**Философская психология И. Н. Тетенса и современные мифы о сознании**

В. В. Васильев

XXI век обещает стать столетием философии сознания. Еще в восемнадцатом веке Дэвид Юм показал, что метафизика может сохранить свой научный характер, лишь будучи учением о "человеческой природе" в ее ментальном аспекте. Но хотя ряд мыслителей поддержал его начинания, в целом европейские философы эпохи Просвещения и XIX века продолжали верить в более широкие спекулятивные возможности метафизики. Ответной реакцией стало позитивистское движение второй половины XIX столетия, поставившее под сомнение существование особой предметной области философии вообще. Критика философских теорий сознания[84] и внутренние проблемы интроспективной "естественнонаучной" психологии обусловили господство бихевиоризма и логического бихевиоризма в "обычной" и философской психологии первой половины XX в. И лишь во второй половине прошлого столетия происходит "новое открытие ментального". Философия сознания вновь очень актуальна. Но на новом этапе своего развития она должна помнить уроки прошлого, и прежде всего "столетия психологии", как именуют XVIII век.

Одной из центральных фигур психологии XVIII века является Иоганн Николас Тетенс[85]. Знаменитый историк мысли М. Дессуар даже соглашался назвать Тетенса "отцом" этой науки, имея в виду аналитический метод, привнесенный им в исследование сознания[86]. Главный философско-психологический труд Тетенса "Философские опыты о человеческой природе и ее развитии" (1777) и правда очень аналитичен и содержит немало перспективных психологических идей, значение которых хоть и чувствовали, но не смогли в полной мере осмыслить его современники. Показательно в этом плане мнение известного вольфианца И. К. Шваба, на излете XVIII века писавшего, что если бы появился "человек, способный проникнуться системой мыслей Тетенса и вместе с тем умеющий преподносить и понятно излагать материал", то он "смог бы извлечь из этой работы эпохальную эмпирическую психологию"[87]. Но этого не произошло. Тетенс, как писал У. Б. Пилсбери, "на сто лет опередил свое время"[88].

Через сто лет после смерти Тетенса интерес к нему действительно вырос. В начале XX века начинается переиздание его сочинений, на рубеже столетий появляется множество работ о Тетенса, среди которых лучшая и по сей день монография о нем В. Уэбеле "И. Н. Тетенс, в контексте его общего развития и при особом внимании к его отношению к Канту"[89]. Однако "тетенсовский ренессанс" был недолгим - не вышел в свет даже второй том нового издания его "Философских опытов". Одна из причин этого - то, что большинство работ о Тетенсе было вписано в контекст его отношения к кантовской философии. Лозунг "Тетенс - важный предшественник Канта" стал главной аксиомой тетенсоведения. Заметим, что появление "Критики чистого разума" Канта в 1781 г. в известной мере отвлекло внимание читающей публики от изучения громадного трактата Тетенса и обусловило малое влияние этой работы в конце XVIII века. В начале XX века история повторилась: сопоставление Тетенса с Кантом в невыгодном для первого ракурсе наталкивало многих на мысль о том, что при всей глубине Тетенса он не "дотягивает" до кантовских прозрений и поэтому не представляет большого интереса.

Представляется, таким образом, что в самом подходе к изучению Тетенса с позиций кантовского критицизма заложена опасная ловушка. Да и фактически этот подход не оправдал себя. Несмотря на значительные усилия, его сторонники так и не смогли показать, в чем, собственно, состоит влияние Тетенса на Канта, или хотя бы в чем именно Тетенс "предчувствовал" идеи критической философии.

Разумеется, уменьшение интереса к Тетенсу в середине XX века было связано не только с методологическими проблемами историко-философских исследований, посвященных этому мыслителю. Свою роль сыграла и общая экстерналистская атмосфера психологии того времени, не благоприятствовавшая классическому ментализму. После того как экстернализм был серьезно потеснен когнитивной наукой, вновь стало модным изучение ментального как такового, а стремительное развитие эволюционной психологии восстановило в своих правах понятие "человеческой природы", широко использовавшееся мыслителями эпохи Просвещения[90]. И параллельно всем этим процессам пошла новая волна работ о Тетенсе[91]. Но важно помнить о "кантовской ловушке", чтобы опять не попасть в нее.

