Территория будущего, 2005. – С. 7–30.
124. История педагогики и образования: От зарождения воспитания в первобытном обществе до конца XX века / Под ред. А. И. Пискунова. – М.: ТЦ Сфера, 2005.
125. История философии. Запад-Россия-Восток / Под ред. Н. В. Мотрошиловой. – Кн. 3. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1998.
126. Історія філософії : підручник / В. І. Ярошовець, О. В. Александрова, Г. Є. Аляев та ін.; за ред. В. І. Ярошовця. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2010. – 927 с.
127. Історія філософії. Словник / За заг. ред. В. І. Ярошовця. – К.: Знання України, 2005. – 1200 с.
128. Історія філософії: Підручник. У 2-х т. / В. І. Ярошовець, О. В. Александрова, Г. Є. Аляев. За ред. В. І. Ярошовця. – Т. 1. – К.: ВПЦ

- «Київський університет», 2007. – 472 с.
129. Кабанис. Отношения между физической и нравственной природой человека / Кабанис; пер. с франц. [2 изд.] – Т. 1–2. – М.: Editorial URSS, 2011.
130. Кант и кантианцы: Критические очерки одной философской традиции / А. С. Богомолов (отв. ред.). – М.: Наука, 1978. – 360 с.
131. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант // Собрание сочинений в 8 т. – М.: Чоро, 1994. – Т. 7. – С. 137–376.
132. Кант И. Грёзы духовидца, проясненные грёзами метафизики / И. Кант // Собрание сочинений в 8 т. – М.: Чоро, 1994. – Т. 2. – С. 203–266.
133. Кант И. Критика практического разума / И. Кант // Собрание сочинений в 8 т. – М.: Чоро, 1994. – Т. 4. – С. 373–565.
134. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант // Собрание сочинений в 8 т. – М.: Чоро, 1994. – Т. 3. – С. 373–565.
135. Кант И. Лекции по рациональной психологии / И. Кант // Историко-философский ежегодник (1997). – М.: Наука, 1999.
136. Кант И. Метафизические начала естествознания / И. Кант // Собрание сочинений в 8 т. – М.: Чоро, 1994. – Т. 4. – С. 247–372.
137. Кант И. Об органе души / И. Кант // Собрание сочинений в 8 т. – М.: Чоро, 1994. – Т. 8. – С. 219–224.
138. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука / И. Кант // Собрание сочинений в 8 т. – М.: Чоро, 1994. – Т. 4. – С. 5–152.
139. Кант И. Трактаты и письма / И. Кант. – М.: Наука, 1980. – 709 с.
140. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта / Э. Кассирер. – СПб., 1997. – 447 с.
141. Кебуладзе В. Критика емпіризму в творах Едмунда Гуссерля «Логічні дослідження», «Філософія як строга наука» і «Перша філософія» / Вахтанг Кебуладзе // Sententiae: збірка наукових праць Спільки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). – Вип. XXV (2/2011). – С. 120–132.
142. Кениг Э. В. Вундт: Его философия и психология / Э. Кениг, пер. с нем. С. Штейнберга. – СПб.: Ред. журнала «Образование», 1902.
143. Кириченко М. С. Гуманістичні засади розуміння людської природи у філософії Д. Юма та їх сучасні інтерпретації: Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.05 / Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2003. – 16 с.
144. Колубовский Я. Герbart // Энциклопедический словарь. Изд. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.brockhaus.ru/text/027/642.htm>
145. Константинов Н. А. История педагогики / Н. А. Константинов, Е. Н. Медынский, М. Ф. Шабаева. – М.: Просвещение, 1982.
146. Конт О. Курс позитивной философии / Огюст Конт // Антология мировой философии в 4-х т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1971. – С. 553–580.

