



ВИМОГА РАЦІОНАЛЬНОСТІ

ВИМОГА РАЦІОНАЛЬНОСТІ

СПАДЩИНА РЕНЕ ДЕКАРТА У СВІТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

КИЇВ

Український філософський фонд

1996

Це видання підготовлене за матеріалами міжнародної конференції, присвяченої 400-річчю з дня народження Рене Декарта «Спадщина Рене Декарта у світі сучасної культури», що була організована Українським філософським фондом, гуманітарним факультетом Національного університету «Києво-Могилянська академія», відділом філософії культури Інституту філософії НАН України та українським науковим журналом «Політична думка». Видання являє собою першу спробу узагальнити значення філософсько-наукової спадщини Р.Декарта для європейської та вітчизняної культури, здійснену сучасними українськими філософами.

Цією збіркою розпочинається видавнича діяльність Українського філософського фонду.

Збірка розрахована на науковців, викладачів філософії та соціально-гуманітарних дисциплін, а також може бути використана як навчальний посібник.

Редакційна колегія:

Степан БИСТРИЦЬКИЙ — керівник авторського колективу,
Олег БІЛИЙ — заступник керівника авторського колективу
Тетяна ГОЛІЧЕНКО — вчений секретар редколегії,
Валентин ГУСЕВ — наукова редакція Розділу I,
Анатолій ЄРМОЛЕНКО — наукова редакція Розділу III,
Степан КОШАРНИЙ — наукова редакція Розділу II,
Віктор МАЛАХОВ — наукова редакція Розділу II,
Сергій ПРОЛЄЄВ — наукова редакція Розділу I,
Тамара ЯЦУК — наукова редакція Розділу III

Редактори: *Степан КОШАРНИЙ, Яніна ПОПОВА*

Комп'ютерний набір: *Людмила АНОШКІНА, Вікторія МОМОТ*

Організаційна робота: *Леся ГАЛУШКО*

Макет: *Максим БИСТРИЦЬКИЙ*

© Український філософський фонд, 1996

Видання здійснене Українським філософським фондом
за фінансової підтримки **INSTITUT FRANCAIS D'UKRAINE**
та за сприяння Міжнародного фонду «Відродження»

ЗМІСТ

I. ДУМКА ДЕКАРТА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ І НАУКИ

КАРТЕЗІАНСЬКА МЕТАФІЗИКА І НАУКОВЕ ПІЗНАННЯ7	<i>Валентин ГУСЕВ</i>
ПРОБЛЕМА ОЧЕВИДНОСТІ У КАРТЕЗІАНСТВІ 11	<i>Олег ХОМА (Вінниця)</i>
ОТ «SOLA FIDE» К «EGO COGITO» 17	<i>Сергей ПРОЛЕЕВ</i>
ОТ «EGO COGITO» К «CONTRACT SOCIAL»23	<i>Викторія ШАМРАЙ</i>
ИЗ ИСТОРИИ МИРОВОГО ДЕКАРТОВЕДЕНИЯ. ФЕЙЕРБАХ28	<i>Юрий КУШАКОВ</i>
СУМНІВ ДЕКАРТА І КРИТИКА КАНТА31	<i>М. МІНАКОВ</i>
ДЕКАРТ, ЩО МУДРІШИЙ ЗА НАС, або РАЦІОНАЛІЗМ ДЕКАРТА І СУЧАСНА КАРТИНА СВІТУ33	<i>Іван ЦЕХМІСТРО (Харків)</i>
ДЕКАРТ І РОЗВИТОК КЛАСИЧНОГО ПРИРОДОЗНАВСТВА37	<i>Олександра РУБАНЕЦЬ</i>
КОСМІЗМ ДЕКАРТА ТА СУЧАСНА КОСМОЛОГІЯ40	<i>Василь ШУБІН, Євген СМОТРИЦЬКИЙ (Дніпропетровськ)</i>
АНАЛІТИЧНА ГЕОМЕТРІЯ РЕНЕ ДЕКАРТА42	<i>Максим БИСТРИЦЬКИЙ</i>

II. СПАДЩИНА ДЕКАРТА У ФІЛОСОФІЇ ТА КУЛЬТУРІ ХХ СТОЛІТТЯ

Р.ДЕКАРТ ТА ПОШУКИ МЕТАФІЗИКИ ХХ СТ.45	<i>Георгій ЗАЇЧЕНКО (Дніпропетровськ)</i>
ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ГУССЕРЛЯ І КРИЗА КАРТЕЗІАНСЬКОГО ІДЕАЛУ НАУКОВОГО ЗНАННЯ48	<i>Степан КОШАРНИЙ</i>
ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-ГЕРМЕНЕВТИЧНА РЕЦЕПЦІЯ ДЕКАРТІВСЬКОГО COGITO57	<i>Роман КОБЕЦЬ</i>

ТРАНСФОРМАЦІЯ ДЕКАРТІВСЬКОГО СОGІТО В ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМІ Ж.-П.САРТРА.....	61
<i>Віталій ЛЯХ</i>	
РЕНЕ ДЕКАРТ І ФІЛОСОФІЯ ПОСТМОДЕРНУ	64
<i>Валерій ЗАГОРОДНЮК</i>	
МЕТАФІЗИКА "ПУТЕ=ШЕСТВИЯ": ЛАНДШАФТ МЫСЛИ ДЕКАРТА В КОНТЕКСТЕ ЛАНДШАФТА ЕВРОПЫ XVII ВЕКА.....	67
<i>Марина САВЕЛЬЕВА</i>	
ДВІ ТЕНДЕНЦІЇ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ДОРОБКУ РЕНЕ ДЕКАРТА...71	
<i>Марат ВЕРНИКОВ (Львів)</i>	

III. ДЕКАРТ ТА СОЦІАЛЬНА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ

НЕОДНОЗНАЧНІСТЬ РОЗУМІННЯ РАЦІОНАЛЬНОСТІ РЕНЕ ДЕКАРТОМ.....	76
<i>Анатолій МАЛІВСЬКИЙ (Дніпропетровськ)</i>	
КАРТЕЗІАНСЬКА ТРАДИЦІЯ ТА ПАРАДОКСИ СОЦІАЛЬНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ.....	80
<i>Анатолій ЄРМОЛЕНКО</i>	
СУДЬБА МЕТОДА В СОЦІАЛЬНОМУ МИРЕ.....	85
<i>Віктор БУРЛАЧУК</i>	
КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНЕ АПРІОРИ	92
<i>Євген БИСТРИЦЬКИЙ</i>	
СОGІТО: ЕТИЧНІ АЛЬТЕРНАТИВИ	99
<i>Віктор МАЛАХОВ</i>	
ДЕКАРТ ПРО МОРАЛЬНУ ЗУМОВЛЕНІСТЬ МЕТАФІЗИЧНОГО	102
<i>Віталій ЖАДЬКО (Запоріжжя)</i>	
РАЦІОНАЛІЗМ ДЕКАРТА І НОВОЄВРОПЕЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ.....	106
<i>Тамара ЯЦУК</i>	
"ЕСТЕСТВЕННЫЙ СВЕТ РАЗУМА" И "ХТОНИЗАЦИЯ" МИФОЛОГИИ.....	110
<i>Наталья АМЕЛЬЧЕНКО</i>	
О ТРАНСЦЕНДЕНТНЫХ ОСНОВАНИЯХ СМЫСЛА.....	114
<i>Эдуард ЩЕРБЕНКО</i>	

Слово до читача

У березні місяці, 31 числа, 1596 року у Франції, у невеличкому місті Ляе департаменту Турень народився Рене Декарт. Цю дату, якщо не з точністю до місяця та року, а з точністю до століття, слід вважати за вихідну культурну координату новоевропейської, а, отже, й нашої з вами цивілізації.

Перевірка реальної значущості культурних подій здійснюється, зазвичай, за кількістю цитувань, тобто історичних звернень (про їхню якість говорити не будемо). Навіть за такими критеріями Декарт, напевно, опинився б попереду багатьох великих.

Проте, Декарт — філософ. Його філософія стала не тільки визначати нашу, новоевропейську, культурну добу, але сама є досвідом й зразком найрадикальнішого звернення — філософією самосвідомості. Тому звертатися до Декарта в точному розумінні зовсім не означає звернення до авторитетів, традиції, історичних фактів чи знань. Звертатися до його спадщини — це повернутися думкою до самого звернення, продумати, що значить звертатися до людського досвіду.

Новоевропейська культура й філософія переосмислюють феномен та ідею звернення. Вона витлумачується вже не у біблійних термінах навернення до Бога та повернення блудних синів до цінностей батьків. Слідом за Картезієм виникає просвітницький проект наукового відтворення історії в системі знання та, згодом, по-своєму перетлумачує цю культурну потребу романтичний рух повернення до міфологічних витоків родового життя.

Протягом останніх років — перших років незалежнення — за різних причин визнавалося, як правило, лише друге — романтичне — тлумачення джерел людського самоусвідомлення. Хіба до Декарта там, де треба відшукувати не «чистий флюїд Розуму», а відроджувати національну текстуру життя! Чи є час думати про філософський зміст того, чим є саме звернення, адже треба швидко обернутися, аби встигнути за політичною кон'юнктурою культурницьких гасел та соціальних замовлень? Не думай, а звертайся! — так можна було б узагальнити набутий досвід відродження культурної, передусім української, історії, що втілений у числених, так званих культурологічних, історіософських, етнофілософських, етичних тощо есе та текстах останніх років.

Коли Український філософський фонд разом із кафедрою філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія» (завідувач кафедри проф. Вілен Горський) за сприяння Інституту Франції в Україні збирали конференцію з нагоди 400-річного ювілею Рене Декарта, мало хто сподівався, що ця майбутня збірка

статей, написаних за проголошеними доповідями, сильно відрізнятись від, сказати б, валового філософського продукту. Кінець кінцем, маємо те, що маємо. Але, очевидно, перед Декартом не можна поводитися аж надто довільно. Дійсність перевершила можливі очікування: зустріч з великим французом майже у всіх статтях обернулася, — й читач обов'язково це помітить, — *вимогою раціональності*.

Тобто у сьогоднішній українській думці ювілейна повага до Декарта висвітила бажання вийти за односторонність розповсюджених сьогодні звернень до політичної кон'юнктури, авторитетів та, немовби «вже остаточно точних», історичних фактів і продумати засади, умови можливості самих цих звертань. Інакше кажучи, йдеться про більш глибоке критичне осмислення, неупереджену оцінку того, хто ми є й що ми маємо. Раціоналізм Декартівського звернення до граничних засад людського розуму стає в нагоді сьогоднішній потребі українських філософів, так само й суспільства, стати врівень із європейською раціональністю суспільно-гуманітарної думки.

Президент Українського філософського фонду

Євген БИСТРИЦЬКИЙ

І. ДУМКА ДЕКАРТА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ І НАУКИ

КАРТЕЗІАНСЬКА МЕТАФІЗИКА І НАУКОВЕ ПІЗНАННЯ

Валентин ГУСЕВ

У філософських дискусіях ХХ ст. проблема метафізики є однією з центральних. Особливо це стосується її відношення до науки. Як найбільш спекулятивна та умоглядна частина філософії, метафізика завжди була втіленням раціональності і, від часів Арістотеля розглядалась як найповніше втілення теоретичного досягнення дійсності. Але, якщо для більшості філософів ХVII ст. — доби класичних метафізичних систем — зв'язок метафізики з наукою має необхідний характер, то для ХХ ст. типовим стало якраз протиставлення метафізики і науки. До такого протиставлення схиляються як ті філософи, що зберігають свою орієнтацію на науку, так і ті, що вкрай негативно оцінюють її можливості. Перші прагнуть звільнити наукові теорії від метафізичних спекуляцій і позбавлених реального змісту філософських фантазій. Другі, навпаки, підкреслюючи принципову обмеженість сучасної науки, вказують на те, що їй ще далеко до серйозності метафізики. Як зауважував Гайдеггер, «філософію ніколи не треба вимірювати мірками ідеї науки» (1). Проте, незважаючи на постійні намагання відокремити метафізику від наукового пізнання, зв'язок між ними зберігається, і його змушені визнати найпослідовніші критики метафізики.

Досліджуючи цю проблему, відомий американський учений і методолог науки М.Вартофський твердить, що всі спроби усунути метафізику з наукових теорій врешті-решт зазнали невдачі. Сучасна «філософія науки» визначає її евристичну та методологічну роль у науковому пізнанні (2). Водночас він цілком слушно зауважує, що таке визнання ще не дає відповіді на запитання, чому метафізика здатна відігравати таку роль. Це неможливо зрозуміти, абстрагуючись від історії. До цієї проблеми треба підходити, спираючись на відомий принцип Декарта, згідно з яким природу складних речей «значно легше пізнавати, спостерігаючи їхнє поступове виникнення, ніж розглядаючи їх як цілком готові речі» (3).

І справді, те, що сучасному природодознавцю видається чимось samozрозумілим або не вартим уваги, ще два чи три століття тому було предметом гострої полеміки і потребувало філософського осмислення та обґрунтування. Одним із найважливіших періодів в історії сучасної філософії і науки було XVII ст. Саме тоді починають закладатися основи класичної європейської філософії і формується наука в сучасному розумінні цього слова. Причому філософія бере активну участь у формуванні нової науки, виконуючи надзвичайно важливу функцію її світоглядного і методологічного обґрунтування. Більшість філософів і науковців XVII ст. органічний зв'язок між фізикою і метафізикою сприймали як безперечний факт. Невипадково видатними філософами цього періоду, творцями класичних метафізичних систем були здебільшого науковці, природодослідники. І один з найперших серед них — Р.Декарт.

Значення Декарта для з'ясування сформульованого нами питання полягає не лише в тому, що метафізика посідала вагоме місце в його науковій творчості. Річ у тому, що він сам намагався осмислити цей зв'язок, визначити місце метафізики в природничонауковому пізнанні. Ця обставина — відрефлектованість взаємовідношення філософії і науки — робить досвід Декарта надзвичайно цінним.

На перший погляд, позиція філософа щодо метафізики і науки досить суперечлива. З одного боку, він рішуче відмежовує фізику від метафізики (перша, за Декартом, має своїм предметом природу, зовнішній щодо нас матеріальний світ, тим часом як метафізика обернена на світ внутрішній і має своїм предметом духовні явища), а, з другого — наголошує на неодмінному зв'язку між ними. Метафізику він вважає невід'ємним елементом наукової системи. Порівнюючи останню з деревом, називає її коренем цього дерева (4). Метафізика у нього передре фізиці, і головна її функція полягає в тому, що вона дає засади, ті вихідні методологічні й онтологічні принципи, на основі яких розгортається природничонаукове пізнання.

Але якою мірою цей погляд Декарта відповідає дійсності? Чи не є він лише даниною традиції, свідченням того, що наука ще не остаточно вивільнилася з теологічного й філософського полону? Саме так оцінює цю ситуацію К.Маркс у відомому нарисі новоевропейської філософії, вміщеному у спільній з Енгельсом праці «Святе сімейство». К.Маркс прагне показати беззмисловність метафізики і витлумачити її зв'язок з наукою як уявний і випадковий. Історію наукового пізнання він змальовує як поступове відокремлення позитивної науки від метафізики і, отже, як втрату нею будь-якого позитивного змісту. «Якщо метафізика XVII ст., — зазначає він, — все ще містила в собі позитивний, земний зміст (згадаймо Декарта, Лейбніца та ін.), то вже на початку XVIII ст. цей уявний зв'язок був знищений. Усе багатство метафізики обмежилось тепер лише мисленими сутностями і боже-

ственними предметами» (5).

Певною мірою це так. Здобуття наукою відносної автономії водночас спричинило уточнення предмета самої філософії і метафізики. Однак варто зауважити, що вже у Декарта головними предметами його «Метафізичних роздумів» були Бог і душа. В чому ж тоді, якщо вірити словам К.Маркса, полягав позитивний, земний зміст картезіанської метафізики, і яке значення ці метафізичні сутності мали для науки про реалії земного життя? Щоб відповісти на це питання, треба уважніше розглянути процеси історичного формування сучасної науки і роль філософської метафізики щодо них.

Як засвідчують дані історико-філософської науки, метафізика XVII ст. і справді була одним із необхідних чинників становлення наукового природознавства. Розвиток експериментальних і математичних досліджень природи потребував принципово нових уявлень про неї, відмінних від тих, на яких ґрунтувалася натурфілософія XVI ст. Математизоване природознавство, поєднане з практикою і експериментом, вже не узгоджувалося ані з платонізмом, ані з аристотелізмом. «Нова наука потребувала адекватних філософських передумов і випрацювання їх становило головну заслугу філософів XVII ст.» (6). Саме метафізика допомогла створити нові принципи наукового мислення і, утвердивши механічну концепцію реальності, сформувати онтологічні засади природничонаукового пізнання. І найвагоміша заслуга тут, безперечно, належить метафізиці Декарта.

Наукова революція XVII ст. замінила якісний світ здорового глузду і повсякденного досвіду на геометризований світ абстрактних предметів. Декарт розуміє, що обґрунтування цього абстрактно-математичного образу природи не може безпосередньо спиратися на чуттєвий досвід, що механіко-математична концепція реальності означає розрив із звичайним світом чуттєвих речей. Тому гносеологічне виправдання цієї концепції слід шукати не у зовнішньому, а у внутрішньому досвіді. Отже, саме філософія з її методом рефлексії здатна, на думку філософа, обґрунтувати онтологічні засади нової науки.

Значною мірою згадана наукова революція була пов'язана з картезіанською революцією, суть якої полягала в тому, що пізнання зовнішнього світу було поставлене у залежність від пізнання людиною самої себе, а самосвідомість проголошувалася його вихідним пунктом. Перетворивши за допомогою сумніву зовнішню реальність на ілюзію, Декарт проголошує єдиною, абсолютною реальністю реальність нашого Я, самосвідомість. Завдяки такому, надзвичайно радикальному за своїми наслідками кроку він відкриває новий світ — світ теоретичної думки, мислення, без чого математизоване і теоретизоване природознавство не змогло б народитися. Абстрактно-геометризований образ природи був у Декарта опосередкованим діяльністю розуму, властивими йому логічними структурами. І якщо для Бекона запорукою вірогідності

наукового пізнання було очищення розуму від «ідолів театру» або відірваних, як він вважав, від емпіричного досвіду і тому фальшивих філософських творів, то для Декарта обґрунтування нової науки стає можливим через виправдання суверенних дій розуму, властивого йому теоретичного змісту. І тому необхідним елементом цієї науки стає філософія, що має своїм безпосереднім предметом не зовнішню природу, а розум, що її пізнає.

Декарт вважає, що наукове мислення неможливе без деяких попередніх філософських актів, які роблять його обґрунтованим і законним, що за своєю будовою воно надзвичайно складне, і дати йому обґрунтування — це означає передусім відтворити імпліцитно наявні в кожному науковому судженні ходи наукової думки, збагнути її прихований теоретичний зміст. Розуміючи значення філософії як акту такої самосвідомості, Декарт досить точно визначає її предмет. І хоча його метафізика має справу лише з «мисленими сутностями», однак він не вважає за потрібне виносити її за межі наукового пізнання. Метафізика стає потрібною для нього тією мірою, якою він виявляє специфіку теоретичного (математиченого передусім) знання. І виходить так, що послідовне обґрунтування цього знання і реалізація науково-теоретичного мислення неодмінно обертаються філософською рефлексією. Власне, така рефлексія завжди супроводжує утвердження загальних засад наукового пізнання. Але якщо Ф.Бекон будь-яке теоретичне узагальнення ставив у цілковиту залежність від самого лише досвіду, отже, що для нього не існувало принципової відмінності між філософією і фізичною теорією, а значення філософської рефлексії як такої втрачало будь-який сенс. Декарт мав справу з зовсім іншою ситуацією, коли фізична теорія виявила свої позадосвідні засади. Обґрунтування цих засад і змусило його звернутися до самосвідомості теоретика. Тут він знаходить не лише ідею власного Я, Бога, але й ідею протяжної субстанції, тривалості, числа та інших подібних ідей, що становлять основу науково-теоретичного пізнання природи. Проте самі по собі вони нічим не відрізняються від звичайних фантазій. Свого об'єктивного значення і онтологічного статусу ці ідеї набувають завдяки ідеї Бога, метафізична природа якої є вирішальним аргументом у дедукції фізичного світу і обґрунтуванні онтологічних і методологічних засад його наукового пізнання.

Аналізуючи інтелектуальне значення цієї ідеї для філософії Декарта, М.Мамардашвілі підкреслював її квазірелігійний характер. І справді, Бог Декарта — це Бог «геометричних істин» (Паскаль): ідея, що уможливлює теоретичне мислення як об'єктивне пізнання світу. Проте ця ідея фіксує не лише якісь внутрішні акти нашого мислення — вона виражає його причетність до вищої духовної реальності і певною мірою його залежність від неї. Бог Декарта символізує цю реальність, а метафізика розкриває необхідний зв'язок нашого мислен-

ня з нею. Не наше завдання давати тут інтерпретацію цій ідеї: для релігійної людини це і справді може бути Бог — творець світу і людської душі, для людини нерелігійної — суспільно вироблені форми свідомості, або ширше — духовна культура. Варто лише зазначити, що метафізика, яка досліджує ці «мисленні сутності і божественні предмети», постає у Декарта як необхідний елемент наукового пізнання, хоча й такий, що виводить його за власні межі, вказує на його залежність від вищих духовних засад і будь-які спроби «очистити» наукове мислення від метафізики насправді обертаються його руйнацією, означають розрив його зв'язків з духовною культурою і, отже, абсолютизацію його односторонньої залежності від емпіричної даності. А це неминуче призводить до втрати ним своїх евристичних можливостей.

Література:

1. Хайдергер М. Що таке метафізика? // Зарубіжна філософія ХХ століття. — Київ, 1993. — С. 99.
2. Вартофський М. Эвристическая роль метафизики в науке // Структура и развитие науки. — М., 1978. — С. 71.
3. Декарт Р. Соч.: В 2-х т. — М., 1989. — Т. 1. — С. 276.
4. Там само. — С. 309.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Твори. — Київ, 1958. — Т. 2. — С. 134.
6. Киссель М.А. Метафизика мироздания XVII в. // Философия эпохи ранних буржуазных революций. — М., 1983.

ПРОБЛЕМА ОЧЕВИДНОСТІ В КАРТЕЗІАНСТВІ

Олег ХОМА (Вінниця)

Статус очевидності в філософії Декарта. — Створення надійного методу пізнання і пов'язана з цим необхідність аксіоматизації метафізики перетворюють проблему очевидності на ключову проблему декартівської філософії. Внаслідок застосування методичного гіперсумніву Декарт визнає очевидним, тобто таким, що не може бути відкинутим без «явної суперечності» (Pr.I,7), лише одне положення — *cogito ergo sum*. Цю «явну суперечність» не слід розуміти як логічну. Его, що мислить, від самого початку є онтологічною константою, його мислення тотожне з його існуванням. Заперечення цього онтологічного становища означало б знищення *ego* і, отже, неможливість навіть розпочати дослідження істини. Якщо такий початок все ж мав місце, то його щось неодмінно гарантувало. Декарт мовчазно припускав існування *ego*, котре *a priori* розглядалося як *res cogitans*.

Отже, *cogito ergo sum* визначається Декартом як пізнання (*cognitio*) «найперше й найвірогідніше серед усіх інших, з яким стикається кожен, хто бажає філософувати впорядковано (*est omnium prima et certissima, quae cui libet ordine philosophanti occurat*)». Ця первинність пояснює Картезієву відмову від дискурсивного дослідження того, чим є мислення: «мислення, існування, вірогідність» (Pr.I,10) — це лише «найпростіші поняття, котрі самі по собі не дають пізнання жодної з суцільних речей» (згадаймо, що *cogito ergo sum* визначається саме як певне пізнання — *cognitio*), а тому й не підлягають аналізу.

Але самим Декартом визнано, що без знання (причому — необхідного) сутності «буття» і «мислення» його *cogito ergo sum* неможливе. Хіба це знання можна отримати, не вдаючись до аналітичного розгляду відповідних предметів? Так. У відповіді на VI-і Заперечення проти «Med.» зазначається, що продумане за допомогою доведень знання в цьому випадку непотрібне (т. 2, с. 310). Декарт фактично повторює аристотелівське обмеження (Метаф. IV, 4, 1006а, 6 — 7): доводити все без винятку неможливо. За таких обставин пізнання взагалі ніколи не розпочалося б, загрузнувши в доведенні доведень. Є речі, котрі можна пізнавати без доведень; цілковито (на всіх можливих рівнях аргументації) продуманого знання не існує щодо жодної з речей. Декарт визнає наявність іншого типу знання — «внутрішнього знання щодо мислення і буття, котре завжди передує продуманому і є вродженим для всіх людей»; насправді люди ніколи не можуть бути позбавлені такого знання (т. 2, с. 310).

Отже, процедура декартівського обґрунтування пізнавального процесу своїм початковим, аналітично неподільним пунктом має вроджене знання, котре типологічно відрізняється від усякого іншого і ніколи не може бути піддане сумнівам. Саме це знання і визнається самоочевидним.

Вроджене знання. Декарт визнає існування незліченної кількості очевидних пізнань (або «загальних понять»), подібних до *cogito ergo sum*, що є лише найпершим із тих, з якими стикається впорядковане філософування; всі вони не потребують доведення (Pr.I, 48). Очевидність цих пізнань, за Декартом, полягає в тому, що їхні змісти сприймаються в повному обсязі і без перешкод (тобто «ясно»), а також максимально чітко відрізняються від усіх інших змістів (Pr.I, 45–46).

Вродженість очевидних пізнань означає, що останні «не відрізняються від самої здатності мислення» (т.1, с.472), тобто постають як структурні умови мислення, належать до його сутності. Якщо не буде очевидним існування *res cogitans* під час акту мислення, сама здатність мислити буде неможливою, бо буде порушено її сутнісну структуру. Сприйняття «загальних понять» у «Правилах для керування розумом» мало назву інтелектуальної інтуїції (III). І хоча в пізніших текстах Декарта цей термін не вживається, його зміст цілком зберігся в

концепції початкового відокремлення сумнівного від безперечного. Інтелектуальну інтуїцію Декарт визначає згідно зі способом її дії: це «розуміння ясного і уважного розуму, таке легке й чітке, що не залишається жодних сумнівів щодо того, що ми розуміємо» (т.1, с.84). Розум безсилий щось протиставити цій інтуїції, бо вона дозволяє сприймати поняття, які, в апіорній якості істинних, передковічно вмонтовані в здатність мислення; сумнів у цьому випадку природно відмирає. Інтелектуальна інтуїція має своїм призначенням осягнення найперших засад пізнання (тобто загальних понять); це вроджена здатність сприймати вроджене знання.

У «Бесідах з Бурманом» (т.2, с.448) Декарт дає суттєве пояснення: найперші засади пізнання є невіддільними від «конкретних випадків» їх застосування в мислительній практиці і саме в цьому поєднанні (а не у вигляді формальних тверджень) привертають до себе увагу розуму, що впорядковано мислить. Це дозволяє зрозуміти, чому в Рг.І, 10 Декарт об'єднує в один клас «мислення», «існування», «вірогідність», тобто предмети, сутність яких підлягає визначенню, і максими на кшталт «Неймовірно, щоб те, що мислить, не існувало». У *cogito ergo sum* йдеться саме про поєднання вродженої ідеї з таким «конкретним випадком» її застосування. Тому тут не потрібна силігистична форма доведення: це твердження не треба підводити під більш загальніше; ми стикаємося з актом інтуїції, а не дедукції. А єдиним «змістом» інтуїтивного осягнення слугують «беззаперечна ясність і чіткість», котрі структурно з ним пов'язані. Отже, мова не йде про концептуальні змісти, і тому поняття в наведеному випадку нічим не відрізняються від тверджень.

Ясність і чіткість — істотні ознаки того, що закладене в сутнісну структуру мислительної здатності, закладене *a priori* як істинне. А тому твердження: «Все, що я сприймаю як ясне й чітке, є істинним», — не потребує доказів (хоча, як це не дивно, Декарт його вельми ретельно обґрунтовує в своїх текстах). Воно так закарбувалося в наших душах, «що щоразу, коли ми маємо ясне сприйняття якоїсь речі, ми добровільно з нею погоджуємось і аж ніяк неспроможні піддати сумніву його істинність» (Рг.І, 43). Саме в такий спосіб діє наша вроджена «здатність висловлювати згоду» щодо речей, які пізнаються ясно й чітко. Так розум реагує на очевидність — за допомогою особливої «здатності», що сутнісно йому належить.

Отже, саме увага до внутрішнього досвіду думки (т.2, с.448), який виступає досвідом спостереження за функціонуванням вродженої структури (тобто — сутності) мислення, проголошується провідною ниткою філософського дослідження. Оскільки здатність мислення від природи є однаковою для всіх людей (Рг.І, 50), то варто лише виявити таку саму уважність, яку виявив Декарт, щоб дійти аналогічних висновків. Очевидне для Декарта має бути очевидним для всіх. Однак

насправді цього не було ані за Декартового життя, ані після його смерті. Вже полеміка навколо «Міркувань про першу філософію» виявила нездійсненність Картезієвого ідеалу (особливо показовим є фрагмент з VI Заперечень, в якому йдеться про непорівнянність аксіом математики і самоочевидностей декартівського методу (т.2, с.309)). Дискусії про очевидності виявляються майже неможливими, адже вони позбавлені спільної основи у вигляді аксіом. Якщо самоочевидне для мене не сприймається в такій якості іншими, то я ніяк не зможу їх переконати. Проте сторонніх критиків Декарт міг звинуватити принаймні в упертості і небажанні опанувати справжній метафізичний метод міркування, створений ним. Але розбіжності щодо розуміння очевидності були притаманні й тим, кого історики філософії іменують картезіанцями.

Дискусія між Мальбраншем і Арно щодо природи ідей. Декартівське розуміння «здатності висловлювати згоду» насправді є несумісним з тим виключно інтелектуальним розумінням очевидності, яке намагався обґрунтувати автор «Правил для керування розумом». Ми маємо свободу вибору, аби уникати хибного (Pr.I, 6), але не маємо ніякої свободи погоджуватися чи не погоджуватися з очевидним — варто лише сприйняти його з дотриманням методичних процедур (оскільки з необхідністю і без доказів вважаємо його істинним). Отже, наша «здатність висловлювати згоду» виявляється дещо автоматизованою і суттєвого значення набуває лише механіка її «розташування в душі». Загалом важко визначити ту межу, за якою інтуїція втрачає якість «інтелектуальної», адже нашу неспроможність сумніватися в її результатах, примушення розуму до згоди можна пояснити по-різному.

Мальбранш спробував впорядкувати цю неузгодженість. По-перше, він розрізняв сприйняття предмета і його ідею (часто синонімічну у Декарта), наділивши останню значенням, близьким до платонівського. Отже, ясність і чіткість стають невід'ємними характеристиками ідей і полягають лише в «ясному і чіткому спогляданні всіх частин предмета і всіх його відношень, потрібних для проголошення обґрунтованого судження» (Resh.I, II, 3). По-друге, Мальбранш постулював, що ми не володіємо ідеями всіх без винятку предметів нашої думки. Зокрема, ми не можемо мати ідеї Бога, тому що не в змозі «ясно і чітко» споглядати усі частини цього «предмета». Отже, Мальбранш розрізняє інтуїтивну й дедуктивну очевидність, заперечуючи, проте, саму можливість утворення в розумі ідей деяких з тих предметів, ідеї яких Декарт визнавав очевидними. Ідеї утворюються виключно Богом і мають найдосконалішу, архетипну ясність і чіткість; туманних ідей, або ідей, створених індивідуальним розумом, не існує.

З усієї множини сформульованих Мальбраншом тез, котрі стали предметом гострої дискусії в 80 — 90-х рр. XVII ст., нас цікавить саме щойно наведена. У листі до Регія Мальбранш зазначав, що відмінність

між ідеями і сприйняттями для нього є так само ясною, як різниця між «нами як тими, що пізнають, і тим, що нами пізнається» (1). А.Арно, котрий теж вважався одним із найвизначніших картезіанців своєї доби, розглядав це твердження як засноване виключно на уявленні і на забобонах дитинства, а щодо самого автора «Пошуку істини» стверджував, нібито він, «з найбільшою силою підносячи голос проти тих, що позоставляють ясні поняття, знайдені у самих собі, аби керуватися поняттями туманними, що залишилися в них від забобонів дитинства», насправді чинив те саме (2).

Мальбранш вважав неможливою безпосередню репрезентацію того, що не мислить, в тому, що мислить, і через це запропонував теорію окказіональних причин. Арно ж дотримувався протилежної думки — що зазначена репрезентація зумовлена самою природою мислення, тобто є самоочевидною. Характерним є закінчення відповідної сентенці Арно: «Щодо тих, хто не бажає, прислухаючись до самих себе, розглядати питання про те, як розум сприймає об'єкти, я навіть не знаю, як це можна було б пояснити краще» (3). Арно навіть не припускає, що, «уважно прислухавшись до самого себе», Мальбранш «почув» щось інше, ніж його розважливий критик. Фактично тут вже немає дискусії, в якій би використовувалися аргументи; йдеться лише про «агітацію» сторін на користь власної очевидності як істинної і намагання редукувати очевидність опонента до рівня простого забобону чи несумлінності. Отже, сам лише цей приклад наочно демонструє неспроможність «істинного методу», заснованого на очевидності *cogito*, віднайти такі філософські аксіоми, котрі не поступалися б геометричним за ступенем «ясності і чіткості».

Лейбніц як критик картезіанства. Вельми цікавими, з огляду на досліджувану тут тему, є судження Лейбніца, який був свідком дискусії між Арно і Мальбраншем, і підтримував листування з обома філософами. Піддавши нищівній критиці картезіанство як таке, він зробив два основні висновки: 1) Декарт сприймає як очевидні або ті речі, котрі такими не є, або ж неплідні, пересічні тавтології; він забув про логіку, закон суперечності, без якого неможливе мислення, вдавшись до позбавлених сенсу процедур на кшталт універсального сумніву; претендуючи на незаперечність свого методу щодо пошуку істин, доступних людському пізнанню, він не зміг навіть як слід відрізнити номінальні визначення від реальних; 2) не кожна думка є ідеєю, а декартівський принцип, що проголошує закладеність в нас ідеї кожного предмета нашого мислення, засвідчує лише зарозумілість свого автора; ідею треба доводити або фактами, або дедукцією, а не постулювати первісну самоочевидність, котра є невіддільною від суб'єктивізму; ясність і чіткість — характеристики сприйняття істини, а не істини як такої.

Згідно з внутрішньою логікою картезіанства, наявність незгоди з його очевидностями з боку тих людей, які уважно їх досліджили, є аб-

солютно неможливою річчю. Факт цієї незгоди робить вельми проблематичною всю декартівську метафізику. Проте вже молодший сучасник Декарта, Паскаль, стверджував, що діяльність розуму є сутнісно критичною, розум ніколи не припинить сумніватися, якщо «серце» не примусить його сприймати (але не вважати!) дещо як безперечне (Рень., 282). Саме те, чого прагнув Картезій, — природної і загальнозрозумілої самоочевидності перших підвалин філософії — залишилось проблематичним для його сучасників. А коли немає віри в природну самоочевидність певних постулатів, то не слід довго очікувати й на власне дискурсивні заперечення. (Шеллінг вважав, що *cogito ergo sum* не є простим і самоочевидним, адже передбачає, принаймні, існування того, що мислить, того, що здійснює рефлексію над мисленням, а також впевненість в тотожності цих двох інстанцій. Розвиваючи цей аргумент, Ніцше (певною мірою повторюючи Юма) зауважив, що декартівське *cogito* є прикладом надзвичайно міцної віри, оскільки, складаючи данину простій «граматичній звичці», Картезій домислює «діяча до дії»: якщо існують думки, то чи засвідчує це необхідність існування ще й суб'єкта мислення (Воля до вл., ф.484)?