В какой же перспективе надо рассматривать философскую психологию Тетенса, чтобы раскрыть ее потенциал и показать ее значение для современной философии сознания и науки о человеческой природе? Ответ может быть таким. Во-первых, надо исходить не из заранее принятых схем развития западноевропейской метафизики, а из реальной ситуации, сложившейся в Германии в середине XVIII века. Тогда можно будет понять, ответом на какие философские и психологические запросы стала философия Тетенса. Во-вторых, надо отличать экспериментально-психологические идеи Тетенса от его философско-психологических концепций. Причем это различение не будет искусственным. Ведь уже Христиан Вольф, которого в то время многие считали подлинным основателем "научной психологии"[92], провел четкую границу между эмпирическим и философским исследованием души. "Эмпирическая психология", полагал он, должна опираться на самонаблюдение, сторониться метафизики, выявлять "законы" душевных способностей и пытаться переводить их в математическую форму в "психометрии". В отличие от эмпирической, "рациональная психология" задается "философскими" вопросами об условиях возможности сознания и душевных способностей, пытаясь субординировать их и вывести из природы души[93]. Вольф по праву считал себя первооткрывателем такого рода философской психологии[94], и нельзя не отметить, что слово "философское" действительно хорошо подходит для характеристики исследований, целью которых является отыскание единых истоков психического многообразия. Ведь философия с самого своего возникновения понималась как наука о первоначалах, и Вольф показал, каким образом можно интерпретировать ее задачи в сфере учения о душе.

Другое дело, что предложенный Вольфом вариант выведения психических способностей из природы души оказался не очень эффективным и вызвал резкую критику со стороны его многочисленных оппонентов. Вольф считал, что природу человеческой души выражает сила представления мира сообразно состоянию органов тела и его положению в мире[95]. И выведение из этой силы таких способностей, как чувство, воображение, рассудок и др. сводилось к констатации, что они являются различными формами представления вещей: чувство смутно представляет актуальные предметы, воображение - отсутствующие, рассудок есть способность отчетливого представления и т. д. Критики Вольфа, и прежде всего Хр. А. Крузий, показывали, что это всего лишь номинальное выведение. Из того, что любая душевная способность может быть истолкована как модус представления мира, не следует, что в их основе лежит единая сила представления. Такая сила может быть просто абстракцией[96]. Конечно, Вольф мог бы сказать, что наличие единой психической силы доказывается им из независимых оснований, но само это доказательство выглядит не очень убедительно: Вольф заявлял, что мышление не может быть присуще сложной вещи, утверждая затем, что простая вещь может обладать только одной силой[97]. Однако ему так и не удалось полностью отвергнуть возможность того, что сложная вещь (материя) может мыслить. Да и тезис о том, что у простой вещи может быть только одна сила, никак не выглядит самоочевидным.

Одним словом, вольфовская программа философской психологии сразу столкнулась с серьезными трудностями. Она была весьма перспективной, но для ее реализации нужны были свежие идеи. Тетенс и стал философом, совершившим прорыв в этой области.

Уже в первых параграфах основной части "Философских опытов" Тетенс дает понять, что выведение многообразия психических способностей из единой силы души будет одной из важнейших задач его трактата. Он подвергает критике вольфовское решение этого вопроса и обозначает собственные подходы. Тетенс подчеркивает, что выведение способностей должно проводиться после детального анализа их фундаментальных характеристик. Кроме того, важно в общем виде определить, в каком случае это выведение будет не номинальным, а реальным. В общем, Тетенс не хочет начинать "с главного", а намеревается провести тщательные подготовительные работы.

Методолого-онтологическая часть этих работ сводится к различению "абсолютных" и "относительных" качеств вещей и утверждению, что условием генетического родства двух вещей является возможность перехода от одной вещи к другой через количественные изменения ее "абсолютных" компонентов[98]. В применении к проблемам философской психологии это означает, что для того, чтобы вывести, к примеру, из способности чувства способность воображения надо отыскать в первой некий изначальный параметр, увеличение или уменьшение которого трансформирует ее в воображение. Трудно спорить, что такая методика отвечает критериям реального выведения душевных способностей: исходная способность оказывается уже не общим моментом, а первоистоком других.

Отметим, кстати, что вольфовское учение о способностях не исключало применения подобных методов, и один из известных вольфианцев второй половины XVIII века, И. А. Эберхард, пытался показать возможность выведения душевных способностей из силы представления, исходя из степени ясности последнего. Чувство, к примеру, есть ясное представление наличного мира, а вот представление мира с ясностью второй степени (когда различаются не только сами вещи, но и их внутренняя структура) - это уже рассудок[99]. Такой подход, однако, мог иметь лишь ограниченное значение: далеко не все способности можно объяснить градациями ясности представления мира. К примеру, ими едва ли удастся обосновать отличие воображения от чувства, рассудка от воли и т. п. Неудивительно, что на роль психологической переменной Тетенс выбрал другой параметр. Им оказалась самодеятельность души в психических актах[100]. Этот выбор позволил осуществить гораздо более масштабное выведение способностей. Но его условием, как уже отмечалось, стал детальный предварительный анализ отдельных душевных способностей.

