

УДК 111.7

Валерій Скотний, доктор філософських наук, професор, академік, ректор
Дрогобицького державного педагогічного університету
імені Івана Франка

ФЕНОМЕН ДУШІ

“Цілком справедливо радить нам Платон не розвивати ні тіла без душі, ні душі без тіла, але вести їх узгоджено, як двох рисаків, запряжених в одну колісницю”.

Плутарх

Вітчизняна освітянська традиція, поза раціональними настановами, постійно орієнтується на ірраціональне, в розмаїтті якого душа займає одне з провідних місць. Душа як здатність до духовного бачення свідчить про шлях осягання людини вищими ідеями, про “світло”, яке править усесвітом. Але перед тим, як включати “душевний” дискурс в якості “пневмічної моделі пізнання” (С. Кримський) в освітньо-педагогічний процес, як один з аспектів гуманізації навчання, необхідно з’ясувати сам феномен “душі”. Адже це поняття не завжди сприймається адекватно, тим більше сьогодні, при зміні епох, що означає переорієнтацію масової психології, теоретичних уявлень, етики і філософії.

Ключові слова: субстанція, самосвідомість, рефлексія, раціональна психологія, філософія культури.

Продовження статті, опублікованої в
№10 (57) 2009 року.

Постановка проблеми та аналіз останніх досліджень і публікацій. У Новий час природа душі, як і багато інших проблем філософії, осмислюється з позиції досвіду як головної пояснювальної інстанції. Якщо Д. Локк ще прагне якось поєднати позицію досвіду з ідеєю безтілесної душі, то Д. Юм від імені досвіду виступає проти душі як безтілесної субстанції. Пізніше трансценденталізм впритул підводить філософію до культурно-історичного розуміння душі.

У “Досвіді про людське розуміння” Д. Локка уявлення про душу розглядається у зв’язку зі складними ідеями, що стосуються субстанцій. З душею виходить та ж сама історія, як і з кожною субстанцією. Отримуючи прості ідеї від зовнішніх відчуттів або з внутрішньої рефлексії над своїми діями, розум звикає сприймати їх разом. А в підсумку народжується думка про певний субстрат цього комплексу простих ідей, котрий звично іменують субстанцією. Таке уявлення про особливий суб’єкт або носій якості предмету Д. Локк вважає фікцією. Ідея субстанції, народжуючись у досвіді, завжди залишається незрозумілою і смутною ідеєю, і це однаковою мірою стосується як тілесної, так і духовної субстанції. Тому щодо душі позиція Д. Локка двоїста. З одного боку, він схиляється до фіктивності цієї складної ідеї через її незрозумілий характер, а з другого – декларативно оголошує

достовірність такого знання у внутрішньому досвіді, причому навіть більшу достовірність такого знання, ніж те, що ми одержуємо від зовнішніх речей.

Душа є нематеріальною і одночасно реальною істотою, як і тіло. “Кожний знає по собі, що його душа може мислити, хотіти і впливати на його тіло в тому місці, де вона перебуває...” [7]. Порівнюючи ідею душі і тіла, Локк фіксує увагу на джерелі їх руху. Він вважає, що тіло є щільною протяжною субстанцією, рух якої повідомляється зовнішнім поштовхом. На противагу тілу, душа здатна сама собою збуджувати рух думкою. А тому душу потрібно вважати насамперед мислячою субстанцією. Але міркуючи про душу і тіло з точки зору їх активності і пасивності, Локк знову приходить до проблеми нематеріальної душі. “А тому заслуговує нашого розгляду питання, – пише він, – чи не є активна сила відмінною властивістю матерії? Звідси можна допустити, що створені духи не зовсім відокремлені від матерії, тому що вони й активні, і пасивні. Чистий дух, тобто бог, тільки активний; чиста матерія тільки пасивна; тих істот, котрі й активні, і пасивні, ми можемо вважати причетними до духу і матерії” [8]. До створених духів, безумовно, належить душа. А це означає, що з її причетності як до активності, так і до пасивності Локк робить висновок про можливу матеріальність душі.