Але ніхто з критиків декартівської версії того, що саме є самоочевидним, насправді не зміг заперечити його головної тези: «Усе, що ми сприймаємо як чітке й ясне, є істиним». Зрештою, для Лейбніца самоочевидною є істиність закону суперечності, для авторів VI Заперечень — аксіоми геометрії, для Ніцше — прихована вольова детермінація усіх подій у Всесвіті тощо. Кожен, хто висловлює певну думку, самим лише цим засвідчує визнання ним беззаперечності певного типу очевидності. Отже, доля Декартового вчення подає нам черговий приклад того, як історія, відкинувши систему, зберігає метод.

Як ми вже зазначали, на рівні самоочевидності унеможлиблюється дискусія, відносини опонентів редукуються до суто кількісного силового конфлікту. (Вольтер: «Якщо мені запропонують обирати (курсив мій. — О.Х.) між впевненістю в геометричних аксіомах і впевненістю в існуванні світу, я, не вагаючись, оберу друге».) Чи не означає це, що сучасна філософія «радикального плюралізму» є логічним результатом розвитку зображеної духовної тенденції: безліч автономних центрів очевидності і повна відсутність поміж ними спільного смислового простору для переконання. Сучасний філософський «пост-модерн» є безпосередньою реакцією на усвідомлення цієї відсутності. Тому абсолютно не випадковими виглядають спроби Ж.-Ф.Льотара в працях кінця 80-х рр. відмовитися від вживання терміна «постмодерн» щодо філософії, який є вкрай невдалим, замінивши його на більш нейтральний — «переписування модерну» (4). В такий спосіб долається необгрунтований аспект сутнісної і хронологічної відстороненості, що спричиняється префіксом «пост-». У якості конфлікту очевидностей епоха модерну триває й досі, зберігаючи всі свої сутнісні риси.

Примітки

1. Цит. за Brehier E. Histoire de la philosophie. — Paris: PUF, 1993. — Т.2. — Р.192.
2. Arnauld A. De vraies et fausses idees. — Paris: Fayard. — P.29.
3. Ibidem. — P.24.
4. Lyotard J.-F. L'inhumaine. — Paris: Galilee, 1988. — P.34.

Скорочення: Твори Декарта: Рг. — Першооснови філософії; Мед. — Міркування про першу філософію..., посилання на томи здійснюється за виданням: Декарт Р. Соч. в 2-х т., М., Мысль, 1989 — 1994; Rech. — Мальбранш Н. Про дослідження істини.

ОТ «SOLA FIDE» К «EGO COGITO»

Сергей ПРОЛЕЕВ

Говоря сегодня о Декарте, мы обращаемся к первоистoku собственной способности мыслить, к способности ставить философские, метафизические вопросы и находить на них ответы. Это так, поскольку наш разум является философски состоятельным настолько, насколько он принадлежит новоевропейской метафизической традиции, хотя бы и в разнообразных формах оппонирования ей. В знаменитом Декартовом основоположении «ego cogito ergo sum» справедливо усматривают отправной пункт новоевропейской метафизики, а значит и современного сознания, которое исторически и культурно принадлежит эпохе нововременья. Этим, прежде всего, определяется значимость великого французского мыслителя для нынешнего дня, в особенности для отечественного, украинского сознания, перед которым во всей остроте стоит проблема интеграции в европейски цивилизованный мир. Ведь наше общество представляет собой отнюдь не мир рациональности, а мир абсурда. Решение задачи рационализации, иначе говоря, «вразумления» бытия является для наших обстоятельств крайне насущным, что придает особый смысл обращению к фигуре отца новоевропейской рациональности, каковым по праву может быть назван Декарт.

Смысл нового времени. Смысл нового времени можно свести (с неизбежным при столь масштабном обобщении огрублении) к эмансипации личности. Тремя главными формами и стадиями этой эмансипации были: во-первых, религиозная эмансипация, выраженная Лютеровской формулой «sola fide»; во-вторых, философская, тео-

ретическая эмансипация, заявившая себя в Декартовом основоположении «ego cogito»; в-третьих, социальная эмансипация, воплощенная в принцип «contract social». Лиотар провозгласил конец эпохи Модерна, что выразилось, в частности, в исчерпанности макронарратива эмансипации. С этим утверждением можно согласиться в том смысле, что в настоящее время западной цивилизацией успешно решена задача эмансипации личности: то, что на заре Нового времени выдвигалось как вектор движения, теперь есть наличное состояние дел. (Если, конечно, не принимать в расчет бесконечности всякой метафизической задачи, которая неизменно сохраняет свое значение регулятива практики).

Если принять данную перспективу видения, то Декарт оказывается в самом центре движения эмансипации, составляющем дух Нового времени. Обратившись к основополагающему Декартовому тезису, если не сказать постулату, определившему развитие всей новоевропейской философии, я намереваюсь показать его в виде рационализации основного принципа христианской Реформации. «Рационализация» означает здесь, во-первых, метафизическую рецепцию религиозного тезиса — т.е. перенос принципа веры в сферу отвлеченного мышления; во-вторых, теоретическое развитие новой культурно-исторической установки, столь внушительно и радикально заявившей себя в движениях Возрождения (гуманизм) и Реформации (протестантизм).

Вероятно, ни о каком другом из философских утверждений не говорилось больше, чем о Декартовом «ego cogito». Это и не удивительно, ибо в нем справедливо усматривали начало всей новоевропейской философии. Причем начало тем более знаменательное, что оно не только стало отправным пунктом собственно европейской философии, но и в полной мере выразило дух последней. Если где-нибудь и соблюдался принцип совпадения начала и принципа, то именно в этом случае. Однако прежде, чем новоевропейская цивилизация интеллектуально и исторически заявила себя, власть средневековых жизненных и духовных форм должна была быть устранена (что и происходило в движениях Возрождения и Реформации).

Вера *versus* церковь. Радикальная новация Реформации (как и Возрождения) заключалась в ...исторической инверсии, а именно, в возвращении к евангельским временам. Главная особенность евангельской эпохи та, что в ней Бог (в лице Христа) непосредственно общается с людьми. Апостолы и другие свидетели Христа могли сказать, что они знают Бога столь же непосредственно, как иные события и вещи, которые они испытали в своем жизненном опыте. Затем роль хранителя и транслятора этого исключительного опыта, оформленного в Новом Завете, приняла на себя церковь. Вся последующая эволюция христианства может быть выражена, в сущности, изменением места и роли церкви в христианской жизни.

Для средних веков церкви и продолжавшая ее теологическая ученость служили главными и даже единственными репрезентантами Божественного Откровения. Только церковь была залогом человеческого спасения и указывала верный путь к нему. Она — всемогущий посредник религиозной жизни и распорядитель её. Реформация началась, когда Лютер поставил на это место собственную веру человека.

В протестантском догмате оправдания верой присутствуют два главных акцента. Во-первых, он означает, что сама связь человека с Богом осуществляется его личным духовным усилием, каковым есть акт веры. Не посредством обряда, исполнения церковных предписаний, добрых дел или как-нибудь иначе, а единственно благодаря состоянию своей души он приобщается к Богу, сохраняет с ним живую связь и надежду на спасение, т.е. на избавление от перспективы гибели, заключенной в греховности человека. Душа каждого оказывается единственной действительностью, интересующей Бога и значимой для него. Всё дело спасения переносится во внутренний план личности. Душа человека становится не только предметом, но и местом спасительного действия. Соответственно, личная вера приобретает статус основы религиозного опыта и его главной формы.

Во-вторых, в силу принципа «*sola fide*» связь каждого человека с Богом становится непосредственной. Все, что должно решиться относительно гибели или спасения человеческой души, решается между ней и Богом. Личный акт воли (а значит и в целом личность человека) получает преобладающее значение перед церковной институцией, ее установлениями и действиями. Спасение из общехристианского дела, осуществляемого церковью над каждой из множества человеческих душ, превращается в дело личности. Теперь уже церковь производна из солидарности личностей, объединенных общим для каждого из них делом спасения.

Таким образом, догмат оправдания верой отодвигает в сторону (или, прибегая к Гуссерлеву выражению, «заключает в скобки») традиционные формы преодоления греховности — церковный обряд и благочестивые дела (служащие, по сути, продолжением и воплощением церковного требования к человеку). И придает решающее значение личной религиозности, собственной вере каждого. Не церковь и представляющий её клир становятся со стороны человека главным участником его отношений с Богом, а каждый самостоятельно, т.е. человеческая личность. Такова, в самом общем виде, суть преобразования религиозности, заключенного в принципе «*sola fide*» и манифестированного им.

Чтобы адекватно оценить его значение, следует учесть, что событие это происходило в «мире верующих», как образно назвал Средневековье Жильсон. Оно затронуло не просто религиозное сознание и культ, а изменило основы человеческого существования вообще.

Реформація була не просто релігійною реформою. Она створила нове положення людини, новий дух і нове буття.

Достовірність самосвідомого «Я». То перетворення, яке Лютер здійснив у релігійному житті, Декарт здійснив у області метафізическої. Сопоставляя і соп'ягаючи таким чином Декарта з Лютером, я взагалі не хочу сказати про зв'язок і взаємодію двох авторів або навіть двох творів. Річ йде про значно більш загальну і суттєву трансформацію людського духа, яка, виразившись спочатку у вигляді релігійного догмату, потім заявила про себе у вигляді метафізического принципу, як і внаслідок цього у вигляді соціальної теорії. Знаменитого Декартового сумніття, цього головного інструменту створення нових метафізических основань, не було б без опередившого його на століття сумніття великого релігійного реформатора. Як відомо, вихідний пункт реформування християнства утворює Лютерово сумніття про відповідність наявних форм церковного життя християнському зразку. Движимий цим сумніттям, Лютер використовує всі можливості, надавані церквою для його розв'язання, але терпить невдачу. Самим існуючим порядком релігійного життя виявляється його неадекватність, залишаючи місце єдиної достовірності — віруючому людині, зверненому до Божественного Відкриття.

Схожим чином метафізическе сумніття послідовно виносить за дужки всі традиційні і взагалі мислимі достовірності: книжкову ученість, свідчення почуттів, загальноприйняті уявлення, власні стихійно сформовані погляди. В результаті залишається єдиний достовірний самосвідомого «Я», який стає у формулі «ego cogito» вихідним пунктом для розгорнення картини існуючого. Не забуваймо, однак, що Декарт шукає не просто достовірності несумнівно існуючого, маючого буття. Неоспориме і безумовне буття йому необхідно як точка опори для створення методу розшукування істини. Самосвідомий суб'єкт є не тільки результатом або висновком пошуку істини, скільки початком цього процесу. В його обличчя вирішена подвійна завдання: по-перше, знайдено вихідне знання, безумовна достовірність; по-друге, ця достовірність не просто покладена в основу цілої системи знань, спроможної вирости з знайденого основоположення. Їю зафіксовано і той єдиний діяч, на якого може бути покладено справа пошуку істини, — самосвідомий розум. Він одночасно служить і першим знанням, вихідною достовірністю буття, і діячем, спроможним застосувати метод для досягнення всіх інших знань.

Перенесення дійсності у внутрішній план. Звернемо увагу на два моменти. Так само, як Лютер переніс релігійне життя (т.е. стосунки людини з Богом) з зовнішнього, церковного плану в

внутренний план человеческой души, так и Декарт перенес процесс познания (в смысле отыскания достоверно сущего) из внешнего опыта учености и изысканий во внутренний план сознания. Причем, как в том, так и другом случае, перенесение центра тяжести во внутренний план вовсе не означало некоего солипсистского самозамыкания личности (будь-то в религиозных медитациях, будь-то в познавательной самодостаточности индивидуального мнения). Результат был прямо противоположным. Догмат оправдания верой принес радикальное обновление жизни верующих в установке «мирской аскезы», а Декартов принцип привел к объективно-научному познанию (т.е. прочтению) «книги мира». В обоих случаях обоснование онтологической автономии личности послужило не самозамыканию человеческой индивидуальности внутри самой себя, а к решительному выходу в мир человека, приобретшего ощущение свободы и уверенности в себе.

Открытость и непосредственность опыта понимания. И второе обстоятельство. Достоверность «его» открыла возможность (и лицо) для применения строгого метода, который, в свою очередь, служил орудием для прочтения «книги мира» (как говорит Декарт, используя общеупотребительное для того времени выражение). Здесь мы опять находим параллель между деятельностью двух великих фундаторов Нового времени. Известно, что с позднего средневековья приобретает особую мировоззренческую значимость идея двух книг — Библии и природы, идея, восходящая еще к Максиму Исповеднику (VII в.). Вспомним, что догмат *sola fide* является лишь первой частью тройственной формулы, выражающей суть Лютерового преобразования христианства. Ее полный вид: «*sola fide, sola scriptura, sola gratia*». То есть наряду с «только верою» имеем также «только Писание», святую Книгу. Религиозное освобождение личности, совершенное Лютером, наглядно выразилось в том, что верующий получил возможность чтения и толкования Священного Писания, которое в средние века было лишь элементом культа, доступное — как культурно, так и канонически — исключительно клиру. Непосредственность связи верующего с Богом, установленная протестантизмом, едва ли не самым наглядным (и важным) образом проявилась в текстах Библии, переведенных на национальные языки и ставших доступными мирянам. Лютер не только сделал возможной эту встречу каждого верующего со словом Откровения; он задал особый характер, особую структуру этой встречи, в которой каждый не имел за собой ничего другого, кроме собственной верующей души. Церковные правила и предписания, учения отцов церкви и ученых теологов, любой авторитет здесь не имел власти: каждый сам непосредственно воспринимал, принимал и понимал слово Священного Писания. Все посредники во встрече человека с Богом в лице Его Откровения были отстранены. На место общекультурного церковно-схоластического истолкования Биб-

ли было поставлено личное прочтение и понимание священных текстов.

Открытость и непосредственность опыта исследования. Таким же образом Декарт создает непосредственную ситуацию прочтения другой великой книги христианства — книги мира. Процесс познания Декарт извлекает из его исторически сложившихся воплощений и помещает всецело в свой рассуждающий разум. Причем извлечение это есть не просто абстрагирование от конкретной формы знания, а отказ наличному знанию в надежной достоверности. Достоверность же ему может придать лишь рассуждающий разум, который — восходя от простейших, твердо установленных им оснований — придет к утверждениям, соответствующим или несоответствующим прежнему знанию. Познание сосредоточивается в методе — строгой и взаимосвязанной последовательности движения рассуждающего разума.

Книга мира переведена на язык общезначимого метода и столь же общезначимых критериев понятности, каковы ясность и отчетливость (очевидность). Как говорит сам Декарт в III правиле для руководства ума: «Касательно обсуждаемых предметов следует отыскивать не то, что думают о них другие или что предполагаем мы сами, но то, что мы можем ясно и очевидно усмотреть или достоверным образом вывести, ибо знание не приобретается иначе». Познающий субъект может принять лишь то, что с ясностью и очевидностью установил его разум при помощи строгого метода. «Весь же метод, — говорит Декарт в V правиле, — состоит в порядке и расположении тех вещей, на которые надо обратить взор ума, чтобы найти какую-либо истину. Мы будем строго придерживаться его, если шаг за шагом сведем запутанные и темные положения к более простым, а затем попытаемся, исходя из усмотрения самых простых, подняться по тем же ступеням к познанию всех прочих».

Эмансипация через реконструкцию. Это тот же путь, который за сто лет до Декарта предложил и обосновал Лютер в опыте религиозной жизни. Шаг за шагом он сводил «запутанные и темные положения» современной ему христианской жизни к «самым простым» и безусловно достоверным утверждениям Божественного Откровения, запечатленным в Библии. И затем, исходя из этой достоверности, Лютер предложил каждому верующему «подняться по тем же ступеням» к той же христианской жизни. Задача перед религиозным реформатором состоит не в том, чтобы отбросить христианство, а напротив — чтобы прийти к христианству. Равно как и Декарт движим стремлением не опровергнуть все знания о мире, а достичь объективного знания сущего. И в том, и в другом случае смыслом задачи является прояснение, оптимизация, исправление сознания в свете познавательного метода или в свете Священного Писания, а не отбрасывание его. И вместе с обретением этой обновленной, очищенной от искажений достовернос-

ти возникает и то новое лицо, достоянием которого эта достоверность является и усилиями которого она достигнута. Это новое лицо — автономная (своей верой или самосознанием) человеческая личность. Догмат «*sola fide*» является формой ее религиозной эмансипации и обоснования, метафизический принцип «*ego cogito*» переводит эту эмансипацию на язык философии, служит его рационализацией и мировоззренческим продолжением.

ОТ «*EGO COGITO*» К «*CONTRACT SOCIAL*»

Виктория ШАМРАЙ

В предыдущем докладе было указано на значение Декартового основоположения *ego cogito* как срединного пункта той эмансипации личности, которая стала основой Нового времени и его духа. Стадии этой эмансипации воплотились в своем последовательном развертывании в религиозный догмат (Лютерово «*sola fide*»), метафизический принцип (Декартово «*ego cogito*») и социальный проект (гоббсовско-русоистский «*contract social*»). Кстати заметим, что в последовательности данных трех стадий можно усмотреть аналогию с хабермасово-апелевой схемой развития метафизического принципа: объективность — субъективность — интересубъективность. В том, разумеется, виде, в каком эта схема могла осуществиться в процессе эмансипации личности.

Последовательность названных трех стадий эмансипации не случайна. Тем более, что это не просто последовательность принципов, служащих общей культурной задаче, но и их взаимопревращение. Между Лютеровым *sola fide* и Декартовским *ego cogito* не только существует содержательное подобие, но и несомненная преемственность. Мало сказать, что и Лютером, и Декартом совершается решающая для судьбы и генезиса новоевропейской цивилизации эмансипация личности. Не менее важно и то, что только осуществленное Лютером преобразование религиозного сознания и христианской жизни сделало возможным картезианский метафизический поворот к философии субъекта. Главные воплощения эпохи Ренессанса и Реформации — гуманизм и протестантизм — служат необходимой предпосылкой возникновения нового европейского рационализма. Без Лютера не было бы и Декарта.

Исходный тезис и предпосылки его обоснования. В связи с этим возникает большой вопрос о сути новоевропейской цивилизации как секуляризованного христианства. Но это особая тема, требующая специального обсуждения и имеющая собственную традицию исследований. Сейчас я хочу обратить внимание на иной момент, а имен-

но, на внутрішню взаємозв'язь двох других стадій новоевропейської емансипації — Декартового «ego cogito» и «contract social». Здець оп'ять-таки ми маємо не просто різні стадії єдиної по смислу культурно-історическої трансформації, а и крайне показателне превращення метафізического принципа в соціальний проєкт.

Последнее утверждение может показаться чересчур сильным. Ведь, действительно, векторы этих двух идей как будто разнонаправлены. Декарт обосновывает автономность человеческого «Я», личности, тогда как Гоббс и Руссо говорят о формах общей жизни, организации общества. Однако связь здесь непосредственная, если мы учтем, с одной стороны, характер Декартового «ego» и предполагаемой им очевидности как формы конституирования достоверности для субъекта, а с другой — обратим внимание на фигуру «естественного человека», вне и без которой немислим никакой общественный договор.

Смысл картезианского «ego». Как известно, Декартово «Я» — это не человеческий индивид в своей натуральной или интеллектуальной определенности, а достоверность саморефлексии. Вообще «Я», что стало общим местом даже для позитивной психологии, это не совокупность присущих человеку качеств, из которых он получает свою характеристику как особое существо, а способность самосознания, обеспечивающего целостность и себестождественность личности. На языке публичности и права (т.е. межчеловеческих отношений) «Я» эквивалентно человеческой вменяемости. Вменяемость обозначает, что человек действует на основе своей воли, отдавая себе отчет в направленности и характере своих действий, что делает его ответственным за них. В свете этого Декартово «ego» оказывается не столько безусловной достоверностью, которой мы можем достичь, сколько обоснованием воли в познании. Декарт обосновывает не реальность «Я», а принадлежность истины разуму: картезианское сомнение приводит не к констатации «Я есть», а к выводу «разум владеет истиной».

Формула «ego cogito ergo sum» обеспечивает право осуществлять поиск истины сугубо средствами собственного человеческого разума и исходя исключительно из того, что человек обретает в своем разуме (усматривает в процессе строго организованного, но ничем, кроме требований самой разумности, не связанного свободного рассуждения). Сказать, что «ego» есть безусловная достоверность бытия, значит сказать, что человек способен отдать себе отчет в собственных действиях и имеет волю последовать тому, что он обнаружил в акте саморефлексии. Способность рефлексии становится важнейшим качеством человека, превращающим его в субъекта новоевропейской метафизики.

Идея договора. Рассмотрим, с другой стороны, идею договора. Всякое соглашение может иметь место только между существами, обладающими «автономной волей» (т.е. способными распоряжаться собой и только в границах этой распорядительности могущими соблю-

дать обязанности и нести ответственность), и возникающей на ее основе вменяемостью (под которой в данном случае подразумевается рефлексивная способность отслеживать соответствие своих действий условиям соглашения и следовать последним вопреки каким-либо отвлекающим или противодействующим побуждениям). То есть, всякое соглашение реально лишь при наличии двух условий: во-первых, свободы (права) его заключить и, во-вторых, способности (возможности) его исполнять. Суть договора состоит в том, что воля прилагает к себе известные регулятивы и подчиняет себя им. Это возможно лишь для той воли, которая располагает собой и потенциально (в качестве свободной) и актуально (в качестве способной к самообладанию), т.е. воли самочинной. *Ego* как условие возможности соглашения: феномен вменяемости. Посмотрим на Декартово рассуждение, приводящее его к знаменитому основоположению «я мыслю, следовательно существую», с точки зрения конституируемой в нем воли. Действующей силой этого рассуждения является радикальное сомнение, опрокидывающее одну за одной все мыслимые достоверности. А что такое сомнение? — Это воля к истине, которая ведет разум через постоянный выбор между истинным и ложным. Концом сомнения является либо истина, и тогда мы имеем одержавшую победу волю к познанию, либо равное безысходности отчаяние, и тогда перед нами — крах воли. Пока живо сомнение, до тех пор действует воля к познанию и продолжается искание истины.

Декартовская воля к истине приводит к достоверности саморефлектирующего субъекта, т.е. фактически к выводу о самоосновности, онтологической изначальности человека как разумного (мыслящего) существа. Строго говоря, формула *ego cogito ergo sum* является не выводом, а логической тавтологией. Ибо выводом здесь является то, что уже заключалось в исходной посылке. Начиная с себя, как ставящего вопрос о достоверности сущего, Декарт радикальным сомнением опрокидывает все, чтобы опять-таки констатировать самого себя. Начальный пункт и итог здесь совпадают. Но то, что представляется не вполне корректным с логической точки зрения, совершенно состоятельно в метафизическом плане (ведь, как известно, все метафизические основоположения тавтологичны). С точки зрения конституирования метафизического принципа, решающее значение имеет не то, что Декарт пришел к «Я», а то, что он начал с «Я», отважившись от лица этого «Я» на сомнение, которое — ни много, ни мало — обрушило всю наличную достоверность. Этим «*ego*» наглядно и убедительно продемонстрировало (и утвердило) свою онтологическую автономность.

Если перевести автономность личности и присущую ей способность рефлексии на язык права, то мы получим свободную волю и вменяемость (т.е. способность заключать и соблюдать соглашения). Тем

самым Декартово обоснование «его» стало основной и необходимой предпосылкой для конституирования общей жизни людей на основе договорного начала. Впервые, и только на основе автономии личности, общая жизнь становится жизнью совместной, имеющей основание и опору своего единства не в надындивидуальной тотальности общества, а во взаимном соглашении всех со всеми (всех с каждым и каждого со всеми).

Два качества очевидности: разумность и интересубъективность. В связи с этим особое значение приобретают качества ясности и отчетливости (вместе составляющие очевидность), служащие у Декарта критериями достоверности. В них традиционно видят выражение принципа субъективности и даже известную опасность гносеологического солипсизма (хотя и весьма своеобразного, высмеянного, например, в Вольтеровом «Кандиде»). Но очевидность — это отнюдь не то, что замыкает меня в границах собственного представления. Декарт вовсе не стремится утверждать то, «что предполагаем мы сами, но то, что мы можем ясно и отчетливо усмотреть или достоверным образом вывести». Очевидность, в отличие от отдельного мнения, есть то, что разделяется всеми людьми в силу присущей им способности разумного мышления. Очевидность — это та достоверность, которую видят глаза разума, смотрящие из бесчисленных человеческих глазниц.

В этом состоит первый важный смысл Декартовой очевидности. Она есть сущностное, естественное свойство разума, присущее ему в силу его природы. Очевидности возникают для нас не как собственные произвольные убежденности, а в свете разума, как производные от способности разумного рассуждения и подтверждаемые ею. Но очевидность имеет и второй важный смысл. Она нужна не отдельному сознанию, а служит общим основанием для взаимопонимания и существует как согласие многих относительно чего-либо. Но все общепринятое должно быть подтверждено в своей ясности и самоочевидности, чему и служит метод, действием которого разум подтверждает очевидность (равную достоверности) тех или иных истин. Самое наглядное проявление ясности и очевидности состоит в том, что любой ум способен повторить ход моих рассуждений и прийти к тем же выводам, опираясь на собственную способность здравого мышления. Таким образом, ясность и отчетливость — это предпосылки взаимопонимания, т.е. основания интересубъективности.

Фигура естественного человека. Теперь, когда интересубъективный смысл очевидности зафиксирован нами, рассмотрим, какое соглашение и между кем имеют в виду творцы теории общественного договора. *Contract social* — это не отвлеченное выражение общественности или публичности. Это глубоко продуманный и конкретный проект переустройства общей жизни людей, целью которого является установление гражданского общества. В любом соглашении наиболее

существенны два момента: кто является его участником и каково его содержание. Ключевой фигурой *contract social* является естественный человек, т.е. люди в своих прирожденных, естественно данных свойствах. Первое из этих свойств — равенство людей от природы; в силу чего, по Гоббсу, возникает война всех против всех, прекратить которую и призван общественный договор. Содержанием его, и это следует подчеркнуть, являются (или должны быть) не произвольные нормы, о которых люди договорились, а естественные законы (которые Гоббс определяет как «найденное разумом общее правило, согласно которому человеку запрещается делать то, что пагубно для его жизни. Таким образом, содержание общественного договора вытекает из собственной человеческой природы и имеет общей целью сохранение человеческой жизни. Здесь мы имеем ту же очевидность, равную разумности, что и у Декарта. Естественный человек *contract social* — это ставший частью социального проекта Декартов самосознающий субъект с очевидностями, открываемыми ему в свете разума действием строгого метода. Здесь этими очевидностями являются (т.е. ясно и отчетливо обнаруживаются) естественные законы жизни людей, выражающие их природу и составляющие общественный договор. Три ключевые идеи Нового времени — естественности (природы), субъективности (личности) и рациональности (разума) соединяются здесь в одно целое. Воплощением их единства служит как Декартов принцип «*ego cogito*», так и «*contract social*» Гоббса — Руссо.

Редукция к подлинной действительности. В заключение обратим внимание на еще одну примечательную черту общественного договора, роднящую его как с Декартовым метафизическим принципом, так и с Лютеровым религиозным догматом. Все они движимы стремлением восстановить бытие в его подлинности, преобразуя и устраняя дефекты и погрешности наличного состояния то ли христианской жизни, то ли познания и науки, то ли общественного устройства. Лютер, Декарт, Руссо, каждый на своем поприще и в контексте своей — религиозной, метафизической или социальной — задачи стремятся вернуть мир и человека к изначальной подлинности, утраченной ныне в силу тех или иных причин. Лютер возвращает верующего к слову Откровения и образцам евангельского века, Декарт возвращает субъекта к очевидностям разума и истинам, которые метод извлекает из книги мира, Руссо, преодолевая испорченный цивилизацией порядок бытия, возвращает людей к их естественной неотъемлемой сущности, которую они делают основой общей жизни и взаимоотношений путем общественного договора. А все вместе они создают ту эмансипированную личность, наделенную ответственностью и свободной волей, которая стала символом и творцом новоевропейской цивилизации.

ИЗ ИСТОРИИ МИРОВОГО ДЕКАРТОВЕДЕНИЯ. ФЕЙЕРБАХ

Юрий КУШАКОВ

В мировом декартоведении есть одна яркая, но, к сожалению, не часто листаемая страница. Речь идет о фейербаховском понимании философии Декарта. Не имея возможности в рамках тезисов подвергнуть это понимание детальному анализу, остановлюсь лишь на стержневых его моментах и, прежде всего, на очень глубокой и не потерявшей своего значения интерпретации картезианского дуализма.

О Декарте писали многие и много. Особенно усилился интерес к нему в XX в. И это не случайно. Декартово «начало» поныне остается в какой-то мере если и не эталоном и органом философствования, то во всяком случае той философской парадигмой, с которой современное философствование вынуждено постоянно сопрягать и соизмерять себя, если не желает окончательно увязнуть в пучине беспредельного субъективизма и иррационализма. Более того, ни одна эпоха так не нуждалась в той ясности и отчетливости мысли, которые столь страстно исповедовал и проповедовал Декарт.

Прошло более полутора столетия, как Фейербах создал свой образ Картезия. Но этот образ с течением времени не только не потускнел, а, наоборот, заиграл новыми гранями. Без Фейербаха немыслимо серьезное современное декартоведение.

Учение Декарта так или иначе подвергалось Фейербахом критическому рассмотрению трижды. Первый раз в Эрлангенских лекциях 1828–1829 гг., в первом томе его «Истории философии» (1933) и в Эрлангенских лекциях 1835–1836 гг. Второй — в «Лейбнице» (1836) и «Бейле» (1838). Сюда же примыкает обзор-рецензия на две работы о Декарте: на первую часть первого тома «Опыта научного изложения истории новой философии» И.Э.Эрдманна и работу К.Ф.Хокка «Картезий и его противники: к характеристике философских стремлений нашего времени» (1836), а также рецензия на вторую часть работы Эрдманна (1838). Третий — в отдельных реминисценциях по поводу Декарта в различных работах, начиная от «работы-вехи» «К критике философии Гегеля» (1839) вплоть до главы работы «О спиритуализме и материализме» (1863–1866), озаглавленной «Единство учения о боге и учения о душе Декарта и Лейбница». Фокусом этого третьего прочтения Фейербахом философии Декарта являются его новые замечания в главе о Картезии в «Истории философии» (1847).

Несмотря на развитие и углубление образа Декарта, несмотря на смещение акцентов анализа и эволюцию оценок тех или иных сторон картезианского учения, инвариантным во всех этих трех четко выраженных «кругах» в осмыслении духовного наследия французского мыслителя остается видение Фейербахом как вклада, который внес Картезий в историю философии, так и основного противоречия его системы.

С именем Декарта Фейербах связывал величайшую в истории человечества антидогматическую революцию. Авторитету церкви, божественному авторитету, Картезием был противопоставлен авторитет человеческого разума. Его универсальное сомнение, в огне которого должны были сгореть все предрассудки и предубеждения, будь то религиозные догмы или расхожие мнения, почерпнутые из некритического опыта, было осознанием и провозглашением суверенности человеческого мышления, которое отныне стало доверять только самому себе. Декарт, наряду с Бэконом — основатель новой философии. При всей противоположности этих мыслителей они представляют собой единую ступень историко-философского прогресса, стержень которой образует настаивание на суверенности человеческого разума и обращение к опытному исследованию природы. Если не принимать во внимание тот факт, что, скажем, Гегель связывал возникновение новой философии исключительно с именем самого Декарта, не оценив по достоинству вклад Бэкона в эту революцию (вопреки мнению самого Декарта, согласно которому они с Веруламцем делают общее дело, не исключая друг друга, а взаимодополняя), то эта мысль Фейербаха не была оригинальна и нова. Но оригинальным и новым было выделение смыслового ядра философии Декарта и интерпретация «главного недостатка» его системы.

Основание, фундамент философии Декарта, по Фейербаху, — понятие духа. В разработке этого понятия, хотя и «в самой простой и абстрактной форме» — всемирно-историческая заслуга Картезия. Несмотря на то, что его учение о духе по объему является наименьшей частью его философии, это «самая важная и значительная» по содержанию ее часть, определяющая все остальные части системы. Прогресс, который совершила философия в декартовском учении о духе, усматривается, во-первых, в том, что Картезий провел тщательное отличие духа от всего телесного, от материи, во-вторых, в определении духа он пошел значительно дальше тех, кто сводил это определение к пустым и ничего не говорящим предикатам: нематериальности, бестелесности, неделимости, и, в-третьих, в том, что перешел к положительному определению духа как «самости», «представил его в живых определениях».

Однако Фейербаха не удовлетворяет сведение Декартом сущности духа исключительно к его отношению к самому себе, к субъективно-

сти. Именно такое сведение и порождает основной недостаток философии Картезия — дуализм материи и духа, недостаток, из которого проистекают и все остальные недостатки его системы. Сам Декарт хорошо понимал, что дух, взятый совершенно независимо от всего телесного, совершенно пуст, беспредметен. Для того, чтобы наполнить его предметным содержанием, он прибегает поэтому к понятию бога, который выступает у него гарантом как существования мира, так и объективной содержательности духа. Фейербах справедливо считает эту апелляцию к богу нефилософской. Он подвергает ее самой резкой критике и упрекает Декарта в том, что тот не выводит предметности мышления из самого мышления и не разрешает такой трудный вопрос, «каким образом происходит генезис идей из самодостовверного мышления». Заметим, то, что Фейербах называет «трудным вопросом», является вообще вопросом неразрешимым.

Итак, положительно оценивая тщательное отличие Декартом духа от материи, Фейербах категорически осуждает отрыв духа от материи, в результате которого дух превращается в метафизическую сущность и учение Картезия впадает в дуализм. Фейербах фиксирует этот дуализм со всей безоговорочной определенностью. Иную позицию в этом отношении занимал Гегель. Он всячески пытался замолчать, завуалировать дуализм Картезия, превратить его в идеалистический монизм. Он настаивал на том, что у Декарта в противоположность дуализму, утверждается единство бытия и мышления.

Дуализм Декарта подвергался критике почти всеми монистически мыслящими философами. Напомним только имена Спинозы и Шеллинга. Но на историческую прогрессивность и эвристический потенциал декартова дуализма не обратил внимание никто, кроме Фейербаха. Странно, что и после него на это не всегда обращают внимание.

Конкретный историзм и диалектика позволили Фейербаху показать историческую парадоксальность дуализма Декарта, вскрыть не только присущие ему слабости, но и историческую плодотворность. Картезий полностью отделил дух от материи, абсолютно противопоставил их. Это привело, с одной стороны, к идеалистической интерпретации духа как независимой от всего материального самостоятельной субстанции, к превращению его в «метафизическую сущность», что, в общем-то, создавало непреодолимые трудности для понимания природы духа, мышления (дух без его соотнесенностью с материей пуст — это уже чувствовал Декарт и хорошо понимал Фейербах). С другой стороны, это радикальное отделение духа от всего телесного и материального открывало значительные перспективы как для дальнейшего плодотворного исследования духа, так и для понимания природы материального.

В отношении духа, мышления эта перспектива была для Декарта ещё слишком отдалена и самим им реализована быть еще не могла.