Этот анализ сконцентрирован в первых трех разделах "Философских опытов" Тетенса, хотя и не ограничивается ими. Первый посвящен способности представления, второй - чувственности, третий - мышлению, точнее его основе, восприятию, или сознанию[101]. Главной опорой Тетенса является "наблюдающий метод", возводимый им к "Опыту о человеческом познании" Дж. Локка[102]. В действительности его методологический инструментарий намного богаче локковского. Тетенс, как и многие мыслители XVIII века, отдает себе отчет в том, что самонаблюдение может нарушать течение психических процессов. Но бороться с этим, считает он, вполне реально. Надо повторять внутренние опыты, точно оговаривать условия самонаблюдения, устранять посторонние влияния и т. п. В общем, Тетенс разрабатывает изощренную методику психологических экспериментов вундтовского типа и достаточно успешно применяет ее. Но он не останавливается на чистой интроспекции, а пытается подкрепить ее математизированными экспериментами фехнеровского толка. К примеру, Тетенс описывает механическое устройство, позволяющее определять длительность существования так называемых "пост-ощущений"[103], т. е. непосредственных образов ощущений, некоторое время сохраняющихся в сознании даже после прекращения воздействия предметов на органы чувств[104]. И это совсем не виртуальный проект. Тетенс действительно измерил длительность пост-ощущений для зрения, слуха и осязания, а затем обнародовал и проанализировал результаты[105]. Столь системная попытка внедрения математики в психологию до Тетенса никем не предпринималась[106]. Если учесть к тому же, что он поставил целый ряд успешных интроспективных опытов, то этого мыслителя можно по праву назвать первым экспериментальным психологом в современном смысле слова.

Отметим, впрочем, что экспериментальные приемы имеют у Тетенса лишь прикладное значение. Главные его цели лежат в сфере философской психологии, исследовании базовых форм душевной жизни. Для их достижения он был готов кое-где пожертвовать чистотой "наблюдающего метода" и прибегнуть к гипотезам, пусть и опирающимся на опыт. Более того, Тетенс показывал, что в некоторых случаях гипотетические конструкции даже необходимы. Этот вывод имеет, как представляется, фундаментальное значение для современной философии сознания. Хотя в наши дни мало кто отрицает, что суждения о статусе ментального, т. е. о том, является ли оно дериватом мозга или же субсистентно, неизбежно гипотетичны (при том, что большинство философов сознания настаивает на первом варианте), но очень многие авторы полагают, что сами ментальные структуры прозрачны для рефлексии и могут быть эксплицированы в их полном объеме. Это убеждение, если брать современную ситуацию, идет от феноменологии Гуссерля, и еще больше от когнитивной науки с ее компьютерной моделью сознания. Но оно было присуще и многим философам XVIII века, к примеру Вольфу и его последователям, а отчасти даже Канту. Тетенс, однако, нарушил эту идиллию. Он показал, что человеческий ум не может прояснить свою собственную структуру, не вступая на путь гипотез, лишающий это предприятие претензий на аподиктическую достоверность. В контексте современных дискуссий о сознании этот вывод может способствовать разрушению мифа о возможности построения исчерпывающей и самодостаточной теории ментального, абстрагирующейся от объяснений, лежащих вне сферы феноменов сознания.

Разумеется, сказанное может иметь хоть какое-то значение лишь при условии основательности выводов Тетенса о невозможности негипотетической экспликации сущностных ментальных форм. И сейчас мы посмотрим на эти выводы и их посылки in concreto.

Анализ душевных способностей Тетенс начинает со "способности представления", хотя в естественном порядке она включается после чувства. Чувство, проявляющееся в ощущении, утверждает Тетенс, всегда имеет дело с настоящим и нацелено на "абсолютные" качества вещей[107]. В этом отличие чувства от мышления, постигающего их отношения[108]. Отличие же чувства от способности представления состоит в том, что последняя позволяет трактовать одни состояния в качестве образов других. Скажем, представляя Луну, я понимаю, что не ощущаю ее, и понимаю, что это представление отсылает к прежним ощущениям данного объекта. Но каким же образом происходит отсылание представления к прежним ощущениям, благодаря которому оно и называется представлением? Тетенс отвечает на этот вопрос, трансформируя вольфовский закон ассоциации представлений (от части к целому) и утверждая, что некоторые душевные состояния связаны со стремлением к репродукции прошлого перцептивного окружения, центром которого являлось данное состояние[109], и отличного от его нынешнего окружения. Такая ретроспективная интенциональность душевных состояний как раз и заставляет рассматривать их как отображения ощущений (если только сами эти состояния не ощущения; тогда происходит узнавание). Но даже самая полная репродукция прежнего состояния обычно не приводит к его превращению в новое ощущение: "Ведь даже там, где оно воспроизводится со всеми его частями, все же никакая часть не находит вновь настолько совершенного выражения, как это было в ощущении, и поэтому всегда остаются стремления, действия которых не находят выхода и указывают на что-то другое как на plus ultra" [110].