Душа невід’ємна від свідомості, про що свідчать міркування Локка про тотожність

людської особистості, котра забезпечується нашими індивідуальними діями щодо усвідомлення власного “Я”. Людина, на відміну від тварини, завжди *знає*, що вона робить. Тобто єдність особистості подана в самосвідомості, котра є невід’ємною від будь-якого індивідуального досвіду. Саме цю *індивідуальну самосвідомість* Локк перетворює в джерело і основу індивідуальної душі. В середньовіччі в індивідуі мислить душа як нематеріальна субстанція. У Локка, відповідно до його розуміння тотожності особистості, мислить індивідуальне “Я”, котре практично є нашою життєдіяльністю і досвідом, який рефлексує і осмислює самого себе. В цій новій якості в чуттєвому досвіді з’являється новий вимір – *свідомість*. Зростаючи з індивідуального досвіду свідомість у свою чергу організовує і спрямовує його. Відповідно і душа виявляється у Локка *індивідуальним досвідом*, особливим чином *емпіричне* розуміння душі, заявлене саме Локком [10]. Без емпіризму Локка не міг виникнути не тільки суб’єктивізм Д. Берклі, але й радикальний скептицизм Д. Юма, який, не бажаючи компромісів, доводить емпіричний підхід до проблеми душі до його остаточної чіткості і ясності.

Відрізняючись від Локка однозначністю постановки і розв’язання проблем, Д. Юм у питанні про природу духу виступає проти *субстанціалізму* в усіх відомих йому формах, тобто проти матеріалізму та ідеалізму одночасно. Ідея субстанції, уточнює він, передбачає *присутність* наших вражень, думок і афектів у чомусь *іншому*, яке існує саме собою. У матеріалістів така субстанція є просторовою, отже, відповідно до цієї логіки, враження і афекти повинні займати місце в просторі, що, на думку Д. Юма, безглуздо. “І дійсно, чи може хто-небудь уявити собі афект довжиною в один дюйм?” [15] – заявляє він, полемізуючи з матеріалістами, зокрема з Локком, у якого душа займає певне місце в просторі. Фактично, мова йде про спосіб існування або про *локальне з’єднання* душі з матерією. Його висновок такий: те, що належить “душі”, реально існує, при цьому *ніде не знаходиться*.

Але досвід демонструє нам й інші прояви душі, які немовби пов’язані з протяжністю. Такими є враження й ідеї, одержані зором і нюхом, на відміну від даних слуху і смаку. Наприклад, на одному краю стола лежить інжир, на другому – олива. Як правило, солодкий смак інжиру і гіркий оливи ототожнюють із певними тілами у відповідному місці простору. Але, за переконанням Юма, це ілюзія, котра народжується зі схильності людини

до змішування суміжного зі схожим і схожого в положенні зі схожим за якістю. І як кожна ілюзія, віднесення смаку до певного місця в просторі повинно бути критично подолане розумом. “Отже, ми перебуваємо під впливом двох прямо протилежних один одному принципів, а саме: *схильності* нашої уяви, котра змушує нас об’єднати смак із просторовим об’єктом, і *розуму*, який показує нам неможливість подібного зв’язку. Вагаючись між цими двома суперечливими принципами, ми не відмовляємось ні від того, ні від іншого, але обгортаємо предмет такою неясністю і темнотою, що вже не помічаємо протилежності. Ми передбачаємо, що смак існує в межах тіла, але таким чином, що він заповнює останнє цілком, не будучи протяжним, й існує в кожній його частині повністю, не поділяючись” [16]. Вихід із цього забруднення пов’язаний з позицією, котра заперечує ідею субстанції. Таку позицію, згідно з Юмом, займає розум, в якому представлена самокритика чуттєвого досвіду.

Головна фікція – це субстанція. З одного боку, субстанцією вважають Бога, а з іншого – в якості субстанції нам подаються окремі речі. І відбувається це внаслідок “гри уявлень”, здатної поставити множину вражень як єдине “чогось” із незмінними якостями. Причому, тут істотну роль відіграє мова, яка за допомогою імені скріплює таку “гру уявлення”. “Особлива ідея стає загальною, – пише Юм, – будучи приєднана до *загального імені*, тобто до терміна, який завдяки звичному поєднанню з багатьма іншими особливими ідеями перебуває в певному відношенні до останніх і легко викликає їх в уявленні” [19].