147. Копець Л. Класичні експерименти в психології: навч. посіб. / Л. Копець. [Електронний ресурс] – К.: ВД «Києво-Могилянська акад.», 2010. – 283 с. – Режим доступу: http://pidruchniki.ws/15840720/psihologiya/klasichni_eksperimenti_v_psihologiyi_-_kopets_1
148. Коплстон Ф. От Фихте до Ницше / Ф. Коплстон, пер. с англ., вступ. ст. и примеч. В. В. Васильева. – М.: Республика, 2004. – 542 с.
149. Краткий очерк истории философии / Под ред. М. Т. Иовчука и др. [4-е изд.]. – М.: Мысль, 1981. – 927 с.
150. Кротов А. А. Мен де Биран об основах метафизики / А. Кротов // Вопросы философии. – 2001. – № 9. – С. 73–92.
151. Круглов А. Н. И. Н. Тетенс и дискуссия о метафизике в немецкой философии второй половины XVIII века : Дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.03. – Москва, 2005. – 432 с.
152. Круглов А. Н. И. Н. Тетенс и исторический контекст его сочинения «О всеобщей спекулятивной философии» / А. Круглов // Вопросы философии. – 2002. – № 12.
153. Круглов А. Н. О философской позиции И. Н. Тетенса в его сочинении «О всеобщей спекулятивной философии» / А. Круглов // Вопросы философии. – 2003. – № 7. – С. 138–146.
154. Круглов А. Н. Понятие трансцендентального у Канта и Тетенса / А. Круглов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.philosophy.ua/ua/org/uph/kant/arc/conf/?doc:int=158>
155. Кудрявцев Н. Философия Мен де Бирана в начальной стадии её развития / Н. Кудрявцев // Вопросы философии и психологии. – 1911. – Кн. II (107). – С. 156–186.
156. Куренной В. Предисловие редактора // Дильтей В. Собрание сочинений: В 6 тт. / Вильгельм Дильтей; под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова. Т. 3: Построение исторического мира в науках о духе / пер. с нем. под ред. В. А. Куренного. – М.: Три квадрата, 2004. – С. 11–34.
157. Куренной В. Философия и педагогика Пауля Наторпа // Наторп П. Избранные работы. – М.: Изд. дом «Территория будущего», 2006. – С. 7–24.
158. Куренной В. Философско-педагогическая концепция Гербарта в историческом и проблемном контексте // Гербарт И. Ф. Психология. – М.: Изд. дом «Территория будущего», 2007. – С. 9–33.
159. Куш М. Социология философского знания: конкретное исследование и защита / М. Куш // Логос. – 2002. – № 5/6 (35). – С. 104–134.
160. Кушаков Ю. В. Нариси з історії німецької філософії Нового часу: Навчальний посібник / Ю. Кушаков. – К.: Центр навч. літ-ри, 2006. – 572 с.
161. Кюльпе О. Очерки современной германской философии / Освальд Кюльпе; пер. с нем. О. Чулока [3-е изд., доп.]; вступ. ст. И. В. Журавлёва. – М.: Кн. дом «Либроком», 2009. – 152 с.
162. Ламетри Ж. О. Трактат о душе (Естественная история души) // Сочинения

- / Жюльен Офре де Ламетри; общ. ред., предисл. и прим. В. М. Богуславского [2-е изд.]. – М.: Мысль, 1983. – С. 58–143.
163. Ламетри Ж. О. Человек-машина // Сочинения / Жюльен Офре де Ламетри; общ. ред., предисл. и прим. В. М. Богуславского [2-е изд.]. – М.: Мысль, 1983. – С. 169–226.
164. Ланге Ф. А. История материализма и критика его значения в настоящем / Ф. Ланге; пер. под ред. Вл. Соловьева. В 2-х т. – К. – Харьков: Южно-Русское книгоиздательство Ф. А. Иогансона, 1900. – Т. 1–2.
165. Ланц Г. Эдмунд Гуссерль и психологию наших дней / Г. Ланц // Вопросы философии и психологии. – 1909. – Кн. III (98). – С. 393–443.
166. Лапшин И. И. Неокритицизм Шарля Ренувье / И. Лапшин // Новые идеи в философии. – СПб., 1914. – Вып. 13.
167. Лейбниц Г.-В. Монадология // Сочинения в четырех томах: Т. I / Г.-В. Лейбниц; ред. и сост., авт. вступ. статьи и примеч. В. В. Соколов; пер. Я. М. Боровского и др. – М.: Мысль, 1982. – С. 413–429.
168. Лейбниц Г.-В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Сочинения в четырех томах: Т. I / Г.-В. Лейбниц; ред., авт. вступ. статьи и примеч. И. С. Нарский; пер. П. С. Юшкевича и др. – М.: Мысль, 1983. – С. 47–545.
169. Липпс Т. Основы логики / Т. Липпс; пер. с нем. Н. О. Лосского. – СПб.: О. Н. Попова, 1902. – 301 с.
170. Лихи Т. История современной психологии / Томас Лихи [3-е изд.]. – СПб.: Питер, 2003. – 448 с.
171. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Сочинения в 3-т. Т. 1 / Джон Локк; пер. с англ. А. Н. Савина; ред., авт. вступ. статьи и примеч. И. С. Нарский. – М.: Мысль, 1985. – С. 77–582.
172. Лопатин Л. М. Николай Яковлевич Грот (23 мая 1899 г.) // Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи. – М.; Минск: АСТ; Харвест, 2000. – С. 306–316.
173. Лосский Н. О. Интуитивная философия Бергсона / [3-е изд.]. – Пг., 1922.
174. Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики / Я. Лукасевич. – М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1959.
175. Любомудров С. Мысли Гербарта о значении и преподавании древних языков / С. Любомудров // Филологическое обозрение. – 1891. – Т. I. – Кн. 1.
176. Ляшенко І. В. Історико-філософський зміст філософсько-герменевтичного вчення В. Дільтея (методологічний аспект): Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.05 / Київський нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2009. – 16 с.
177. Мальбранш Н. Про пошук істини=De la recherche de la verite: Міркування про природу людського розуму й спосіб, у який його слід використовувати аби уникати заблудження в науках / Ніколя Мальбранш; відп. ред. О. В. Жадан (відп. ред.); пер. з фр., прим. та комент. Олег Хома. – К.: Post-Royal, 2001. – Т. 1–2.

178. Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому / Эрнст Мах; предисл. А. Ф. Зотова. – М.: Территория будущего, 2005. – 304 с.
179. Мах Э. Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования / Эрнст Мах; ред. и предисл. Ю. С. Владимиров. – М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2003. – 456 с.
180. Милль Дж. Ст. Огюст Конт и позитивизм / Джон Стюарт Милль; пер. с англ. И. И. Спиридонова [3-е изд.]. – М.: Изд-во ЛКИ, 2007. – 176 с.
181. Милль Дж. Ст. Система логики силлогистической и индуктивной: Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования / Джон Стюарт Милль; пер. с англ. [5 изд., испр. и доп.]. – М.: URSS, 2011. – 832 с.
182. Михалева А. Николай Яковлевич Грот о личности / А. Михалева // Развитие личности. – 2000. – № 2. – С. 71–86.
183. Мозгова Н. Г. Київська духовна академія, 1819–1920: Філософський спадок / Наталья Мозгова. – К.: Книга, 2004. – 320 с.
184. Мотрошилова Н. В. Возникновение феноменологии Э. Гуссерля и ее историко-философские истоки / Н. Мотрошилова // Вопросы философии. – 1976. – № 12. – С. 93–106.
185. Музыченко А. Ф. Иоганн Фридрих Герbart и его школа / А. Музыченко // Очерки по истории педагогических учений. – М., 1911.
186. Нарский И. С. Философия Давида Юма / И. Нарский. – М.: Мысль, 1967. – 239 с.
187. Наторп П. Культура народа и культура личности // Избранные работы / П. Наторп; сост. В. А. Куренной. – М.: Изд. дом «Территория будущего», 2006. – С. 145–294.
188. Наторп П. Философия и психология // Избранные работы / П. Наторп; сост. В. А. Куренной. – М.: Изд. дом «Территория будущего», 2006. – С. 25–54.
189. Наторп П. Философия как основа педагогики // Избранные работы / П. Наторп; сост. В. А. Куренной. – М.: Изд. дом «Территория будущего», 2006. – С. 295–383.
190. Наторп П. Философская пропедевтика. Общее введение в философию и основные начала логики, этики и психологии // Избранные работы / П. Наторп; сост. В. А. Куренной. – М.: Изд. дом «Территория будущего», 2006. – С. 55–118.
191. Нечаев А. Психология Гербарта, популярный очерк / А. Нечаев // Образование. – 1895. – № 1 и след.
192. Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей. – СПб., 1911. – 410 с.
193. Никольский И. И. Ф. Герbart, как педагог / И. Никольский // Журнал Министерства народного просвещения. – 1876. – Ч. 187.

194. Ницше Ф. Esse homo. Как становятся сами собою / Фридрих Ницше; пер. Ю. А. Антоновского // Сочинения в 2 т.; сост., ред. и авт. примеч. К. А. Свасьян. – Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 693–769.
195. Ницше Ф. Весёлая наука / Фридрих Ницше; пер. К. А. Свасьян // Сочинения в 2 т.; сост., ред. и авт. примеч. К. А. Свасьян. – Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 491–719.
196. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Фридрих Ницше; пер. с нем. Е. Герцк и др. – М.: Культурная революция, 2005. – 880 с.
197. Ницше Ф. Несвоевременные размышления: Шопенгауэр как воспитатель / Фридрих Ницше [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/works/main-works/shopengauer/>
198. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего / Фридрих Ницше; пер. Н. Полилова // Сочинения в 2 т.; сост., ред. и авт. примеч. К. А. Свасьян. – Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 238–406.
199. Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом / Фридрих Ницше; пер. Н. Полилова // Сочинения в 2 т.; сост., ред. и авт. примеч. К. А. Свасьян. – Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 556–630.
200. Нудубидзе В. Больцано и теория науки / В. Нудубидзе // Вопросы философии и психологии. – 1913. – Кн. 116. – С. 39–100; Кн. 117. – С. 111–173.
201. Орбел Н. Esse liber. Опыт ницшеанской апологии // Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. – М.: Культурная революция, 2005. – С. 569–734.
202. Очерк лекций по педагогике Гербарта. В сокр. изложении Н. Г. Дебольского // Педагогический сборник. – 1875. – № 1, 2, 4, 6, 7.
203. Павлов А. Т. Николай Яковлевич Грот, его место в истории русской философии / А. Павлов // Вопросы философии. – 2003. – № 10. – С. 114–122.
204. Панич О. О. Розвідки з історії скептицизму в британсько-американській епістемології: монографія / О. Панич. – Донецьк: ДонНУ, 2007. – Ч. 1 : Британська модерна філософія (Гоббс, Локк, Барклі, Х'юм, Рід). – 524 с.
205. Пассмор Дж. Сто лет философии / Джон Пассмор. – М.: Прогресс – Традиция, 1998. –
206. Пауль Г. Принципы истории языка / Г. Пауль, пер. с нем. – М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1960.
207. Переписка Вильгельма Дильтея с Эдмундом Гуссерлем / Э. Гуссерль, В. Дильтей; пер. с нем. и прим. Н. С. Плотникова // Вопросы философии. – 1995. – № 10. – С. 144–150.
208. Плотников Н. С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея / Н. Плотников. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – 232 с.
209. Подвойский Д. Г. Социологические идеи Вильгельма Вундта / Д. Г. Подвойский, Л. М. Хайруллина [Электронный ресурс] // Социологический журнал. – 2001. – № 2. – Режим доступа: <http://www.nir.ru/sj/sj/sj2-01pod.html>