Из этого следует, что отображающая функция представлений не исчерпывает их отличия от ощущений. В последних имеется некое качество, "живость" или "сила", которое отсутствует у представлений[111]. Оно конституирует их различие, но с трудом поддается концептуализации. К подобному результату еще до Тетенса пришел Юм, тоже указывавший на различие в живости между "впечатлениями" чувств и "идеями" воображения или даже между идеями памяти и идеями воображения. И Юм даже больше, чем Тетенс, акцентировал внимание на неконцептуализируемости этого критерия. Каждый, говорил он, чувствует данное различие, но не может исчерпывающе объяснить его[112] и вынужден ограничиваться нестрогими характеристиками вроде "живости" или "яркости". За этой, казалось бы, частной трудностью, отмеченной Юмом, кроется серьезная проблема. Представляется, что дело вовсе не в каких-то недоработках этого философа, а во внутренних несовершенствах реализуемой им феноменологической программы. При исследовании "человеческой природы" в ее ментальном аспекте Юм сознательно отказывается принимать в расчет гипотезы, подразумевающие использование недоказуемых допущений о внешнем мире, его влиянии на чувства и т. п. Он изначально ориентировался на отказ от гипотетичности и достаточно последовательно выдерживал этот курс. Как видно, однако, чисто феноменологическая философия сознания наталкивается на определенные границы внутри самой ментальной сферы, которые ставят исследователя перед выбором: или закончить свои изыскания декларацией концептуальной непроясненности фундаментальных ментальных различий, или пересечь границы, прибегнув к гипотезам.

Юм не пошел на этот шаг. Тетенс решился на него, и надо признать, что утрата аподиктической достоверности, сопровождающая гипотетические конструкции, была вполне компенсирована им важными теоретическими приобретениями. Итак, Тетенс должен был объяснить природу "живости", отличающей ощущения от образов. Самое естественное объяснение состоит в том, что ощущения возникают в душе вследствие воздействия ощущаемых предметов на мозг[113]. Оно трансформируется в пассивное психическое состояние[114]. Переживание пассивности и можно связать с искомой "живостью". Ведь живость осознанного душевного состояния прямо пропорциональна степени его навязанности нам: нестойкие состояния кажутся эфемерными.

В общем, для объяснения фундаментального отличия ощущений от представлений необходимо пойти на допущение внементальных предметов, влияющих в процессе ощущения на мозг и через него на сознание. Доказать их существование, как стало ясно европейским философам после Беркли (построившего непротиворечивую систему, лишенную понятия материальных объектов), нельзя. Зато, как показал Тетенс, можно извлечь выгоду из этой гипотезы для теории душевных способностей. Рассуждая на эту тему, Тетенс использует идеи знаменитого швейцарского мыслителя Ш. Бонне. Бонне пытался сочетать учение о нейрофизиологических основах психики с концепцией активности души как нематериальной сущности. Активность, доказывал он, свойственна всем душевным способностям, в том числе и на первый взгляд пассивным, таким как чувство. Четче всего Бонне формулирует теорию чувства как "ветви деятельности души" в работе "Исследования способностей ощущения и познания", написанной специально для конкурса Королевской академии наук в Берлине в 70-е годы. В этом малоизвестном и, кажется, до сих пор не атрибутировавшемся Бонне трактате[115], анонимно опубликованном в 1787 году, автор так обосновывает активность чувства как способности испытывать воздействия: "Мое доказательство очень просто. Страдательная сущность не может быть предметом воздействия, так как всякое действие предполагает противодействие, без которого оно ничего не могло бы произвести"[116]. Эти идеи Бонне высказывал и в известном Тетенсу "Аналитическом опыте о способностях души"[117]. Развивая их, Тетенс пришел к выводу, что ответная деятельность души при внешних воздействиях на нее проявляется в так называемом "схватывании" ощущений, вбирании их в Я[118].

Термин "схватывание" (Apprehension) в сходном смысле широко использовал Кант в "Критике чистого разума", и можно было бы предположить, что он позаимствовал его из трактата Тетенса (тем более, что Кант, как известно, штудировал "Философские опыты"). Но это не так - он встречается в рукописях Канта, наверняка созданных еще до публикации "Философских опытов"[119]. Да и сходство не полное: Кант приписывал схватывание продуктивному воображению, а не чувству[120]. А ведь это принципиально для Тетенса, так как именно выявление самодеятельности души в чувстве (в других способностях ее присутствие допустить проще) позволяет ему использовать понятие самодеятельности в качестве психической переменной при объяснении, как одни способности превращаются в другие, выходя из некоего общего источника, а именно из чувственности.