Нарешті, безсмертна душа людини, котру також звично мислять як субстанцію. Юм докладно пояснює механізм формування цієї ілюзії, сутність якої полягає в *непомітності* переходів між враженнями. І на цій основі уява формує видимість, неначебто ми маємо справу з чимось єдиним. Він наводить низку аргументів проти ідеї душі як нематеріальної субстанції. “Я стверджую, що доктрина про нематеріальність, простоту і неділимість мислячої субстанції рівнозначна чистому атеїзму і що нею можна скористатися для виправдання всіх тих гадок, завдяки яким Спіноза скрізь користується такою поганою славою” [17]. Юм уважає повною безглуздістю спінозівської відмінності між єдиною субстанцією і численними модусами. При цьому він заперечує не тільки душу як щось *єдине* і *неподільне*, але й не визнає *об’єктивності* її змісту в загальноприйнятому смислі.

У критиці душі як особливої духовної субстанції Д. Юм цілком послідовний, розповсюджуючи її і на локківську ідею тотожності особистості. Він відкрито критикує ідею рефлексивної діяльності нашого “Я”, через яку весь досвід усвідомлюється як досвід конкретної особистості. Юм заявляє про фіктивність цієї ідеї і вказує на істинну, як він гадає, причину такої видимості – нашу пам’ять. Не активна рефлексія, а пасивна пам’ять створює видимість тотожності особистості внаслідок того, що ми можемо згадати послідовність своїх вражень. “З даної точки зору пам’ять не стільки утворює, скільки відкриває особисту тотожність, вказуючи нам відношення причини ідеї між нашими різними сприйняттями” [18]. Проте таку тотожність тотожністю особистості в загальноприйнятому значенні назвати не можна. Отже, Юм знищує не тільки традиційне схоластичне розуміння душі як духовної субстанції, але і власне емпіричне розуміння душі, де вона співмірна рефлексії досвіду, яка формує нашу особистість і наше “Я”. Юм руйнує і внутрішню єдність душі як субстанції, і зовнішню єдність у вигляді тотожності особистості. Душа людини редукується Юмом до елементарних складових, стосовно яких абсурдно говорити про субстанційну єдність. Але для послідовника Д. Юма – І. Канта – така позиція є передумовою нового погляду на людину, передумовою переходу до іншого розуміння субстанційності.

Відомо, що саме Д. Юм розбудив І. Канта від “догматичного сну”. Проблема душі Кант обговорює у зв’язку з психологічною ідеєю і так званими паралогізмами чистого розуму. Останні є варіантами неправильних умовиводів, на яких ґрунтується вся традиційна метафізика. При цьому Кант визначає їх як трансцендентальні умовиводи, оскільки вони виникають не в результаті випадкової помилки, а як наслідок деякої видимості, що витікає з природи нашого розуму. Раціональну психологію як розділ метафізики Кант відрізняє від емпіричної психології. Остання досліджує душу, виходячи з внутрішнього досвіду, тоді як раціональна психологія вилучає знання про душу з понять і основоположень. Смысл раціональної психології лише в тому, щоб продемонструвати марність намагань вилучити знання про душу з основоположень чистого розуму. Отже, емпірична психологія виходить із “Я”, яким воно дано внутрішньому почуттю, а раціональна психологія – з поняття “Я”, котре міститься у будь-якому мисленнєвому акті. “Отже, я мислю, – зазначає

Кант, – є єдина основа раціональної психології, на якій вона повинна розвивати всю свою мудрість” [4].

Саме з цього “я мислю” раціональна психологія виводить усе своє знання про душу. Спочатку з’являється поняття субстанції, зазначає Кант, з чого випливає її незруйнованість. Від тотожності інтелектуальної субстанції переходять до поняття особистості. Зі всього цього випливає поняття духовності. Відношення до предметів у просторі тлумачиться як спілкування з тілами. А внаслідок цього ми маємо мислячу субстанцію як принцип “життя в матерії”, тобто як “душу (аніма) і як основу одушевленості; одушевленість, обмежена духовністю, дає (поняття) безсмертя” [11].