210. Порус В. Н. Рациональность. Наука. Культура / В. Порус [Электронный ресурс]. – М.: Гриф и К, 2002. – Режим доступа: http://lib.meta.ua/?book_id=2895
211. Прист Ст. Теории сознания / Стивен Прист; пер. с англ. А. Ф. Грязнова. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000.
212. Пристли Д. Исследования о материи и духе // Английские материалисты XVIII века. Собрание произведений в 3-х томах / Пер. с англ.; под общ. ред. и с прим. В. В. Мееровского. – Т. 3. – М.: Мысль, 1968. – С. 151–342.
213. Пристли Д. Разбор «Исследования о человеческом духе на основе здравого смысла» д-ра Рида... // Английские материалисты XVIII века. Собрание произведений в 3-х томах / Пер. с англ.; под общ. ред. и с прим. В. В. Мееровского. – Т. 3. – М.: Мысль, 1968. – С. 47–118.
214. Пристли Д. Теория человеческого духа Гартли на основе ассоциации идей с очерками, касающимися этого предмета // Английские материалисты XVIII века. Собрание произведений в 3-х томах / Пер. с англ.; под общ. ред. и с прим. В. В. Мееровского. – Т. 3. – М.: Мысль, 1968. – С. 119–150.
215. Прокопов Д. Е. Інтерпретація хибі в європейській філософії XVII–XVIII століть / Д. Прокопов. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2008. – 428 с.
216. Психологизм [и антипсихологизм] в логике // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В. С. Степин. – М.: Мысль, 2000–2001. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/2489.html>
217. Пушкаръов І. В. Монодуалізм як нова метафізика М. Грота / І. Пушкаръов // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності. Альманах. Збірник наук. праць. Вип. 23. – К.: Вид. центр КНЛУ, 2009. – С. 88–94.
218. Пушкаръов І. В. Розуміння філософії як мистецтва в поглядах М. Грота / І. Пушкаръов // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка: Серія «Філософія. Політологія». – 2010. – № 99. – С. 30–33.
219. Реале Д. Западная философия от истоков до наших дней. – Т. 4. От романтизма до наших дней / Д. Реале, Д. Антисери. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 880 с.
220. Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла / Томас Рид; пер. с англ., предисл., прим. Ю. Е. Милюткина. – СПб.: Алетейя, 2000. – 352 с.
221. Робинсон Д. Н. Интеллектуальная история психологии / Дэниел Н. Робинсон; пер. с англ. М. Тимофеевой [Электронный ресурс]. – М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/robin01/index.htm>
222. Роменець В. А. Історія психології: XIX – початок XX століття: Навч. посібник. / В. Роменець. – К.: Либідь, 2007. – 832 с.
223. Рубинштейн М. Педагогика или педагогическая психология? /

- М. Рубинштейн // Вопросы философии и психологии. – 1912. – Кн. III (113). – С. 418–436.
224. Рубинштейн М. Педагогические идеи Платона / М. Рубинштейн // Вопросы философии и психологии. – 1914. – Кн. IV (124). – С. 400–461.
225. Руденко А. В. Подолання психологізму в логіці і математиці (за Г. Фреге та Е. Гуссерлем) / А. В. Руденко, А. П. Сторожук // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка: Серія «Філософія. Політологія». – 2010. – № 97. – С. 29–32.
226. Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии. – К., 1869.
227. Скратон Р. Коротка історія новітньої філософії: Від Декарта та Вітгенштайна / Р. Скратон. – К.: Основи, 1998. – 331 с.
228. Сметанина О. М. Проблемы психологии народов в творчестве Вильгельма Вундта. Дис. ... канд. психол. наук [Электронный ресурс]. – Нижний Новгород, 1997. – 237 с. – Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/problemu-psikhologii-narodov-v-tvorchestve-vilgelma-vundta>
229. Собрание писем святителя Феофана. Выпуск второй. Издание Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. – М.: Типо-Литография И. Ефимова, 1898.
230. Соколов П. П. Философский скиталец. Памяти Н. Я. Грота / П. Соколов // Богословский вестник. – 1899. – № 6. – С. 250–265; № 7. – С. 416–440; № 11. – С. 510–527; № 12. – С. 660–703.
231. Соловьёв Вл. С. Кризис западной философии (против позитивистов) / Владимир Соловьёв // Собрание сочинений: В 10 т.; под ред. и с прим. С. М. Соловьёва и Э. Л. Радлова [2-е изд.]. – Т. 1. – СПб.: Книгоиздательское тов-во «Просвещение», б/г. – С. 27–170.
232. Соловьёв В. С. Предисловие к книге Э. Гёрней, Ф. Майерс и Ф. Подмор «Прижизненные призраки и другие телепатические явления» (1893) / Владимир Соловьёв // Собрание сочинений: В 10 т.; под ред. и с прим. С. М. Соловьёва и Э. Л. Радлова [2-е изд.]. – Т. 7. – СПб.: Книгоиздательское тов-во «Просвещение», б/г. – С. 63–68.
233. Соловьёв В. С. Статьи из Энциклопедического словаря / Владимир Соловьёв // Собрание сочинений: В 10 т.; под ред. и с прим. С. М. Соловьёва и Э. Л. Радлова [2-е изд.]. – Т. 10. – СПб.: Книгоиздательское тов-во «Просвещение», 1914. – С. 229–523.
234. Соловьёв В. С. Три характеристики М. М. Троицкий. Н. Я. Грот. П. Д. Юркевич / Володимир Соловьёв // Собрание сочинений: В 10 т.; под ред. и с прим. С. М. Соловьёва и Э. Л. Радлова [2-е изд.]. – Т. 9. – СПб., б/г. – С. 380–398.
235. Соловьёв Вл. Вундт // Энциклопедический словарь. Изд. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.brockhaus.ru/text/024/199.htm>