Мы, таким образом, возвращаемся к главной проблеме "Философских опытов" - выведению психических способностей. Наращивание активности души в чувстве превращает его в "способность перцепции", которую Тетенс трактует как способность удержания душой ощущений после прекращения внешнего воздействия. На первой стадии, стадии "пост-ощущений", удержанные представления сохраняются в поле восприятия, на второй - покидают его пределы. Отличие пост-ощущений от ощущений сводится к тому, что условием существования последних оказывается внешнее влияние, первых - собственная удерживающая деятельность души. Поэтому переход от чувства к представлению и правда можно объяснить повышением самодеятельности души в чувстве, которое трансформирует схватывание в перцептивную активность. Дальнейшее увеличение этой внутренней деятельности превращает способность перцепции в "воображение", благодаря которому субъект может самостоятельно воспроизводить "свернутые" представления, актуализировать их. Ведь потенциальные представления, вышедшие за границы актуального восприятия, не могут тем не менее существовать без удерживающей деятельности души. Но этой деятельности, очевидно, недостаточно для их актуализации. Ее усиление дает искомый результат, одновременно превращая перцепцию в способность репродуктивного воображения[121]. Новое повышение самодеятельность души позволяет ей уже не воспроизводить, а производить новые представления, т. е. модифицирует воображение в творческую фантазию[122].

Фантазия[123] - высший компонент способности представления, включающей в себя также способность перцепции и воображения. Тетенс отходит от популярной в XVIII веке локковской трактовки фантазии. Локк считал, что она может лишь по-новому комбинировать "простые" представления (цветов, запахов и другие элементарные образы), но не может порождать подобные представления, идущие от ощущений. Но уже Юм, ссылаясь на способность ума достраивать недостающие звенья при созерцании некоей последовательности цветовых оттенков, показал, что иногда это правило нарушается. Тетенс развил эту мысль, доказывая, что механизм порождения новых простых (точнее квазипростых) представлений играет важную роль в человеческом познании. Ведь именно по этому принципу формируются так называемые "общие образы", поставляющие материал для работы мышления. В самом деле, общие образы возникают, когда ментальные следы единичных сходных ощущений словно сплавляются друг с другом, образуя некую усредненную схему того или иного качества или вещи. Результирующий образ, как правило, не совпадает ни с одним из конкретных ощущений, из которых он возник, т. е. является продуктом фантазии[124]. И пожалуй впервые в истории психологической науки Тетенс сформулировал мысль о том, что восприятие чувственных объектов может быть опосредованно общими образами, происходить словно бы сквозь них. Этим опосредованием он, в частности, пытался объяснить феномен константности восприятия, когда, к примеру, отдаляясь от предмета, мы субъективно не чувствуем изменения его видимой величины[125]. Наложение общих образов на воспринимаемые предметы способствует также субъективному выделению определенных сторон последних, т. е. вниманию[126]. Наконец, без общих образов не было бы общих "идей", генерируемых мышлением о первых. Учение Тетенса об опосредующей роли общих образов в восприятии вещей позволяет считать его одним из пионеров гештальтпсихологии. Но его рассуждения о том, что восприятие включается в полную силу лишь после подготовительной работы фантазии[127], интересны и в аспекте выведения душевных способностей, одной из которых является мышление.

Пока мы выяснили лишь, что чувство может быть трансформировано в способность перцепции, способность перцепции в воображение, а воображение - в фантазию. Дальнейшее повышение самодеятельности души в фантазии как способности формирования новых образов должно приводить к способности порождения уже не образов, а вещей, т. е. к одной из разновидностей "действенной силы" души[128]. Все это выглядит достаточно убедительно, но нельзя не отметить, что на путях этого выведения мы "потеряли" мышление.

В самом деле, куда пропало мышление? Этот вопрос, как мы увидим, возникает совсем не случайно. Мышление, по Тетенсу, и в самом деле нельзя "автоматически" вывести из низших способностей. И это говорит о том, что в известном смысле оно является необязательным компонентом ментальной жизни. Для реализации мышления требуется выполнение определенных условий, специфичных для определенного класса существ, и прежде всего для людей[129]. Это значит, что анализ способности мышления может открыть путь к пониманию существа человеческой природы как таковой.