Вместе с тем, постулировав свій дуалізм, Картезий обнаружил отсутствие какой-либо непосредственной связи между материей, истолкованной как механизм, и духом, мышлением. Мышление действительно невыводимо из механической материи. Дуализм в данном случае был фиксацией складнейшей філософської проблеми, путь к решению которой отдаленно был намечен уже самим Декартом: необходимо искать посредствующие звенья. Декарт это посредствующее звено «нашел» в такой справедливо раскритикованной Фейербахом гносеологической фикции, как бог.

Что же касается перспективы, открываемой дуализмом в воззрении на природу, то Декарт, как это показал Фейербах, ее полностью реализовал. Ведь отделение духа от природы было и отделением её от духа, освобождением природы от той онтологии, которую создал докритический дух минувших веков. Именно благодаря тому, подчеркивал Фейербах, что эта философия обособила понятие духа от природы, она обособила от понятия природы все, что к ней не принадлежало, но причислялось к ней. Именно благодаря отделению духа от материи природа предстала очищенной от всех тех неестественных (неприродных), антропологических, одухотворяющих ее привнесений, которыми сплошь и рядом была наполнена докартезианская физика. Поскольку только с духом, с одушевленностью тогда связывалась активность, жизненность, жизнь в природе, это отделение духа от природы имело своим следствием воззрение на природу как на простой «бездушный» механизм. Как это ни парадоксально, но декартов идеализм в понимании духа (или, по крайней мере, дуализм) был условием и предпосылкой материализма в понимании природы, условием и предпосылкой создания новой, механистической картины мира. Идеализм в метафизике индуцировал материализм физики.

СУМНІВ ДЕКАРТА І КРИТИКА КАНТА

М. МІНАКОВ

Картезианський сумнів та кантівська критика типологічно є наближеними філософськими акціями, спрямованими на забезпечення достовірності знання шляхом перевірки здатностей людини до пізнання. Сумнів Декарта має на меті очищення розуму від того, що, на думку філософа, є перешкодами для отримання точного знання — від звичок, передсудів та забобонів. Сумнів у Декарта має особистісні характеристики. Сумнів уводить особу в стан, коли розум опиняється один-на-один із собою. У цій ситуації розум здатен виробити правила мето-

ду, що приведуть до істини. Дослід над своїм власним розумом описано у «Розвідці про метод».

Так само Кант визначає критику — як суд розуму над собою за своїми власними законами. І сумнів, і критика надають певної суворості методу пізнання. Ця суворість споріднена з певними чеснотами повсякденного життя: відвертістю та щирістю. Тобто, в самий метод пізнання і Декарт, і Кант уводять момент етичний, який лежить при основі методу як напередвизначення цінності істини, досягнутої щиро, без допомоги *argumentum ad hominem*.

Отже, на початку першого етапу розвитку європейської науки, в метод наукового пізнання вводиться певний етичний момент у вигляді вимоги до науковця мати сумнів, або піддати критиці здатність наукового методу привести до вірогідних результатів.

Але схожість критики й сумніву цим обмежується. Ці поняття багатовалентні і в своїх системах виявляються як відмінні. Відмінність полягає в самому способі викладу думок. Декарт шукає особистого зв'язку із читачем. Він виводить свого «співбесідника» зі стану побутового світосприйняття і завдає тому певного екзистенційного дискомфорту. Сумнів має яскраво виражене особистісне забарвлення, і тому першим висновком у медитаціях є «суб'єктивна істина» — впевненість у власному існуванні. Тут же сумнів зупиняється на межі, на можливості сумніву з приводу існування суб'єкта сумніву. Отже, сумнів спершу стверджує «Я», а вже потім іде до іншого.

Критика тяжіє до об'єктивізму. Звичайно, «Критика чистого розуму» — це особистий подвиг Канта. Але подаються розмисли в стрункій системі, яка відчужує читача й автора, забуває про особистісне, привертаючи увагу до абстрактного та об'єктивістського. Поняття «Я» з'являється тут як вагомий, але не першорядний елемент; «Я» згадується в «Критиці» як необхідне в пізнанні. Крім того, об'єктивізм породжено самою настановою критики, яка є «критикою здатності розуму стосовно апріорного знання». Тобто, апріорність не залишає місця для конкретної особи та «Я», «Я» — лише принцип, єдність аперцепції.

Сумнів завжди є мій власний сумнів, який по ствердженні існування особи, яка сумнівається, стає сумнівом у світі; тепер він отримує статус суб'єктивно-онтологічного сумніву. Декарт доходить висновку *cogito ergo sum*, де більший засновок має виглядати як *cogitare existere est*, де ототожнюються мислення та існування. (Це ототожнення усе ж суперечливе, бо Декарт стверджує й зворотне: мислення кентавра, ще не означає його існування). Кант відкидає проблему існування: «Для мислення предмета воно не потрібне.» (Кант *И.* Критика чистого розуму. — М., 1993. — С.22.) Критика діє у сфері чистого мислення. Вона перевіряє, отже, ставить під сумнів наші здатності до пізнання, можливість пізнання як такого має епістемо-гносеологічний характер.

Ця розбіжність пояснюється тим, що Декарта цікавить річ, а Канта — наше уявлення про неї. Зацікавлення річчю змушує Декарта висувати сумнів гіпотетично. Філософ весь час нагадує про тимчасовість сумніву, навіть втомлює цим, наголошуючи як у «Пошуках істини», так і в «Метафізичних роздумах» на тім, що його цікавить позитивний результат. Сумнів як негативний акт робиться заради позитивних результатів. Критика Канта містить в собі негацію, обмеження чуттєвості, яка може бути обмежена через важливість уявлення про річ. Але й це обмеження дає позитивний результат. Критика є суворо методологічним прийомом, що вводить момент дисципліни в пізнавальний процес. Зрештою, вона потребує не стільки правил, скільки відповідності суджень цим правилам. Критика привела до опису й аналізу функцій свідомості, до перевірки правил достовірного судження, а сумнів — до встановлення правил пізнання світу речей. Тобто, сумнів створює умови для природознавства, а критика перевіряє те, як воно можливе.

Наближеність критики та сумніву зрозумілі як засади відвертого підходу до осмислення закономірностей науково-пізнавального процесу. Їхні ж розбіжності пояснюються тим, що Декарт і Кант — мислителі двох різних епох: з Декарта починається доба первинного розвитку європейської природничої науки, а Кант закінчує її питанням, яке логічно б було поставити на початку епохи: «Як можливе природознавство як чиста наука?». Цим завершується стара й відкривається нова епоха у філософському осмисленні науки.

ДЕКАРТ, ЩО МУДРІШИЙ ЗА НАС, або РАЦІОНАЛІЗМ ДЕКАРТА І СУЧАСНА КАРТИНА СВІТУ

Іван ЦЕХМІСТРО (Харків)

Гегель називає Декарта героєм, що ще раз започаткував філософію і створив ті підвалини, на які спирається епоха точних наук. Гегель так підсумовує погляди Декарта в галузі натурфілософії: «Дайте мені протяжність і рух, і я вам збудую світи». І справді, Декарт започаткував в історії європейської науки величну програму геометризації фізики. Серед його найретельніших послідовників у цій справі бачимо А.Ейнштейна, Т.Калуцу, Дж.Вілера та інших фізиків ХХ століття. Ними був випробуваний шлях розвитку сучасної фізики під гаслом «Нічого, окрім довжин», згідно з яким у світі не існує нічого, крім порожнього викривленого простору. Речовина (маса), електричний за-

ряд, гравітаційне та електромагнітне поля є лише вияви певним чином викривленого простору. Як це ґрунтовно довів Дж.Вілер, уся класична фізика, включаючи і загальну теорію відносності, може бути цілком зведеною до єдиної геометричної сутності. Чисте просторове середовище — геометричний континуум — створює все на світі: певним чином викривлений просторовий континуум дає гравітаційне поле; вкритий брижами, він породжує електромагнітне поле, локальні скручення континууму утворюють маси та неквантовані заряди та ін. У кінцевому підсумку фізика постає цілком зведеною до геометрії, а будь-яка фізична величина є лише певна модифікація геометричної величини — довжини.

Така картина світу означає абсолютне торжество раціоналізму Декарта. І вона справді може бути реалізованою, але ... лише стосовно світу класичної фізики. Дж.Вілер найбільший послідовник цієї програми водночас найбільш чітко усвідомив і межі її, що впливають із квантового принципу. Виявляється, в такій картині світу ніяким чином не можна отримати квантові властивості матерії: спин, квантовані маси, енергію, заряд тощо. Кінець-кінцем не без певного присмаку розпачу, але цілком впевнено Дж.Вілер твердо наголошує: в такій суто геометричній картині світу незбагненний квантовий принцип має бути введеним додатково і, так би мовити, ззовні [1].

Отже раціоналізм Декарта зазнає поразки? Розглянемо його докладніше. Звернімося спочатку до аналізу головної засади натурфілософії Декарта — геометричного континууму. За часів Декарта процес арифметизації геометричного континууму ледь розпочався. Та в наш час він вже повністю завершився. Цей процес, до речі, також розгортався під духовним впливом раціоналізму Декарта і теж становить собою певне його випробування. Що ж ми маємо на сьогодні? Цілком арифметизований геометричний континуум на відріжку $(0, 1)$ є не що інше, як множина дійсних чисел інтервалу $(0, 1)$. Але наскільки реальним і бездоганно доведеним є це уявлення? Остаточним і неспростовним доведенням бездоганності цього уявлення мала бути відома континуум-гіпотеза Кантора, згідно з якою множина дійсних чисел, що відтворює в арифметичній формі геометричний континуум, справді існує, є безперечною математичною реальністю, і, як така, як реальність, посідає своє цілком певне місце серед потужностей нескінченних множин, а саме, посідає перше безпосередньо наступне за зліченою потужністю місце.

Як з'ясувалося, ні довести, ні спростувати це твердження неможливо. Більше від того, згідно з нерозв'язністю узагальненої континуум-гіпотези Кантора у вигляді $C=2^{A_0}=A_1$ це викликає взагалі сумнів у існуванні такого об'єкта як множина потужності A_0 . Якщо ж не існує множини потужності A_1 , то не існує і злічено нескінченної множини потужності A_0 , бо перша виникає як множина всіх підмножин другої,

тобто зліченої множини. Отже, ми легко скочуємося у світ скінченних і тільки скінченних множин. Але ж це підриває підвалини існування сучасної математики і нас явно не може задовольнити. Тому маємо зробити перехід до другої альтернативи — визнання реального існування нескінченних множин, світ яких, проте, постає неусувним чином враженим не тільки нерозв'язністю континуум-гіпотези Кантора, а ще й відомими чисельними парадоксами теорії множин. Звернення ж до аксіоматичної побудови теорії множин з погляду загальних раціоналістичних засад, що стоять за зіткненням цих раціоналістичних альтернатив, виглядає вельми штучною і насильницькою відмовою від відповіді на питання про природу універсуму (світу як множини множин тощо).

Усе це — абсолютна нерозв'язність континуум-гіпотези Кантора, неусувні парадокси в раціоналістичній картині універсуму як всезагальної множини тощо — виглядає також як безперечна поразка і обмеженість раціоналістичного методу і раціоналістичного світогляду. Та, проте, — не Декарта. Приглянемося до зазначеної вище альтернативи в підвалинах теорії множин: фінітизм або концепція актуально нескінченних множин. Жодна з них не є прийнятною. Аксіоматичне обмеження концепції актуально нескінченних множин справді виглядає лише штучним засобом запобігання вияву відомих парадоксів, але без жодної надії, однак, на радикальне розв'язання посталої проблеми.

Є, проте, третя можливість, згідно з якою континуум взагалі не є множина (М.Лузін, Л.Брауер, Г.Вейль), а цілісність, що є протилежною будь-якій множинності і виключає її із своєї природи. Тоді все стає на свої місця. У нашій суто раціоналістичній теоретико-множинній мові (в якій немає місця для зазначеного поняття цілісності і єдності) ми ніяк не можемо інакше відобразити цю фундаментальну властивість неподільної цілісності континууму, як лише приписавши йому довільну потужність i , отже, невичерпність множинними конструкціями. Звідси потужність континууму є від самого початку довільним припущенням (аксіомою) і їй можна надавати довільних значень A_1, A_2 , чи взагалі A_x . Це відразу ж дозволяє усвідомити, що і універсум не є множина, а, подібно до континууму має таку властивість цілісності і єдності, яка є протилежною будь-якій множинності. Тоді аксіоматизація теорії множин більше не виглядає насильницькою і штучною відмовою від розгляду питання про множини-універсум, а є елегантним засобом уникнути в теоретико-множинній мові питань про те, що за своєю природою випадає із теоретико-множинного опису і взагалі не є множиною. Отже, явно ірраціональне — цілісне або єдине як немножина — виявляється підставою засадничо-раціоналістичних теоретико-множинних конструкцій континууму, а через нього — теорії дійсних чисел, теорії границь, математичного аналізу та ін. А це вже — явно постмодерністські риси сучасного стану філософії науки.

Та звернімося до фізики, де започаткована Декартом геометризація природи зазнала явної невдачі, спричиненої квантовими властивостями світу. У зв'язку з цим згадуваний Дж.Вілер пише: «Фраза «Квант и Всесвіт» резюмує головні невідомі, що постають перед кожним, хто прагне відповісти на старе питання про вичерпний опис дійсності». Зазначимо принагідно, що віра у можливість «вичерпного опису дійсності», що її демонструє тут Дж.Вілер, є даниною все тому ж європейському раціоналізму, що його започаткував Декарт. Але априорі незрозуміло, чи є взагалі можливим «вичерпний опис» реальності, а якщо він і є можливим, то швидше за все він реалізується зовсім не в раціоналістичній формі, а в такій, в якій раціоналістичний опис, що охоплює лише зовнішні і досить грубі риси реальності, має бути доповненим позараціоналістичними способами опису і тлумачення природи.

Саме це й стає зрозумілим останнім часом після вичерпного експериментального доведення справедливості копенгагенського тлумачення квантової механіки в квантово-кореляційних експериментах. Суть проблеми полягає в тому, що абстрактне поняття множини, який би конкретний фізичний зміст ми в нього не вкладали, не є достатнім для вичерпного опису будь-якої квантової системи. Це водночас приводить до двох фундаментальних наслідків: 1) в гранично деталізованому так званому чистому квантовому стані квантову систему можна описати лише в термінах потенційних можливостей виділення тих чи тих елементів її «структури» якраз через її кінцеві нерозкладності на елементи і множини; 2) водночас, ці потенційні можливості, що тепер набувають статусу цілком об'єктивної реальності, виявляються логічно узгодженими і взаємно скорельованими саме цією фундаментальною властивістю квантової системи бути в кінцевому підсумку не множиною, а неподільною одиницею, що напрочуд яскраво та переконливо демонструють квантово-кореляційні ефекти.

Отже, тепер ми можемо дати відповідь на гостро поставлене Дж.Вілером питання: «яка проста, переконлива і коротко сформульована ідея лежить у основі кванту, виходячи з якої можна передбачити необхідність квантового принципу у побудові світу та вивести структуру самого квантового принципу» [2, С.536]. Вельми проста, переконлива і коротко сформульована ідея, що міститься тут, є такою: фізичному світу притаманна фундаментальна властивість кінцевої цілісності і кінцевої нерозкладності його на множини будь-яких фізичних елементів. Технічними засобами вираження цієї ідеї в математичній мові сучасної науки є стала Планка h , принцип стаціонарності дії, або властивість некомутативності певних спостережуваних величин, що однаковою мірою може бути покладено в основу побудови квантової механіки.

А що ж Декарт? Декарт виглядає спокійно усміхненим, як на ем-

блемі нашої конференції. Річ у тому, що всі розмови щодо раціоналізму Декарта, які точаться навколо понять протяжності, метричного континууму, концепції істини чи аналітичної природи його «правил для керівництва розуму» і самого принципу *cogito*, як правило, зовсім не зачіпають фундаментальної засади його раціоналізму, якою є духовна субстанція з її визначальною характеристикою — цілісністю та неподільністю на противагу матеріальній субстанції, головною ознакою якої є безконечна подільність, а отже, і протяжність.

Отже, ми бачимо у Декарта і множинне — протяжну субстанцію, і цілісне та неподільне — мислячу субстанцію. Епоха становлення точного природознавства потребувала жорсткого розведення цих двох фундаментальних властивостей буття. Звідси — дві субстанції у його вченні. Загалом філософське вчення Декарта є вельми продуманим і по своєму, як для свого часу, довершеним. Більше того, в підґрунті раціоналізму Декарта лежить посилення на те, що не можна раціоналістично описати чи осягнути, — вихідна властивість цілісності та неподільності мислячої субстанції. Тобто ірраціональне як підстава раціонального. Але, висловлюючись сучасною мовою, це характерна риса постмодерну, до якого ми крокуємо... разом із Декартом.

Література:

1. Мизнер Ч. Уилер Дж. Классическая физика как геометрия // Уилер Дж. Гравитация, нейтрино и Вселенная. — М., 1962.
2. Уилер Дж. Квант и Вселенная // Астрофизика, кванты и теория относительности. — М., 1982.

ДЕКАРТ І РОЗВИТОК КЛАСИЧНОГО ПРИРОДОЗНАВСТВА

Олександра РУБАНЕЦЬ

Потрібно розрізняти вплив Р.Декарта на створення образу науки, тобто на методологічну самосвідомість науки, і його вплив на саму науку, на розвиток когнітивних механізмів породження знання. Поставлена мислителем проблема методологічного значення самосвідомості в науковому пізнанні стимулювала докорінну трансформацію образу науки в епістемології ХХ сторіччя, що долає об'єктивізм і виводить наукове пізнання з трансцендентальної суб'єктивності. Та найбільш цікавим і невивченим в епістемології є безпосередній вплив Р.Декарта на когнітивні механізми породження знання в науці.

У літературі боротьба картезіанської і ньютонівської фізики розглядається як така, що відбувається в межах однієї науки, як боротьба напрямів, що зумовлюється протилежним ставленням до гіпотез. Фізика Декарта визначається як гіпотетична, позицію І.Ньютона передає знамените «гіпотез не вигадую». Насправді І.Ньютон застосовував гіпотези, а його попередник Х.Гюйгенс з викладу гіпотез розпочинає другу частину «Маятникового годинника». Отже, йдеться не про роль гіпотези у фізиці про різні типи фізичного знання. Р.Декарт створював метафізичну фізику, в якій у ролі когнітивних механізмів породження знання виступали філософські категорії як форми теоретичного споглядання об'єкта в його онтологічній буттєвості. Протилежний тип знання створювали засновники математизованого класичного природознавства. Тому полеміка з ними Декарта з конкретних фізичних проблем була не просто боротьбою різних поглядів у межах однієї науки, а розкривала протилежність математизованого класичного природознавства метафізичній фізиці.

Декарт розвивав вже наявний в античній і середньовічній науці тип знання, основними характеристиками якого є есенціалізм і онтологізм. Він намагається відтворити в логіці понять онтологічну картину сутності фізичного явища. Центральним у ній є поняття причини, що викликає падіння тіл. Знання причини розглядається як фундамент у цій картині. Декарт заперечує галілеєву тезу про неперервне і рівномірне зростання швидкості тіл, які падають у порожнечі, тому що вважає, що сутність ваги в порожнечі дорівнює нулю (*Descartes, Correspondancee*. — Т.ІІІ. — Р.81–82). Галілей створив новий тип знання, в якому неперервність перестає бути філософсько-категоріальною передумовою теоретичного споглядання сутності об'єкта, і стає формою математичної побудови і перетворення теоретичної конструкції. Цей тип знання включає в себе побудову геометричних об'єктів і математичне доведення. Мова Галілея — це мова геометрії, а сам етап від Галілея до Ньютона здобув назву геометричного стилю мислення. Це означає, що знання вже неадекватне онтологічній сутності «самого» об'єкта, а теоретична конструкція, форма теоретичної репрезентації відношення фізичних величин.

Галілей уникає парадоксів неперервності тому, що е відтворює онтологічної картини фізичного процесу у логіці понять. Він знаходить нову математичну форму теоретичного вираження співвідношення двох нескінченних множин: неперервної множини часток часу і неперервної множини ступенів швидкості. Ця форма була геометричною, тому що за часів Галілея ще не існувало сучасної теорії дійсних чисел і рівномірної неперервності. Учений здійснює геометричну побудову, в якій подає час у вигляді відрізка АВ. Далі він будує неперервне і рівномірне зростання ступенів швидкості в кінці кожної окремої частки часу АВ: «...Ступені ці, поступово збільшуючись,

зростають у кінці до величини EB , яку відкладено на лінії, перпендикулярній до $AB...$ (Галілей Г. Избр. труды в 2-х тт. — М., 1964. — Т.2. — С.249). Відсутність парадоксів неперервного в геометричній побудові досягається існуванням єдиної точки перетину відрізків, що являють собою неперервну множину часток часу і ступенів швидкості. Передумовою її існування стає розвинута Галілеєм концепція геометричного атомізму, що передбачає нескінченну подільність ліній і існування нескінченних і неподільних величин у вигляді точок, що не мають розмірів (Там же. — С.135–136). З часів «Бесід» Галілея рух у теоретичній конструкції подається через закони рівноваги. Завершенням розвитку цієї форми подання руху у вигляді рівноваги стає перехід від складання рухів до складання сил у паралелограмі сил Ньютона, який у Висновку I розглядається як втілення в геометричній схемі законів I і II «Математичних начал натуральної філософії». Лагранж в «Аналітичній механіці» зазначає, що рівновага є зовсім іншим фізичним станом, ніж рух. Проте він не тільки не відмовляється від теоретичної конструкції, яка уособлювала рух у його попередників, а, навпаки, намагається відкрити формулу, яка б доводила рівнозначність цих станів.

З позицій метафізичної фізики Р.Декарт виступає і при вивченні удару. Він визнає кількісну міру швидкості тіл після удару, виходячи із співвідношення їх розмірів. Логічне виведення знання спирається на філософську категорію «матерія». Декартівське ототожнення матерії і протяжності приводить його до вражаючих висновків. Так, у Правилі IV зазначено, що з якою б швидкістю тіло B не рухалося в напрямку до C , воно ніколи не зможе зрушити його з місця, а саме буде змушене повернутись у той бік, звідки прибуло (Декарт Р. Избр. труды. — М., 1950. — С.493). Логічною підставою цього є переважаючий розмір тіла C , що екстраполює філософську категорію «матерія».

Х.Гюйгенс, з яким полемізує Декарт, створює протилежний тип знання, вільний від онтологізму, яким досліджуване фізичне явище подається в теоретичній конструкції. Цей тип знання позбавляється необхідності копіювати об'єкт, відтворювати його внутрішню структуру. Подання фізичного явища у вигляді конструкції дає свободу. В розвитку теорії удару свобода розкривається не тільки щодо об'єкта, а й щодо попередньої теоретичної конструкції. Х. Гюйгенс відмовляється від невдалої спроби Галілея розкрити механічну сутність удару, вивести його із загальних принципів функціонування механічних знарядь. Він уперше застосовує для теоретичного відтворення удару відкритий Галілеєм принцип відносності, який ніколи до цього не застосовувався для вивчення удару, бо не впливав безпосередньо з механічної сутності цього явища, якою вона постає на практиці.

Створення Р.Декартом метафізичної фізики, яка була розвинена у роботах Лейбніца, Мопертюї та інших, не вичерпує його значення для

розвитку науки. Праці Р.Декарта з математики закладають передумови для переходу природознавства до нового типу знання, притаманного сучасним наукам про природу, — знання як знаково-символічної конструкції. Народженню нової форми математичного мислення, яка викликала перехід від теоретичних конструкцій геометричного етапу до диференціально-аналітичного класичного природознавства від Л.Бейлера до Лагранжа, Якобі, Пуассона і Гамільтона, що заклав математичну основу сучасної неklasичної науки, сприяло створення Декартом аналітичної геометрії. У той час, коли фізики і математики працювали з геометричними образами, Декарт в аналітичній геометрії переходить до систематичного вираження геометричних образів через алгебраїчні математичні формули. Цей підхід означає корінний переворот у мисленні, що приводить до зміни математичної форми знання в природознавстві. Здійснюється перехід від теоретичних конструкцій геометричного етапу (від Галілея до Ньютона включно) до знаково-символічних конструкцій, основними елементами яких стають математична формула як скінченна лівійна послідовність символів, математичні рівняння та їх перетворення.

КОСМІЗМ ДЕКАРТА ТА СУЧАСНА КОСМОЛОГІЯ

Василь ШУБІН, Євген СМОТРИЦЬКИЙ (Дніпропетровськ)

Гегель називав Декарта батьком новоевропейської філософії. Але очевидно й інше: водночас він є й одним із засновників європейської науки. Рене Декарт сподівався, що Сорбона ухвалить його науково-філософські праці і вони вивчатимуться в єзуїтських навчальних закладах. Але за його життя цим сподіванням не судилося збутися.

У різних національних традиціях склався свій образ цього мислителя та вченого, чимось співзвучний ментальності даної країни. На Заході його традиційно вважали дійстом, але якщо у німців картезіанство приваблювало ідеєю точно побудованого знання, то у англійців, навпаки, Декарта вважали попередником Локка, тобто майстером експерименту та прихильником емпіричного обґрунтування наукового знання. У США за традицією, яку започаткував Ч.Пірсон, Декарта піддавали жорсткій критиці, до того ж під вогнем прагматичної критики опинилися три фундаментальних принципи картезіанства: вчення про методологічний сумнів, про інтелектуальну інтуїцію та критерій істини (ясність та виразність ідей). У Франції вчення Рене Декарта стало предметом шкільного та університетського вивчення, його ім'я входить до плеяди найвидатніших геніїв науки та філософії.

Це не означає, що спадщина Картезія одержала однозначну оцінку. Суспільному менталітету нашого століття співзвучні висунуті картезіанством як ідеї сумніву як імпульсу в інтелектуальній діяльності, штучного інтелекту, ідея математизації наукового знання, ідея єдності філософії та конкретно-наукового знання, ідея науки як практичної сили. Безперечно, сайєнтизм, раціоналізм та механіцизм Декарта в наш час вже не можуть викликати безоглядного захоплення. Але в науковій спадщині великого мислителя є така сторона, яка у повній мірі виявилася сучасною в силу своєї дальності та загальнолюдського характеру. Маються на увазі космогонічні уявлення Декарта.

Новоєвропейська концепція Космосу починається з Декарта. Саме Космосу. Адже Копернік здійснив революцію у розумінні структури сонячної системи: не Земля, а Сонце є її центром. Але для XVI століття це так сильно суперечило аристотелівсько-птолемейській моделі світу, що задля пом'якшення враження, він зауважив у своїй книзі «Про обертання небесних сфер», що тепер всю систему планет разом з рухомою Землею слід вважати центром Всесвіту. До того ж Копернік беззастережно, як факт, що не підлягає запереченню, цілком сприйняв аристотелівсько-птолемейський механізм небесних процесів, тобто ідею рівномірних і кругових рухів небесних тіл. Непорушно також залишалася аристотелівська концепція нетлінного ефіру, яка позбавляла Небо права на розвиток та власну Історію. Декарт жив і творив пізніше, коли після Коперніка зусиллями декількох поколінь мислителів була розхитана фізика та космологія Аристотеля, що дало йому змогу запропонувати більш досконалу концепцію космізму.

З ім'ям Декарта пов'язане виникнення космогонічної гіпотези, в якій вперше у новоєвропейській науці зроблено спробу збагнути походження Універсуму. Номінально в ній ще присутній Бог, але творчість його зведено до мінімуму: створення матерії та надання їй початкового поштовху. Трансформація ж матерії у Космос та нашу Сонячну систему відбувається вже спонтанно, відповідно до законів механіки. Рух часток матерії — вихореподібний і завдяки цим космічним вихорям сконсолідувалися небесні об'єкти. Дрібні та мінливі частки, тобто частки вогню, утворили Сонце та зірки; шароподібні та рухливі частки (повітря) утворили небо; найбільш великі, малорухомі, але такі, що легко злипаються одна до одної (земля) утворили речовину Землі та планет. Отже, субстратом для всіх космічних об'єктів були три елементи: вогонь, повітря та земля, а силою, що формує тіла — вихореподібний рух.

Космогонія Декарта умоглядна. Математичний геній Картезія в ній майже не виявив себе, і вона так і не вийшла за межі механістично-натурфілософських побудов, таких характерних для XVII століття. Але це не означає, що в ній не було прозрінь. Адже ґрунтовніші з математичного та фізичного погляду космології Сведенборґа, Ламбер-

та, Райта, Бюффона і особливо Канта-Лапласа з'явилися через 100–150 років після смерті Картезія. Але навіть з позицій цієї умоглядної гіпотези Декарту вдалося пояснити річний рух Землі навколо Сонця та добовий рух Землі навколо своєї осі. Однак закони руху планет, відкриті Кеплером, не піддавалися поясненню. У космогонії Декарта виключно цінною виявилася сама ідея розвитку, а точніше — вихореподібного руху часток матерії. Саме в цьому аспекті вона виявилася співзвучною деяким припущенням сучасної космології.

Так, Дж.Джино певний час вважав, що в центрах космічних вихорів-спіралей (галактики мають спіралеподібну, закручену форму) відбувається втікання у наш Всесвіт із незнаних просторів потоку матерії, яка і породжує видимий вихор (спіраль).

Пізніше, з відкриттям квазарів, Ф.Хойл та Дж.Нарлікар дійшли висновку, що речовина утворюється не малими дозами, як це вважали згідно стаціонарної моделі Всесвіту, а вона виникає у квазарах та активних ядрах галактик. Саме в них джерело шаленої потужності випромінювання і в них причина виносу тугих завитків спіралей зоряної речовини. Подібні ідеї розвивав В.А.Амбарцумян.

У гіпотезі динамічного, нестаціонального Всесвіту знов починає працювати ідея вихрового руху, висунута 300 років тому Рене Декартом.

Крайній аналітизм картезіанської методології, зорієнтований на математику, з великою силою виявився в його фізиці, в тому числі і в космології. Поглиблюючи лінію, яка була намічена у працях Галілея, Декарт зруйнував якісну трактовку буття, таку характерну для органістичної натурфілософії доби Відродження. З іншого боку, континуалістська позиція Декарта у фізиці відділяла його від дискретистських поглядів тих, хто у XVII столітті відновлював античний атомізм. Така позиція давала йому можливість поглибити вчення Бруно про матеріальну єдність та нескінченність Універсуму, подолати аристотелівські уявлення про протилежність фізичних властивостей Неба та Землі.

АНАЛІТИЧНА ГЕОМЕТРІЯ РЕНЕ ДЕКАРТА

Максим БИСТРИЦЬКИЙ

Математичні дослідження з часів Давньої Греції тісно зв'язані з філософськими побудовами. За легендою, біля входу до платонівської Академії був надпис: «Нехай не заходить сюди той, хто не знає геометрії». Пошук істини в науці чи, може, просто «любов до мудрості» спонукали філософів у різні часи звертатися до математики. Тому не виглядає дивним, що творці філософії Нового часу Декарт та Лейбніц зробили величезний внесок і до математичної теорії.

Спробуємо розглянути математичний бік таланту Декарта. Для пошуку істини у науці [1] Декарт висуває набір правил, зміст яких може бути зведений до чотирьох основних положень [2]. У них філософ впевнено описує інтуїтивну дедукцію давньогрецької науки. Скажімо,

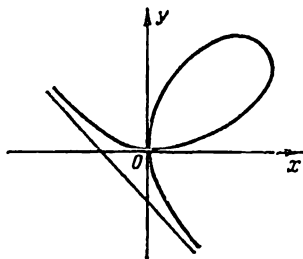


Рис. 1. «Лист Декарта» $x^3+y^3-xy=0$. Сучасне зображення функції відрізняється лише тим, що Декарт не оперував з від'ємними числами і навіть називав від'ємні корені рівнянь «неправильними».

правило III відповідає аксіоматиці (вважати істиною лише те, що з очевидністю пізнається за таке), тому, що є абсолютно ясным і не викликає сумніву. За Арістотелем, істинність аксіом ми пізнаємо через безпомилкову інтуїцію. Правило V — розбити кожену проблему на стільки частин на скільки можливо — теж має аналоги у дедуктивній математиці греків. Де кілька правил зводяться до такого положення: впорядкувати мислення людини — означає — починати пошук з найпростіших предметів і піднятися до пізнання найскладніших. Інтуїтивне застосування цього правила можна знайти у Евкліда. Останній блок правил можна інтерпретувати так —

складати повний перелік («енумерацію») та загальний огляд фактів, знаходів, систем, щоб бути певним, що нічого з відкритою наукою у цій області знання не випущено (Правило VII). Але, згадаємо, таке робив вже Арістотель у «Фізиці».

«Геометрія» Р.Декарта вперше побачила світ як третій додаток до «Розвідки про метод» (1637). У цій роботі, написаній майже сучасною математичною мовою, дедуктивний метод знаходить прекрасне застосування. Створивши нову математичну парадигму — всі геометричні лінії можна описати мовою алгебри, Декарт запроваджує загальний метод математичного дослідження: «числення відрізків». Основами цього методу сьогодні володіє будь-який школяр. Вчений будує аналітичну геометрію — загальну математику. «Повинна існувати певна загальна наука, яка пояснює все, що стосується порядку та міри, не входячи до дослідження ніяких особливих предметів» [1].

Проте зрозуміло, що зведення геометричних задач до задач арифметики призводить до обмеження класу кривих. Сам Декарт розглядає лінії, що описуються неперервним рухом або кількома рухами. Як контрприклад він наводить власноручно виготовлений інструмент для побудови «механічних» кривих (що вони описуються рівняннями $r^2(x^2+y^2)^{2n-1}=x^{4n}$ ($n=0,1,2,\dots$)), які не підпадають до класу геометричних, хоча і не наводить самої формули, вважаючи зайвим вивчення «неприродних» ліній. Лише після Лейбніца геометричні лінії отримують

ють назву алгебраїчних, а механічні — трансцендентних ліній.

Вже на початку «Геометрії» Декарт вводить поняття змінної («невизначеної») величини. Якщо даними як величинами a , b , c ,... оперував ще Ф.Вієт (1540–1603), то винахід змінної дозволив формально описати — і це одне з найважливіших досягнень Декарта — метод прямолінійних координат. (Зауважимо, що самі координати як числа були відомі ще Птолемею.) Однією фразою мислитель стисло описав цей метод, дав поняття про функцію як аналітичний вираз, що складається з «невизначених» відрізків x та y : «Усі точки ліній, що їх можна назвати геометричними, тобто які підходять під певну точку і визначену міру, обов'язково перебувають у певному співвідношенні до всіх точок прямої лінії, що воно може бути виражено певним рівнянням, одним і тим самим для всіх точок даної лінії» [3].

Аналітична геометрія стала потужним інструментом у математиці наступних століть. Ідеї невеликої за обсягом роботи лягли у фундамент майже всіх розділів класичної математики, таких як теорія чисел, алгебра, теорія диференціальних рівнянь тощо.

Література

1. Р.Декарт. Избранные произведения. — М., 1950.
2. Г.Ф.Александров. История западноевропейской философии. — М., 1946.
3. Хрестоматия по истории математики. — М., 1976.

II. СПАДЩИНА ДЕКАРТА У ФІЛОСОФІЇ ТА КУЛЬТУРИ ХХ СТОЛІТТЯ

Р.ДЕКАРТ ТА ПОШУКИ МЕТАФІЗИКИ ХХ СТ.