236. Сорина Г. В. Кант, Гуссерль и проблема психологизма / Г. Сорина // Кантовский сборник. – Вып. 12. Калининград, 1987. – С. 97–106.
237. Сорина Г. В. Логико-культурная доминанта. Очерки теории и истории психологизма и антипсихологизма в культуре / Г. Сорина. – М.: Прометей, 1993.
238. Спенсер Г. Классификация наук / Герберт Спенсер; пер. с англ. Н. Н. Спиридонов [2-е изд.]. – М.: Вузовская книга, 2006. – 90 с.
239. Спенсер Г. Основания психологии // Циген Т. Физиологическая психология в 14 лекциях. Спенсер Г. Основания психологии. – М.: АСТ, 1998. – 543 с.
240. Спивак Д. Л. Многообразие религиозного опыта (к столетию публикации книги У. Джеймса) / Д. Спивак // Точки/Puncta. – 2002. – № 3–4 (2). <http://www.altstates.net/hbi/spivak-williamjames-2002>
241. Спиноза Б. Этика // Избранные произведения в двух томах. Т. 1 / Б. Спиноза. – М.: Госполитиздат, 1957. – С. 359–618.
242. Стивенсон Д. Философия / Д. Стивенсон. – М.: АСТ, Астрель, 2004. – 294 с.
243. Тарнас Р. История западного мышления / Р. Тарнас. – М.: Крон-пресс, 1995. – 448 с.
244. Татаркевич В. Історія філософії. – Т. 2. Філософія Нового Часу до 1830 року / В. Татаркевич; пер. з пол. Я. Саноцький, О. Гірний. – Львів: Свічадо, 1999. – 352 с.
245. Тетенс И. Н. Из сочинения «О всеобщей спекулятивной философии» / И. Тетенс // Вопросы философии. – 2002. – № 12; 2003. – № 7. – С. 147–176.
246. Ткачук М. Л. Київська академічна філософія ХІХ – початку ХХ ст.: методологічні проблеми дослідження / М. Ткачук. – К.: ЗАТ «ВІПСОЛ», 2000. – 248 с.
247. Трельч Э. Историзм и его проблемы / Эрнст Трельч; пер. с нем. – М.: Юрист, 1994. – 719 с.
248. Тулупова О. В. Проблема соотношения обучения и воспитания в педагогическом наследии И. Ф. Гербарта [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.portalus.ru/modules/shkola/rus_readme.php?subaction=showfull&id=1193138650&archive=1196815207&start_from=&ucat=&
249. Фалькенберг Р. История новой философии. От Канта до Вундта / Рихард Фалькенберг; пер. с 6-го нем. изд. под ред. Д. В. Викторова [2-е изд., испр.]. – М.: Кн. дом «Либроком», 2011. – 336 с.
250. Федоров Б. И. Логика Бернарда Больцано / Б. Федоров. – Л.: Изд-во Ленинград. ун-та, 1980. – 158 с.
251. Фехнер Г. Т. Книжка о жизни после смерти / Густав Фехнер [Электронный ресурс]. – Пг.: Новый человек, 1915. – 68 с. – Режим доступа: http://sbiblio.com/biblio/archive/fehner_germetism/

252. Философский век. Альманах. Вып. 3. Христиан Вольф и русское вольфианство / Отв. ред. Т. В. Артемьева и М. И. Микешин. – СПб., 1998. – 393 с.
253. Філіппова Т. М. Епістемологічні засади формування поняття розвитку в науках про культуру (В. Дільтей, Баденська школа, М. Вебер): Автореф. дис... канд. філос. наук: 17.00.01 / Харківська держ. академія культури. – Х., 2006. – 16 с.
254. Флоровский Г. Пути русского богословия / Г. Флоровский. – Париж: YMCA-PRESS, 1983.
255. Франк С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию // Предмет знания. Душа человека / Семён Франк. – СПб.: Наука, 1995. – С. 417–632.
256. Фреге Г. Логика и логическая семантика: Сборник трудов / Готлоб Фреге; пер. с нем. Б. В. Бирюкова под ред. З. А. Кузичевой: Учебное пособие для студентов вузов. – М.: Аспект Пресс, 2000. – 512 с.
257. Фреге Г. Мысль: Логическое исследование / Готлоб Фреге // Философия, логика, язык. – М.: Прогресс, 1987. – С. 18–47.
258. Фреге Г. Основоположения арифметики. Логико-математическое исследование о понятии числа / Готлоб Фреге; пер. с нем. и предисл. В. А. Суровцева. – Томск: Водолей, 2000. – 64 с.
259. Фрейдджер Р. Теории личности и личностный рост / Роберт Фрейдджер, Джеймс Фэйдимен [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/freydjer/index.php
260. Фришайзен-Кёлер М. Вильгельм Дильтей как философ / М. Фришайзен-Кёлер // Логос. – 1912–1913. – Кн. 1–2. – С. 325–354.
261. Христиан Вольф и философия в России. – СПб: Изд-во русского христианского ун-та, 2001. – 400 с.
262. Челпанов Г. Джемс как психолог / Г. Челпанов // Вопросы философии и психологии. – 1910. – Кн. 104 (VI). – С. 437–456.
263. Челпанов Г. Об отношении психологии к философии / Г. Челпанов // Вопросы философии и психологии. – 1907. – Кн. IV (89). – С. 309–323.
264. Челпанов Г. Что нужно знать педагогу из психологии / Г. Челпанов // Вопросы философии и психологии. – 1911. – Кн. I (106). – С. 38–69.
265. Челпанов Г. И. Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе / Григорий Челпанов; втсуп. ст. В. В. Умрихина [9-е изд.]. – М.: Кн. дом «Либроком», 2009. – 336 с.
266. Челпанов Г. И. О предмете психологии / Г. Челпанов // Вопросы философии и психологии. – 1908. – Кн. III (93). – С. 228–256.
267. Челпанов Е. И. [Рец.] James. The principles of Psychology. New York, 1890 // Вопросы философии и психологии. – 1892. – Кн. 11. – Критика и библиография. – С. 69–76.
268. Челпанов Е. И. [Рец.] Stumpf. Psychologie und Erkenntnisstheorie. München,