Из этих тезисов, впрочем, не следует, что мышление вообще не может быть включено в описание процесса последовательного порождения способностей. Но очевидно, что для этого требуется особо тщательное исследование. И совсем не случайно, что именно мышлению Тетенс уделяет наибольшее внимание в своем трактате.

Но что же такое мышление? В самом общем виде ответ Тетенса звучит так: мышление есть способность "познания отношений"[130]. Но это многоуровневая способность. Высшим ее проявлением оказываются умозаключения, в которых устанавливаются отношения между суждениями. Суждения, в свою очередь, фиксируют отношения между "идеями". Идеи же суть осознанные образы. Их всего этого следует, что основой всякого мышления является сознание[131].

Исследованию природы сознания, или восприятия, Тетенс посвящает третий раздел "Философских опытов". И надо сказать, что анализ условий сознания проводится Тетенсом с беспрецедентным вниманием к деталям, позволившим ему создать одну из самых утонченных теорий сознания в истории новоевропейской философии.

Исторический контекст его теории задает вольфовское учение о сознании. Вольф утверждал, что сознание есть просто различение представлений[132]. Но уже Крузий показал, что это определение недостаточно или вообще не подходит для описания феномена сознания: ведь какие-то различия могут быть значимы и для бессознательных существ. Поэтому Крузий допустил, что сознание есть одна из изначальных способностей души[133]. Тетенс не мог пойти этим путем, но он должен был учитывать критику вольфовской теории.

Как и Вольф, Тетенс утверждает, что сознание - это различение[134]. Однако, в отличие от Вольфа, он четко фиксирует как предпосылки, так и результаты акта сознания, и это позволяет снять возражения, подобные тем, которые делал Крузий[135]. Главным результатом осознания представления является внесение в него "идеальной ясности", которая понимается Тетенсом как субъективная актуализация отличия данного представления от других представлений[136], а также от Я, для самого Я. Иными словами, сознание конституирует то, что сейчас называется "опытом от первого лица"[137]. Я как таковое существует и до акта сознания, предшествуют ему и ментальные различия между представлениями. Сознание лишь актуализирует когнитивные полюса воспринимающего и воспринимаемого. Его можно назвать имманентным самоотталкиваением Я, отделяющего присущие ему представления от себя, но не выводящего их за пределы имманентной ментальной сферы, а сохраняющего их "для себя".

"Отталкивающая" природа сознания позволяет Тетенсу вписать его в общую систему душевных способностей. Ведь при таком понимании сознание оказывается прямой противоположностью чувства. Чувство схватывает многообразное, присоединяет его к Я, а сознание, наоборот, разъединяет его и отсоединяет от Я, пусть и не в абсолютном смысле. Но различие направлений вовсе не исключает единства действующей силы. Наоборот, логично допустить, что в чувстве и сознании проявляется одна и та же деятельность души, только в разных фазах. Ситуация с соотношением чувства и сознания, считает Тетенс, аналогична сжатию и распрямлению пружины. Сжатие пружины активизирует силу упругости, направленную вовне. Пока происходит сжатие, эта сила латентна, но при ее освобождении она выходит наружу. Фаза сжатия соответствует чувству, распрямления - сознанию. Одним словом, сознание как изначальный акт мышления, по Тетенсу, можно определить как "самодеятельность чувства"[138]. Но здесь нужны уточнения. Во-первых, сознание - не просто душевный акт, а акт различения представлений. Соответственно, оно должно быть продолжением не всякого чувства, а одной из разновидностей особого "чувства отношений", а именно "чувства перехода"[139]. Это чувство возникает в душе при смене представлений. Тетенс ставит изощренный интроспективный эксперимент с буквами арабского алфавита, который должен доказать реальность этого неочевидного чувства. Эти буквы не были нагружены для него никакими посторонними ассоциациями и, переходя от представления одной буквы к представлению другой, ему не только удавалось отмечать смену букв, но и улавливать ощущение внутреннего изменения деятельности души[140]. Всякое чувство, полагает Тетенс, содержит некий аффицирующий потенциал. Есть он и у чувства перехода. Именно поэтому оно может подталкивать душу к сознанию. Но само это чувство может возникнуть лишь в развитой перцептивной среде, обработанной воображением и вниманием. Во-вторых, если сознание - вторая фаза чувства, то сознание не может приходиться на момент ощущения, так же как пружина не может одновременно сжиматься и разжиматься. Это значит, что мы не можем осознавать ощущения как непосредственные данные чувств. Сознание всегда должно быть направлено на ближайшие следы ощущений, т. е. на пост-ощущения[141]. И теперь очевидно, что теория сознания Тетенса зависит от его учения о способности перцепции. Без удержания душой следов ощущений сознание не состоялось бы.