Георгій ЗАЇЧЕНКО (Дніпропетровськ)

«Один з найбільших розколів в сучасному інтелектуальному житті зобов'язаний конфлікту між фундаментальним скептитизмом та почуттям необхідності метафізики...» (1;10)

1. Метафізика Декарта — одна з найістотніших поворотних сторінок поступально-погресивного розвитку людського розуму, науки, культури. Під метафізикою ми в даному разі розуміємо так звану «Першу філософію», філософсько-теоретичну систему, вчення про основні, «перші принципи», Буття та пізнання. Значення метафізики Декарта для пошуків адекватної сучасності метафізики ХХ ст. свідчать роздуми К.-О.Апеля. Відносно першої філософії він пише, що вона уявляє собою «... онтологію або метафізику в розумінні Арістотеля та критику пізнання, або філософію свідомості в розумінні Канта (або навіть в розумінні сучасної філософії, починаючи з Декарта і кінчаючи Гуссерлем)» (2; 112). Звичайно, у Декарта, як і у Арістотеля, була і своя онтологія, і своя методологія, і своя аксіологія. Проте Апель правильно підкреслює, що стартовою площиною побудови метафізики у Декарта була саме теорія пізнання та філософія свідомості. Ми в зв'язку з цим звертаєм увагу на те, що в широкому історико-філософському контексті розуміння природи метафізики для нас не має істотного значення таке розділення: чи тільки паростки аксіології або філософії мови були у Арістотеля, у Декарта, чи вони уже сформувались як теоретично суверенні, якісно своєрідні площини філософської рефлексії, як, скажімо, аксіологія у Г.Ріккєрта, або філософія мови у Г.Лейбніца та у Л.Вітгенштейна. І при тому незалежно від того, чи розглядали вони їх як істотні компоненти метафізики чи не розглядали.

2. Великим заблудженням більшості сучасних історико-філософських оцінок метафізики Декарта є зміст ряду тверджень, безпідставність яких ми розкриваємо нижче. Це, по-перше, твердження, що його метафізика в основному просто тривіальна, оскільки повторює положення Св.Августіна та античних філософів, по-друге, твердження, що його метафізика в своїй онтології архаїчна, оскільки ґрунтується на механічно витлумаченій фізиці; по-третє, що його гносеологія, як сут-

тевий компонент метафізики, однобічно раціоналістична в тому розумінні, що нічого суттєвого в людській свідомості, окрім розуму, науки не визнає.

3. Проаналізуємо спочатку перші два твердження. Р.Хенкок ще 1967 р. у філософській енциклопедії писав: «Ідеї, які звичайно пов'язують з Декартом, не є його оригінальні [ідеї]. У творах Св.Августіна можна знайти аргумент *Cogito ergo sum* та погляд, згідно з яким наше власне існування є кінцева достовірність, оскільки ми можемо бути впевненими в ньому, тим часом як існування всіх інших речей викликає сумнів... поглядів, що фізичні об'єкти мають лише геометричні атрибути форми та рух, дотримувались ранні грецькі атомісти... Декарт був найбільш оригінальним в його концепції філософського методу та філософської істини» (3; 295). Погодитись з цим твердженням, як і з обвинуваченнями Декарта в механіцизмі, неможливо. Відносно останнього скажемо: *те, що в контексті сучасної філософії та науки сприймається як тривіально-помилкове, в контексті філософії та науки XVII ст. було у Декарта геніально-істинним осягненням, відкриттям.* Як справедливо відзначала П.П.Гайденко, твердження Декарта про єдність природного світу, тлумачення останнього як машини, було революційним кроком і його метафізики природи, і започаткованої ним науки Нового часу: «Якщо світ розуміється як машина, то тим самим знімається відмінність між природним та штучним, як його уявляла собі антична філософія та наука, а також середньовічна схоластика аж до XIV ст...» (4; 168–169). Відносно ж аналогії між поглядами Св.Августіна та Декарта, то і в цьому разі не враховується своєрідність контексту творів і епохи кожного з них, з тією лише відмінністю, що у вченні Св.Августіна про Бога і людину було уже зроблено сміливий крок: посилаючись на «Книгу премудрості Соломона» Августин підкреслював, що в надприродній творчості Бог *втілює ідеї, які Він має в Своєму розумі.* І все ж, як пише про своєрідність поглядів Декарта В.В.Соколов «...особисто-богословські характеристики бога практично відсутні в творах філософа. А якщо і трапляються, то звичайно в підпорядкованості філософському змісті» (5; 39). У блискучих аналізах М.Берньє зауважує, що «... греки ніколи не висували проблему існування зовнішнього світу в загальній формі, як вона нам відома, починаючи з Декарта» (6; 23), що «... це був Декарт, який поставив суб'єктивне пізнання в центр епістемології і завдяки цьому зробив ідеалізм для сучасної філософії позицією, яку можливо зайняти» (6; 33). І хоча певним перебільшенням є теза, що «він був першим філософом, який спростував скептиків» (6; 37), безперечно, що для розробки сучасної теоретичної філософії, метафізики XX ст. творче осмислення філософської спадщини Декарта є однією з передумов.

4. Щодо твердження про однобічну сутність раціоналізму Декарта як теоретично-пізнавального компоненту його метафізики слід

сказати, що в цьому питанні в філософській літературі як на Заході, так і у нас була і, на жаль, і нині існує велика плутанина. Йдеться про те (якщо увійти в контекст розуміння протилежності раціоналізму та сенсуалізму як комплементарних таких, що доповнюють один одного, варіантів вирішення гносеологічної проблеми), що раціоналізм Декарта, Спінози та Лейбніца, з одного боку, і сенсуалізм (емпіризм) Локка, з другого, треба тлумачити з ширших історико-філософських, історико-наукових та історико-культурних позицій.

Своєрідність сучасного контексту постановки і розв'язання проблеми джерела людських знань визначається як особливостями людського знання, так і категоріально-філософського арсеналу, відмінностями світоглядно-методологічних орієнтацій. Філософське осмислення якісних змін у науці, її будови і статусу, особливо її зв'язку з процесами науково-технічної революції ХХ ст., сприяє чіткому вицлененню проблеми співвідношення емпіричного і теоретичного як відносно самостійної. Питання про співвідношення чуттєвого і раціонального у «знятому» вигляді увійшло в нову проблему.

Емпіричне знання як система взаємопов'язаних спостережень і експериментів, які задовольняють критеріям побудови й розвитку наукового знання, має свою специфіку, порівняно, скажімо, з чуттєвим (і досвідним) повсякденним знанням. У діалектичних взаємозв'язках і взаємодетермінаціях з раціональним знанням воно взаємодіє зі знанням теоретичним. Останнє відрізняється від буденного раціонального знання, бо задовольняє особливі методичні і логіко-семантичні вимоги, що висуваються до мови і понять науки

Поняття «джерела знання» про матеріальний світ — відчуттів, досвіду, емпіричного знання та ін. — відрізняється від поняття про джерело, начало побудови знання.

В емпіризмі Локка ахіллесова п'ята — вагома тенденція руху думки «навпомацки», коли за деревами не бачити лісу. Ахіллесова п'ята раціоналізму Декарта — «природжені ідеї» — фальшиві опори людського знання. Разом з тим раціоналіст Декарт не розглядав людський розум як бездушну обчислювальну машину, а людській свідомості не відмовляв в інших, не розумових, вимірах, як наприклад, у волі.

Література

1. Stegmuller W., Main Currents in Contemporary German, British and American Philosophy. Bloomington, L., 1978.
2. Karl-Otto Apel. Selected Essays. Vol.1, Towards a Transcendental Semiotics. N.J., 1994.
3. Hahnok, Rodger. Metaphysics, History of // The Encyclopedia of Philosophy. Ed. P. Edwards, N.J., 1987, vol.5.
4. Гайденко П.П. Еволюція поняття науки. (XV11-XV111 в.в.).
5. Соколов В.В. Філософія духа і матерії Рене Декарта// Рене Декарт. Сочинення в двух томах. Том.1, М., 1989.
6. Burnyeat M.P. Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed// The Philosophical Review. XC1, N1 (January) 1982.

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ГУССЕРЛЯ І КРИЗА КАРТЕЗІАНСЬКОГО ІДЕАЛУ НАУКОВОГО ЗНАННЯ

Степан КОШАРНИЙ

Коло питань, до якого мені хотілося б повернути увагу присутніх, пов'язане зі сприйняттям і розвитком феноменологією Гуссерля картезіанського ідеалу науки і принципу очевидності як критерію об'єктивної істинності наукового знання. Сам Гуссерль, як відомо, з кінця 30-х років визначав трансцендентальну феноменологію як неокартезіанство — як картезіанство ХХ ст.

Нагадаю, що 1929 року, вже після виходу у відставку з посади професора філософії Фрайбурзького університету, на запрошення Французького інституту германістики і Французького філософського товариства Гуссерль прочитав 23 і 25 лютого в університеті Сорбони дві лекції про філософію Декарта під загальною назвою «Вступ до трансцендентальної феноменології». На основі цих доповідей згодом він написав працю «Картезіанські роздуми», оприлюднену в Парижі 1931 року французькою мовою. (Щоправда, німецькомовний варіант цієї праці через неодноразові її переробки Гуссерлем так і не було видруковано за життя мислителя). Які ж складники філософського вчення Декарта мають, з погляду Гуссерля, «вічне значення»? І це непромінальне значення їм властиве незважаючи на те, що трансцендентальна феноменологія майже цілком відкидає увесь «доктринальний зміст картезіанської філософії»¹.

Оцінюючи філософську спадщину Декарта, Гуссерль виходить з того, що філософське вчення цього мислителя, викладене у «Роздумах про першу філософію», було епохальною подією у цілком особливому значенні, а саме, внаслідок звернення картезіанства до формули «*cogito ergo sum*» як до метафізичного першопринципу. Завдяки цьому зверненню Декарт і справді вводить повністю новий тип філософії. Цілковито змінивши увесь свій попередній усталений стиль, філософія разом з Декартом здійснює радикальний поворот від наївного об'єктивізму галілеївського гатунку до трансцендентального суб'єктивізму, поворот, котрий у дедалі новіших, але завжди неадекватних спробах прагне досягти своєї певної, остаточної концептуальної форми, у якій цілком могли б розкритись справжній зміст та справжнє радикальне самоперетворення такої філософії. Чи не передбачає ця неперервна тенденція і її перманентне відродження завдяки Лейбніцу, Канту, неокантіанству невмирущого значення і животворної сили картезіанської метафізики у філософії, поставленого самою історією перед філософами

великого завдання, у розв'язанні якого вони покликані співпрацювати? — саме так ставить питання Гуссерль². Він вважає, що проблема досягнення справжнього ідеалу універсальної трансцендентальної філософії у сучасних йому умовах справді стала внутрішньою рушійною силою історичних філософських рухів. Результуючу цих рухів, котра, на думку Гуссерля, визначає сам сенс сучасної йому духовної історії, він кваліфікує як становлення остаточної форми трансцендентальної філософії — феноменології.

Саме у зв'язку з цим Гуссерль і зауважує, що в нашому сьогоденні реальний філософський стан є подібним до того, який застав Декарт у науках та вченості у свої молоді роки. А відтак наш час є слухним для того, щоб відновити картезіанський радикалізм, буквально не відтворюючи змісту метафізики Декарта. Інакше кажучи, потрібно знову збудити первісний імпульс, що промениться з картезіанських «Роздумів», з належною силою відродити радикальність їх духу, радикальність критики усього існуючого і відповідальність філософії перед самою собою за саму себе. А це для Гуссерля рівнозначне тому, щоб філософія володіла гранично збагненою свободою від передсудів, виформовуючи себе в наукову теорію зі справжньою автономністю згідно з граничними очевидностями, котрі вона досліджує і тому постає як абсолютно відповідальна уже не просто за саму себе, а й за людину та людство, їхнє життєве становище і духовну культуру. Саме таке відродження справжнього духу картезіанства і мало бути єдино плідним його ренесансом у феноменології.

Кілька слів про картезіанський ідеал наукового знання. Сам Декарт орієнтувався на таке поняття науки, котре відповідало ідеалові геометричного знання і математичного природознавства. Відповідно до цього для Декарта було само собою зрозумілим і самоочевидним, що метафізика як всеохопна першонаука повинна мати форму дедуктивної системи, на якій «*ordine geometrico*» мала засновуватись вся структура інших наук, засновуватись на аксіоматичному фундаменті, котрий абсолютно обґрунтовував би дедукцію. За Декартом, роль, подібну до ролі аксіом у геометрії, у метафізиці виконує аксіома «*cogito ergo sum*», згідно з якою цей першопринцип має абсолютну самовірогідність разом з самоочевидними аксіоматичними основоположеннями математики, вродженими ідеями, що не підлягають жодному сумнівові. Відмінність між ними лише у тому, що метафізичний першопринцип як аксіоматичний фундамент наукового знання лежить навіть глибше, ніж основоположення геометрії, і тому покликаний виконувати відповідну йому філософську роль в остаточному обґрунтуванні математичного знання.

Зі сказаного випливає, що критерієм об'єктивної істинності наукового знання для Декарта виступає принцип очевидності або самоочевидності наукових положень. Цей же принцип обстоє і

феноменологія. Як зазначає Гуссерль, виходячи з ідеалу наукового пізнання, тобто з того, чого прагнуть досягнути вчені, ніщо не може вважатись справді науковим, якщо воно не обґрунтоване повною очевидністю, не може бути засвідченим через звернення до самих речей і обговорюваних ставів справ (*Urteilsverhalt, Sachverhalt*) у первісному досвіді і сутнісних прозираннях феноменології³. Відповідно до цього Гуссерль проголошує свою рішучість висловити судження лише на основі очевидності і критично перепроверити саму очевидність, роблячи це, як само собою зрозуміло, також на ґрунті очевидності.

Щоправда, у своїх перших філософських працях, і насамперед у «Логічних дослідженнях», Гуссерль звертається до принципу очевидності наукових положень безвідносно до *безпосереднього* впливу на нього філософії Декарта. Крім платонівської споглядальної теорії ейдосів, він виходив з того, що всі вихідні категорії та основоположні структури математики — такі як число, точка, лінія, геометрична фігура та ін. — є водночас формами мислення і формами інтелектуального споглядання. Переважно на цій математичній основі Гуссерль і вводить у свою філософію поняття об'єктивного буття ідеальних предметностей, ідеальних сутностей (типу ідеального газу), звертаючись до «сутнісного бачення», «ідеації», «прозирання в сутності», «категоріального споглядання» та ін. як способів їх осягнення. Саме з цього погляду категорія «очевидність» і виступає у феноменології вищим критерієм об'єктивної істинності наукового пізнання. Невипадково у §51 першого тому «Логічних досліджень» Гуссерль дає визначення істини, яке відтоді стало класичним: «*Переживання збігу* мислимого з наявним, з пережитим, котре мислиться, — збігу між пережитим *сміслом висловлювання* і пережитим *співвідношенням речей* — є очевидність, а *ідея* цього збігу *суть істина*». Для Гуссерля постулат очевидності істини є вимогою споглядального здійснення означальної інтенції свідомості, яка без споглядального наповнення лишається «порожньою» сигніфікацією, позбавленою інтуїтивного змісту. Можна, звичайно, спробувати помислити «круглий трикутник», адже для мислення нема нічого неможливого, але така сигніфікація буде порожньою інтенцією, бо названу геометричну фігуру неможливо споглядально уявити, тобто вона буде позбавленою того, що Гуссерль називає «*Bedeutungserfüllung*» або «*sinnerfüllender Akt*» — смислосздійсненням, актом споглядального наповнення значення.

Після виходу «Логічних досліджень» Гуссерль пережив жорстоку скептичну кризу, під впливом якої починає перегляд своєї філософської програми і її переформулювання у термінах нової критики розуму. Саме цю нову програму Гуссерль і виклав літнього семестру 1907 р. у п'яти лекціях, прочитаних у Геттінгенському університеті. У них було вперше сформульовано ідею феноменології, осягнуту як універсальна філософія, гранична основа і критика наукового пізнання.

Нова філософська програма, яку Гуссерль розвивав до кінця свого життя, розгортається ним з визначення феноменології як науки, покликаної критично дослідити саму ідею наукового пізнання, з'ясувати умови можливості пізнання як такого. З огляду на те, що феноменологія завдяки методологічній процедурі, спочатку названій Гуссерлем теоретико-пізнавальною редукцією (яка згодом переросла у трансцендентально-феноменологічну редукцію), ставить під сумнів увесь пізнавальний процес, постає питання: а з чого ж мають розпочинатись її дослідження? Ось тут Гуссерль уперше і віддає належне картезіанському ідеалові науки, виходячи з того, що точкою відліку для феноменології має бути сформульований Декартом принцип сумніву, на який і слід спиратись як на абсолютний фундамент в обґрунтуванні наукового знання.

За такого підходу, який резюмується Гуссерлем у формулі «*ego — cogito. — cogitatum*», міркування, роздуми і внутрішні прозирання розмірковувача (трансцендентального суб'єкта) розглядаються як первинна даність свідомості, смислові структури або смислбуття якої інтенціонально конститууються суб'єктом. Гуссерль виходить з того, що кожне інтенціональне переживання є або об'єктивуючим актом, або ж має такий акт у своїй основі. Що ж до самого інтенціонального аналізу, то з ним у феноменології пов'язані вельми істотні утруднення, які поступово руйнували феноменологічну концепцію філософії зсередини.

Поняття конституційного або інтенціонального аналізу Гуссерль на противагу аналізам у звичайному розумінні визначає як розкриття інтенціональних імплікацій свідомості. Теорія такого аналізу виявила, що кожний окремо взятий інтенціональний акт, з очевидністю даючи свідомості певне конкретно-індивідуальне або загально-родове щось як «його самого», є лише однією з функцій у всеохопних зв'язках свідомості. Йдеться, отже, про те, що об'єктивуючий акт, продукований окремим процесом інтенціювання, не ізольований від тотальності решти інтенціональних зв'язків свідомості, імпліцитно передбачає їх, позаяк функціонально від них залежить. Тому для доповнення своєї об'єктивуючої дії конститууюча інтенціональність потребує послідовної експлікації тих супутніх об'єктивуванню прихованих, з очевидністю не даних, неявних інтенціональних зв'язків свідомості, які можна поіменувати як зону «маргінального» і які анонімно співпричетні конституюванню предметного смислу того об'єкта, що перебуває у фокусі уваги і що його можна назвати зоною «фокального».

Річ, однак, у тім, що самі імпліцитні, анонімні, з очевидністю не дані інтенціональні зв'язки, які утворюють зону маргінального, перебувають на периферії свідомості і тому становлять собою нечітко усвідомлюваний смисловий горизонт, смисловий контекст активних операцій інтенціонального конституювання. Але вони також є

свідомістю, якою аж ніяк не можна нехтувати, аналізуючи інтенціональні структури смислопокладання суб'єкта. Згідно з цими особливостями інтенціонального конституювання і постала потреба враховувати наявність у свідомості як експліцитного, тематичного, актуального смислового змісту, який перебуває у фокусі інтенціонального переживання, так і похідних з всеохопних зв'язків свідомості імпліцитних, нетематичних, потенційних переживань, супутніх активному конституюванню предметного смислу або буттєвого статусу сприйманого, пригадуваного, мислимого чи ж якимось іншим чином відтворюваного свідомістю предметного *щось*.

При цьому виявляється, що навіть у найелементарніших випадках для з'ясування повного предметного смислу того «щось», котре актуально перебуває у полі свідомості як її фокальний, тематичний об'єкт — наприклад, чистого білого аркуша паперу на моєму письмовому столі, на якому я щось збираюсь писати, — винятково важливу, якщо не вирішальну, роль відіграє саме зона маргінального, співмислимого, співсвідомлюваного разом з об'єктом моєї уваги, тобто той неявний фон інтенціональних імплікацій, що оточує тематичний об'єкт об'ямовуючими обвідками як нескінченний горизонт його смислових зв'язків. Письмовий стіл, на якому лежить аркуш паперу, стоїть у кімнаті біля вікна, яке виходить на вулицю, де розташовано той будинок, у якому я живу, вулиця пролягає у місті і так — до нескінченності. Повний, викінчений чи доконаний предметний смисл аркуша паперу певним чином пов'язаний з настільною лампою, з книгами та журналами, з письмовими приладдями, які розміщуються поряд з ним на столі, з тими цілями і завданнями, які я поставив перед собою у даний момент, з моїм професійним статусом, місцем роботи, моєю освітою і так — знову до нескінченності.

І це — лише, так би мовити, «горизонтальний», тобто площинний, структурний горизонт імпліцитних функціональних зв'язків свідомості. А є ще й глибинні, історичні, генетичні, вертикальні горизонти свідомості, імпліцитно співнаявні у ході конституювання смислу цього тематичного, фокального об'єкта моєї уваги. Це потенційна свідомість того, що папір, як і письмо та книгодрукування, існували не завжди, що папір свого часу винайшли у Китаї, що до цього винаходу люди писали на пергаменті і ще казна на чомусь, що сама писемність, якою я користуюсь, теж існувала не завжди, що її подарували слов'янському світові Кирило і Мефодій, і так знову — нескінченність. І поки ми конституюємо викінчений предметний смисл фокального об'єкта нашої уваги, розплутаємо усі його імпліцитні функціональні зв'язки з іншими інтенціональними утвореннями і смислокомпонентами периферії нашої свідомості — цей білий аркуш паперу на моєму письмовому столі, мабуть, встигне просто почорніти, зотліти і розсіпатись на порошок.

Водночас центральне, основне смислове ядро цього аркуша паперу вичленовується без особливих утруднень. Але цього не досить, бо у такому разі не можна вести мови про споглядальне наповнення, інтуїтивне виконання означальної інтенції свідомості, а відтак феноменолог втрачає право утверджувати принцип очевидності як критерій об'єктивної істинності наукового знання. Отож, у підсумку й виходить, що для виявлення повного предметного смислу кожного окремо взятого об'єкта свідомості, для його репрезентації згідно з критеріями очевидності і самоочевидності потрібно розкрити весь нескінченний інтенціональний горизонт його функціональних зв'язків, систему усіх тих відношень, у яку він включений у світі нашого життя, тобто в людському світі, і в межах якої він є для нас значущим як певне споглядуване щось.

Ось ці, безпосередньо не дані маргінальні горизонти фонових споглядань, що охоплюють об'єктами обвідками тематичний предметний зміст фокального об'єкта свідомості, також є свідомістю і тому володіють своїми, хоча й імпліцитними інтенціональностями, які в кожному конкретному випадку теж є діючими інтенціональностями, причетними до конституювання предметного смислу чого завгодно, а відповідно до цього — причетними до смислогенези категоріальних структур, форм апперцепції і подібних до них ідеально-нормативних утворень свідомості, бо несуть у собі деяке неявне, попереднє знання про тематичний об'єкт. «Відтепер, — підкреслює Гуссерль, — стає зрозумілим, зокрема, те, що не тільки явний або довершений, але також і співзвучний смисл мусить завжди мати право свого голосу, а також те, що він також виконує істотну функцію, особливо в процесі становлення логічної очевидності, тут — у нашій логічній галузі — у процесі становлення очевидності логічних принципів... Не з'ясувавши усе це, ми не можемо актуально володіти принципами логіки, не можемо знати того, які приховані засновки можуть у них перебувати»⁴. Зрештою, Гуссерль змушений був визнати, що «у тому, що аналіз розкриває у живій смисло-конституції як інтенціонально-імпліцитне, перебуває седиментована «історія»⁵.

Відповідно до цього, десь в середині 20-х років, у філософському мисленні Гуссерля почав утверджуватись історичний спосіб аргументації. Внаслідок цього відбулося істотне переформулювання дослідницької програми феноменології, народилася її концепція кризи європейських наук. Зафіксувавши факт дедалі більшої дегуманізації науки в системі духовної культури та життєвих цінностей європейської людності, феноменологія убачає головне осереддя кризи у безособовості наукових істин, їхній байдужості до суб'єктивності своїх першовідкривачів. При цьому відчуження новоєвропейського природознавства від людини (або самовідчуження людини як суб'єкта наукової творчості і продуцента наукового знання у природознавстві) вона тлумачить як забуття на-

уюкою суб'єктивності загалом, як несумісність «галілеївської науки» (фізико-математичного природознавства) з гуманістичною проблематикою як такою. Щоправда, феноменологія не вважає таке становище абсолютно безнадійним і непоправним, бо точно з'ясувала джерела його походження. Витоки такого стану справ, котрий, зрештою, і обернувся кризою європейської культури внаслідок того, що наука втратила будь-яке життєве, смисло-світоглядне значення для людини, закорінені у розриві між галілеївським об'єктивізмом і картезіанським суб'єктивізмом, через що впродовж 300-літнього розвитку новоевропейського природознавства людина остаточно «випала» з наукової картини світу.

Саме цей трагічний розрив, внаслідок якого людині, особливо в її психічно-духовному бутті, взагалі не лишилося місця в природознавстві (хоча саме вона й ініціює та породжує феномен наукового знання), рівнозначний відокремленню філософії від науки. Вихід із наявного становища слід шукати на шляхах створення нового, радикально відмінного від новоевропейського типу науки — універсальної філософії-науки в античному (сократівсько-платонівському) значенні даного терміна, яка була б здатною гармонійно поєднувати безособово-об'єктивний, всезагальний і необхідний характер природничонаукових істин, що стосуються зовнішнього світу, світу математизованої Галілеєм природи, і внутрішні виміри суб'єктивності вченого, конкретні обставини його безпосередньо-людського життя, оцінно-смилові та духовно-світоглядні настановлення щодо існуючого і належного та ін., тобто органічно узгоджувати у собі об'єктивну «зовнішню» істину науки з внутрішньою «екзистенційною» істиною самої людської суб'єктивності. Така універсальна філософія-наука, основоначало якої має становити радикалізований дух метафізики Декарта, повинна розбудовуватись на шляхах об'єднання філософського суб'єктивізму (трансценденталізму) і наукового об'єктивізму галілеївських взірців у відродженому феноменологією новому картезіанстві. Останнє покликане нерозривно пов'язати смисловими зв'язками світ науки з ідеалізованими об'єктами її теорій (типу «ідеальної парової машини» С.Карно, «ідеального газу» молекулярно-кінетичної теорії, «точкового електричного заряду» електродинаміки, «абсолютних»: нуля, жорсткого, твердого, чорного тіл тощо) зі світом життя, життєвим світом як тим смисловим ґрунтом, на якому і з якого свого часу історично виникло і зросло новоевропейське природознавство зі своїм карколомним апаратом математичних формул, з допомогою яких воно і змальовує те, що здобуло у ньому назву «об'єктивного світу».

Справді-бо, давайте поставимо питання: а що таке «об'єктивний світ» у сучасному його розумінні? Це, безперечно, та реальна дійсність, об яку, звичайно, можна необережно і голову розбити, але уявлення про яку ретельно виформовує сучасна наука, даючи нам поняття про речовину, її будову, агрегатні стани, елементарні частинки, масу, інер-

цію, енергію, простір, час, хімічні елементи, фауну, флору, закономірності виникнення та розвитку живого тощо. Отже, не підлягає жодному сумнівові, що феномен «наукова картина світу», розкриваючи нам зміст того, що ми називаємо «об'єктивною дійсністю», є смисловою структурою, системою значень, які створені ученими і які людина опановує як «реально суще», засвоюючи у процесі освіти відповідні наукові теорії. Але ж природа не породжує ні значень, ні смислів, ні наукових теорій, їх продукує людина осмислюючи життєві реалії свого довкілля різноманітними способами, у тому числі і у формі наукових теорій, продуктом яких і є феномен «об'єктивного світу».

Але ж спочатку був не «об'єктивний світ» у розумінні сучасної науки, а світ життя, у якому людина орала землю, сіяла і збирала хліб, полювала, користувалась іншими дарами природи, народжувала дітей. Ось цей життєвий світ, у органічній єдності з яким тривалий час перебувала людина, і став сировинним матеріалом для створення нею теоретичних ідеалізацій, логічних абстракцій, математичних та ін. смислових конструкцій, що стали основоположними структурами наукової картини світу, відтак утворивши «об'єктивний світ», якому людська суб'єктивність стала протистояти як щось абсолютно протилежне йому.

Первинною ж даністю, що стала смисловою основою наукової картини світу, був саме життєвий світ людини. Він постійно охоплює її як середовище її повсякденного досвіду і який вона несе у собі як систему значень, як смислоструктури його буття. І лише мірою історичного поступу з життєвих реалій людського довкілля поступово були вилучені і відокремлені усі їхні «суб'єктивні» характеристики — кольори, звуки, запахи, смакові властивості й подібні до них «вторинні якості», відволікатись від яких запропонував ще Галілей, — в результаті чого і була отримана «природа» у розумінні і значенні «фізичної реальності», позбавленої культурних значень. Вона і стала тілесною реальністю, цариною «первинних якостей» — просторово-часових протяжності і безконечної подільності, що їх і виявилось можливим опрацьовувати з допомогою математики. Сучасне природознавство, продовжуючи цю лінію, цілком зосереджене на пізнанні тільки об'єктивних характеристик буття світу, в результаті чого у теоретичних роздумах учених з об'єктивних властивостей пізнаних предметів ретельно вилучається і небезуспішно цілком «випадає» найважливіший складник наукового знання — людська суб'єктивність як джерело культурних смислів і духовних значень, системою яких і є наукове знання. Разом з елімінацією цього складника втрачається і те, «як» дається нам сама об'єктивність світу і «що» вона собою становить.

Антична універсальна філософія-наука ще уміла зберігати в тому, що можна було б назвати «науковою картиною світу», джерело її походження — людську суб'єктивність як найважливіший консти-

туїтивний елемент будь-якої системи знання. Проект універсальної реконструкції наукової картини світу в такому ж дусі з допомогою основоположень своєї метафізики та вчення про метод пропонує Декарт; цю лінію філософської аргументації відроджує і продовжує розвивати та радикалізувати феноменологія Гуссерля, хоча наприкінці життя її засновника на цьому шляху очікувало чимало гірких розчарувань. Адже конституйований наукою «об'єктивний світ» є створеною самою людиною смисловою структурою, яку вона як суб'єкт, що ініціює її, озвнишила, тобто «об'єктивувала» як щось незалежне від самої себе і почала «ставити перед собою» як реально суще. Це, зокрема, і було неспростовно доведено феноменологією мірою розгортання нею своїх теоретичних та історико-наукових і культурологічних досліджень.

У ході цих досліджень і було з'ясовано, що феномен «наукова картина світу» є похідним від світу людського життя, тобто постає створеною самою людиною смисловою структурою, у вигляді якої вона спорудила гігантську будову, ключі від джерел походження якої внаслідок низки неодноразових історичних підмін значень термінів, концептуальних заміщень, несподіваних смислонапластувань і подібних до цього аберацій, плутанини, відхилень та ін. втратила, а відтак перестала розуміти архітектоніку свого ж власного творіння і автентично орієнтуватись у ньому. Внаслідок цього, зокрема, і трапилось так, що виражені у математичних формулах перетворення Ейнштейном простору і часу не мають жодного стосунку до просторово-часових характеристик того світу, у якому розгортається наше реальне життя. Але разом з переходом феноменології до історичного способу аргументації у філософському мисленні Гуссерля відбулася дивовижна зміна, яка безпосередньо стосувалась очевидності й самоочевидності феноменально даного як критеріїв об'єктивної істинності наукового пізнання. Незважаючи на те, що проблема очевидності була однією з наскрізних тем Гуссерлевого мислення, починаючи з «Логічних досліджень», позиція філософа щодо неї мірою розвитку й радикалізації феноменології зазнала кардинального перегляду. Наприкінці свого творчого шляху, зокрема у «Кризі», з мотивів, які ми почасти тут розглянули, він уже більше не вимагає й не наполягає, щоб самоочевидність була усім і кожному зрозумілою гарантією об'єктивної істинності пізнання, закликаючи до остаточної і виріпальної критики оманливих самоочевидностей науки і насамперед математичного (галілейського) природознавства.

Література

- 1). Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge // Husserliana. — Den Haag, 1950. — Bd. 1. — S. 43.
- 2). Ibid. — S. 45 — 46.

3). *Ibid.* — S. 50 — 58.

4). *Husserl E.* Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. — Halle, 1929. — S. 185.

5). *Ibid.* — S. 221.

ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-ГЕРМЕНЕВТИЧНА РЕЦЕПЦІЯ ДЕКАРТІВСЬКОГО *COGITO*

Роман КОБЕЦЬ

Як відомо, екзистенційна та герменевтична традиції філософування виникнули та розвивалися у свідомій (позначеній радикалізмом гасел) опозиції до трансцендентальної філософії, одним з батьків-засновників якої був Р.Декарт. Така «тематична прив'язаність» цих типів філософського дискурсу, зумовивши часте посилення на основні поняття та ідеї творчості Картезія, водночас може бути поцінована також як трансформація декартівських інтенцій, яка часто суперечила уявленням автора. Завдання моєї доповіді — виокремити ті ключові ідеї, пов'язані з поняттям картезіанського *Cogito*, які стали вузловими моментами не лише критики трансцендентальної філософії, а й мали вирішальне значення для розуміння теоретичної специфіки екзистенційної та герменевтичної філософії.

І. Уявлення про трансцендентальну суб'єктивність як вираження людської самості та *cogito* як способу буття людини. Найрадикальнішим критиком декартівської тези *cogito ergo sum*, на мою думку є М.Гайдеггер. У своєму двотомнику «Ніцше» він схарактеризував Картезія як мислителя, в головній тезі якого найчіткіше виявилася специфіка новоєвропейської метафізики загалом, як панівного «епохе» буття, у якому дається нове визначення вузлових пунктів будь-якого мислення. Саме починаючи з Декарта, твердить філософ буття стає синонімом універсуму предметного (пред-ставленого), істина тлумачиться як вірогідність (пред-ставлення), сущим відтепер вважається те, що увірогіднено пред-ставленням. І головне — специфіка людського буття визначається як суб'єктивність, тобто як те, що лежить в основі будь-якого пред-ставлення, як той, «перед» ким стоїть предмет¹.

Саме проти декартівського тлумачення *Ego* як сутності людини виступила «філософія існування». На думку екзистенціалістів, уявлення про трансцендентальну суб'єктивність спрямовує філософське дослідження на висвітлення всезагальних і необхідних апріорних структур та передумов наукового пізнання, деконтекстуалізуючи досвід

людини з її конкретної, життєвої, психологічної ситуації. За словами Г.Марселя, «...ми ніколи не дедукуємо з *cogito* нічого екзистенційного»², а оскільки, згідно з «філософією існування», саме екзистенція володіє «абсолютним онтологічним пріоритетом» (М.Мерло-Понті), то філософія, яка виходить з *cogito*, «ризикає ніколи не досягнути буття».

Усі епістемологічні надбання декартівського підходу знецінюються перед викликом сьогодення, який воно адресує філософії, — повернутися до істини конкретного людського буття, до суб'єкта, «найконкретнішого з досвідів» (Ж.-П.Сартр). Тому, констатує П.Ріккер, для сучасної філософії — «...картезіанське *cogito*, яке безпосередньо схоплює себе в досвіді сумніву, є так само неспростовною, як і нічого не вартою істиною»³.

Проте заперечення формально-логічного характеру самісної ідентичності *Ego*, потребувало переосмислення теоретичних засобів визначення онтологічної єдності людського буття. А будь-які спроби будувати філософію, відштовхуючись від уявлень про екзистенцію *Dasein*, «тілесну заангажованість» індивідуального досвіду, фундаментального проекту, «нового *cogito*», так чи так перебували в силовому полі Декарта. Адже усі нові «початки» — залишалися таким самим джерелом розмаїття значень досвіду, як і картезіанське *Ego*. Виступаючи водночас граничними інстанціями редукції, вони імплікують епістемологічний ідеал радикальної беззасновковості, бажання уникнути будь-якої наперед-заданості, заради чого Декарт свого часу і виголосив методологічну програму універсального сумніву.

Герменевтична критика трансцендентальної суб'єктивності зосередилася навколо характеру досягнення вірогідності як критерію істинності пізнання. Саме перцептивний характер осягнення очевидності як гранично безперечного, а отже й вірогідного, є, на думку герменевтичної філософії, головною упередженістю усіх видів картезіанства.