Особливе місце в аналізі трансцендентальних паралогізмів у Канта займає заперечення доказу постійності душі. “Постійність душі... залишається недоведеною і навіть недоказуваною; правда, її постійність при житті, коли мисляча істота (як людина) є предметом також зовнішніх почуттів, цілком очевидна, але для раціональної психології цього недостатньо, оскільки вона прагне довести з одних лише понять абсолютну постійність душі навіть і після смерті” [5].

На думку Канта, джерелом раціональної психології є хибна думка, сутність якої полягає в тому, що єдність свідомості, що лежить в основі формування категорій, приймають за суб’єкт, що споглядається у вигляді об’єкта, і застосовують до нього категорію субстанції. Тому Кант повертається до ідеї душі, але розглядає її вже як необхідний момент прогресу пізнання, а саме як регулятивну ідею розуму. Подібно до того, як розсудок об’єднує багатоманітне через поняття, розум упорядковує зміст понять через ідеї. Завдання розуму, отже, полягає в тому, щоб унести момент систематичності в пізнання. І разом з космологічною та теологічною цю функцію виконує психологічна ідея. Вона є деяким принципом у поясненні явищ душі. Виходячи з цієї ідеї, ми повинні розглядати всі визначення як такі, що перебувають в єдиному суб’єкті, а всілякі сили – як похідні від первісної сили. Будь-яка зміна повинна мислитись як стан однієї і тієї ж сутності, а явища в просторі – усвідомлюватися як відмінні від дій мислення [6].

Кант визнає, що вказана психологічна ідея є поняття (розуму) про просту субстанцію, котра сама собою незмінна і складає основу тотожності особистості. Але при цьому не можна допускати, уточнює він, легковажні гіпотези про виникнення, руйнування і відродження душ, а також

міркування про те, чи духовна природа душі сама собою. “Така психологічна ідея, – зазначає він, – може бути цілком корисною, якщо тільки ми будемо обережними в прийнятті її за щось більше, ніж тільки ідея, тобто якщо будемо вважати її придатною тільки для систематичного застосування розуму до проявів нашої душі” [6].

Надаючи ідеї душі регулятивний статус, *Кант* почасти реабілітує її. Нею вже можна користуватися в пізнанні як певного трансцендентального ідеалу. Однак при цьому її не можна зараховувати до самої реальності, як це робить раціональна психологія. Проте, розмірковуючи про *ідеал вищого блага*, *Кант* говорить про “моральний світ”, у якому є місце і для душі. В “Критиці практичного розуму” говориться про безсмертя душі, яку потрібно приймати як постулат чистого практичного розуму. Характеристику цього постулату *Кант* починає з визначення *святості* як повної відповідності волі і морального закону. У світі, який ми чуттєво сприймаємо, така відповідність недосяжна через те, що вона передбачає *прогрес*, який йде в *нескінченність*. Отже, ідеал святості передбачає *нескінченне* існування і *нескінченну* особистість розумної істоти, і, тим самим, безсмертя її душі [12].

Таким чином, вище благо “практично можливе” тільки при допущенні безсмертя душі. Отже, це безсмертя, яке нерозривно пов’язане з моральним законом, є *постулатом* чистого практичного розуму, – підкреслював *І. Кант*. І в цьому положенні він бачив велику користь не тільки для розуму але і для релігії. Без такого постулату або моральний закон позбавляється святості, оскільки його псують, пристосовуючи для нашого комфорту, або, навпаки, збуджуються надії на здобуття святості волі, а внаслідок цього починають віддаватися *теософським* мріям, що так само погано, як і надмірний практицизм [9].