Впрочем, мы видели, что сознание не могло бы реализоваться и без других способностей. Общая иерархия душевных сил, выглядит так: чувство возвышается до способности перцепции[142], способность перцепции до воображения, воображение - до фантазии, фантазия - до самопроизвольных внешних актов. Сама фантазия порождает общие образы, направляющие работу внимания. Внимание дифференцирует поток представлений и создает предпосылки для возникновения вторичного чувства перехода от представления к представлению, которое может быть продолжено в акте сознания. Сознание первого уровня есть восприятие образов вещей, второго - суждение, третьего - умозаключение. Другими словами, способность восприятия возвышается до рассудка и разума, а затем объединяется с самопроизвольной внешней деятельностью души, привнося в нее рефлективный момент, характеризующий свободную волю.

Эта схема очерчивает генезис всех основных душевных способностей, возникающих друг из друга вследствие повышения внутренней самодеятельности души. Очевидно, однако, что это повышение не может происходить само собой. Предпосылки для него должны быть заложены в самой природе ментальной сущности. Чем больше потенциал ее развития, тем выше пирамида ее способностей[143]. Поскольку из известных нам существ только у человека чувство и способность представления продолжаются в мышлении и свободной воле, то логично предположить, что именно он обладает наибольшим потенциалом развития. Из этого обстоятельства можно сделать весьма широкие антропологические и этические выводы. Ведь если человека отличает от других существ стремление максимально повышать свою внутреннюю самодеятельность, то вполне законно определить человека как существо, сама природа которого состоит в развитии и совершенствовании. И если долг человека - быть самим собой, то главным моральным принципом должно быть требование повышать свою самодеятельность. Это Тетенс и заявляет[144].

Нельзя отрицать очевидных достоинств тетенсовской теории способностей в целом и проработанности его учения о сознании и мышлении, вписанных им в контекст других душевных способностей. Тетенс предлагает свое решение того, что сейчас называется "загадкой сознания" и дает четкий ответ на вопрос о его предпосылках, порождающих причинах и результатах, а также демонстрирует связь сознания с предрасположенностью к развитию, даже внешне явно выделяющей человека из всего биологического мира. Но за полноту своей теории сознания, как и в случае его общей концепции выведения душевных способностей из чувства, Тетенс должен заплатить утратой аподиктической достоверности этой теории.

Сложности возникают уже на уровне фиксации деятельной природы сознания. Нет решающих оснований, считает Тетенс, для опровержения тезиса о том, что сознание попросту тождественно "чувству перехода" или "чувству отношения"[145]. И причина в том, что душевная активность не может стать предметом непосредственной рефлексии. Впрочем, в некоторых случаях она почти очевидна. Это обстоятельство и использует Тетенс для обоснования своей мысли о том, что сознание есть особый акт души, продолжающий чувство перехода, а не тождественный ему. Он отмечает родственность сознания другим мыслительным действиям, суждениям и умозаключениям (во всех случаях идет речь от установлении тех или иных отношений) и обращает внимание на то, что умозаключение не сводится к перечислению посылок и заключения. Оно предполагает также деятельное выведение последнего мыслящим существом[146]. Если умозаключения подразумевают особую душевную активность, то логично допустить, что такого рода активность присутствует и в элементарной форме мышления - сознании. Но при всей вероятности такого предположения, оно остается всего лишь гипотезой.

Гипотетичность свойственна и другой фундаментальной концепции Тетенса - его теории пост-ощущений. Мы видели, что без учения о том, что душа какое-то время удерживает следы ощущений (в специфическом качестве последних) после прекращения внешнего воздействия, Тетенс не смог бы трактовать сознание как самодеятельность чувства. Если то, что осознается нами в качестве ощущений, действительно ощущения, а не пост-ощущения, то сознание не может быть второй фазой чувства - ведь первая (собственно ощущение) и вторая фазы не могут сосуществовать. Однако удерживающая деятельность души столь же предположительна, как и другие ее разновидности. И Тетенс показывает, что феномен пост-ощущений (когда мы, к примеру, замечаем, что вращающийся раскаленный уголек воспринимается как огненное кольцо) может быть объяснен, как, к примеру, у Д. Гартли, чисто физиологическими причинами, вибрациями мозгового вещества. В таком случае даже если душа не обладает способностью самостоятельного удержания следов ощущений, феномен пост-ощущений останется, с той лишь разницей, что это будут уже не "пост-", а собственно ощущения[147].

Можно, конечно, было бы попробовать сказать, что факт существования подлинных пост-ощущений следует из тетенсовской теории сознания в целом, но нельзя забывать, что другие части этой теории тоже гипотетичны. Поэтому для обоснования реальности пост-ощущений Тетенс должен был отыскать какие-то независимые аргументы. Во втором томе "Философских опытов" он пытается сделать это, показывая, что совокупность эмпирических данных лучше всего согласуется с предположением, что способностью удержания следов ощущений обладает как душа, так и тело. Исключение ментальной памяти, считает он, плохо стыкуется с возможностью самопроизвольных действий, материальной - непроизвольных[148].