II. Ідея про безпосередність свідомості та самосвідомості. Нетематизоване декартівське припущення про прозорість сфери пізнавального досвіду для критичної рефлексії поділяла уся наступна трансцендентальна традиція. Саме на цьому ґрунті базувалося «свята святих» новоєвропейської гносеології — віра в рефлексивну структуру суб'єктивності. Врешті-решт консолідованими зусиллями Маркса, Ніцше та Фрейда вдалося переконати філософський загаль у тому, що будь-яка «безпосередня свідомість» є за своєю суттю «хибною». Це звичайно стосується також і уявлень про самосвідомість. Нині уже всі зрозуміли, що за феноменами безпосередньої даності, очевидності для свідомості певного предметного змісту треба шукати те, що зумовлює його, — безперечність і приховані об'єктивні соціально-економічні інтереси, «економіку лібідо» та мікрофізику «волі до влади». З огляду на це, будь-яке безпосереднє сприйняття для сучасної філософії є «хибною

свідомістю та завжди потребує критики, яка коригувала б його, щоб піднятися від нерозуміння до розуміння»⁴.

III. Іманентистський перспективізм ідеалізму та ідеал радикальної беззасновковості. Картезіанська ідея гранично обґрунтованого пізнання як теорія трансцендентального суб'єкта, який у самому собі знаходить власний зміст та на основі внутрішньої спонтанності, відштовхуючись від «висхідної істини», розгортає світоконститутивний ланцюг актів самопокладання, має своє продовження у наступній трансцендентальній традиції філософування. Іntenція іманентизації суцього до самопізнавального досвіду Еґо дійшла свого граничного виявлення в абсолютному ідеалізмі Гегеля та трансцендентальній феноменології Гуссерля. Світ при цьому постає як універсум об'єктивованих змістів самопокладання трансцендентального суб'єкта, а рефлексія «розпредмечує», «знімає» об'єктивну форму інобуття таких предметних змістів, що з погляду Еґо є нічим іншим, як актом саморозуміння.

Особливістю такого «радикального ідеалізму» є те, що його неможливо спростувати за допомогою формальної аргументації. Адже «...не існує такої позиції, яка не була б включена в рефлексивний рух самосвідомості, що повертається до самої себе»⁵. Ні примара трансцендентального соліпсизму, ні позараціональне пояснення «об'єктивації» покладеного генезою трансцендентального змісту Еґо, ні апеляція до будь-якої безпосередності не є серйозними контрарґументами проти рефлексивного всесилля філософії самосвідомості. Адже будь-яке таке заперечення є або «філософським дитяцтвом» (Гуссерль), що виявляється в страху «перед соліпсизмом» — цим законним підсумком будь-якого моністичного теоретизування, або ж саме є витвором рефлексії і як таке може набути свого змісту та значення лише в горизонті іманентистського універсалізму трансцендентальної філософії.

Критика ідеї універсального іманентизму суцього досвіду самопізнання Еґо долається екзистенційною та герменевтичною філософією шляхом заперечення претензій на істину формального аргументування як такого та через подолання уявлень про суб'єктивність — чи як вимогу граматики нашої мови (інтенція, яка сягає ще Ніцше, див. §20 «По той бік добра та зла»), чи як метафізично витлумачений спосіб буття людини як першооснови суцього, чи як ідеально єдність Я (трансцендентальна єдність аперцепції у Канта, полкус інтенційного життя свідомості у Гуссерля), що є похідною від більш висхідної онтологічної єдності людської екзистенції.

IV. Ідея універсального характеру рефлексії або критичної тематизації. Уже в 20-х роках нинішнього століття стало зрозуміло, якими є можливості критичної тематизації або предметно-організованої (тетичної) рефлексії осягнути багатство феноменів нашого досвіду. Особливого драматизму це набуло в творчості Гуссерля. Його програ-

ма еґологічного світоконститутивного дослідження зіштовхнулася з феноменом закоріненості «найчистішої» рефлексії в релятивно-доксичному підґрунті «життєвого світу», в якому, до речі, закоріненій і тетичний характер рефлексії як такої. Гайдеґґер переніс проблему рефлексії в історичну площину та показав, що предметно-конституйована рефлексія є модусом більш висхідного досвіду людини (розуміння), витлумаченим в панівній парадигмі «онтології наявного».

І хоча ця картезіанська інтенція вважається спростованою, все ж будь-яка філософія потребує засобів осягнення певної єдності людського існування. Саме цим можна пояснити виникнення та поширення таких понять як «нететична самосвідомість» (Ж.-П.Сартр), «до-рефлексивне *cogito* (М.Мерло-Понті), «розуміння себе з проєктованих можливостей *Dasein*» (М.Гайдеґґер), які можна вважати трансформаціями традиційного поняття рефлексії.

Актуальності Декарту для сучасної екзистенційної та герменевтичної філософії додає також той факт, що будь-яка теорія, що претендує на універсальну значущість, а отже передбачає можливість інтенсуб'єктивної трансляції свого змісту, навіть якщо вона стосується «допредикативних» та онтологічно висхідних (стосовно епістемологічних засобів тематизації) феноменів все ж імплікує як теорія певну рефлексивну структуру. Адже «...структура рефлексії неодмінно надається разом із будь-якою свідомістю»⁶.

Усе вищезгадане ілюструє той факт, що, попри всю свою агітаційну радикальну опозиційність щодо «картезіанства», тобто новоєвропейської філософії, і екзистенційна, і герменевтична філософії так чи так перебувають в «силовому полі» проблематики, яка в кінцевому підсумку походить від Декарта.

Примітки

1. Див.: Хайдеґґер М. Европейский нигилизм / Время и бытие. — М., 1993. — С. 131 — 133.
2. Г.Марсель чит. за: Гузова Т.М. Особенности трансцендентального анализа сознания во французском экзистенциализме / Проблема сознания в современной западной философии. — М., 1989. — С. 169.
3. Рикер П. Конфликт интерпретаций. — М., 1995. — С. 26.
4. Там же. — С. 28.
5. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. — М., 1988. — С. 406.
6. Там же. — С. 403.

ТРАНСФОРМАЦІЯ ДЕКАРТІВСЬКОГО COGITO В ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМІ Ж.-П.САРТРА

Віталій ЛЯХ

Значення філософської спадщини Р.Декарта важко переоцінити. Майже вся подальша філософія так чи інакше зверталася до інтенційних вимірів декартівської філософії, погоджуючись з ним, розвиваючи або ж уточнюючи, спростовуючи, заперечуючи його основні ідеї. Поміж тез Декарта, що викликали найбільшу дискусію, була теза про самоочевидність *cogito* («я мислю»). Для Декарта це була одна з «вроджених ідей», яка не потребує доведення. Загальновідомі заперечення з цього приводу Дж.Локка та уточнення Г.Лейбніца. Втім ця ідея у вигляді «трансцендентальної аперцепції» І.Канта або «абсолютного Я» І.Фіхте не зникає з проблемного поля філософського дослідження.

Філософія ХХ століття, яка начебто пориває з класичною традицією і виходить на нові сфери дослідження, все ж не може обминути поставлену Декартом проблему. Так, Е.Гуссерль, який радикально змінив підхід філософії до свідомості, зрештою змушений розв'язувати ту саму проблему самоочевидності свідомості («аподиктична очевидність»). Фланцузький екзистенціаліст Ж.-П.Сартр, який за допомогою феноменологічного методу досліджував проблему «Ніщо», теж приділив достатню увагу поняттю *cogito*. Більше того, поняття «дорефлексивного *cogito*» є для нього визначальним щодо інших категорій і типів поведінки людини. Дорефлексивна (*prereflexive*) свідомість — це інтенційна свідомість (у розумінні Е.Гуссерля). Її особливість полягає в тому, що вона вичерпується у своїй спрямованості на предмет. Вона не має субстанційного вмісту. Як зазначає з цього приводу Ж.-П.Сартр, «свідомість не має нічого субстанційного, вона є чистою «проявністю» в тому сенсі, що вона існує лише тією мірою, в якій вона себе проявляє» (*J.-P. Sartre. L'Être et le Neant. Paris, 1947. — P.23*). Свідомість не субстанціонує, а функціонує. Ці інтенційні акти свідомості є порожніми, пустими формами, щось на зразок кантівських апріорних форм, під які підводиться чуттєвий зміст досвіду. Вона спрямована назовні, на світ. Ця спонтанна неререфлексивна свідомість є конституючою щодо сприймаючої свідомості. Або іншими словами: неререфлексивна свідомість робить можливою рефлексію.

В цьому пункті ми бачимо радикальну новизну у тлумаченні природи свідомості Сартром порівняно з позицією Декарта. Очевидність інтенційних актів свідомості стосується не вмісту того, що сприймається (як це було у Декарта), а лише самої інтенційної

свідомості. Звідси походить відома теза Ж.-П.Сартра, що «існує дорефлексивне *cogito*, яке є передумовою картезіанського *cogito*» (Ibid. — P.20). Ця теза має неабияке значення для всієї концепції Сартра, оскільки прямим її наслідком є інше твердження екзистенціалізму: екзистенція передує сутності. Тобто екзистенція є різновидом самоочевидної непозиційної свідомості. Так само тлумачаться й інші категорії екзистенціалізму: свобода, вибір, проект, темпоралізація тощо. Свобода — це первісна самоочевидність, визначальна установка людської поведінки, а тому «людина засуджена бути вільною, бо немає відмінності між її буттям і свободо-буттям» (Сартр). Вибір не означає рефлексивного акту вибору між гіршим і кращим. В екзистенціалістській філософії він є різновидом інтенційного акту. Це така сама очевидність, як і існування (екзистенція) індивіда. Більше того, людина не може відмовитися від вибору. У Сартра це виражено в парадоксальній формулі: «невибір — це теж вибір».

Отже, первісна очевидність дорефлексивного *cogito* пронизує всі категорії екзистенціалізму. Переінтерпретація декартівського *cogito* відбувалась в екзистенціалізмі за такими настановами: прозорість і очевидність стосується не того, що усвідомлюється, сприймається, а самого акту усвідомлення. Операційна інтенційність є первісною очевидністю.

Трансформацію декартівського *cogito*, яка відбулася у наші часи, можна було б схематично подати так:

Позиція Декарта полягала в тому, що він визнавав можливість існування чітких, виразних і інтуїтивно очевидних ідей. Тобто певний зміст нашої свідомості характеризується як прозорий для свідомості

Феноменологія Е.Гуссерля виходить з тези, що зміст свідомості не має особливої ваги, має значення лише сам акт свідомості, її інтенційна спрямованість

В екзистенціалізмі Сартра обстоюється положення про самоочевидну свідомість, але її ще треба просвітити, тому що вона дорефлексивна, нететична. Тому, з точки зору Сартра, помилка картезіанського раціоналізму щодо розуміння свідомості полягає в тому, що в ній бачили щось субстанційне, сповнене певного змісту. Насправді ж свідомість є певною установкою, спрямуванням, інтенцією, яка лише згодом сповнюється змісту. Так само, як органи чуття людини є спеціалізованими, так і свідомість людини має специфічні установки, які зумовлюють ставлення особистості до світу. В екзистенціалізмі ці установки мають назву «екзистенціалів», що визначають первісну структуру свідомості («тривога», «свобода», «відповідальність», «турбота» тощо).

Пізніше, в період написання «Критики діалектичного Розуму», Сартр визнавав, що він «полишив абстрактну й ізоляціоністську точку зору «Буття і Ніщо» з тим, щоб перейти до аналізу колективної

практики, відповідальності груп, «серій» та ін. Втім аналіз індивідуальної свідомості теж не втратив своєї актуальності, що засвідчують здобутки представників «гуманістичної психології». Зокрема, в логотерапії В.Франкла духовність, свобода і відповідальність є визначальними екзистенціалами людського існування. Вони мають інтенційну природу, виходячи з того, що «сутність людини включає в себе її спрямованість назовні...» (Франкл В. Человек в поисках смысла. — М., 1990. — С.100).

Те саме стосується самореалізації людини, — її не можна розуміти як певний об'єктивно існуючий стан (насолода, щастя, радість, задоволення тощо), бо тоді інтенційна свідомість втрачає свою адекватну форму. Це аж ніяк не означає, що самоактуалізація як така не прийнятна в принципі. Йдеться про те, що самоактуалізація — це процес, а не мета чи бажаний стан. Зокрема, американський представник «гуманістичної психології» К.Роджерс вважав, що основною спонукою людини є її прагнення до самоактуалізації. Це прагнення можна називати по-різному: «тенденція до зростання», «спонукка до самореалізації», «тенденція рухатися вперед». Але, зрештою, йдеться про одне й те саме прагнення, що притаманне людському організму. Близьким до цього є також «фундаментальний проект» феноменологічно орієнтованого екзистенціалізму.

Звідси випливають досить радикальні висновки, що їх робить «гуманістична психологія» стосовно інтенційно зумовленої поведінки людини. Якщо індивід зважає на «тенденцію до зростання», «прислуховуються» до неї, то відбувається трансформація особистості, становлення людини. Вивільнення цієї тенденції, її розблокування, позбавлення різних психічних деформацій, пов'язаних з дією соціальних чинників, дає можливість людині вільно розвиватись у напрямі, внутрішньо притаманному людському організму. Це прагнення може бути блоковане різними формами психічних захистів, приховуватися під різними масками, його усвідомлення не є очевидним, але якщо людина довірилася «самоактуалізації», то вона, зрештою, перебудовує свою особистість і своє ставлення до життя. Людина стає «відкритою» щодо досвіду, відчуває максимальну довіру до свого організму. Як наслідок, особистість починає жити «добрим життям» (К.Роджерс), вона «відчуває» правильність своїх вчинків. У неї зростає «творча адаптація», вона адекватніше реагує на зміни в навколишньому середовищі.

Як бачимо, концепція інтенційної свідомості дає змогу досягнути духовні виміри людської особистості. Можна зробити висновок, що завдяки їй ми врешту наблизилися до розуміння природи свідомості — адже з'ясувалося, що інтенційні акти притаманні не лише когнітивному рівню свідомості, але й пронизують ціннісно-орієнтаційну діяльність, типи поведінки людини, вплетені в «фундаментальний проект» людського існування.

РЕНЕ ДЕКАРТ І ФІЛОСОФІЯ ПОСТМОДЕРНУ

Валерій ЗАГОРОДНЮК

Відношення філософів постмодерну до Р. Декарта є амбівалентним. Спробуємо обґрунтувати це, на перший погляд, досить парадоксальне твердження. З одного боку, Р. Декарт — один з фундаторів європейського раціоналізму і у цьому зв'язку його філософські засади стають об'єктом гострої критики з боку філософів-постмодерністів. З іншого боку, центральним принципом філософії Декарта є принцип сумніву. Можна сумніватися у чому завгодно, безперечним є лише сам сумнів. Власне, це є одним з тлумачень знаменитого картезіанського *cogito ergo sum*.

Сучасні філософи постмодерну спрямовують, обертають цей принцип розуму на самого себе, тобто піддають сумніву власні засади філософування. І у цьому плані філософію постмодерну до деякої міри можливо розглядати як продовження філософської традиції Р. Декарта. Наскільки вичерпала класична філософія свої можливості? Автодеструкція філософії чи її відродження? — ось те центральне питання, яким переймаються учасники постмодерністського дискурсу про історичну долю філософії.

Спектр відповідей на це питання досить широкий. Його протилежними полюсами є: міркування, що філософія приречена на неминучу смерть; твердження, що філософія трансформується з тим, щоб відродитися у плюралізмі якісно нових форм свого існування. Значимо, що подібна постановка питання не нова. В історії філософії склалася певна традиція критики, ревізії власних засад, у найбільш радикальних версіях якої мова йде про заперечення можливості власного існування. Досить згадати позитивістське заперечення «метафізики». Цю позитивістську традицію продовжують сучасні мислителі (У.Куайн, Ж.Піаже, Б.Барнс, Д.Блур, М.Поляні, П.Фейєрабенд), які піддають сумніву легітимність теорії пізнання як самостійної філософської дисципліни.

Щоб зрозуміти сенс сучасних автодеструктивних процесів у філософії постмодерну, потрібно наголосити на тому, що об'єктом критики, іронії, скепсису стає не філософія взагалі, а лише певна теоретична стадія її розвитку, а саме філософія епохи Модерн. З цього випливає декілька важливих наслідків. По-перше, постмодерністські атаки на філософію є менш радикальними і більш виваженими, ніж розглянуті вище спроби скасування метафізики і теорії пізнання як таких, що мають право на власне самостійне легітимне існування. По-друге, претензії постмодерністів на оригінальність у цьому контексті

багато у чому так і залишаються не більш, ніж претензіями, адже філософія є діалогічною за своєю природою і критика тих чи інших типів філософування є іманентною ознакою філософії. У цьому контексті античних філософів, зокрема Сократа і Платона, які розвивали філософію як мистецтво діалогу, можна розглядати як попередників постмодернізму, незважаючи на те, що вони стояли біля витоків європейського логоцентризму — хвороби ментальності епохи Модерн, від якої намагаються вилікувати філософію постмодерністи. Що стосується Сократа і Платона — це, безперечно, жарт. Проте за ним стоїть серйозна методологічна проблема: з якого часу веде свій відлік філософія постмодерну, чи є вона окремим філософським напрямком, а чи об'єднує представників різних філософських течій, якщо правильно є остання теза, то чи існує певний критерій, згідно з яким можна відносити тих чи тих філософів до постмодерністів, хто з філософів є попередником постмодернізму, а кого можна вважати повнокровним постмодерністом?

Не випадково, мабуть, одних і тих самих філософів, наприклад, Вітгенштейна чи Гайдеггера, в одних і тих же працях залічують як до попередників постмодерну, так і власне до постмодерністських мислителів. А якщо послуговуватися таким критерієм розмежування філософів епохи Модерн і філософів-постмодерністів, як критика перших останніми й усвідомлення неминучості переходу від «філософії як теорії» до «філософії як практики», то до числа великих філософів постмодерністів з повним правом можна залічити і К.Маркса (згадаймо його знамениту 11 тезу про Фейєрбаха і критику «гранднатуративів» Гегеля).

Зазначимо, що коли підкреслюють діалогічність як визначальну рису постмодерністського дискурсу, то наголошують на її особливості у порівнянні з діалогом античних мислителів. У останніх форма діалогу використовується для викладу своєї по-суті моноконцепції головним персонажем діалогу. Інші його учасники відіграють допоміжну, підпорядковану роль для з'ясування поглядів центрального персонажу. На відміну від цього постмодерністський діалог передбачає абсолютну рівність його учасників. Це іноді спонукає постмодерністських мислителів до відмови від теоретичного дискурсу і надання переваги есеїстському викладу своїх поглядів. Проте й зазначене уточнення навряд чи може слугувати самодостатнім критерієм ідентифікації постмодернізму. Адже у цьому зазіррання праця раціоналіста І.Лакатоса «Доведення і спростування», у якій на рівних ведуть діалог більше десятка його учасників, буде найбільш постмодерністською з відомих нам філософських праць.

Не зарадить справі пошуку критерію постмодернізму і зміна акценту з всезагального, лінійного, неперервного на унікальне, плюральне, дискретне. Подібна переорієнтація не є властивою лише пост-

модернізму, а й характерна, наприклад, для концепції «культурної автономії» О.Шпенглера. Можливо, що єдиного самодостатнього критерію постмодернізму взагалі не існує. Проте зазначені нами вище критерії вкупі (до них, мабуть, можна додати й інші) все ж, здається, дають певне уявлення про те, що є постмодерн у філософії.

На думку одного з найвпливовіших філософів-постмодерністів Ж.Дерріда справа полягає не в покращенні логоцентризму, а у тому, щоб взагалі вийти за його межі, стати «по той бік добра і зла». Така деконструктивістська позиція націлює не на суд над іншими філософськими поглядами, а на рівноправний діалог з ними. Антитоталітаризм деконструктивістської ініціативи, заклик до діалогу з представниками інших філософських течій можна лише вітати. Проте тут є одне маленьке «але». Річ у тім, що плідний діалог можливо вести лише з якихось власних позицій. Вони не повинні бути розмитими, аморфними, а мають досить чітко визначатися. Це — неминуча передумова діалогу. А за допомогою чого ми можемо прояснити власні позиції? Питання, мабуть, риторичне. Проте, чи не означає це, що виштовхуючи гранднатурати у двері, постмодерністи прочиняють їм кватирку власних філософських концепцій? Нагадаємо, суть деконструкції полягає не в заміні полюсів опозиції, а у проголошенні їх рівності, проте й така заміна може розглядатися як певна метанарація, Крім того, іронізуючи над просвітницькими ідеалами свободи і рівності, один з провідних постмодерністів приходить до визнання рівноцінності полюсів бінарних опозицій як серцевини своєї деконструкції. До цього додамо, що сама відмова від гранднатуративів є досить сильним метанаративом. Про що це свідчить: про непослідовність Дерріда, чи тут криється щось більш суттєве, що може підірвати власні засади постмодернізму?

У цьому зв'язку нагадаю дискусію між Ж.-Ф.Ліотаром і Ю.Габермасом з приводу консенсусу як засобу легітимації знання. На думку першого, безперспективними уявляються спроби останнього редукувати проблему легітимації до пошуку універсального консенсусу учасників дискурсу або діалогу. Подібне прагнення ґрунтується на двох неявних припущеннях. Перше полягає у тому, що для всіх учасників дискурсу нібито можливо дійти згоди за допомогою метапрескрипцій універсального обґрунтування мовних ігор, насправді ці ігри гетероморфні і підкоряються гетерогенному порядку прагматичних правил. Друге зводиться до того, що мета діалогу — це консенсус. Проте, на думку Ліотара, консенсус — це особливий стан дискусії, а не її кінець. Її ціль, навпаки, — паралогія. Консенсус став старомодною і сумнівною цінністю. Але справедливість як цінність не старомодна і не сумнівна. Ми повинні, таким чином, перейти до ідеї і практики справедливості, яка не пов'язана з консенсусом. Усвідомлення гетероморфної природи мовних ігор — перший крок у даному напрямі. Другий крок — це принцип, що будь-який консенсус стосовно правил

гри повинен бути локальним. Для нас у даному випадку цікава не стільки критика Габермаса Ліотаром, хоч вона теж досить показова, оскільки постмодерн інколи зображується як безконфліктна, ідилічна картина плетіння мозаїчного культурного полотна власними концептуальними нитками. Більш важливим є те, що тут у концепції «борця з метанаративами» ми подибуємо власний гранднаратив. Таким гранднаративом, як неважко помітити, є справедливості як безсумнівна цінність. А це вже підриває довіру не до гранднаративів, а довіру до можливостей постмодерністської стратегії викривання, знецінення цих гранднаративів. Отже, гранднаративи не відкидаються на звалище історії, а замінюються іншими, натомість одних метанаративів приходять нові. Мабуть, це є свідченням того, що філософувати на іншій, не філософській мові неможливо, що актуалізує класичну філософську традицію, одним з яскравих представників якої є Р.Декарт.

МЕТАФИЗИКА «ПУТЕ=ШЕСТВИЯ»: ЛАНДШАФТ МЫСЛИ ДЕКАРТА В КОНТЕКСТЕ ЛАНДШАФТА ЕВРОПЫ XVII ВЕКА

Марина САВЕЛЬЕВА

Понять філософію Декарта или кого-либо еще возможно лишь при условии овладения знанием субъективных ситуаций, вызвавших эту философию к жизни. Мы же, напротив, владеем лишь знанием содержания этой философии, то есть воспринимаем ее в контексте историко-культурных связей как неких знаковых пространств различных времен.

Такие пространства преподносят нам информацию, но сознание наше как понимание в них отсутствует. Мы стараемся усмотреть причины творчества Декарта в культурных традициях, но при этом оставляем без ответа вопрос: как возможен Декарт? Почему именно он, а не другой, стал тем, кем мы его знаем? И дело вовсе не в том, что Декарт не случаен. Он именно случаен, если иметь в виду феномен его сознания.

Сознание человека, вообще говоря, случайная вещь. Оно случается со всеми и постоянно, не требуя необходимости во внешней причине. Поэтому случайность Декарта, и только она, позволяет увидеть его уникальность, — но при этом лишает нас какой-либо надежды вжиться в его опыт через содержание. Такое фантастическое повторение творческого процесса было бы равносильно описанному Борхесом в

новелле «Пьер Менар, автор «Дон Кихота»: «Не второго «Дон Кихота» хотел он сочинить — это было бы нетрудно, — но именно «Дон Кихота». ...Он отнюдь не имел в виду механическое копирование, не намеревался переписывать роман. Его дерзновенный замысел состоял в том, чтобы создать несколько страниц, которые бы совпадали — слово в слово и строка в строку — с написанным Мигелем де Сервантесом»¹.

Такое повторение было бы равнозначным сошествию с ума и порочность его очевидна. Понимание чужого опыта не совместимо с абсолютизацией языкового способа выражения мысли. Чтобы достичь понимания, нужно научиться кое-что забывать. Но не просто вычеркивать из памяти, из психики какие-то содержания, а пытаться перевести эти уже знакомые содержания в другие. К примеру, можно на время забыть, что там, где есть язык, там есть сознание. Напротив, следует вспомнить, что язык — это структура, которой можно оперировать и которая поддается моделированию — и только. Тогда уже не будет иметь значения, каким языком эксплицируется данное состояние сознания. Просто язык выступает одним из способов выведения сознания за пределы символического состояния в знаковые поля-структуры.

Тогда забвение каких-то структур сознания будет означать способ не-выхода сознательного акта за пределы себя и его концентрацию на самом себе безотносительно к языку. При этом мы можем мыслить в унисон с Декартом или с кем-нибудь еще независимо от того, на каком языке мы изъясняемся. Во-первых, язык все равно будет другим, поскольку в нем выражена временная зависимость. Во-вторых, ни при каких обстоятельствах в нем не будет выполняться полная реализация понятий.

Итак, мы не можем достичь абсолютного понимания декартовского опыта философствования как эмпирического совпадения сознательных усилий. Но мы можем метафизически поставить себя на его место, обнаружив общий с ним трансцендентальный принцип. Мы можем символически совпасть с его философией, если механизм нашей рефлексии совпадет с его механизмом, разумеется, не по содержанию, а только по форме. Для этого попробуем восстановить для себя хотя бы субъективную ситуацию его путешествий по Европе.

Главная проблема системы Декарта состояла в понимании того, каким способом человеческое Я становится метафизическим критерием существования мира. Как оно включается в мир (=уже включено), что способ его существования является эмпирически достоверным фактом и одновременно дан априорно? Или же: как должно мыслить Я, чтобы быть?

Декарт интерпретировал ответ на этот вопрос в чисто французском духе: «ввязываясь в жизнь» (М.Мамардашвили), ставя всего себя на карту (в прямом смысле тоже!), чтобы наблюдать, как личное перемещение по миру меняет все.

Для того, чтобы трансцендентальное единство его Я было в состоянии априорно узнавать эмпирические понятия, — т.е. чтобы сознание работало, — Декарту нужно было феноменологическое поле, которое бы поглощало это трансцендентальное единство целиком, наглядно. Чтобы почувствовать себя трансцендентальным субъектом, т.е. психологически ощутить свое сознание как трансцендентальный принцип бытия, ему необходимы были особые условия. Это условия эмпирического переживания не-переживаемого эмпирически. Наверняка Декарт понимал всю непосильность осуществляемого. Но это его понимание как раз и указывало на то, что рефлексия шла в нужном направлении.

Так путешествие по миру стало символом, т.е. не просто перемещением тела в пространстве, а причиной телесного перемещения, подобно тому, как реальное движение является причиной появления отрезка на плоскости.

Поэтому и возможно утверждать, что путешествие метафизично. Оно не вписывается в контекст культуры, не дополняет, но выступает вопреки ей, как коррелят априорного развертывания мысли в каждой точке пространства и в каждый момент времени. Тело эмпирически повторяет ход мысли, — и вот механическое перемещение становится метафизическим движением. Мысль взывает к физике от желания быть — и рождается метафизика. Формы сознания не-мыслимым образом становятся содержанием мышления. Декарт приезжал в чужую страну — и делал открытие за открытием. Он писал об этом с непосредственностью человека, не ведавшего, что творит: «Вот уже шесть дней, как я, возвратившись сюда (в Бреду. — М.С.), с небывалым усердием вновь взялся за науки. За столь краткое время я нашел с помощью моих циркулей четыре замечательных и по существу новых доказательства»². И далее совсем уж простодушно: «Я предполагал заняться отысканием некоторых других вещей, но у меня не хватило сил открыть что-либо еще»³.

Декарт стремился вывести свое Я в живую жизнь из области абстрактных размышлений. И потому мировые события поневоле становились его личными событиями, но не по содержанию, а по форме; мировая история переживалась им как личная история. При этом он оставался аполитичным, отказываясь выполнять какую бы то ни было из социальных ролей, навязываемых ему обществом. Он оставался философом, т.е. пребывал наедине с миром в такой близости от него, что траектория мысли сливалась с траекторией бытия, разделяя собой культурное и божественное. Философ своим сознанием оказывался в центре мира и его мысль приобретала тектонические, монументальные формы, но при этом не находила себе места. Так возникал ландшафт, мерцающий сквозь язык трактатов воспоминаниями детства и юности. Декарт любил посреди раздумий о судьбах науки вдруг

углубиться в пространство «годов учения», при этом, вероятно, не всегда отчетливо понимая, зачем это нужно. Но что-то заставляло его именно в моменты конструирования оснований скликать прошлое.

«Годы учения» сменялись «годами странствий». Сознание, постоянно воспроизводясь текстом в собственном прочтении, с недоужинной силой гнало человека впереди себя. Маршрут, избранный Декартом, не имел определенной цели. Он просто длился и вместе с ним длилась траектория мысли, блуждающей по свету, — ландшафт, тонкой границей покрывая собой мир, придавал смысл превращению форм и принадлежал только самому себе со своим свободным от физики пространством.

Пребывая в этом свободном пространстве, Декарт не испытывал привычного ощущения суety, связанной с путешествиями. Внешне он жил спокойной, даже скучной и ленивой жизнью и мало кто догадывался, что эта лень освобождала место для страсти у него внутри. Лишь отдельные вспышки высокомерия обнаруживали всю боль, которую причинял ему груз сознательного усилия. «В какой другой стране можно пользоваться такой полнотой свободы, спать без ощущений беспокойства и располагать всегда готовой к вашей защите армией?»⁴ Это он о Голландии. В ней он впервые обрел радость одиночества чужого в чужой культуре. Но эта радость по поводу тамошнего окружения далека от радости обычного путешественника, столкнувшегося с новым. Вот его впечатления об Амстердаме: «Здесь, в этом большом городе, я единственный человек, не занимающийся торговлей; все другие так заняты своими собственными интересами, что я мог бы провести здесь всю свою жизнь совершенно незамеченным. Я гуляю ежедневно в самой гуще народа так свободно и спокойно, как Вы в своих аллеях; я обращаю не больше внимания на людей, движущихся вокруг меня, чем Вы на деревья в Ваших лесах и на зверей в Ваших лугах; даже шум от их суеты так же мало прерывает мои мечты, как журчание ручья. И если я начинаю несколько размышлять об их действиях, то получаю от этого столько же удовольствия, сколько Вы, когда Вы смотрите на крестьян, обрабатывающих Ваши поля; ибо я вижу, что вся работа этих людей направлена к тому, чтобы красивее устроить место, в котором я живу, и сделать так, чтобы я ни в чем не испытывал недостатка»⁵.

Он был захвачен тем, в какое состояние повергало его окружающее, было ли оно навязчиво-предупредительным или же дарило ему долгожданное равнодушие и свободу. Как мало ему было нужно: всего лишь пересечь границу Франции, чтобы очутиться в культурном «вакууме» и слушать биение собственного Я. Остается только удивляться, каким же самодостаточным чувствовал себя этот человек, если не испытывал нужды встречаться со знаменитостями своего времени: побывал в Италии и не увидел Галилея, а мог бы...

Очевидно, ландшафт мысли должен был выстраиваться, именно

минуя культурні устої. В цьому смислі стає до кінця зрозумілою роль ідеї Бога в системі Декарта. Вже саме Бог і був тією розділюючою рисою між надлишком нескінченності людського Я і культурою. Свідчення подорожі в виконанні Декарта виявилось настільки прямим, що навіть Бог став для нього всього лиш посередником в його реалізації. І як будь-який пряме свідчення, воно виявилось в певному смислі жалячим. Підходячи до чужої культури, подорожник неминує розставатися з певними надіями, ілюзіями. І перестає боятися, перестає ставити себе в залежність від певних обставин. А замість отримує гостроту внутрішнього зору: його подорожі були подібні странствуванню Данте в Аду...

Видавши світ вдало, Декарт змушений був визнати: йому як філософу зовсім не потрібно було існувати серед чужих культур, щоб навчитися «тримати думку» формою цих культур. В «Роздумованні про методи» є таке визнання: зробивши вояж по Європі, він вирішив зупинитися. Так же безпричинно, як і почав своє рухання. Але ця зупинка стала зрозумілою лиш після того, як Дорога все ж була пройдена і впереді не залишалося нічого нового, крім нескінченного спілкування з власним Я.

Література

- 1). Борхес Х.Л. Соч. в 3-х т. — Рига, 1994. — Т. 1. — С. 290.
- 2). Декарт Р. Соч. в 2-х т. — М., 1989. — Т. 1. — С. 581.
- 3). Там же. — С. 583.
- 4). Там же. — С. 595.
- 5). Цит. по: Асмус В.Ф. Декарт. — М., 1956. — С. 69.

ДВІ ТЕНДЕНЦІЇ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ДОРОБКУ ДЕКАРТА

Марат ВЕРНИКОВ (Львів)

Осмишлення творчості Рене Декарта в площині історичного досвіду наших днів підводить до висновку про те, що погляди видатного французького мислителя дали могутній поштовх двом основоположним тенденціям в трактуванні проблеми людини і її місця у світі, які довгий час розвивались і сприймалися як протилежні.

Одна з них пов'язана з раціоналізмом і внеском філософа у формування властивого йому способу мислення. Розробляючи свій раціоналістичний метод (і підносячи Розум взагалі), Картезієв спричинився до становлення світогляду Просвітництва, до утвердження оптимістичного погляду на прогрес, створення методології наукового пізнання.

ня, збагатив математику, логіку і природознавство здобутками, що у ХХ столітті прислужилися розвитку спієнтистських течій, дали поштовх могутньому потоку аналітичної філософії. Одночасно раціоналізм містив тенденцію до відчуження і абсолютизації Розуму, протиставлення його і основаної на ньому розумної дійсності конкретній людині, роль якої в умовах розумної реальності тлумачиться фаталістично і споглядально, а її свобода трактується (наприклад, Б.Спінозою)¹ по суті як усвідомлена несвобода у світі суцільної необхідності, напередвизначеності. Про свободу як добровільне підкорення людини задалегідь і назавжди усталеному ходу речей ми зустрічаємо відповідні тези у Р.Декарта².