Важливим є те, що в практичній галузі не приховується як божественна сутність душі, так само, як немає підстав її заперечувати. Тому, розв’язуючи проблему душі, *Кант* пропонує компромісне рішення. З погляду *теоретичного розуму* душі як мислячої субстанції немає, а є апіорна єдність самосвідомості. І об’єктивність такої самосвідомості безумовна, хоч і непізнана, як непізнана природа трансцендентального суб’єкта. З точки зору *практичного розуму* можна переконатися в істинності традиційних поглядів. Не логіка, а мораль схиляє нас, за переконанням *Канта*, до визнання існування Бога і безсмертної душі. Заперечивши п’ять відомих

теоретичних доказів буття Бога, *Кант* розгортає свій “шостий” доказ. Саме про нього згадується в романі *М. Булгакова* “Майстер і Маргарита”. У вченні *Канта* саме Бог – той моральний ідеал, без прагнення до якого людина стає звіром. Тим самим питання віри і питання моральності виявляються тотожними. І постулати “Бог існує” і “Моя душа безсмертна” – це етичні постулати.

Сутність компромісу в тому, що, переступивши через догми метафізики, *Кант* не зміг виступити проти догматів церкви. Душа як субстанція – це ілюзія, яку філософ упевнено розвінчує. Але самодостатність морального абсолюту виявляється тією перепоною й об’єктивною видимістю, котра змушує його повернути уповноваження безсмертній душі. Проте кантівська критика метафізики визначила шлях до субстанційності нового типу.

У цьому випадку найбільший інтерес викликає розв’язання проблеми душі у “філософії культури” неокантіанця *В. Віндельбанда*. Він живе в іншу епоху, і його не так хвилюють проблеми науково-теоретичного пізнання, як мислителів Нового часу і німецької класики. Природознавство як у своїй досвідній, так і в теоретичній формі, є знанням про “сущє”, тобто знанням про те, що є. Але як можливе знання про “належне”, тобто про те, як *повинно бути*? Ідеали, цілі, пріоритети, переконання – ось що передовсім цікавить *Віндельбанда*. В своєму розумінні цих феноменів він спирається на трансцендентальний ідеалізм *І. Канта*.

Визначне завоювання *Канта*, уважав *Віндельбанд*, полягає в тому, що той відмовився від установки наївної свідомості, для якої наш досвід є відображенням зовнішнього світу. Зрілій філософській свідомості відкривається інша картина, в якій досвід не *відображає* дійсність, а є *виразником* діяльності розуму. З часом стало зрозуміло, зазначає *Віндельбанд* що діяльність розуму, яка дає начало науці, має ту ж структуру що і будь-яка практична і естетична творчість культурної людини. Так з’явилися передумови для виникнення всеоб’ємної “*філософії культури*”, в якій апіорні форми пізнання є лише окремим випадком у “царстві розумних цінностей”. Унаслідок цього апіорні форми у *Віндельбанда* стають гарантантами всезагальності і необхідності знання не тільки в науці, але і в царині моралі, мистецтва, релігії, права. Адже філософія повинна бути філософією культури того світу, який створює людину [1].

Для *Віндельбанда* істотний зв’язок усіх явищ культури є незрозумілим. “Але цей останній зв’язок і є не що інше, як тільки цілісність усього

того, чим в окремих, поодиноких формах є доступні нам розумні світи знання, спільноти, художньої творчості” [2]. І далі він констатує: “Ця причетність до вищого світу розумних цінностей, котрі складають смисл усіх законів, на яких ґрунтуються наші маленькі світи знання, волі і творчості, ця включеність нашого свідомого культурного життя в розумний зв’язок, що виходить далеко за межі нашого емпіричного існування і нас самих, складає недосяжну таїну будь-якої духовної діяльності” [3]. Тобто не Бог, не ідеали і моральний закон, а світ культури в цілому виявляється тут абсолютно самодостатнім, і цей світ культури вже володіє субстанційністю іншого типу, ніж у природі. До нього належить сфера освіти і виховання як визначальних утворенні людини.