Можно, таким образом, констатировать, что Тетенсу в итоге удалось сбалансировать свою теорию душевных способностей. И кажется, что гипотетичность ряда ее звеньев с лихвой окупается полнотой получающейся картины. Но присмотревшись, мы увидим, что гипотетичность - не единственная цена, заплаченная Тетенсом за эту концептуальную завершенность. Другой важной уступкой, с точки зрения господствующих в современных теориях сознания представлений, является то, что он идет на допущение субсистентности, т. е. онтологической самостоятельности ментальной сферы. В самом деле, если можно, к примеру, говорить об особом ментальном резервуаре представлений, если ментальная активность не менее реальна, чем физическая, то нельзя трактовать ментальное в качестве простого эпифеномена физического или его каузального порождения, тем более, что эта активность, как показывает Тетенс, должна быть вынесена за пределы собственно феноменальной сферы в субстратную область. Иными словами, изыскания Тетенса подводят нас к принципиальному выводу: надежды на построение всеохватывающей теории ментальной жизни предполагают восстановление непопулярной ныне концепции духовной субстанции[149]. Тщательность тетенсовских исследований, делающая малоправдоподобной наличие грубых внутренних ошибок, позволяет допустить, что этот вывод выходит за пределы его частной теории и может иметь фундаментальное значение. И если это так, то знаменитая попытка Дж. Сёрла "заново открыть сознание", опирающаяся на идею каузальной обусловленности ментального физическим, может завершиться провалом.

Чем больше мы настроены на то, чтобы акцентировать такую обусловленность, тем меньше остается ясности в понимании собственно ментального. Наглядной иллюстрацией сказанного может служить признание крупнейшего эволюционного психолога начала XXI века - С. Пинкера, ориентированного на "материалистическую" трактовку человеческой природы: "Сознание и свободная воля, как кажется, покрывают нейробиологические феномены на любом уровне, и их нельзя пришпилить к какой-либо комбинации частей или их взаимодействию. Лучшие анализы нашего комбинаторного интеллекта не дают зацепок, к которым мы можем прикрепить эти странные сущности, и дело выглядит так, что мыслители обречены либо отрицать их существование, либо погрязнуть в мистицизме"[150].

В действительности такая оценка излишне пессимистична. Даже если мы не хотим восстанавливать духовную субстанцию и отвергаем претензии философии сознания на построение всеохватывающей теории ментального, в этой области остается немало проблем, допускающих научное решение. Их специфику в общем виде обозначил уже Юм, старший современник Тетенса. Юм предлагал исследовать не основы психических способностей, а результаты их совместного действия, ментальные установки обыденной жизни (вроде убеждения в универсальности закона причинности и веры в существование мира) - в плане выявления их субординации и истоков, причем делать это в том числе путем строгой аргументации[151]. Юмовскую программу не следует смешивать с позднейшей феноменологией Гуссерля - бесплодной из-за своей дескриптивности. Что же касается отношения учения Юма о сознании к философской психологии Тетенса, то они дополняют друга, будучи историческими коррелятами двух естественных уровней философии сознания, исследования 1) ментальных способностей и 2) ментальных установок. На одном больше строгой научности, на другом - метафизических проблем. Впрочем, без них человек не был бы человеком, и Тетенс не дает забыть о неустойчивости основ нашего бытия и сознания. Но главное в том, что его философская психология может способствовать устранению пяти мифов, мешающих развитию философии сознания: 1) о неинтересности проблемы сознания самой по себе или о беспредпосылочности сознания, 2) о динамической природе сознания, или о непосредственности ментальных актов, 3) о прозрачности всеобщих ментальных структур, 4) о том, что ментальные структуры могут быть эксплицированы на основе тезиса о порождении ментального физическим и, наконец, 5) о том, что главным вопросом философии сознания является проблема "mind - body"[152]. Крушение этих иллюзий, к которым, возможно, следует добавить представление о том, что сознание можно объяснить социальными или культурными факторами (эти факторы отвечают за развитие ментальных структур, но не за их сущностные параметры: объяснять ими последние - все равно что говорить, что благоприятные климатические условия порождают плоды фруктового дерева, а не помогают их созреванию), откроет новые перспективы в учении о сознании и позволит продуктивно исследовать ментальное. Ментальное как таковое в субординации его сущностных проявлений - так должно было бы звучать определение предмета новейшей философии сознания.