Ця безсумнівно соціоінтентна тенденція доведена до крайнього виразу в філософії Гегеля. На місце середньовічного теоцентризму Гегель пропонує таке соціоцентричне уявлення, за яким розумна реальність розгортається як дійсне, сама собою, через втілення самодостатньої абсолютної ідеї, абсолютного духа; окремі ж особи стосовно абсолютного є знаряддями, а притаманна їм суб'єктивність — порожньою формою діяльності³. Людина своїм внутрішнім еством, яке ототожнюється з її генієм, сприймає наперед передбачену необхідність як призначену їй долю, як власного оракула, від пророцтв якого залежать усі її рішення⁴. Одиначне у своєму бутті перебуває у постійному полоні абсолютного⁵. Тому добродією, за Гегелем, є відмова індивідуальності від своєї одиначності, підкорення «дисципліні загального», втрата «особистої свідомості», бо «істинна дисципліна... є пожертвуванням усією особистістю як підтвердження того, що вона (свідомість. — В.М.) насправді уже розсталась з одиначностями». Індивідуальність знищується «в загальному ході речей, бо вона є також простим моментом» в еволюції відношення індивідуального і загального⁶. Індивідуальність задовольняє загальне тим, що вона гине⁷. Методологічний раціоналізм, перетворений на раціоналізм онтологічний, вже в Гегелівському витлумаченні знімає індивідуальність в загальному, відкриваючи простір і даючи обґрунтування крайнім виразам соціоцентризму.

Тенденція до нівелювання та елімінації індивідуального підсилювалася зосередженням на механістичному уявленні про людину. Від «людини-машини» до витіснення людини машиною, до посилення ейфорії технократичних прогнозів щодо можливості заміни людини електронними механізмами із штучним інтелектом (у Л.Хвістека: логічна машина як апарат точного мислення⁸). До того ж саме пізнання людиною дійсності, наростаючи в геометричній прогресії, непомітно губить на дорозі власного суб'єкта пізнання, стає спонтанно-самодостатнім процесом, більше від того, втілене в технічних здобутках, вийшовши з-під контролю людини, воно обертається загрозою вже самому її існуванню разом з пізнаваною нею дійсністю.

Три століття людина перебувала в летаргічному сні безоглядної закоханості в Розум, а коли пробудилась, побачила себе в суспільстві, дегуманізованому абстрактною і апіористичною раціональністю. Найпривабливіші витвори Розуму, гасла і символи (свобода, рівність, братерство, за нашу і вашу свободу і їм подібні), революції, визвольні війни і реформи, просякнуті гуманістичними намірами, які запліднили духовність Просвітництва, різні види соціально-перетворювального романтизму для свого втілення кожного разу жадали непомірних жертв, що вергались в горно практичного раціоналізму, але виявлялися марними, бо в реальному житті абстрактна раціональність втрачала привабливість мрії і виповнювалась жорстокою оголеністю боротьби інтересів, просякнутих нетерпимістю і фанатичною непримирненістю.

Ця тенденція визначила на довгий час природу суспільства і його культури. Вони стали раціоналістичними за змістом, за стилем, за практикою, за правом і моральністю, за притаманним їм способом життя і мислення, навіть у своїй ірраціональності. Абсолютизація форми поєдналась з цілковитою втратою інтересу до змісту або розчинила його в формі. Підносячи ціле, ця тенденція утверджувала зневагу до одиничного, яке є справжнім реальним проявом життя. Прогрес, яким пишається людство в цілому, асоціювався з локомотивом, що невпинно мчить вперед. Але уява, прагнучи до деталізації, підказує повніший образ, локомотив мчить, троцачи людські кістки і долі. Це різко виявляється в умовах особливого напруження історичного динамізму. Всі, без винятку, великі революції, як і корінні переломи в суспільстві і його свідомості, знищивши справжніх ворогів, кидали в горнило локомотива власних пророків і дітей. Абстрактний раціоналізм у поєднанні з механістичним поглядом на людину породив догматичний раціоналізм, а з ним суспільні настановлення, за якими виправдовувалася сваволя над людиною з санкції і в інтересах загальної раціональності, психологія жорстокості і байдужості до конкретних проявів життя.

Звичайно, не може відкидатись позитивна сторона в історичній ролі раціоналізму. Однак, і негативний досвід вимагає філософського осмислення і усвідомлення. Філософія завжди, писав Х. Ортега-і-Гасет, зазнає занепаду⁹. Але її постійна поразка спонукає філософів кожного разу починати заново. Позитивний досвід раціоналізму заохочує до розгляду тієї сторони філософії Рене Декарта, що спричинилась до протилежної тенденції в розвитку філософії, а через неї — у розвитку духовності, суспільства і його культури.

Протилежно до соціоігнентної можливості, закладеної в раціоналізмі, в поглядах Рене Декарта містились також ідеї, що давали імпульс гуманістичним традиціям, продовжували лінію філософського антропологізму в суспільних поглядах. Так само, як раціоналістич-

на лівія була розвинута цілою плеядою її послідовників аж до наших часів, антропологічний гуманізм здобув своє продовження в поглядах Б.Паскаля, Н.Мальбранша, так або інакше майже у всій наступній гуманістично спрямованій філософії¹⁰. Ця тенденція пов'язана з картезіанським дуалістичним вченням про духовну субстанцію. Духовна субстанція тлумачиться філософом як самотня реальність, як дійсність, наділена повноправним онтологічним статусом. Джерела цього вчення сягають релігійної філософії середньовіччя, але в тлумаченні, властивому Августину Блаженному, біблійним пророкам. Однак, на відміну від абсолютного ідеалізму, Р.Декарт розглядав духовну субстанцію не в абстрактній відірваності від людини, не як надлюдську сферу ідеального, а протиставляючи її іншій абстракції — матерії (природі).

Субстанціональність духовного Р.Декарт розглядав в ракурсі конкретної людини, через психофізичну проблему співвідношення в ній душі і тіла. Душа трактується як незалежний від тіла феномен. Визнаючи атрибутом духовної субстанції мислення, на відміну від атрибуту протяжності, властивого тілові, Декарт визначає суть індивідуального людського існування через відому формулу *cogito ergo sum*. Поняття ж мислення філософ трактує так, що його обсяг по суті охоплює цілу гаму проявів внутрішнього світу свідомості: думки, уява, сприйняття, пристрасті (як багатоманітність психічних проявів), воля, пам'ять і ін.¹¹, тобто все те, що становить «вищу і нижчу частину душі»¹². Для Декарта душа в усьому багатстві її проявів — нерозривна органічна цілість, яка являє собою іманентну субстанцію особистості, по суті становить її внутрішню реальність. Відокремлюючи душу від тіла, Р.Декарт стверджує продуктивну думку про те, що саме в ній вміщений головний зміст конкретного людського життя, достатність людського існування. Стверджується думка про те, що саме внутрішній зміст свідомості становить єдину і безпосередню реальність, ту автентичну дійсність, яка є іманентним буттям конкретної людини. Декарт, по суті, відкрив для наступних поколінь незвідану до того реальність, збагативши гуманізм новими уявленнями про людину та її світ, накреслив шляхи і цілі новітньому гуманізму. Раціоналіст, полонений абстракцією, Декарт звільнив гуманізм від раціоналізму і абстракції, повернув його обличчям до конкретного життя конкретної людини.

Звичайно, Декарт відчував недовершеність своїх підходів до розв'язання психофізичної проблеми. Давалась взнаки скутість середньовічними уявленнями. Дальші пошуки покликали до життя оказіоналізм, психофізичний паралелізм, а згодом — фізіологізм і натуралізм, які вже зазіхнули на своєрідність свідомості. Однак ХХ століття інтенсивно і з вражаючими здобутками занурилось у цю, як помітив вже Декарт, невичерпну реальність, з зацікавленням згадавши

психологістичні пошуки Р.Декарта, його послідовників і цілої плеяди мислителів, які на цих шляхах збагачували гуманістичні уявлення про світ і людину в ньому.

Література:

- 1). Спиноза Б. Избранные произведения: В 2-х т. — М.: Госполитиздат, 1957. — Т. 1. — С. 301; Т. 2. — С. 293 — 294, 544 та ін.
- 2). Нарский И.С. Западно-европейская философия XVII века. — М.: Высш. школа, 1974. — С. 128; Декарт Р. Сочинения: В 2-х т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1989. — С. 329 — 330.
- 3). Гегель Г. Философия духа // Энциклопедия философских наук. — М.: Мысль, 1977. — Т. 3. — С. 370 — 371.
- 4). Там само. — С. 142.
- 5). Гегель Г. Наука логики // Энциклопедия философских наук. — М.: Мысль, 1974. — Т. 1. — С. 158.
- 6). Гегель Г. Феноменология духа // Сочинения. — М.: Изд-во соц.-эк. лит-ры, 1959. — Т. IV. — С. 202 — 203.
- 7). Там само. — С. 203.
- 8). Chwistek L. Granice nauki. — Lwow-Warszawa, 1935.
- 9). Ортега-и-Гассет Х. Идея начала у Лейбница и эволюция дедуктивной теории // Что такое философия. — М.: Наука, 1991. — С. 306.
- 10). Див.: Соколов В.В. Философия духа и материи Рене Декарта // Рене Декарт. Сочинения: В 2-х т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1989. — С. 65 — 76.
- 11). Див.: Декарт Рене. Страсти души // Сочинения. — Т. 1. — С. 482 — 527 та ін.
- 12). Там само. — С. 502 — 503.

III. ДЕКАРТ ТА СОЦІАЛЬНА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ

НЕОДНОЗНАЧНІСТЬ РОЗУМІННЯ РАЦІОНАЛЬНОСТІ РЕНЕ ДЕКАРТОМ

Анатолій МАЛІВСЬКИЙ (Дніпропетровськ)

Наш час — час кардинальної зміни цінностей. Одним з її проявів є криза раціоналізму. Перш за все, мова йде про ту його історичну форму, біля витоків якої стояв Декарт. Ця обставина спонукає нас поставити питання про місце та роль, евристичну значимість спадщини французького філософа в процесі пошуку шляхів виходу з сучасної кризи та варіантів подальшого розвитку цивілізації.

Питання про долю спадщини Декарта в сучасному світі ми розпочнемо з аналізу розуміння ним раціональності. Традиційне тлумачення філософії Картезія схильне наголошувати перш за все на методологічній спрямованості його вчення, бачити в ній обґрунтування права на існування експериментально-математичного природознавства. Коли ж мова заходить про його бачення проблеми людини, то воно оцінюється як схематичне та малооригінальне. Його тлумачать як одну з форм прояву природничонаукового розуміння раціональності. Якщо ми будемо сприймати такі підходи як виправдані та справедливі, то це означатиме визнання однозначності в тлумаченні раціональності Декартом. Одже, ми вимушені погодитись з тезою про зужитість та застарілість ідей Декарта в контексті сучасних проблем та відсутність у них евристичного потенціалу.

Проте окреслений вище підхід до сприйняття вчення Картезія про людину не є єдино існуючим в літературі. М. Мамардашвілі в аналізі спадщини філософа переконаливо довів наявність і суттєвість екзистенційного виміру для формування Декарта як філософа.

Беручи до уваги розвиток європейської філософії та культури після Декарта, ми вважаємо за можливе говорити про наявність у його філософії двох варіантів тлумачення раціональності — природничонаукового та метафізичного. Якщо про вичерпаність першого говорити потрібно і необхідно, то метафізичний вимір раціональності є тим аспектом спадщини великого француза, котрий і досі є сучасним. Досвід розвитку європейської культури з часів Декарта до сьогодення висвічує

в його спадщині ті сторони, котрим досі приділялась недостатня увага. Нижче ми продемонструємо наявність цих моментів. Зараз же зупинимось коротко на деяких проявах метафізичної раціональності у Декарта тією мірою, наскільки це необхідно для подальшого розкриття теми. Вже з моменту, котрий сам філософ позначає словами «чудесне відкриття», моменту, з якого, власне, і починається Декарт як філософ, його увага зосереджується на розв'язанні проблеми: «Яким життєвим шляхом я піду»¹.

Звернувшись до першої праці філософа — «Правила для керування розумом», ми переконуємось в тому, що головним предметом своїх роздумів він називає проблему підстав належного способу буття людини: «Чим мені необхідно керуватися в житті»².

Результати роздумів Декарта над цими, екзистенційними по суті, проблемами, зафіксовані ним у визначенні предмета філософії як доведення існування Бога та безсмертя душі. Не зважаючи на те, що така дефініція предмета філософії близька і майже збігається з кантіанською (антропологічна спрямованість якої заперечень не викликає), вона ще не стала предметом детального аналізу.

Оцінюючи спадщину Декарта в аспекті проблеми раціональності, хотілось би звернути увагу до «Метафізичних роздумів», де він наголошує на неоднозначності змісту поняття раціональності, критично оцінюючи традиційне для європейської культури визначення людини як розумної тварини. На думку філософа, ми не можемо з ним погодитись. «Інакше мені довелося би після цього знову запитувати, що таке «тварина» та що таке «розумне»³, — зауважує він.

Позиція Декарта в розумінні раціональності — це не стільки результати впливу, наслідування традиції, скільки форма, результат прояву здійсненого ним акту екзистенційного вибору. Хотілось би зауважити, що нам видається помилковим тлумачення витоків картезіанського раціоналізму як безпосереднього продовження, наслідування традиції. Звернення філософа до самосвідомості та висока оцінка розуму не є лише простим наслідуванням, відтворенням та подальшим розвитком ідей М. Кузанського про людину як другого Бога та ідей Г. Галілея про співставлення людського та божественного розумів в екстенсивному та інтенсивному вимірах. Свідчення проти істинності такого ходу думки ми знаходимо в творах Декарта. Коли ми співставляємо людину з Богом, то на прикладах здатностей розуміння, уявлення, пам'яті ми пересвідчуємось в обмеженості людської природи. Єдина людська здатність, котра свідчить про довершеність та божественність людини, — це її воля або здатність приймати рішення. «Одна лише воля або здатність вільного рішення, котру я відчуваю в собі, настільки велика, що я не досягаю ідеї якої-небудь здатності більш великої та більш неосяжної; вона ж бо головним чином і засвідчує мені, що я ношу в собі образ та подобу Бога»⁴.

Як ще один аргумент на користь тлумачення позиції Декарта як екзистенційного вибору, можна розглядати його визначення предмета філософії. Правомірність такого підходу засвідчують слова, що їх філософ вживає для характеристики такого бачення предмета філософії — «новий проект». Для того, щоб більш повно обґрунтувати тезу про наявність тут екзистенційного вибору, звернемося до текстів Декарта в пошуках відповіді на питання про образ світу та людини. Необхідною умовою аналізу має бути акцентування уваги на відмінності суцього (реально існуючого) та належного аспектів. Яким же є те первісне сприйняття світу, котре було вихідним пунктом пошуків Декарта?

Викладаючи своє бачення людини, філософ акцентує увагу на її обмеженості, нікчемності та недовершеності. Показовими в цьому плані є ті слова, якими закінчується праця «Метафізичні роздуми». Необхідно «визнати слабкість та немічність нашої природи»⁵. Інша форма акцентування уваги на таких моментах людського існування — розуміння людини як істоти, яка сумнівається. «Я сумніваюсь, — пише Декарт, — тобто є річчю недосконалою та залежною»⁶.

Однією з передумов такого тлумачення людини є її буттєвий статус, а саме — серединне положення людини в світі. «Сам же я є ніби серединою між Богом та небуттям, тобто ... розташований між верховним буттям та небуттям»⁷. Людина, за Декартом, будучи втіленням розколу в бутті, вимушена обирати саму себе, свій образ.

Поскільки головним в роздумах над проблемами людського буття для філософа є пошук шляхів реалізації людини, то їх передумовою є наявність істинних знань. Умовою та гарантом істинності для Картезія є, як і в середньовіччі, Бог — втілення позитивності. Визначаючи предмет філософії як доведення існування Бога та безсмертя душі, філософ виходить з їх принципової поєднаності, сполученості. Саме на факті причетності людини до Бога Декарт будує свою теорію свідомості, теорію пізнання та вчення про природу. *Cogito* є істинним за умови, що в ньому проявляється Бог. Базою, на якій Картезієм вибудовує свою теорію пізнання, є «всезагальне правило»: «Але переконавшись в існуванні Бога та визнавши в той же час, що всі речі залежать від нього, а він не може бути брехуном, я вивів звідси той наслідок, що все, що досягається мною ясно і чітко, має бути істинним»⁸.

Виходячи з суттєвої поєднаності людини та Бога, Декарт тлумачить належний образ людини. Саме завдяки цьому союзу він вважає можливим викладати його в формі, близькій до ідеалів математичного знання — як втілення довершеності. На цьому моменті він наголошував вже в першій назві «Роздуми про метод», а саме — «Проект всезагальної науки, яка здатна піднести нашу природу на більш високий щабель досконалості». Прояви останньої нагадують нам про домінуючий в його творах образ чистого, нічим не затьмареного розу-

му. «Найвеличніша та найголовніша досконалість людини» вбачається філософом у набутті нею «звички не помилятися»⁹.

Для того, щоб зробити більш очевидною наявність екзистенційного вибору в філософії Декарта та наголосити на похідному характері обраного ним бачення предмета філософії, зробимо предметом своєї уваги той варіант, котрий був відкинутий. Про його евристичність переконливо свідчить розвиток європейської філософії після Декарта. Увага до цього альтернативного варіанту є своєрідним ключем для розуміння витоків сучасної філософії, специфіку якої часто позначають словом ірраціоналізм.

Несамостійність людини проявляється вже в її первісному відчутті самої себе. «Я достеменно знаю, що знаходжусь в залежності від якої-небудь відмінної від мене істоти»¹⁰. Для Декарта і його сучасників такою істотою був Бог. Правда, вже його сучасник Паскаль подавав голос проти тлумачення Бога лише як «Бога вчених та філософів». Паскаль був людиною, яка гостро відчувала всю хисткість людського існування, постійну загрозу з боку небуття. В сучасній філософії для позначення небуття вживається один з його синонімів — Ніщо. Опінуючи розвиток філософії після Декарта, сучасні філософи схильні бачити підвалини європейської культури як союз людини з Ніщо. Такою є позиція Сартра та Гайдеггера. На значимість картезіанської ідеї небуття для розуміння сучасного світу звертає увагу Ортега-і-Гассет. Він вказує, що «роздуми про таємничу силу, яка зайнята нашим обманом — «злий дух» Декарта — дуже глибока і майже не зрозуміла ідея»¹¹.

Поширене уявлення про вичерпаність та застарілість філософії Декарта як історичної форми раціоналізму є одностороннім. При такому підході поза увагою залишається метафізична раціональність. Остання і сьогодні є сучасною. Звернення до неї дає нам можливість краще зрозуміти філософію Декарта, є ключем до більш глибокого бачення сучасних проблем.

Література

1. Декарт Р. Небольшие статьи 1619 — 1621 гг. // Декарт Р. Соч. в 2-х т. — Т.1, М., 1989. — С.574.
2. Декарт Р. Из переписки 1619-1643 гг. // Там само. — С.584.
3. Декарт Р. Метафизические размышления // Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. — С.343.
4. Там само. — С.375. 5. Там само. — С.407. 6. Там само. — С.371. 7. Там само. — С.372. 8. Там само. — С.387. 9. Там само. — С.380. 10. Там само. — С.367.
11. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? — М., 1991. — С.316.

КАРТЕЗІАНСЬКА ТРАДИЦІЯ ТА ПАРАДОКСИ СОЦІАЛЬНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

Анатолій ЄРМОЛЕНКО

Як вже не раз зазначалось на нашій конференції, Декарт започатковує нову тенденцію в західній філософії Нового часу, яку можна позначити як філософію свідомості, наслідком якої і був парадигмальний поворот до філософії суб'єктивності у визначенні очевидності, достовірності, загальнозначущості людського знання.

І хоча основні надбання Декарта стосуються передусім теоретичного розуму, а не практичного, а тому його здобутки фактично не торкаються практичної філософії, тим більше соціальної теорії, проте важко переоцінити той вплив, який він спричинив на ці сфери філософського знання. Отож варто окреслити ті наслідки для соціальної науки, які спричинив картезіанський раціоналізм.

Апеляція до суверенності людського розуму, звичайно, мала революційний характер. Адже вона ставила під сумнів усю попередню традицію філософствування, проте, як вже зазначалось, це не поширюється ще на етику. В першій частині «Первоначал философии» читаємо: «Божественный авторитет следует предпочитать нашему собственному восприятию; но за пределами богооткровенных истин философу приличествует выражать одобрение лишь очевидным для него вещам». (Декарт Р. Первоначала философии, часть первая // Декарт Р. Сочинения. М., 1989 — С.348). Таким чином, методологічний сумнів, примат *cogito* поширюється лише на теоретичне знання, а не на раціональне обґрунтування істинності моральних норм та цінностей. Отож, що ж стосується моральної сфери, то тут ми маємо, за Декартом, підкоритись божественному авторитету, а не нашому власному судженню. Іншими словами, в сфері філософії моралі, у сфері практичної філософії Декарт, на мою думку, лишається традиціоналістом. У третій частині «Роздумів про метод» Декарт, висувуючи правила, чи максими моралі, пише: «Во-первых, повиноваться законам и обычаям моей страны, неотступно придерживаясь религии, в которой по милости божией я был воспитан с детства» (Декарт Р. Рассуждение о методе. Там само, С.263).

Декартівська етика ще не є постконвенціональною етикою в термінах Л.Кольберга, Ю.Габермаса, К.-О.Апеля, а обмежується конвенціональними приписами традиційного етосу. І це не випадково. Декарт творив в той час, коли релігійна традиція ще радикально не ставиться під сумнів. Це час, коли, якщо скористатись метафорикою

Ф.Нідше, «Бог ще не вмер» в процесі секуляризації та раціоналізації. Проте й інтерсуб'єктивні зв'язки в процесі комунікативної раціоналізації життєвого світу ще не отримують своєї генералізованої форми в інституціоналізації дискурсу як практичного здійснення розуму, щоб можна було ввести інтерсуб'єктивність як засадничий методологічний принцип.

Як зазначає В.Гюсле, «те, що у Декарта відсутня етика, не є просто випадковістю, а це пов'язано, з одного боку, з браком теорії інтерсуб'єктивності, з іншого боку, з виключно теоретицистським задумом «Роздумів» (Хёсле В. Гении философии нового времени. М., 1992, С.35). Це, звичайно, не означає, що Декарт зовсім ігнорує інтерсуб'єктивність, публічність. Про це свідчить його висновок до «Правил», коли він пише, що краще досягне мети, спілкуючись з людьми, ніж лишаючись вдома, а також і те, що навряд чи він готовий дотримуватись будь-яких традиційних норм, а керуватись лише «наиболее умеренными и чуждыми крайностей мнениями, сообща выработанными самыми благоразумными людьми, в кругу которых мне предстояло жить» (Там само, С.263). Незважаючи на це, Декарту бракує інтерсуб'єктивності як методологічного принципу, на засадах якого витворюється сама процедура практично-дискурсивного обґрунтування моральних належностей, тобто бракує відповіді на питання, як ці «помірковані люди» можуть дійти згоди щодо цих правил, і які умови досягнення такої згоди. А тому у Декарта відсутня філософія історії, яка б і мала показати, за яких соціокультурних форм ці «помірковані люди» з'являються. Власне кажучи, Декарту це і не потрібно, адже він виходить із суб'єктивності як даності. Як не потрібна йому і соціальна теорія, де досліджуються можливості реалізації раціонального індивіда. Це буде з'ясовано пізніше — в класичній німецькій філософії історії, та класичній соціології. Тому можна стверджувати, що в сфері практичної філософії Декарт знаходиться на позиції депісіонізму, тобто позиції, де вибір між альтернативними цінностями здійснюється на підставі рішення: «И даже, если мы между несколькими мнениями не усматриваем разницы в степени вероятности, все же должны решиться на какое-нибудь одно и уверенно принимать его по отношению к практике не как сомнительное, но как вполне истинное по той причине, что были верны соображения, заставившие нас избрать его». (Там само, С.263). Можна було б сказати, що Декарт є протагоністом прагматизму. Проте його етика ще зберігає абсолютні виміри. Гарантом достеменності цих міркувань є Абсолют, Бог, откровення якого передається християнською традицією. А тому примат *cogito* ще не узасадничує ту парадигму, яку Гайдеггер потім охарактеризує як стан, коли «людина сама встановлює собі закон, сама встановлює обов'язок і пов'язує себе ним» (Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. — М., 1988. —

С.267). Однак монолізм і теоретицизм декартівської концепції вже містить у собі таку потенційну загрозу суб'єктивізму. Адже, хоча теоретична раціональність за часів Декарта ще не виокремилась в науку як окрему соціальну інституцію, тим більше в субсистемі цілераціональної діяльності (економіка, політика) тощо, дуалізм *res cogitans* та *res extensa*, що започатковує суб'єктно-об'єктну парадигму по відношенню як до внутрішньої, так і до зовнішньої природи, де природа позбавлена будь-якої суб'єктивності, а отже, і етичного виміру, започатковує той проект модерну, який несе у собі загрозу експансії цілераціональності.

Теоретицизм намагалась подолати філософія німецького ідеалізму, Кант і Фіхте. Проте і останні лишаяються в межах парадигми «філософії свідомості», хоча і прагнуть виходити із примату практичного розуму над теоретичним. Однак останні принципи моралі тут не обґрунтовуються. Кант вказував на те, що він не відкриває нічого нового в маральній сфері, а дає лише нову формулу того, що вже є в божественному одкровенні. Останній факт дав підставу Г.Люббе і філософію Канта оцінити як методологічний депісіонізм.

У класичній західній соціальній філософії, зокрема у Вебера, також не висувається завдання раціонального обґрунтування моральних належностей, де також поділяється позиція етичного депісіонізму. Вебер з цього приводу писав: «Проте сам вибір (поміж цінностями — А.С.) треба віднести до рішення, що звичайно вже не є завданням науки, а завданням прагнення людини, вона зважається і вибирає згідно з своїм власним сумлінням і відповідно до свого власного світогляду поміж цінностями, про які йдеться» (*Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. — Tübingen, 1968. — S.158*). Депісіоністська позиція, за якою ціннісне смислове знання має бути поза наукою, а наука — вільною від цінностей (Вебер), є досить поширеною в сучасній практичній філософії, зокрема в ціннісно-консервативному її варіанті. У категоричному вигляді ця думка була сформульована Гадамером: «Цілком неймовірно було б очікувати від сучасної науки та її прогресу обґрунтування нової моралі» (*Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. — М., 1988. — С.332*). Проте, це вже час, коли субсистема цілераціональної дії радикально заперечує традиційні моральні настанови, набуваючи власної динаміки. Аби подолати негативні наслідки такої раціоналізації, і висувається концепція «реабілітації традиції» як розуму в історії, де вибір між різними традиційними цінностями здійснюється на основі рішення.

Тут також зберігається декартівський дуалізм, трансформований уже через кантівський дуалізм сущого і належного. В соціологічному варіанті (класична соціальна теорія М.Вебера, В.Зомбарта, Ф.Тьонніса, Г.Зіммеля) цей дуалізм позначається тим, що існує сфера цілераціональності і сфера моральних цінностей, чи, якщо скориста-

тись веберівською термінологією, формальна та матеріальна раціональність.

Проте, сутність людини, її свобода і в цих концепціях пов'язується з раціональністю, точніше, з цілераціональністю, на противагу афективній, традиційній та ціннісно-раціональній концепціям, як, наприклад, у Вебера.

У цьому ж руслі розвиваються концепції і інших представників класичної німецької соціології, які намагалися побудувати теорію діяльності і засновану на ній теорію суспільства таким чином, щоб показати перехід від традиційних, домодерних форм соціальної організації до модерних, капіталістичних її форм. Досліджуючи становлення і розвой капіталізму в епоху між XVI і XVIII ст., Вебер вказує, що в цей період здійснюється процес інституціоналізації цілераціональної дії. Суспільна раціоналізація, що змальована Вебером, полягає в тім, що стверджується субсистема цілераціональної діяльності передусім у вигляді капіталістичного підприємства, зорієнтованого розрахунком прибутку, і сучасної державної влади, побудованої на бюрократії. Підвалини такої переорієнтації Вебер вбачав в зміні самих ціннісних механізмів соціальної інтеграції — раціоналізації та секуляризації світоглядних уявлень і етичних норм, започаткованих світоглядом протестантизму.

Вебер значною мірою виявляє негативні сторони західного процесу раціоналізації, що визначається ним як «парадокс раціоналізації». Суть цього парадоксу в тім, що ідея розумності, витoki якої сягають класичного раціоналізму, де висхідним принципом постає визнання суверенності людського розуму, втілившись в дійсність соціальних систем західного суспільства, в тому числі і в засадничих смислах діяльності — нормах і цінностях, продемонструвала відчужений характер своїх об'єктивацій від діючих індивідів та їхнього розуму. Останній уточнюється тезою про «втрату свободи» і «втрату сенсу життя». І цей діагноз конкретизується й іншими класиками західної соціології в таких поняттях, як: підпорядкування ціннісної раціональності цілераціональності (Вебер), спільноти — суспільству (Ф.Тьонніс), культури — цивілізації (О.Шпенглер). Згодом це протиріччя конкретизується в таких поняттях, як протиріччя між функціональною і субстанціальною раціональністю (К.Маннгейм), технічним і діалектичним розумом (Франкфуртська школа). Це означає, що соціальні системи, які забезпечують людське існування, — політика, економіка, наука, техніка — значною мірою втрачають свій морально-етичний вимір.

Комунікативна теорія, конкретизуючи «діагноз доби» класичної соціальної теорії, як протиріччя комунікативної раціональності і цілераціональності, життєвого світу і системи, намагається знайти можливості морально-етичної «меліорації» західного суспільства на засадах парадигми комунікації.

Надбання комунікативної теорії, яка усвідомлює себе як чинник прагматично-герменевтично-лінгвістичного повороту від філософії суб'єктивності до філософії інтерсуб'єктивності, полягає в тому, що процес обґрунтування переноситься із теоретичної в практичну площину, трансформуючи декартівську парадигму «я мислю», в якій відсутня як методологія інших Я, так і онтологія інтерсуб'єктивних стосунків, в парадигму «я аргументую в дискурсі». Як зазначає В.Кульман, «розум сьогодні у світлі лінгвістичного (і комунікативно-теоретичного) повороту тематизується за допомогою ключових слів «аргументація» та «дискурс», що і визначає дискурсивно-консенсуальну практичну філософію. Трансцендентальний суб'єкт тут трансформується в трансцендентальну комунікацію, наявність якої повинна визначатись вірою, що дало підставу Г.Альберту кваліфікувати трансцендентальну комунікацію як реконструкцію картезіанської ідеї Бога.

Консенсуально-дискурсивна практична філософія будується на ґрунті комунікативної раціоналізації життєвого світу як довершений проект модерну. Ю.Хабермасом сформульована така деонтологічно-телеологічна вимога легітимації загальнозначущості етичних норм: «Кожна значуща норма має відповідати умовам, що наслідки та побічні наслідки, котрі згодом виникатимуть із її всезагального застосування при задоволенні інтересів кожного індивіда, можуть бути без примусу прийняті усіма учасниками» (*Habermas J. Uber Moralität und Sittlichkeit — Was macht eine Lebensform «rational»? // Schnadelbach H. (Hrsg.) Rationalität. — Frankfurt a.M., 1984. — S. 219*). Ця нормативна вимога визначається апіорі «трансцендентальної комунікації», пропонує процедурні умови (всезагальність, відсутність примусу, необмеженість учасників комунікації) щодо рефлексивної перевірки і раціонально-дискурсивного обґрунтування (легітимації) загальної значущості норм і цінностей. Проте, досліджуючи перспективи подальшої (аргументативно-дискурсивної) реалізації проекту модерну, представники комунікативної теорії теж липаються на принципах цього дуалізму *res cogitans* та *res extensa*, який, щоправда, позначається на дуалізмі комунікативної та цілераціональної дії. А тому в межах цієї парадигми відсутня, так само, як і у Декарта, філософія природи як морально-етична проблема.

Цілераціональна дія, що й визначає стосунки людини з природою, розглядається лише у своєму негативному прояві. І якщо у Декарта природа позбавлена будь-якої суб'єктивності, то в комунікативній філософії вона позабавлена будь-якої інтерсуб'єктивності. В.Гюсле кваліфікує трансцендентальну прагматику як «фіхтеанство інтерсуб'єктивності». Очевидно, її можна також назвати і «картезіанством інтерсуб'єктивності», оскільки онтологія обмежується тут соціальною онтологією комунікативних форм, з якої виключається філософія природи.

Якщо спробувати поєднати онтологічний підхід із консенсуально-дискурсивною теорією Апеля та Габермаса, то можна висунути такий синтетичний імператив: Чини лише згідно із максимою, виходячи з якої, ти міг би передбачити, що наслідки та побічні наслідки, які згодом виникали б із її всезагального застосування, будуть «прийнятними» для усього суцього, що немов би (als ob) бере участь в дискурсі. Тут кантівська вимога не ставитись до людини лише як до засобу, набуває всезагального онтологічного сенсу відношення людини до усього суцього, де останнє постає не лише як об'єкт чи предмет (Gegenstand), а як (квазі-) суб'єкт, як рівноправний партнер (Gegenspieler — поняття Г.Маркузе) по дискурсу, за який і перед яким людина несе відповідальність. Проте, що саме може бути прийнятним для суцього і його фрагментів, може бути визначено лише через суспільний дискурс, регулятивною ідеєю якого є ідеальна комунікація, де суще «промовляє» до людей і через людей (та їх спільноти), які, так би мовити, мають захищати його «інтереси» (наприклад, екологічні рухи, суспільно-політичні об'єднання «зелених» тощо), і де люди постають не просто як частка суцього, а уособлюють його і самих себе в дискурсі. Проте для цього потрібна нова філософія науки і техніки, яка обґрунтовувала б технології «діалогу з природою» на основі нового етапу розгортання науково-технічної революції.

СУДЬБА МЕТОДА В СОЦІАЛЬНОМУ МИРЕ

Виктор БУРЛАЧУК

В 1934 году в Москве проходил 1 Всесоюзный съезд советских писателей, на котором с основным докладом выступил лидер коммунистической партии, член ЦК Н.И.Бухарин. Доклад назывался «О поэзии, поэтике и задачах поэтического творчества в СССР».

Попробуем прояснить всю парадоксальность сложившейся ситуации, которая, вероятно, отнюдь не была таковой для самих участников этого события: перед поэтами и прозаиками выступает партийный чиновник высокого ранга с многочасовым докладом, с центральным докладом съезда, в котором творческую элиту информируют не о проблемах государственного управления, не о специфике политического положения страны, не о выполнении народнохозяйственных планов, а о поэтике, поэтическом мастерстве, о том как и о чем должен писать стихий поэт. В статусе учителя поэтического мастерства к поэтам обращается человек, который не написал за свою жизнь ни одной стихотворной строфы и который прекрасно понимал, что способность к художественному творчеству — это природный дар, который нельзя

приобрести никакими стараниями. Более того, эта способность и не требовалась в качестве необходимого условия данного выступления, что осознавал и сам докладчик и икушенные в литературном творчестве слушатели.

Какие условия сделали возможной данную ситуацию? Как стало возможным, чтобы человек, чуждый поэтическому творчеству мог выступить в качестве учителя перед поэтами? Если мы ответим, что все дело во властных отношениях, что человек, обладающий властью, может принудить другого выполнять любую свою волю, в том числе и слушать его разглагольствования о целях поэтического мастерства, то такой ответ в очень незначительной степени прояснит сложившуюся ситуацию.

Чтобы такая ситуация возникла, необходимо определенное, достаточно широко распространенное понимание природы поэтического творчества, самого творца поэзии и того социального контекста, в котором его творчество происходит.

Принять вмешательство неспециалиста, однако человека, обладающего знанием каких-то общих закономерностей, в сферу поэтической деятельности можно в том случае, если сама эта деятельность, несмотря на весь ее специфический характер, понимается как разновидность универсальной человеческой деятельности, что выражается в формуле: «поэтическая продукция — есть тоже своеобразная продукция» (Бухарин), поэзия является разновидностью мышления — мышления в образах, способность к художественному творчеству (природный дар) может быть реализована только посредством изучения технологии поэтического творчества (системы правил), любая деятельность сама по себе несамодостаточна, а должна быть подчинена решению общечеловеческих задач, постановке целей, достижение которых требует «порядка», «руководителя», «предписаний».