Сутність філософської позиції *В. Віндельбанда* найчіткіше проявляється через його методологію. Науки про природу користуються *номотетичним* методом, суть якого полягає у виявленні *загального і регулярного*, яке називають “законом”. Метод наук про дух визначається як *ідеографічний*, що буквально перекладається “той, що описує своєрідність”. У цьому випадку вчений прагне виявити щось *особливе* і навіть *унікальне*. Його завдання – зрозуміти не те, що є *завжди*, а те, що виникає *один раз* у потоці становлення. Роль ідеографічного методу найяскравіше видно при аналізі людського існування, історії, культури, в результаті якого виявляємо їх *ціннісний смисл*. У людському існуванні завжди наявне щось, яке не охоплюється в загальних поняттях, але *усвідомлюється* самою людиною. Наприклад, “душа”.

Для *Віндельбанда* найважливішими в ґносеології *Канта* виявляються ідеї розуму, в яких можна побачити перехід до тих ідеалів і цінностей, якими людина керується вже в практичному житті. У *Канта* регулятивні ідеї є своєрідним містком між світом природи і світом свободи. Навіть буденний досвід свідчить, що в галузі знань ідея Бога та ідея душі відіграють одну роль, а в області вчинків – іншу. Саме ця відмінність у *способах детермінації*, встановлена *Кантом*, і стає найістотною для *Віндельбанда*. Тут же потрібно шукати корені того протиставлення наук про природу і про дух. Пріоритетом у пізнанні і розумінні феноменів культури є ідеографічний метод. Відповідно на перший план виходять естетичні, етичні і релігійні цінності, котрі, безумовно, вищі від логічних цінностей [13]. Тим самим душа вже – не об’єкт онтологічних дискусій, а духовна цінність у системі культурного буття людини. Для

Віндельбанда світ цінностей є об’єктивним і абсолютним, що підкреслює неповторність світу культури. На відміну від природи, культура є творіння людини. Для *Віндельбанда*, послідовника *Канта*, людина – трансцендентальний суб’єкт культури, який є одним для всіх представників людського роду. Наділяючи нас загальнозначними, і в цьому смислі об’єктивними здібностями, нормами та ідеалами, він привносить єдність у наші надії і тим самим у культуру. Значить здібності, обдарування та ідеали виявляються не дарованими згори, а властиві нам внутрішньо, зсередини, тобто перебувають у “душі”. В цьому і полягає різниця між *трансцендентним* як антиподом іманентного і *трансцендентальним*, якому протистоїть емпіричне. Об’єктивні *норми* нашої діяльності, наші здібності та ідеали виявляються невід’ємними від людини як суб’єкта, тобто трансцендентального начала в ньому. В умовах трансценденталізму світ культури *Віндельбанда* є творінням людини. Проте вона творить, виходячи з абсолютних цінностей, а тому в змістовному плані вона не творець, а виконавець. Вихід із цієї суперечливої ситуації в тому, що “суб’єктивність” (“душа”), була не *дана*, а *вироблена* кожною людиною в культурно-історичних обставинах [14].

1. *Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Культурология. XX век: Антология. – М., 1995. – С. 47–59.*
2. *Там само. – С. 63.*
3. *Там само. – С. 68.*
4. *Кант И. Соч.: В 6 т. – М., 1964. – Т. 3. – С. 367.*
5. *Кант И. – Т. 3. – С. 378.*
6. *Там само. – С. 579.*
7. *Локк Д. Соч.: В 3 т. – М., 1985. – Т. 1. – С. 378.*
8. *Там само. – С. 363.*
9. *Лекции по этике. – М., 2000. – С. 375–376.*
10. *Мареева Е.В. Проблема души в классической и неклассической философии. – С. 227.*
11. *Мареева Е.В. Проблема души в классической и неклассической философии. – С. 259.*
12. *Мареева Е.В. Проблема души в классической и неклассической философии. – С. 268.*
13. *Мареева Е.В. Проблема души в классической и неклассической философии. – С. 276.*
14. *Там само. – С. 280.*
15. *Юм Д. Трактат о человеческой природе. – М., 1995. – Кн. 1. – С. 325–326.*
16. *Там само. – С. 330.*
17. *Юм Д. Трактат о человеческой природе. – Кн. 1. – С. 332.*
18. *Там само. – С. 357.*
19. *Юм Д. Соч.: В 2 т. – М., 1966. – Т. 1. – С. 114.*

Стаття надійшла до редакції 09.10.2009