- 1892 // Вопросы философии и психологии. – 1893. – Кн. 1 (16). – Специальный отдел. – С. 92–96.
269. Челпанов Е. И. [Рец.] О возможности чисто физиологического объяснения душевной жизни человека // Вопросы философии и психологии. – 1891. – № 3 (Кн. 7). – Критика и библиография. – С. 68–69.
270. Челпанов Е. И. Гельмгольц как философ и психолог / Е. Челпанов // Вопросы философии и психологии. – 1891. – Кн. 9. – Специальный отдел. – С. 41–51.
271. Чижевський Д. Філософські твори: у 4-х тт. / Д. Чижевський; під заг. ред. В. Лісового. – Т. 1. Нариси з історії філософії на Україні. Філософія Григорія С. Сковороди / Вступ. ст. І. Валявко та В. Горський. – К.: Смолоскип, 2005. – XXXVIII+402 с.
272. Швейцер А. Культура и этика / Альберт Швейцер; пер. Н. А. Захарченко и Г. В. Колшанского; общ. ред. и предисл. В. А. Карпушина [Электронный ресурс]. – М.: Прогресс, 1973. – Режим доступа: <http://ef.donnu.edu.ua/emk/Data/Etika/shvei01/txt19.htm>
273. Шишкин Н. О детерминизме в связи с математической психологией / Н. Шишкин // Вопросы философии и психологии. – 1891. – № 4 (Кн. 8). – С. 110–128.
274. Шишков А. М. Проблема соединения души с телом в античной и средневековой антропологии / А. Шишков // Историко-философский ежегодник (1998). – М., 2000. – С. 59–65.
275. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / Артур Шопенгауэр; пер. Ю. И. Айхенвальда // Собрание сочинений в 5-ти томах. – Т. 1. – М.: Московский клуб, 1992.
276. Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания // Афоризмы и максимы / Артур Шопенгауэр. – М.; Харьков, 1998.
277. Шпет Г. Предисловие к работе П. Наторпа «Философия как основа педагогики» // Наторп П. Избранные работы [сост. В. А. Куренной] / Г. Шпет. – М.: Изд. дом «Территория будущего», 2006. – С. 297–301.
278. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии / Вступ. ст. Б. В. Емельянова, К. Н. Любутина. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – С. 217–578.
279. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / Г. Шпигельберг; пер. с англ. под ред. М. Лебедева, О. Никифорова. – М.: Логос, 2002. – 680 с.
280. Штейнталь Г. Мысли о народной психологии / Г. Штейнталь, М. Лацарус // Филологические записки. Выпуск I, II и V. – Воронеж, 1864.
281. Штумпф К. Психология и теория познания / Карл Штумпф // Логос. – 2005. – № 2 (47). – С. 117–155.
282. Эббингауз Г. Основы психологии. – Т. 1. / Г. Эббингауз. – СПб., 1912. – 391 с.