Где же находится источник такого понимания природы человеческой деятельности? Его следует искать в методологических трактатах основателей современной науки, в сочинениях Декарта и Лейбница, Бэкона и Спинозы. В стремлении инструментального разума внести порядок, закон в человеческую деятельность, в том числе в ту её сферу, которая принципиально не подлежит таким ограничениям (и здесь Бухарин выступает отдаленным наследником идей Декарта и Лейбница), мы видим основную интуицию метода, разработчиками которого выступили методологи XVII столетия.

Метод и равенство. Залогом успешного применения метода к природному и социальному миру было сведение качественных противоположностей к количественному различию, которое явилось способом выражения идеи равенства, важной составляющей идеологии метода. Как отмечал Декарт, способность правильно рассуждать от природы одинакова у всех людей. Достижение плодотворного результа-

та не требует бесконечных, превышающих силы смертных существ, каковыми т есть люди, способностей, для этого достаточно непредвзятого человеческого мышления. Метод уравнивает людей глупых и умных, предоставляя первым возможность достичь уровня вторых: все люди в одинаковой степени одарены здравомыслием, следует только придерживаться определенных правил. Даже различие в наших взглядах, обусловлено не различным опытом, знаниями, способностями, а только способом применения метода. По этому поводу Декарт замечает: «различие наших мнений происходит не от того, что один разумнее другого, а от того, что мы направляем наши мысли различными путями и рассматриваем не те же самые предметы»¹. Впоследствии Кант, вполне в духе Декарта, отмечал, что в научной области величайший изобретатель отличается от жалкого подражателя и ученика только по степени.

Философы XVII века открыли универсальное средство, с помощью которого можно скорректировать, поправить ошибки, допущенные природой, неравномерно распределившей свои силы между людьми и тем самым добиться всеобщего равенства. Таким средством является методологически вооруженный здравый смысл, стремящийся обнаружить порядок даже там, где он отсутствует. Здравый смысл, лишенный всех качественных характеристик, лишенный эмоций, чувств, представлений, лишенный даже места и тела, в лице *cogito* Декарта стал первым принципом философии нового времени.

Одновременно с человеком, точнее, его телесностью, радикальной редукции подвергается и природа, у нее отбираются все её качественные характеристики, благодаря чему она превращается или в непрерывное тело (пространство) Декарта, или в непознаваемую вещь в себе Канта. В результате друг другу противостоят не человек и природа, а «чистое сознание» и «чистое протяжение». Но протяжение как универсальное свойство природы настолько бескачественно, абстрактно, что становится неотличимым от представления. Декарт по этому поводу замечает, что «фантазия вместе с представлениями, заключающимися в ней, должна быть понимаема не иначе, как протяженное и обладающее формой реальности тело»².

Итак, посредством метода с индивидуальностью расправляются дважды: сначала с индивидуальностью субъекта, который приравнивается «чистому сознанию», затем с индивидуальностью вещи, в которой многообразии её качественных характеристик сводится к сущности. Нам лишь кажется, что предметы обладают цветом, запахом, вкусом, на деле существует только более быстрое или более медленное движение частиц.

Не следует думать, что тоталитаризм как стиль мышления возник из практики социального манипулирования, из воли к абсолютному управлению и подчинению. Тоталитаризм зародился в колбе те-

оретического мышления, из которой он был выплеснут в практическую жизнь. Тоталитарное мышление не знает уникальности качества, уникальности человека и вещи. Для него вещь — это лишь производная от пространства, формы и движения. Понять вещь — значит вычислить меру пространства и движения. Такой наукой о пространственных фигурах, их расположении и измерении была математика, претендующая под именем всеобщей математики (*mathesis universalis*) на статус универсальной науки, объясняющей всё относящееся к порядку и мере и включающей в себя все остальные науки.

Понимание мира как противоположности самому себе, т.е. человеку, существовало не только для методолога-математика, но и для носителя абсолютной власти. Власть монарха измерялась протяженностью границ его государства и стремление к их расширению соответствовало закону мышления: нельзя вообразить столь обширного протяжения, чтобы в то же самое время не мыслить еще большего. Лейбниц заявляет, что монарх — самое великое преимущество нашей эпохи: «волеизъявление такого монарха окажется более действенным, чем все наши методы и наша образованность»³.

Метод и принуждение. Задача метода состоит в том, чтобы направлять разум, но любое направление есть принуждение. Так в понятии метода оказываются связанными понятия равенства и необходимости, равенства и принуждения. Связь метода и принуждения настолько очевидна, что выявила себя в названии одной из работ Фихте, озаглавленной: «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии или попытка принудить читателя к пониманию» (1801).

Принуждение метода состоит в том, что он требует от индивида отказаться от различных убеждений, воззрений, предрассудков, мнений, от попыток поставить заслон бесконтрольной деятельности воображения, метод вообще не любит воображения, относится к нему с большой подозрительностью как к способности в наибольшей степени подверженной влиянию чувственности. Поэтому идеалом сознания для метода является «*tabula rasa*». Проводя радикальную дезантропоморфизацию, метод создает универсального субъекта, обладающего единственной способностью, способностью мышления. Все богатство человеческих способностей содержится в мышлении и может быть выведено из него, поэтому каждая способность может быть дисциплинирована, достаточно только обнаружить для неё соответствующее правило.

Метод и революция. Метод революционен по самой своей сути, поскольку требует отвергнуть все, полученные не методическим путем знания. «Что касается мнений, — свидетельствует Декарт, — приобретенных мною до того времени, я не мог предпринять ничего лучшего, как избавиться от них раз и навсегда, чтобы заменить их потом

лучшими или теми же, но после согласования с требованиями разума⁴. Метод всегда находится в антагонизме с традицией, без которой немыслима культура. Культура для метода выступает каким-то аморфным, трудно поддающимся рационализации образованием, в котором переплетаются непроясненные смысловые связи. Для своей реализации метод требует твердых оснований, культура же, в которой слишком много неочищенного, не прошедшего радикальной проверки, не может предоставить такого основания для работы чистого разума.

В своей претензии на автономность метод «антикультурен», полагает начало в самом себе, видя в себе опору революционности собственных преобразований. В его действиях заключен утопический проект, предполагающий освобождение от традиции, культуры и истории и переход к новой жизни в соответствии с методологическими принципами.

«Чистое сознание» как предельный методологический постулат — наиболее пригодное условие для методологических преобразований разума, а пустое культурное пространство — наиболее пригодная строительная площадка для социальных проектов метода. Осуществление социального проекта требует единства действий, поэтому методу чужд плюрализм: абсолютная власть, несмотря на всю его революционность — вот его политическое кредо. Метод требует абсолютистских полномочий, ему нужны чрезвычайные права, чтобы реализовать свою просвещенную волю. «Мы видим, — свидетельствует Декарт, — что здания, задуманные и исполненные одним архитектором, обыкновенно красивее и лучше устроены, чем те, в переделке которых принимали участие многие... Точно так же старинные города, разрастаясь с течением времени из небольших посадов и становясь большими городами, обычно плохо распланированы по сравнению с городами-крепостями, построенными на равнине по замыслу одного инженера»⁵.

В данном отрывке Декарт существенно проговаривается: для метода «жизнь», «культура» — это плохо распланированные старинные города, с кривыми улицами, неправильно чередующимися домами, узкими дворами, поросшими лопухами и одуванчиками. Намного привлекательнее города, построенные по замыслу одного архитектора, в соответствии с определенным планом. Но таким городом оказывается город-крепость, а в крепостях как известно не живут, в них служат. Служба, служение представляют собой организованную сообразно методу жизнь: с дисциплиной, правилами, иерархией, подчинениями, инструкциями. Философским основанием законодательной функции инструкции является принцип тождества мышления и бытия. Принцип тождества, полагающий, что «цепи выводов» находятся в такой же последовательности, «что и все вещи», на деле превратил бытие в рекрута, управляемого командами-правилами.

Метод и господство. Истинное знание — это знание, обеспечивающее власть человека над природой. Познанный предмет представляет собой не что иное, как ряд последовательных операций, направляемых методом, бытие предмета оказывается способом его построения. Так, например, познать круг, свидетельствует Спиноза, значит познать метод его построения. Бытие предмета отождествляется с его конституированием, которое выражает властное отношение к предмету, поскольку включает волю в предметный смысл. Конституирование как и власть осуществляют себя в границах определенного пространства: это пространство, в котором предметная данность образует сложную структуру, состоящую из единства субъективной деятельности и предмета. Геометрический круг не есть реальность, существующая сама по себе, это данность, указывающая на субъекта как порождающую причину. Субъект сам включает себя в предметность, т.е. осуществляет по отношению к самому себе функцию подчинения, овеществляя себя в ней, и в этом суть промышленного отношения к миру.

Метод открыл единое универсальное пространство, которое при соответствующем преобразовании дает властные, промышленные или теоретические отношения. Властвовать — значит включать чужую субъективность в структуру предмета, т.е. с ее помощью осуществлять его конституирование.

Манипуляции с объектом, осуществляемые методом, превращение его в объект идеализованный находят отражение в постоянном желании власти подменять реальный голос действительности своим собственным голосом. Появление идеализованного объекта создало постоянную опасность отождествления его с реальным предметом, проекта — с действительностью. Метод перестал иметь дело с реальной действительностью, идеализованный объект стал его подлинным предметом, а принцип возможности — доминантой научного объяснения. Декарт строит космогоническую теорию, описывающую не реальный, а возможный мир, который он называет «мир моего сочинения». Благодаря открытому методом идеализованному предмету и принципу возможности идеи утопического мышления получили новую перспективу. Эта перспектива заключалась в возможности конституирования не только природного, но и социального мира по определенным законам, наподобие того, как это происходит в космогонических теориях.

Метод и идеология. Идеология представляет собой ориентированное знание, знание, которое не только описывает, систематизирует, сопоставляет отдельные факты и их законы, но делает это с определенной точки зрения, причем эта точка осознанно присутствует в самом процессе познания. Такая ориентация возникает из субъективной потребности изменения мира и поэтому метод с самого начала попадает в поле притяжения идеологии. Знание для методологов XVII века не есть

область праздних размышлений, от него ждуть скорейшого решения проблем человеческого счастья. Так для Лейбница основным предметом «универсальной науки» должна быть мудрость — наука о счастье. Никто с таким энтузиазмом не писал об ожидаемых успехах от правильного применения метода и последующем счастье, как пророки научной методологии, их сочинения пестрят бесконечными проектами.

Научный проект — дитя брачного союза идеологии и метода. Научность проекта не может отменить тот факт, что он исходит из интереса и несет в себе печать субъективного видения мира. В нем мир соответствует диоптрике глаза, становится принципиально обозримым, схваченным с определенной точки зрения. Проект существует как перечень необходимых затрат, материалов, ресурсов, которым соответствует перечень ожидаемых благ. Составление перечней — одно из главных требований метода, четвертое правило декартового метода требует делать всюду настолько полные перечни и такие общие обзоры, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено. Перечень в проекте замещает реальную субстанцию количественно-числовым суррогатом в виде десятков тысяч тракторов, миллиардов штук яиц и т.д. Он вытаскивает абсолютные числа из царства возможности и полагает их в качестве логического основания своего бытия, в то время как возможность полагается в качестве бытия самого проекта.

Сущность проекта не раскрывается в проекте отдельного дома, мельницы, станции. Сущность проекта — в универсальности самого проекта, в котором мышление охватывает бытие в целом. Но универсальный проект в силу своей универсальности никогда не может быть реализован, застревая в должностующей функции. Дело реализации проекта берет на себя идеология, поскольку в проекте она усматривает нечто тождественное себе, а именно мир, представленный в горизонте одной точки зрения. Реализация проекта — есть социальная революция.

Литература

1. Декарт Р. Рассуждение о методе. М., 1953. — С.10.
2. Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. — С.430.
3. Лейбниц Г.В. Соч. в 4-х т. Т.3., 1984. — С.483.
4. Декарт Р. Рассуждение о методе. С.19.
5. Декарт Р. Там же. С.17.

КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНЕ АПРІОРИ

Євген БИСТРИЦЬКИЙ

Тема нашої конференції — спадщина Декарта у світі сучасної культури. Для максимального загострення я переформулюю її більш спрощено.

Що робити нам, тут і тепер, у тих умовах життя й філософування, у яких ми опинилися в Україні, на 6-році її незалежності? — нам, філософам, представникам, скажу так, знання-*humanitas*, в умовах становлення іншого, ніж ми мали до тепер, культурного світу. Як нам бути, як вивчати та перевивчати світову культуру, в тому числі й філософську, спадщину, нам, людям, що знаходяться у пошуку своєї національно-культурної ідентичності? На що опертися нам з вами у рецепції європейських цінностей, у напрямі до яких неквапливо, але все ж прямує політика й економіка? Інакше кажучи, що ми маємо такого свого, завдяки чому ми, гранично ґрунтуючись на власній культурній традиції, здатні зрозуміти, використати, прикладати до нашого життя вироблені людством універсальні цінності, в тому числі й спадщину Декарта? Що ми маємо такого у власній культурі, що є безсумнівним, найвищою цінністю, такого, що дозволяє нам, не вагаючись, зіставляти її існування з найрозвинутішими європейськими культурами? Заради чого ми так відстоюємо колективну та власну ідентичність, тобто свій історичний спосіб культурного співжиття? Чи та безліч подібних питань можна звести до лише одного філософського запитання-проблеми — про *культурно-історичне апріорі*.

Проблема апріорності та тема трансцендентальності у Декарта. Як загальновідомо, у своїх явних формулюваннях та свідомих використаннях історична розробка цих філософських сюжетів починається з Декарта, з його критико-рефлексивного обґрунтування людського знання й пізнання. Виявлення апріорних, до-досвідних форм переживання істини, об'єктивності, загальнозначущості завдяки рефлексивному оберненню до актів самої свідомості (актів мислення — *cogitare*), а також доведення їхнього існування засобами трансцендентальної аргументації, тобто через апеляцію до безсумнівності існування речі, що мислить, Я, — все це, справді, починається з метафізичних експериментів Декарта із людською — своєю — свідомістю. Але причому тут культурно-історичне апріорі? Як ця тема, це питання ХХ століття перегукується із ще, як сказав би Гуссерль, наївними декартівськими відкриттями того, що лежить в основі будь-якого людського досвіду у культурі?

«Культурологічне» витлумачення декартівських відкриттів. У

вашому сьогоднішні аргументи від культурно-історичного апріорі набули надзвичайної поширеності, навіть якщо цього не усвідомлюють самі їх користувачі. Проблема апріорності та тема трансцендентальності самі собою присутні у нашій філософії та повсякденні. Не тільки на сторінках численних новонароджених часописів, що старанно відроджують та розбудовують українську культуру, ми знайдемо безкіпечні роздуми — «метафізичні медитації» — про нашу ментальність, про архетипи української культури, українського життя, що їх зберігає наш історичний міф, про нашу особливу духовність та соборність. Друкуються так звані культурологічні статті, есе, переклади, пафос яких, фактично, — у піднятті тематики апріорного, немислимого й неосмислюваного раціональним способом: від етимологічних розшуків історичних таїн етносу через філософію серця до пізньогайдегтерівської тематики долі буття та релігійних інтуїцій у класичній російській філософії. Усі ці теми реально існують у просторі, що є за порогом простого предметного мислення та осмислення — за порогом *Cogito*. Те, на що вони претендують — це сфера трансцендентального, тобто того, що виходить (трансцендує) за межі, які глибші від свідомості будь-якого особливого досвіду.

Є чудова схожість суспільно-культурного контексту роздумів Декарта та сьогоднішньої «культурологічної» думки. І він, і представники останньої намагаються та дійти до граничних засад нашого досвіду. І він, і ми шукаємо останнього підґрунтя власного світорозуміння, або, якщо завгодно, ідентичності. Але є принципові відмінності між ним та нами. Щоб точніше їх визначити, слід таки чіткіше окреслити специфіку трансценденталізму Декарта.

Особливості трансцендентального проекту Декарта. Вихідною проблемою Декарта, повторимо, є життєво важлива для культурної доби Нового часу (доби Модерну — *Modern Time*) проблема пошуків — як і для нас сьогодні — основи власного утвердження у світі. Ми знаємо її суто філософське вирішення: через радикальний сумнів, відмову від будь-яких авторитетів (від апеляцій до авторитетів, подібних: «Сам, Учитель» — Арістотель — «казав!», або «Так свідчить Книга» та ін.) до безперечності «Я мислю, значить існую». Але йдеться й про де-що більш суттєве для культурної доби.

Фактично, для Декарта вихідною проблемою є фундаментальне питання меж персональної можливості явно, з яснотою — істинно та об'єктивно — розуміти світ. Адже, якщо ми відверто зрікаємося традицій та авторитетів у самостійному оперті лише на власний досвід, то на досягнення яких загальнозначущих результатів ми можемо сподіватися? Як може очевидно гріхозна, тобто недовершена, конечна (у тому числі й за життєвим досвідом) людина, що обмежена не тільки тілесно, але у часі — народжена колись й колись помре — сподіватись на істинне знання чогось, на знання об'єктивно-реального?

Моя недовершеність полягає уже у тому, що я маю сумніви, «тому що знати — набагато більша довершеність, ніж сумніватися», — формулює вихідну апорію Декарт. Звідки з особливого, обмеженого досвіду узятися істинному знанню, що очевидно перевершує будь-які пізнавальні можливості людини? «Звідки ж у мене з'являється думка про щось більш довершене, ніж я сам?» — запитає він уже у «Роздумах». Чому, скажімо, ми взагалі здатні бачити речі, як вони є самі по собі — з'ясовано, з яснотою, явно? Звідки беруться наші уявлення (у сенсі *Vorstellungen*) про речі поза нами (між іншим, це, справді, чудо, варте філософського розв'язання, — те, що ми бачимо світ трансцендентно, як він є перед нами, предметно)? Яка причина тому, що обмежені, кінечні істоти, що підпадають під афекти та пристрасті, здатні, проте, бачити речі не лише під кутом зору своїх пристрастей та власних потреб (а чому б і ні?), а об'єктивно — без будь-яких обмежень, немовби ми — високі спостерігачі, боги?

Декарт знаходить гіпотетичну відповідь, істинність якої обґрунтовується вже самим фактом трансцендування людиною меж людського досвіду. Здатність опинитися у об'єктивній реальності вкладена у нас істотою більш довленою, ніж ми самі. Саме так, як відомо, Декарт обґрунтовує своє доведення існування Бога. У Декарта апіорною та трансцендентальною є не стільки неперервність мислення, *Ego cogito*, скільки природжена ідея Бога.

Саме завдяки останній ідеї люди здатні з яснотою, істинно осягати будь-які речі. Дуже важливо точно знайти, кажучи мовою Гуссерля, корелят апіорного підґрунтя свідомості — ідеї Бога — за Декартом. Це не просто об'єктивність, чи об'єктивна реальність. Це (я скористаюсь розробками Гайдеґґера) — *чиста протяжність, extensio*.

Разом з останнім поняттям ми потрапляємо у добре відомий нам тип об'єктивного бачення світу речей. Це світ, що ґрунтується на науковому досвіді, на науковій раціональності. У світі науки визнається все те, що все може бути пізнано раціонально-об'єктивно, раціонально-обґрунтовано, раціонально аргументовано. Не існує нічого такого, що ми не могли б, дозволю собі порівняння, немовби вивернути назовні. У речей, кінець-кінцем, не має «внутрішнього» життя; пізнавати — значить ставити їх перед собою з яснотою, у формі чистої зовнішності. Це обов'язкова передумова побудови (відтворюваності) кожного наукового експерименту — можна будь-кому підійти й роздивитися, так це, чи не так, як доводить те чи те наукове пояснення, адже все вивернуте перед нами у публічну та видиму наочно площину *extensio*.

Проблема культурно-історичного апіорі. Якщо слідом за Декартом ми спробуємо перекласти наші сучасні життєво-культурні настановлення на мову трансцендентального аргументу, то ми отримуємо приблизно таку картину. Так, сьогодні ми також відчуваємо досить радикальні сумніви у всіх колишніх авторитетах. Але, крім того, ми

маємо великі сумніви й щодо наукового розуму: попередній «справді науковий світогляд» разом із екологічними питаннями сильно похитнув просвітницькі впевненості у можливості наукової картини світу та у необмежену безпеку наукових технологій. Проте, є те, в чому наші настрої збігаються із роздумами Декарта.

Ми сподіваємось, що у нашій локальній, українській культурі є щось таке, завдяки чому, ґрунтуючись на власній культурній традиції, кожен з нас може претендувати на позаособистісну довершеність, тобто на здатність трансцендувати межі своєї суб'єктивності. Цю, як сьогодні кажуть, культуротворчу здатність етнонаціональної традиції чи ідеї, називають по-різному — ментальність, духовність, «ґрунт та кров», архетипи, маючи на увазі те ж саме — глибинні підвалини світової значущості нашої національної ідентичності. До речі, сьогодні відшукується й *своя* ідея бога, наприклад, як це роблять прибічники *руніври*. Взагалі йдеться про те, чи здатна локальна, тобто (етно)національна культура, певна людська спільнота породжувати універсально-людські цінності та значення, в тому числі виховувати своїх представників — людей культури — як *Людину*. За цим криється ціла низка складних гуманітарних, політичних, філософських, світоглядних та ін. питань кінця ХХ століття з його конфліктами культурних світів. У термінології Картезія йдеться про пошуки найдовершенішого буття в межах самої локальної культури. У ХХ столітті ця ситуація у різних проявах якраз і дістала загальну назву проблеми культурно-історичного апріорі. У межах трансцендентальної традиції на цю проблему разом з відкриттям забутого за новочасовою математизацією природи *життєвого світу* людського буття одним з перших напштовхнувся «пізній» Гуссерль. Для феноменології цього мислителя вирішення проблеми набуло надзвичайної актуальності, адже трансцендентальний (трансцендентально-феноменологічний) підхід у філософії утримується й падає лише за умови визнання існування апріорі, що уможливило об'єктивність будь-якого особливого, історичного досвіду. Апеляція до об'єктивуючого значення трансцендентально-апріорних форм свідомості, починаючи з Канта, збігалася із автоматичним запереченням існування історично-минутих формоутворень досвіду, які можна було б визнавати як найґрунтовніші, засадничі, граничні. У цій традиції весті мову у термінах культурно-історичного апріорі — це, зазвичай, варварство. Як зауважують сучасні дослідники (наприклад, П.Гайденко), суперечність між визнанням «життєвого світу» й феноменологічним підходом у цілому, так і залишається фундаментальною суперечністю феноменології. У своїх останніх публічних лекціях сам Гуссерль таки наполягав на вихідній універсальності культурної свідомості європейців, на тлумаченні європейської культури як «історичної телеології безконечних цілей розуму».

Позитивний сенс поняття культурно-історичного апріорі. Знову тема апріорі як *історичного апріорі* свідомо ставиться та досліджується у другій половині століття Мішелем Фуко. Проте він від самого початку значуще модифікує її, витлумачуючи апріорі не як «*a priori* істин, про які ніколи не можна стверджувати, або реально даних у досвіді; але про *a priori* історії, що є даним, оскільки це є тим, про що говорять речі» («Археологія знання», Розділ 5: «Історичне апріорі та Архів»).

Фуко звертається до поняття історичного апріорі як необхідного для дослідження єдності дискурсу (культурного значення) у даний історичний період серед найрізноманітніших культурних проявів доби. «Доцільність використання цього справді варварського терміну, — каже він про поняття *історичного апріорі*, — полягає у тому, що подібне *a priori* мусить примати до уваги висловлювання у їхній дисперсії, у всій ... схильності [культурних значень] до не-когерентності..., коротко кажучи, мусить зважати на той факт, що дискурс має не тільки значення істини, але й [значення] історії, історії специфічної, яку не можна пояснити через закономірності непритаманного їй розвитку [природної реальності]» (Там само).

Фуко радикально змінює — обмежує чи, навпаки, розширює — обсяг поняття *a priori*, переводячи його у площину дискурсу, тобто у площину синхронічних взаємин людей та речей у межах уже наявного культурного світу значень. Фактично Фуко не відповідає на декартівське запитання про те, звідки у локальному людському досвіді береться здатність до істини. Вирішуючи проблеми єдності історико-культурного дослідження, він постулює наявність історичної значущості культурного світу для усіх можливих фактів культури. Це наявність, сказати б, загальної атмосфери для найрізноманітніших значень, «порядків слів та речей» — історичного апріорі, що, безперечно, за самим своїм визначенням вже є більш загальнозначущим («довершеним»), аніж окремі значення культурних явищ, й визначають граничний сенс останніх.

Протиріччя тематики суспільного апріорі. Поняття суспільного апріорі є центральним для іншої впливові течії сучасної думки — комунікативної філософії. Спробуємо витлумачити її центральні положення, передовсім К.-О.Апеля та Ю.Хабермаса, як спробу переформулювання цієї ж проблеми у рамках декартівсько-кантівської, трансцендентальної, традиції (з цього у своїх докторських тезах й розпочинає формулювання положення про *апріорі комунікації* Апель).

Ідея комунікативного витлумачення *a priori* збігається врешті-решт з ідеєю максимальної *оприлюдненості* (*öffentlichkeit* — відкритості, публічності) дискурсу. Від самого початку вона несе у собі значення умови можливості існування максимально *довершеного* співбуття людей, «регулятивного ідеалу» (Апель), «ідеальної мовленнєвої

ситуації» (Хабермас). Через абсолютно відкритий (в ідеалі) для критичного взаємообговорення дискурс, комунікацію, через раціонально-критичну аргументацію та контраргументацію, через, зрештою, саму регулятивну ідею можливості немов би відповідати перед всіма майбутніми історичними учасниками цієї, відкритої й у майбутнє комунікації (так само бути своєрідними суддями предків) ідея комунікативного апріорі і справді здатна замістити постулювання джерела довершеності у попередній «монологічній» філософії суб'єктивності (свідомості).

Апріорі комунікації набуває значення граничної довершеності, що наближається за своєю об'єктивуючою міццю до декартівської ідеї Бога. У світлі такого могутнього засновка, справді, у принаймні телеологічній перспективі раціонального взаємопорозуміння, хоча й дуже далеко, але мерехтять ясні зірки об'єктивності, істини. Історичне апріорі комунікації, тим самим, збігається — з погляду регулятивного ідеалу — з універсальним апріорі істини.

Варто замислитися над зрозумілим Декарту питанням про те, що, сказати б, на боці ясно видимого предмета відповідає універсальному апріорі комунікації, запропонованому у сучасній комунікативній філософії? Як ми пам'ятаємо, у Картезія йшлося про *extensio*, чисту зовнішність або *протяжність*, як своєрідну модель реальності, що пізнається або обговорюється щодо її пізнавальної істинності. З точки зору регулятивного ідеалу довершеної комунікації її предметним результатом має бути довершене суспільне співбуття людей, суспільство. Воно має ґрунтуватися на максимальній раціональності, граничному проясненню людських взаємин (в комунікації свідомість та предмет чудово збігаються, виходячи за межі уявлень про можливість дихотомії лише пізнавального та діяльнісно-перетворюючого відношення).

Нас попереджають (Хабермас), що це комунікативна раціональність, яка не може зводитися до різних форм спрощеного розуміння цілераціональних дій, у тому числі за такими самими спрощеними уявленнями про норми та ідеали наукового пояснення світу та техніко-технологічну перетворюючу діяльність. Проте максимальне оприлюднення найглибінніших мотивацій — зазіхань, очікувань тощо назовні, у площину публічності є необхідною умовою раціональної комунікації. Тим самим поняття раціональності таки зберігає своє загальне значення — максимального свідомого контролю, у даному разі — за можливими комунікативними діями.

Наведені вище філософські реконструкції суспільного — комунікативного — апріорі, незважаючи на їхні досягнення у подоланні попереднього типу трансценденталізму, зберігають генетичний зв'язок з останнім.

Так, фундатори комунікативного повороту, справді, ближчі до розуміння джерел довершеності людського досвіду, аніж їхні поперед-

ники: людина виходить за межі приватного досвіду не тільки через спілкування з Богом — маючи ідею найдовершенішої істоти (Декарт), чи залишаючи у собі місце для віри (Кант), а через справжню суспільність — визнання комунікативної моральності — своєї поведінки, через «комунікацію, вільну від панування». (Комунікативну філософію частіше називають комунікативною етикою.) Перефразуючи Ясперса, у цьому контексті варто казати, що комунікація і є трансценденцією. Критично роздивимось щодо того, у яку об'єктивність, до яких речей та у який суспільний світ нам пропонують вийти або увійти.

Я думаю, що існують тільки дві граничних можливості «практичної» (як нескінченної телеологічної перспективи, регулятивної ідеї) реалізації запропонованих образів суспільно-комунікативного апіорі. Це, по-перше, реалізація ідеалів *повної відкритості*, прозорості, *transparency*, ясності й чіткості, кажучи мовою Декарта, усіх людських взаємин, комунікативної інтеракції людей. Або, по-друге, встановлення своєрідного *замирення приватних зазіхань* — «консенсусу на основі визнання взаємних зазіхань» (Хабермас). Перший результат, спрямований на об'єктивність та універсальну істину, очевидно суперечить другому, що здатен утверджувати непрозорий локальний світ як суспільно значущий. Спроцюючи, ми вестимемо мову про істину *versus* корпорацію, корпоративний консенсус. Інакше кажучи, будь-які спроби універсалістського витлумачення суспільного апіорі у сенсі ідеального проекту, який був недовершений нашими філософськими попередниками, призводять до необхідності говорити про проблему культурно-історичного апіорі.

Що ж нам все ж таки робити з нашими національно-культурними пошуками? Чи варто турбуватися про «власну» ідентичність, говорити у термінах «нашої» локальної культури? Яким чином, визнаючи абсолютну значущість етнонаціональної традиції, можна сподіватися на вихід за корпоративну обмеженість у шуканий світ справедливості та істини? Чи є це взагалі філософською, тобто універсальною, проблемою?

Вольове апіорі культурної історії. В поняття культурно-історичного апіорі природно входить значення історичного синтезу. Фуко прекрасно вказував на це. Так само для Апеля та Хабермаса *апіорі комунікації* є регулятивна основа єдності — взаємопорозуміння — її можливих учасників. Але що це за єдність? Як, справді, вибудовується єдність культурної історії? Чому ми певні, що у наших історичних предків, так само й у наших нащадків є (було, буде) *a priori бажання* вступати з нами у відверту — прозору — комунікацію? Чому ми так певні, що соціально-культурне апіорі мусить бути універсальним для всіх можливих суб'єктів?

Сьогодні ми, скоріше, можемо вести мову про війну культурних

світів, згадуючи «війну світів» Герберта Уеллса. Існують, доводить сучасний досвід, культурні світи, що не мають жодного бажання спілкуватися з іншими.

Точно таку саму ситуацію ми зустрічаємо у найновітніших перетлумаченнях нашої національної історії. На археологічних залишках Трипілля жодний античний трипілець не вказав на свою належність саме до теперішньої України. Як, між іншим, і жоден мешканець давньої Київсько-руської держави. Звідки ж видобувається наша культурно-історична тяглість, відкіля прямує історичний синтез «українства», чи, взагалі, будь-якої колективної ідентичності?

У всіх цих і подібних випадках ми зустрічаємося з нашими актами історичного синтезу апріорі, які ми вимушені визнати вольовими, або з апріорі нашого культурно-історичного воління — апріорі волі та панування. Саме в цьому пункті ми досить радикально виходимо за межі декартівської тематики, взагалі за межі тематики філософського дискурсу проекту Модерну, та опиняємося, майже сам на сам, з уточненим формулюванням проблеми культурно-історичного апріорі. Вона мусить бути визначеною також через поєднання комунікативного підходу з іншою, ніж трансцендентально-раціональна, філософською перспективою. Це — розуміння того, як співіснують *культура* та *влада* або перспектива філософського виявлення умов можливості співіснування людей та культур у реальному світі — світі влади та панування.

COGITO: ЕТИЧНІ АЛЬТЕРНАТИВИ

Віктор МАЛАХОВ

Картезіанські медитації в широкому сенсі слова — одна з основних тем у європейській філософії останніх століть. Разом з тим це тема по-своєму камерна: в центр уваги вона висуває дещо настільки основоположне й самозасвідчуване, що й через століття припустимим виявляється безпосередньо діалогічне ставлення до цього «дещо» кожного наступного мислителя. «Cogito ergo sum. Що далі?» — таке питання поєднує представників різних часів і мовленнєвих традицій.

Щодо самого Декарта, то в нього, як відомо, «далі» поставали проблеми існування Бога і богопізнання. Сформулювавши розуміння принципу cogito як безперечно надійної істини, Декарт тут же переходить до питання, «що взагалі потрібно для того, щоб те чи те положення було істинним і вірогідним... в чому полягає ця вірогідність» (Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Соч. В 2-х т. — М.: Мысль, 1989. —

С. 269.), — і звідси до поняття Бога як абсолютного гаранта останньої. При цьому висуваються теми досконалості й безмежності божества, вивершеності божественного пізнання, що, поза усім іншим, істотно обмежує ту людську ситуацію мислення, з якої виходить французький філософ.

Вказаний хід думки окреслює залежність, відтоді багаторазово засвідчену в європейській філософії свідомості: тією мірою, якою мислення зосереджується на забезпеченні надійності й вірогідності своїх побудов, воно неминуче звертається до власної рефлексивної природи, водночас впевнюючись, що відкриття цієї іманентної самовірогідності можливе для нього лише у звертанні до чогось більш фундаментального, що принципово обмежує його (мислення) прерогативи, розхитуючи або релятивізуючи сам критерій вірогідності. Адже коли, зокрема, Декарт опікується питанням про божественне джерело вірогідності мислення, він саме цим утверджує пріоритет над своїм пізнавальним проектом і раціонально-мисленневою сферою загалом зовсім іншого типу стосунків людини до буття, стрижнем якого виявляється вже не вірогідність, а віра (як може виявитися ним і рішучість, автентичність, любов та ін.). Послідовно реалізуючи таку позицію, що стверджує позамисленність витоків рефлексивної вірогідності мислення, вже неможливо сприймати вихідну проблему Декарта як засадничу й безвідносну у повному розумінні слова. Тому й ті тези — парафрази, які ми знаходимо в історії думки, що відходить від внутрішньої самодисципліни філософії свідомості, — «волю, отже існую», «люблю, отже, існую», «відчуваю сором, отже, існую» тощо, — неминуче втрачають притаманну декартівському положенню методологічну обов'язковість, а відтак не можуть розглядатися і як вияви адекватної етичної альтернативи до нього (хоча й маніфестують певну моральну позицію в бутті, котра спирається на власні підстави).

Таким чином, якщо відкриття самоочевидності мислення являє собою першу мить спалаху декартівського всесвіту, то другою його миттю стає визнання закоріненості цієї самоочевидності в чомусь онтологічно передуючому, що охоплює всю мислиму цілісність людського досвіду. У русі й коливаннях між цими двома миттями (первинно поєднаних на одній і тій самій сторінці декартівського тексту) зосереджено значну, якщо не переважаючу проблематику філософії свідомості останніх століть. У даному контексті заслуговує, зокрема, на увагу типологічна близькість опозицій, репрезентованих іменами Декарт-Паскаль і, через кілька століть — Гуссерль-Гайдеггер. (Якщо Декарт, по суті ставлячи питання про межі людського в мисленні, тим самим визначає плацдарм розвитку філософії класичного раціоналізму, на терені якого й застається Паскаль з усією своєю раціоналістичною культурою від самого початку фіксує суто буттєву напруженість стосунків зі світом, що передбачає зовсім іншу стратегію людської

свідомості. Подібним чином і Гайдеггер переводить вишукану феноменологію свідомості Гуссерля в екзистенційно-онтологічний ре-гістр).