283. Эббингауз Г. Психология // Философия в систематическом изложении В. Дильтея, А. Рилья, В. Оствальда, В. Вундта, Г. Эббингауза, Р. Эйкена, Ф. Паульсена, В. Мюнха, Т. Липпса. – М.: Территория будущего, 2006. – С. 185–261.
284. Эрдман Б. Научные гипотезы о душе и теле / Б. Эрдман. – М., 1910.
285. Юм Д. Исследование о человеческом познании / Давид Юм // Сочинения в двух томах. 2-е, испр. изд. – Т. 2. – М., Мысль, 1996. – С. 3–144.
286. Юм Д. Сокращённое изложение «Трактата о человеческой природе» / Давид Юм // Сочинения в двух томах. 2-е, испр. изд. – Т. 1. – М., Мысль, 1996. – С. 657–674.
287. Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам / Давид Юм // Сочинения в двух томах. 2-е, испр. изд. – Т. 1. – М., Мысль, 1996. – С. 53–655.
288. Юм Д. Эссе / Давид Юм // Сочинения в двух томах. 2-е, испр. изд. – Т. 2. – М., Мысль, 1996. – С. 483–710.
289. Яковенко Б. О современном состоянии немецкой философии / Борис Яковенко // Логос. – 1910. – № 1. – С. 250–267.
290. Яковенко Б. О теоретической философии Германа Когена / Борис Яковенко // Логос. – 1910. – № 1. – С. 199–249.
291. Яковенко Б. В. Сущность плюрализма // Яковенко Б. В. Мощь философии. – СПб.: Наука, 2000. – С. 282–292.
292. Яковенко Б. В. Философия Эд. Гуссерля // Яковенко Б. В. Мощь философии. – СПб.: Наука, 2000. – С. 581–627.
293. Ярошевский М. Г. История психологии: От античности до середины XX в. Учебное пособие для вузов / М. Ярошевский. – 2-е изд. – М.: Академия, 1997.
294. A century of psychology as science / Sigmund Koch and David E. Leary, Eds. – New York: McGraw-Hill, 1985. – 990 pp.
295. Fechner G. T. Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. Dritte Auflage / Gustav Theodor Fechner. – Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1919. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/1098/1>
296. Fechner G. T. Elemente der Psychophysik. Teil 1 / Gustav Theodor Fechner. – Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1889. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/5584/1>
297. Fechner G. T. Elemente der Psychophysik. Teil 2 / Gustav Theodor Fechner. – Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1860. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://books.google.de/books?id=7mAOAAAAQAAJ&printsec=frontcover&dq=gustav+fechner#v=onepage&q&f=false>
298. Grundl W. J. Die Psychische Anthropologie von Jakob Friedrich Fries – eine historisch-systematische Diskussion zur Philosophie des Geistes. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Julius-

- Maximilians-Universität zu Würzburg, 2006 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://deposit.d-nb.de/cgi-bin/dokserv?idn=981699928&req=org.acegisecurity.wrapper.SavedRequestAwareWrapper%405681d044>
299. Hartley D. Observations on Man, his frame, his duty, and his expectations. In Two Parts. The First Part / David Hartley; 4th ed. – London, 1801. – 512 p. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.archive.org/details/observationsonma01hartuoft>
300. Heesch M. Johann Friedrich Herbart zur Einführung / M. Heesch. – Hamburg: Junius, 1999. – 141 S.
301. Heidelberger M. Die innere Seite der Natur : Gustav Theodor Fechners wissenschaftlich-philosophische Weltauffassung / Michael Heidelberger. – Frankfurt am Main : Klostermann, 1993. – 457 S.
302. Husserl E. Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen. – B. 1 / Edmund Husserl. – Halle: Pfeffer, 1891. – 324 S.
303. James W. The Principles of Psychology. Vol. 1–2 / William James. – New York: Dover, 1950. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psychclassics.yorku.ca/James/Principles/index.htm>
304. James W. Frederic Myers's Service to Psychology // The Popular Science Monthly. – August 1901. – PP. 380–389.
305. Klüpfel J. & Graumann C. F. Ein institut entsteht. Zur Geschichte der Institutionalisierung der Psychologie an der Universität Heidelberg / Jürgen Klüpfel & C. Graumann [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.psychologie.uni-heidelberg.de/willkomm/cfg/instber-1.html#Ib>
306. Kusch M. Psychologism: a case study in the sociology of philosophical knowledge / Martin Kusch. – London – New York: Routledge, 1995. – 327 p.
307. Lamberti G. Wilhelm Maximilian Wundt (1832–1920): Leben, Werk und Persönlichkeit in Bildern und Texten / Lamberti Georg. – Bonn: Dt. Psychologen-Verl., 1995. – 175 S.
308. Laßwitz K. Gustav Theodor Fechner / Kurd Lasswitz. – Nachdr. der 3., verb. Aufl. Stuttgart, Frommann, 1910. – Eschborn : Klotz, 1992. – VIII, 206 S.
309. Meischner W. u. Eschler E. Wilhelm Wundt / W. Meischner u. E. Eschler. Leipzig, Yena, Berlin, 1979. – 115 S.
310. Mill J. Analysis of the Phenomena of the Human Mind / James Mill; with notes illustrative and critical by Alexander Bain, Andrew Findlater and George Grote; edited with additional notes by John Stuart Mill. In two volumes. Vol. I. – Second edition. – London: Longmans, 1878. – 453 p.
311. Mill J. St. A System of Logic Ratiocinative and Inductive Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation. // Collected Works of John Stuart Mill. Vol. VII–VIII. – Toronto: Routledge & Kegan Paul, 1974. – 1251 p.
312. Mill J. St. An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy // Collected

- Works of John Stuart Mill. Vol. IX. – Toronto: Routledge & Kegan Paul, 1979. – 625 p.
313. Oelze B. Wilhelm Wundt : die Konzeption der Völkerpsychologie / Berthold Oelze. – Münster: Waxmann? 1991. – 167 S.
314. Ried T. The Works / Thomas Ried; preface, notes and suppl. by W. Hamilton. – Edinburgh, 1846. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://books.google.com.ua/books?id=q0kEAAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false>
315. Scripture E. W. The problem of psychology // Mind. – 1891. – № 63. – PP. 305–326.
316. Sigwart Ch. Logik. B. 1 / Christoph Sigwart. – 2 Auf. – Freiburg: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, 1889. – 485 s.
317. Sigwart Ch. Logik. B. 2 / Christoph Sigwart. – Tübingen: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, 1878. – 612 s.
318. Tetens J. N. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung / Johannes Nikolaus Tetens. – B. I–II. – Leipzig, 1777. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://books.google.com/books?id=dmIAAAAAMAAJ&printsec=titlepage&hl=de&output=text>
319. Wolff Ch. Psychologia empirica methodo scientifica pertractata / Christian Wolff. – Dion. Ramauzini, 1736. – 459 S. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://books.google.com/books?id=2HsPAAAAQAAJ&hl=ru>
320. Wuchterl K. Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts / K. Wuchterl. – Bern/Stuttgart/Wien: Haupt, 1995.
321. Wundt W. Erlebtes und Erkanntes. – Stuttgart 1921. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.zeno.org/Naturwissenschaften/M/Wundt,+Wilhelm/Erlebtes+und+Erkanntes>
322. Wundt W. System der Philosophie / Wilhelm Wundt. Zweite umgearbeitete aufgabe. – Leipzig : Wilhelm Engelmann, 1897. – 689 S.

ЗМІСТ

Вступ. ПСИХОЛОГІЗМ ЯК ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ФЕНОМЕН	3
ГЛАВА 1. ВИТОКИ ПСИХОЛОГІЗМУ У НОВОЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ	14
1.1. Постановка і розв'язання психофізичної проблеми у картезіанській традиції і французькому матеріалізмі.....	15
1.2. Ментальні дослідження англійського емпіризму і філософські засади формування асоціативної психології.....	29
1.3. Філософсько-психологічна проблематика в німецькому Просвітництві XVIII століття.....	54
1.3.1. Християн Вольф і вольфіанці.....	54
1.3.2. Йоганн Тетенс.....	61
1.4. Психологічна проблематика у філософії Іммануїла Канта.....	69
ГЛАВА 2. ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ ПРОЕКТУ «НАУКОВОЇ ПСИХОЛОГІЇ» XIX СТОЛІТТЯ	85
2.1. Математизація психології у Йоганна Гербарта.....	85
2.2. Психологізм в емпіричній метафізиці.....	103
2.3. Філософське обґрунтування психології як природничої науки: психофізика Густава Теодора Фехнера та психофізіологія Германа фон Гельмгольца.....	123
2.4. Співвідношення філософії та психології у системі «наукової філософії» Вільгельма Вундта.....	144
2.5. Філософські обґрунтування в емпіричній психології кінця XIX – початку XX століть (Герман Еббінгауз).....	161
2.6. Пошук життєвих завдань психології у вітчизняній філософії XIX століття.....	171
2.6.1. Петро Авсєнев.....	171
2.6.2. Микола Грот.....	179

ГЛАВА 3. ПСИХОЛОГІЧНЕ ОБґРУНТУВАННЯ ФІЛОСОФІЇ ЖИТТЯ, ІСТОРІЇ, КУЛЬТУРИ ТА ОСОБИСТОСТІ (XIX – ПОЧАТОК XX СТОЛІТТЯ)	190
3.1. Філософія волі і філософія життя у ракурсі проблеми психологізму.....	191
3.2. Психологізм Вільгельма Дільтея і співвідношення філософії та психології в науках про дух.....	206
3.3. Етнопсихологія Вільгельма Вундта: «Психологія народів» в історико-філософському контексті.....	222
3.4. Психологічна матриця особистості та психологія релігії Вільяма Джеймса.....	232
3.5. Інтуїтивістська концепція філософії життя Анрі Бергсона.....	247
ГЛАВА 4. ПСИХОЛОГІЗМ У ЛОГІЦІ ТА ЙОГО КРИТИКА В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ КІНЦЯ XIX – ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ	257
4.1. Психологістські інтенції філософії позитивізму.....	257
4.2. Психологічні обґрунтування логіки та їх критика Готлобом Фреге і Едмундом Гуссерлем.....	277
4.3. Дискусія щодо психологізму в німецькій філософії наприкінці XIX – на початку XX століття.....	296
4.4. Проблема психологізму в неокантіанстві. Співвідношення філософії та психології у Пауля Наторпа.....	308
4.5. Психологізм антипсихологізму: критика Бориса Яковенка.....	323
ВИСНОВКИ	332
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	337
ЗМІСТ	358

Наукове видання

Гоян Ігор Миколайович

**Історико-філософська рефлексія
психологізму:
на перетині філософії і психології**

Монографія

НБ ПНУС



787065

Підп. до друку 20.12.2011. Формат 60x84/16.
Папір офс. Друк різнографічний. Гарн. Times New Roman.
Умовн. др. арк. 20,93. Наклад 300.

Видавець та виготівник «Симфонія форте»
76019, м. Івано-Франківськ, вул. Крайківського, 2
тел. (0342) 77-98-92

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру видавців
та виготівників видавничої продукції: серія ДК № 3312 від 12.11. 2008 р.