Що ж являє собою третя мить декартівського всесвіту? На мою думку, вона настає, коли людина впевнюється у принциповій обмеженості не лише засад свого мислення, а й досвіду власної співприсутності у світі загалом. На відміну від першого, таке впевнення не має ознак іманентності; воно «захоплює» людину ззовні й не може бути завбачене жодною свідомістю, виходячи з її власних передумов (як Декарт виводив із них існування Бога). Можна сказати, до нього спонукає не страх, а жах: не страх смерті — який може знаходити розрядку в найрізноманітніших напрямках людської співприсутності в бутті, — а саме факт її припестя, певні виразні й незаперечні ознаки її та ін.

При цьому впевнення, про яке йдеться, має бути достатньо жорстким, аби «пробити» весь масив людського досвіду, здолати його інерцію. Це виявляється здійсненням у вигляді тривалих історичних тенденцій — так, зокрема, входить у свідомість сучасного людства знання про межі його зростання, про страхітливу і повторювану реальність воєн і масових вбивств. З іншого боку, таке впевнення може бути миттєвим, якщо воно вражає людину — втім, теж ззовні — в потаємне осердя її самосприйняття; в цьому разі ми говоримо про містичний досвід. Як відомо, подібний досвід був і у Паскаля, про що свідчить його знаменитий «амулет».

Істотно, що містицизм є не просто проявом віри, а саме певним типом знання, що по-своєму актуалізує проблему вірогідності. І тут, і в щойно згаданому історичному впевненні, визначеність представлених меж породжує своєрідну раціональність — далеку, звичайно, від методичної дисципліни розгортання самоочевидності мислення за Декартом. Раціональність, про яку йдеться, немовби «пливе» в своєму онтологічному просторі, й немає нічого дивного, що вона здатна вводити в оману або взагалі відхиляти суб'єкта від опозиції «істина — схиблення». Своєрідний синтез усвідомлення історичних поразок людства із здобутками новітнього містицизму являє, зокрема, сучасне паранаукове знання, близькою до даного типу є раціональність ідеологічна, політична, та ін.

Саме на цій грані виникають, однак, і передумови власне етичної раціональності.

Річ у тім, що усвідомлення власної співпричетності світові як не-обмеженої здатне породжувати етичну позицію лише як підлеглий і, зрештою, необов'язковий момент. Як у Декарта, так і у його наступників перехід від індивідуального *cogito* до його божественних (або онтологічних) передумов відзначається неминучістю, що, власне, виключає можливість вибору. Лише коли я стикаюся з фундаментальним обмеженням буття, до якого належу і осмислення якого репрезентую, —

з іншими рівночасними буттями, що спонукають до вибору й до визначення власних позицій, — переді мною постає етична проблема як така.

У цьому разі світ моєї причетності існує (продовжує існувати) вже саме тому, що перед лицем інших світів я його обираю і несу відповідальність за нього. Перед лицем хаосу — якщо переді мною хаос — я утверджую порядок, стабільність і осмисленість не тому, що це випливає з природи моєї або світу, але тому, що я відповідаю за це і поза моїм, поза людським зусиллям цього не буде. Тобто я творю власне етичну раціональність. Перед лицем Іншого, якого я люблю, якому співчужую, — я впорядковую, роблю надійним і осмисленим власне буття, аби Інший міг на мене покластися. Зрештою, обидва ці моменти збігаються, бо де є Інший як моя межа, там є і хаос, і небуття, що загрожують нам обом; і де межею є хаос, там зростає етичний потенціал нашого піклування про ближніх, нашої зверненості до них. Так формується єдина, діалогічна з своєю суттю етична позиція, в основі якої — очевидність екзистенційної межі й самовірогідність відповідального мислячого вибору щодо неї.

І, отже, в цю четверту мить, якщо вона настає для нас, ми знову готові повернутися до первісної декартівської позиції, але досягнутої вже не як щось безпосередньо закорінене в абсолюті, а як результат вибору, вчиненого слабкими і вразливими істотами, що відчувають свою відповідальність за те, що відбувається в безмежному світі навколо них. І в цю мить імена Декарта і Паскаля знову доводиться ставити поряд.

ДЕКАРТ ПРО МОРАЛЬНУ ЗУМОВЛЕНІСТЬ МЕТАФІЗИЧНОГО

Віталій ЖАДЬКО (Запоріжжя)

Відому максимуму Р.Декарта «мислю, отже, існую» не слід інтерпретувати лише як вияв суто теоретико-пізнавального раціоналізму. Швидше, це констатація морально-етичних підвалин людського буття, адекватних субстанційно-субстратній духовній основі Всесвіту. Багатомікове обслуговування релігійно-церковного бачення сутності буття примушувало філософів допускати у їхню метафізику — сферу чистого мислення — чужорідні чуттєво-споглядальні елементи. Звичайно, теоретичне богослов'я мислило Бога як абсолютного корелята чистого духу. Проте будь-яка інституалізація згубно діє на пізнавальний потенці-

ал мислення: бажаючи надати йому наочних природних (=фізичних) форм, приходять до протилежних наслідків. А саме: під сумнів ставиться саме існування духовної основи світу, по-перше, вона неправомірно ототожнюється з можливістю своєї присутності у будь-якому фізичному предметі чи явищі, по-друге, допускається можливість її просторово-часової визначеності, по-третє, формується хибна думка про легкість і загальнодоступність відкриття істини, — якщо її можна побачити, то пізнання зводиться до щасливого випадку, а не пошуку методологічних засад його організації. Як наслідок, - паралізується воля до пошуку засобами мислення, натомість підсилюється світоглядно-пізнавальний хаос, що деморалізує суспільство: надто вже багато з'являється тих, хто, не будучи чистий серцем, стверджує, що бачив Бога, тобто знає істину. І, — найжахливіше, — йому вірять маси, не вірячи в свої здібності й ненавидячи здатних до автономного мислення.

Усією своєю творчістю Р.Декарт доводив, що наблизитись до істини можна за умови визнання її прихованості від швидкої на узагальнення емпірично-чуттєвої свідомості і розробки методології її пізнання на шляху уважно-вольової зосередженості свідомості на позачуттєвій реальності буття мислення як процесу, повною мірою залежного від самого мислителя.

Істина, про що писав ще Платон, любить приховуватись не лише за чуттєво-природними формами буття. Вона приховується також від масової свідомості з її домінантною установкою на очевидність, себто на «темні» знання. Їх розповсюдженню протягом тисячоліть сприяє релігійно-церковний «популізм» із його гаслом про створення людини за образом і подобою Бога. Тож не випадково, що ця подібність на рівні очевидності асоціювалась із антропоморфним фізичним Богом, а не з Богом як чистим розумом і суб'єктом духовної світотворчості. Не людина піднімалась до розуму як божественної сутності в собі, а, навпаки, божественну сутність вбачали в її тілесності. Звідси фактичне виправдання аморалізму засобами неправомірного проголошення суб'єктивізму й довільності вдачі як прояву істинного гуманізму, що, врешті-решт, спричинило до релігійної Реформації.

Для Картезія така позиція була неприйнятною. Мабуть, цим можна і потрібно пояснювати властивий його філософії дуалізм душі і тіла. Об'єктивна істина дійсно відкривається за умови, коли мислення відокремлюється від хаотично-невпорядкованої експансії в свідомість випадкових для пізнавального процесу (а мислення — це завжди пізнання, а не говоріння) фізичних явищ і речей. Впорядкувальна дія мислення і є проявом моральної достовірності розуму: адже сумнівів у тому, що створене ним є виключно гармонійне і, отже, «справедливе», бути не може. І навпаки, будь-яка форма суб'єктивізму породжує аморальний спосіб життя. Радикальне подолання суб'єктивізму мож-

ливе, на його думку, лише на шляху суто метафізичного обґрунтування моральних категорій засобами оформленого згідно певних жорстких правил методологічного мислення, спрямованого на істину в її соціоцентричній визначеності, що виключає всілякі асоціальні відхилення й винятки. Тож освіченість має починатись із моральних передумов, тобто зі складання автономним суб'єктом суспільної дії «правил моралі, достатніх для керівництва в життєвських справах, поскільки це не терпить затримок і нашою першою турботою повинно бути правильне життя»¹.

Вироблення правил поведінки та їх виконання дисциплінує людину вдачу, допомагає вивченню логіки як необхідного чинника, що спрямовує розум на пізнання ще не відомих істин. Найкращим засобом для цього є набуття вправності у вирішенні математичних задач. Саме тому активним заняттям філософією має передувати жорстко детермінована зусиллями автономної волі духовна діяльність, змістом якої має бути отримання певних пізнавальних правил і операцій у спорідненій духові сфері чистого від зовнішніх впливів мислення, сфері метафізики. Декарт переконаний, що вона складає фундамент філософії, той корінь, з якого виростає стовбур фізики та його наукові гілки — медицина, механіка і етика.

Зазначена класифікація системи філософського знання і системи просвітлення розуму, як бачимо, починається і завершується його підпорядкованістю морально-етичній свідомості, де етика не є вченням про прагматичні правила поведінки, а є інтегрованим сукупним і цілісно-гармонійним знанням світопізнання, яке відкриває світло розуму світобудови. Ось чому етику він вважав «найвищою і найдосконалішою наукою, яка передбачає повне знання інших наук і є останньою сходинкою до найвищої мудрості»².

Ці думки мають надзвичайно принципове значення для формування людини як суб'єкта власної долі. Якщо свідомість наповнюється образами-випроміненнями, що поза волею і бажанням йдуть від явищ фізичного світу, індивід існує як його об'єкт, як елементарна частка світобуття. І навпаки, якщо він свідомий того, що дух за своєю суттю являє собою енергію мислення, спрямовану на ствердження трансцендентної співмірності Всесвіту, це формує його як богорівного в розумі суб'єкта активної творчої дії. Мислення, отже, є атрибутом і субстанцією буття людини як самодостатньої і самоцінної, розумної в духові істоти. За всіх інших умов вона не має сутнісних відмінностей від природних істот.

Метафізичне мислення передбачає зосередження уваги пізнавальної волі на об'єкті пізнання в межах самого пізнання як суто духовного акту, підпорядкованого таким же духовним явищам, якими є правила і методи його організації, а також вихідні начала — ясні й самоочевидні завдяки своїй абсолютній незмінності: будучи продуктами

пізнавально-рефлексивного мислення, вони не мають буття поза ним і тільки ним можуть бути заперечені. Подібним чином організоване мислення не терпить щонайменших перескоків, поскільки його сутністю якраз і є щонайменше «*dx*», яке поступово, але неухильно і правильно, наближає до істини. Так, від «1» можна перейти до «2», але можна через 1,1 (1,01, 1,001), тобто підійти до істини як повноти, водночас формуючи людину як суб'єкта гармонійної цілісності свого буття в розумі та суб'єкта побудови су-спільної цілісності. Звідси тверде переконання, що лише «філософія, поскільки вона поширюється на все досягне для людського пізнання, ...відрізняє нас від дикунів і варварів і що кожен народ тим більше цивілізований і освічений, чим краще в ньому філософують; тому немає для держави більшого добра, як мати істинних філософів. ...До того ж для спрямування нашої вдачі і нашого життя ця наука більш необхідна, ніж користування очима для спрямування наших кроків»³.

Європейська цивілізація вже багато століть розвивається в руслі, означеному особливостями метафізичного мислення в тому значенні, якого воно набуло в творчості видатних мислителів Нового часу. Найголовніше ж досягнення полягає у тому, що народ у своїй переважній більшості свідомий того, яка соціальна верства виконує функцію провідної в суспільному житті. Якщо й наш народ стане свідомим цього знання, це буде справді доленосна мить в історії України і початок її цивілізованого розвитку, морального оздоровлення і входження в сім'ю цивілізованих народів.

Моральна свідомість знаходиться поза межами фізики людського буття, тобто є сферою його метафізичних вимірів. Тому не буде перебільшенням твердження про те, що головною причиною кризового стану посткомуністичного суспільства була його насильницько-примусова орієнтація на матеріалістичну філософію, для якої метафізика з її проблемами — лише прояв ідеалізму й попівщини. І навпаки, успіхи західноєвропейської і світової цивілізації слід пов'язувати з тим, що духовною основою розвитку і функціонування свідомості людини вона завжди вважала метафізику як фундамент філософії і самого мислення як субстанції її творчої сутності.

Література

1. Декарт Р. Сочинения. — М., 1989. — Т.1. — С. 308.
2. Там само. — С. 308-309.
3. Там само. — С. 302.

РАЦІОНАЛІЗМ ДЕКАРТА І НОВОЄВРОПЕЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

Тамара ЯЦУК

Результатом наукової революції XVI–XVII століття була не тільки нова картина світобудови, але і розвиток нового методу наукового пізнання світу. Всього протягом життя одного покоління докорінно змінилось співвідношення між наукою і філософією, яка віднині вже не могла не враховувати успіхів нового, математичного природознавства. Біля витоків нового мислення стояв Рене Декарт. Декарт як родоначальник європейської філософії Нового часу, що перетворив природу на абстрактні ідеалізовані об'єкти математичної фізики, а людину — на «живу машину», сприяв витісненню з вчення про природу понять, що запозичені з області духовного життя людини. Міфи замінилися у Європі логічними дискурсами. Картезіанський методичний сумнів, трибунал розуму позначились на всьому стилі мислення, визначили наперед ті орієнтири, на які віднині будуть зважати як прихильники філософії Декарта, так і її опоненти.

Тісний зв'язок духу філософії Декарта з пануючим духом часу не підлягає сумніву. Поширеним стає переконання, що здоровий глузд є єдине багатство у світі, котре більш рівномірно розподілене між людьми, ніж інші типи багатства. Лише чистий, неподільний розум, що запозичує свої ідеї з себе як єдиного джерела, може один привести людство до узагальнення в ідеях і поліпшення у звичаях.

Разом з тим, відзначаючи роль Декарта у формуванні науки, слід зазначити певну невизначеність у ставленні його до історії. Проголосивши суверенне право мислення у всьому сумніватися, він з деяким презирством поставився до історичної форми пізнання, вважаючи, що воно здатне лише на плутані, невизначені міркування, які неможливо перевірити дослідним шляхом. Типовим є його висловлювання щодо цього: «...я вважав, що віддав вже досить часу мовам, а також і читанню книг древніх з їх історіями і вигадками... вигадки вселяють віру у можливість таких подій, які зовсім неможливі; адже навіть найбільш правдиві оповіді, якщо вони не спотворюють і не перебільшують значення подій, щоб зробити читання більш цікавим, то принаймні майже завжди полишають найбільш ниці і менш значні подробиці, внаслідок чого решта уявляється зовсім не такою, як воно мало місце в дійсності, і тому ті, хто співвідносить свою поведінку з прикладами, одержаними звідси, можуть впасти в маячню лицарів наших романів...»¹. Декартівський скептицизм був сприйнятий іс-

ториками як виклик (Коллінгвуд), що спонукав до розробки власного методу, який би відкрив можливості критичної філософії, а потім на ґрунті нового знання повернутись до філософії. Протягом другої половини сімнадцятого століття виникла нова школа історичної думки, яка була названа Р.Дж.Коллінгвудом картезіанською історіографією. Таке визначення ґрунтувалось на тій підставі, що ця історіографія була заснована на методичному сумніві і повному визнанні критичних принципів.

Головна ідея цієї школи, як зазначив Коллінгвуд, полягала в тому, що історик не повинен враховувати свідчення письмових джерел, не піддавши їх критичному аналізу, заснованому хоча б на трьох методичних принципах: ніякий авторитет не повинен примушувати вірити в те, що, як ми знаємо, неможливо; на правилі, яке вимагає співставляти різні джерела одне з одним, щоб вони не суперечили одне одному; на правилі, що письмові джерела треба перевіряти не письмовими². Історики відтепер почали вчитись сприймати письмові джерела критично. Наслідки такої нової установки на оцінку висхідного матеріалу можна помітити, звернувшись до «Історії римських імператорів» С.Тіллемона, де свідчення різних джерел співвіднесені і узгоджені між собою. Починаючи з XVII століття йде непомітна, на перший погляд, робота по збиранню, впорядкуванню і публікації величезної кількості першоджерел, яка обумовлює на майбутнє саму можливість наукової історіографії.

Критика Декартом сучасної йому історіографії, цілком, до речі справедлива, мала в собі і елемент конструктивний: вона вказувала їй шлях, як стати наукою. Найбільш чутливими і готовими сприйняти інтелектуальні зрушення свого часу виявились антиквари, знавці старожитностей. Саме вони в першу чергу здійснили розшук, збір, упорядкування і публікацію документальної бази, без якої неможлива була справжня історична наука. Відтепер історія одержувала базу, в історичне джерелознавство прийшли нові методи.

Слід зазначити, що ці новації залишились майже не поміченими філософами того часу. Новий історичний метод мав великий вплив лише на Лейбніца, який застосував його до історії філософії. Зміна структур в історіографії мала суттєві наслідки для розвитку методології історичного пізнання лише в XVIII ст. Цьому передували суттєві зрушення в соціальній і духовній сфері в цілому. Як зазначив Д.Ротхакер, лише тоді, коли людина виявляється на ґрунті світобачення раціоналізму, з історії поступово були прибрані всі надісторичні і позаісторичні «сили» — настав час для пошуку «пружин» і «порядку» в ході історії в ній самій³.

У Новий час, мірою утвердження у сфері природознавства раціоналістичної парадигми, історична свідомість також сприймала домінуючу в той час фізичну концепцію природи, орієнтувалась на самопіз-

нання людини, визначила як свою мету пізнання людської природи, використовуючи при цьому методи фізики. Переосмислено сам предмет історичної науки, в історію також на місце міфа приходять логічний дискурс.

Принципова історизація мислення про людину, її культуру, її цінності все більш утверджується в епоху Просвітництва, яке є духовним спадкоємцем картезіанського раціоналізму. Система природничо-наукового мислення дала міцну опору Просвітництву, сприяла розриву з церковними догматами. Система природи перетворилася на систему універсального розвитку духу. Історичні пошуки, раціоналістична обробка нових досягнень в сфері історичного знання сприяли пізніше утвердженню самостійного позитивного наукового знання.

Картезіанство — апофеоз неподільного чистого розуму, але воно не дало відповіді на історичні зазіхання авторитету, який вважає себе саме таким розумом. Вже Дж.Віко в XVII ст. виступив проти застосування картезіанства до історії людських суспільств: вчення про виключне панування неподільного розуму в історії саме веде до абсолютизму. Всі революції, що виходять з опозиції абсолютизму і покладають своєю основою ідеї відстороненого розуму, закінчувались тим, проти чого вони повстали: абсолютизмом. Можна прослідкувати прямий вплив Декарта на ідеї французького Просвітництва, яке заклало основи революційної доктрини, що породила Велику французьку революцію.

Спокуси картезіанського раціоналізму породили і відповідну йому за духом опозицію. Дж.Віко поставив завдання сформулювати принципи історичного методу так само, як до нього Ф.Бекон сформулював принципи методу природничо-наукового пізнання. Картезіанському натуралізму він протиставив «Нову науку», тобто історизм. Віко таким чином формулює різницю між натуралізмом і історизмом: натуралізм оперує, в кінцевому рахунку, тільки чисто даними неосягненими величинами простору, історизм же — саморозуміння духу, оскільки мова йде про його власні творіння в історії. Віко ставив під сумнів картезіанську теорію пізнання з її висновком про неможливість ніякого іншого знання, крім математичного. В зв'язку з цим він негативно оцінює картезіанський принцип, відповідно до якого критерієм істини є ясність і виразність ідей. На думку Віко, це суб'єктивний, скоріше, психологічний критерій. Пошуки Віко спрямовані на віднайдення принципу, керуючись яким ми могли б відрізнити те, що може бути пізнане, від того, що пізнаним бути не може. Віко орієнтується на пошук теорії, яка б встановлювала межі людського знання. Віднаходить він цей принцип в доктрині, яка стверджує, що істинне і заподіяне збігаються. Як підкреслює Віко, природа пізнавана тільки для Бога, тоді як математика може бути пізнана і для людини, бо об'єкт математики — фікції чи гіпотези, побудовані самим математиком.

Дж.Віко вбачав в історії виникнення і розвиток людських суспільств і їх інституцій. Оскільки будова людського суспільства створена людиною з нічого, тому кожна деталь її повністю пізнавана людським духом. Такий підхід, на перший погляд, свідчить, що джерела філософії історії Нового часу не мають спільних передумов з картезіанством, а виявляють себе як опозиційна до картезіанства начало розвитку важливого явища духовної культури XVIII століття. Але більш уважний погляд дозволяє відзначити такий важливий момент: раціоналізм Декарта був тим виявом революційних змін в сфері пізнання, які створювали «поле тяжіння», поза яким не могли самостійно розвиватись навіть опозиційні щодо картезіанства течії. Співставляючи між собою дві тенденції науки Нового часу — натуралізм та історизм, можна віднайти їх спільне коріння. Вони належать до одного типу духовної культури в широкому сенсі цього слова. До речі, це спільне коріння бачив уже Віко.

Філософія, заснована Декартом, є філософією свідомості. Коли філософія, вслід за Декартом, переходить до аналізу свідомості, то цим вже встановлювалась подвійна спрямованість: на те, що відноситься до тіл і підпорядковане загальним законам, і, по-друге, спрямованість на те, що відноситься до «Я» і історико-генетичний зміст свідомості. Декарт і його послідовники цікавились першим аспектом, закладаючи, таким чином, основи сучасного натуралізму, підпорядкувавши його значною мірою всю філософію. Але виходячи з свідомості, філософія Нового часу з внутрішньою необхідністю віднаходила поряд зі спрямованістю на природничі науки і спрямованість на історію, якщо бачити цю свідомість не тільки в світлі її апіорних, математично-фізичних творінь, але й а posteriori в світлі її власних генетичних змін і здійснень. До історико-генетичного вивчення свідомості звертається Юм, більше від того, Юм сам стає істориком.

Історико-генетичний принцип у філософії Шеллінга і Гегеля поглинув природничі науки, тяжіючи до логізації історизму. Суперництво натуралізму та історизму було лише своєрідною формою розвитку тих спільних раціоналістичних засад, які сформувались в руслі спільної новоєвропейської традиції, позначеної впливом картезіанства. Формування наукової історіографії та філософії історії відбувалося майже паралельно, як позиція і опозиція в межах силового поля декартівського раціоналізму.

Література

1. Р.Декарт. Рассуждение о методе//Избранные произведения. — М., 1950. — С.263–264.
2. Р.Дж.Коллингвуд. Идея истории. Автобиография.— М., 1980. — С.61.
3. Rothacker D. Zur Genealogie des menschlichen Bewußtseins. — Bonn, 1966. — S.38–39.

«ЕСТЕСТВЕННЫЙ СВЕТ РАЗУМА» И «ХТОНИЗАЦИЯ» МИФОЛОГИИ

Наталья АМЕЛЬЧЕНКО

Декарт рационализирует душу, превращая все ее свойства — чувства, желания, воображение и восприятие — в разновидность мышления. Декарт не «отображает» реальную ситуацию, рационализация души является для него регулятивной идеей, определяющей поиски истинного основания знания и поведения человека. Эта идея трактуется Декартом как «разумная воля», как единство ума и интенций человека, что означает подчинение всех страстей и желаний, вызываемых внешними объектами, в том числе и телом, разуму как внутреннему самозаконодательству, как воле. Декарт неоднократно подчеркивает, что у живых людей часто воля (желание) отделена от разума, и не разумная душа господствует в их поведении, а страсти, возникающие от внешних объектов и тела. Он убежден, что только Бог одновременно понимает и волит, и что нельзя представлять Бога чувствующим, а только разумеющим и волящим. Бог не чувствует, ибо у него нет тела, а в каждом чувстве и ощущении человека содержится претерпевание (страдание), т.е. зависимость от тела и внешних объектов.(1). Человек не может полностью освободиться от этой зависимости, но необходимо стремиться к разумному направлению страстей.(2). Бог как одновременно волящий и разумеющий и есть идеал Декарта - идеал детерминации человеческого поведения исходя из внутреннего начала. Декарт ясно осознает отличие своего «начала» от принципов предшествующих философских учений: «насколько мне известно, никто до меня не утверждал, что сущность разумной души состоит исключительно в мышлении, или в способности мыслить, и во внутреннем начале (следует понимать: в начале этого мышления).»(3). А воля, по Декарту, относится к самой разумной из всех мыслей, так как она может подчинять страсти и желания.(4).

В античной философии мы тоже встречаем определение сути человеческой души как разумной, но смысл этого разума есть не внутренний свет, а причастность к трансцендентному Логосу. Для Декарта собственный разум человека направляет его деятельность и является основанием его свободы. Истинные идеи имеют начало в человеческом разуме, а не вне его: именно так воспринимает философское кредо Декарта философия Просвещения. Здесь показательно высказывание Спинозы: «различие между истинной идеей и остальными восприятиями..., что идеи фиктивные, ложные и прочие имеют свое начало в во-

ображених, т.е. в некоторых случайных и, так сказать, разрозненных ощущениях, которые не возникают от самой мощи духа, но от внешних причин... (5). Даже идея Бога исходит у Декарта из нашей способности мышления, а не из откровения, традиции или наблюдения над вещами. Это значит, что Декарт кардинально переворачивает не только античное, но и средневековое понимание истины и разума как божественного откровения, к которому человек может только причаститься. Ведь несмотря на претензии человеческого разума на обоснование истины откровения в средневековой схоластике, все-таки для схоластиков, как и для мистиков источником истины является не естественный свет — а божественный свет. Посредником между трансцендентным Богом и человеком в религиозной философии и культуре признается слово Божье как в форме Логоса, так и в форме мифа. Религиозный миф — это откровение Бога в форме чудесных событий и таинств, богоявлений: не человек создает миф, но миф высказывается чрез человека.

Миф с этой точки зрения не есть нечто субъективное и психологическое, но представляет собой вхождение в человека и человеческую историю высших нечеловеческих сил, явление Бога в форме конкретных символов религиозного предания, священной истории. Декарт же рационализирует душу, не оставляя в ней места для истин, имеющих внешнее происхождение, в том числе и для мифа. «Изгоняя» миф из сознания человека и из философии, Декарт закладывает основы просветительского отношения к мифу, в корне отличного от античного и средневекового. Для античной философии, миф является живой действительностью, одухотворенным космосом: Боги в неоплатонизме выступают в качестве умных и энергичных принципов движения космоса, соединяющих в себе эйдос (идею, Ум) и волевое начало (душу). Для Просвещения миф — это заблуждение, которое необходимо рассеять как не прошедшее проверку у человеческого разума на самоочевидность и истинность. Декарт определяет метафизическую основу целой эпохи — Просвещения, эпохи самозаконотательства Разума, присвоившего себе право самостоятельно определять и воплощать цели человечества. Философским завершением этой эпохи является, как показывает Хайдеггер, Ницше. Ницше «перевертывает» старую метафизику, психологически и морально перетолковывая последнюю.

Такое перевертывание и прозрение в суть метафизики вновь «возвращает» миф в сферу философского сознания и в современную культуру. Но миф, который актуализирует Ницше, совсем не похож на романтический миф. Романтиков, как и метафизиков, Ницше называет «потусторонниками», т.е. создателями сверхчувственного мира ценностей, который, согласно Ницше, является «проекцией» желаний и потребностей человека на мир сущности. Для романтиков такой верховной ценностью становится мифология как образец целостности

культуры. Греческая мифология воплощает для них мир художественной полноты и гармонии, органично соединяющий поэзию и науку: «именно полнота составляет самое великое и прекрасное из всего, что мы можем усвоить от древних. Надеются достичь возрождения...человечества от одной лишь религиозной, философской, моральной, политической культуры, реформации или революции, принижая всякую иную культуру, тогда как лишь целостная культура всего человека заслуживает этого названия и соответствует нашему назначению», — пишет Ф.Шлегель.(6). Миф трактуется романтиками исходя из их идеала целостности и органичности культуры, и потому миф всегда выступает у них в качестве мифологии, т.е. логоса мифов, их упорядоченного, расчлененного целого, культурного Космоса. Этот миф гармоничен и холистичен, в нем нет места хтоническим силам Земли, энергийным и стихийным образам становления.

Ницше считает, что романтиков объединяет с метафизиками признание мира образцовой, идеальной культуры, с которой должен сообразоваться человек, став ее медиумом и воплощением. Поэтому Ницше называет романтизм «искусством метафизического утешения», которое ищет удовлетворения в потусторонних ценностях из страха перед жизнью.(7). Ницше прежде всего переосмысливает романтический образ древнегреческой мифологии как мира поэтической гармонии. Этот прекрасный мир является только иллюзией, скрывающий ужас хаоса (8). Олимпийский миф гармоничного космоса рождается из дионисийского нисхождение в хаос и страха перед бесконечным, Первоединым. Но в своем первом произведении Ницше все-таки соединяет эти две противоположные стихии мифического в трагедии путем признания третьего, метафизического, источника — шопенгауэровской воли, к которой должен приспособиться весь мир. Здесь, по признанию самого Ницше, он поступает совершенно по-романтически, но в «Опыте самокритики» он уже порывает с этим искусством метафизического утешения, которое ведет к религиозному смирению. Христианство как платонизм для народа представляет для Ницше современный мир ценностей, а потому метафизическое утешение рассматривается им как утешение христианством. Романтики действительно, по его выражению, «кончают христианами» (вспомним судьбы Шеллинга и Ф.Шлегеля). Ницше в уже в упомянутой работе («Опыт самокритики») обещает «послать к черту все метафизическое утешение» и овладеть «искусством посюстороннего утешения»(9). Это искусство есть переоценка всех ценностей, выведение их из воли-к-власти как нашей истинной потребности. Признание воли-к-власти истинной ценностью и истоком возрождения старой и слабой европейской культуры, вливающей в последнюю энергию самоутверждения, актуализирует у Ницше дионисийский миф, по сути своей хтонический миф о Земле, дающей всему энергию и силы становления, и противоположной аполлонийс-

кой мифологии ставшего, оформленного и иллюзорного царства ценностей. Сам Ницше в работе «Сумерки идолов» писал, что в дионисийском мифе он нашёл символический язык, выражающий инстинкт жизни, становления.(10). Но Дионис является как богом рождения, так и богом смерти, а потому его возрождение означало и актуализацию символов хтонической мифологии — образов чудовищ и героической борьбы с ними. Ницше «хтонизирует» романтическую мифологию и трактует миф как волевое самоутверждение человека, как примат желаний, интереса, воли-к-власти над знанием и всеми трансцендентными ценностями. Современная культура, по Ницше, больна от избытка истории, от того способа мышления, который утвердился под влиянием романтического историзма и гегелевской философии истории и который приучил людей рассматривать свою эпоху как необходимый момент мирового процесса, как воплощение идеи, истины.

Для жизни и творчества человека необходима не истина, всегда конкретно-историческая, а неисторичный замкнутый Космос — миф: «Вот символ для каждого из нас: он должен организовать в себе хаос путем обдуманного возвращения к своим истинным потребностям ... возмутиться тем, что его заставляют постоянно говорить с чужого голоса и повторять за другими; он начинает тогда понимать, что культура может стать чем-то бóльшим, чем простой декорацией жизни, т.е., в сущности, лишь известным способом маскирования и прикрытия... Для него раскрывается истинный характер греческих представлений о культуре — в противоположность романским- о культуре как о новой и улучшенной *Physis*, без разделения на внешнее и внутреннее, без притворства и условности, о культуре как полной согласованности жизни, мышления, видимости и воли.»(11). Другими словами, миф рассматривается не как идеал, а как порождение воли-к-власти, субъективный горизонт культуры, без которого последняя теряет свой здоровый характер природной силы. Поэтому миф как выражение волевой природы человека ставится Ницше выше знания, и этот миф носит характер хтонического мифа, связанного с землей и ее творческими силами. В «Заратустре» ценностям неба противостоят истинные потребности земли, а смыслом земли объявляется сверхчеловек как животворящая ее сила.(12). Изгнание мифа из сознания обернулось возрождением бессознательного мифа. Рационализация мира и души вызвала к жизни самый архаичный миф о земле и ее чудовищах. Разве не предупреждает нас развитие метафизики от Декарта до Ницше о том, что не только «сон разума порождает чудовищ», но и безраздельное господство разума актуализирует самые архаичные и разрушительные силы человеческого бессознательного? Чтобы сохранить рациональность, необходимо осознать ее культурно-историческую обусловленность и предельность, символически выражаемые в современной философии в образе мифа.

Литература

1. Декарт Р. Первоначала философии//Соч.в2-х т.,т.1, С.323.
2. Декарт Р. Страсти души//Там же, С.501.
3. Декарт Р. Замечания на некую программу...// Там же, С.464.
4. Декарт Р. Страсти души// Там же, С.504.
5. Спиноза Б. Трактат об усовершенствовании разума// Избр.произв. в 2-х т.,т.1, М.,1957,С.349.
6. Шлегель Ф. Разговор о поэзии// Эстетика.Философия.Критика. // Соч. в 2-х тт., т.1, С.472-473.
7. Ницше Ф. Опыт самокритики// Соч.в2-х т.,т.1,М., 1990,С.56.
8. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки//Там же, С.89.
9. Ницше Ф. Опыт самокритики// Там же, С.56.
10. Ницше Ф. Сумерки идолов// Соч.,т.2, М.,1990,С.629.
11. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни// Там же, т.1, С.230.
12. Ницше Ф. Так говорил Заратустра//Там же,т.2, С.55.

О ТРАНСЦЕНДЕНТНЫХ ОСНОВАНИЯХ СМЫСЛА

Эдуард ЩЕРБЕНКО

Существует различие между содержанием мысли и фактом существования этой мысли как таковым.

Установление факта мысли как чистая форма отличается от ее содержания.

Такой поворот позволяет иначе мыслить мыслимое, представляя любую «неприятную проблему» как «позитивный» факт. Так, проблема «плохого использования свободного времени» может быть трансформирована в осознание самого факта наличия свободного времени как нормы, проблема «низкого уровня множества произведений искусства» осознана как сам факт необходимого существования искусства в современном обществе. По выражению Тынянова, «для историка нет фальшивых документов».

Сама традиция предстанет перед нами иначе: не как повторение той или иной канонической схемы, а как «чистая революция», превосходящая любую законченную форму; и Сократ («Я знаю, что я ничего не знаю»), и Христос («не нарушить Закон пришел я, но исполнить») будут примерами полного, или чистого, воскрешения традиции. В таком случае проблема поддержания традиции потребует формулировки, включающей некторое иное измерение: по средневековой экзегетике, «что написано Святым Духом, может быть прочитано только Святым Духом»; или, по Декарту, «на воспроизведение субстанции требуется столько же энергии, сколько на ее сотворение».

Основания смысла должны каждый раз устанавливаться впервые, и когда человек, объясняя причину появления его книги, говорит: «никто не писал того, что я хотел прочесть - пришлось написать самому», — перед нами необходимое и достаточное условие живого существования, скажем так, традиции творчества.

Это устраняет любые разграничения «подходящего» либо «неподходящего» материала для мысли, творчества: «Дух веет, где хочет»; «когда б вы знали, из какого сора растут стихи, не ведая стыда...» Будда увидел то, что тысячи лет видели все, — бедного, больного, старого и умершего; персонажи экзистенциалистских романов открывают истину, глядя на спутанные корни деревьев (у Сартра) или, скажем, на кусочек мыла (Саган). Иначе говоря, в культуре нет привилегированных точек зрения. Мысль, следовательно существую, построено так же, как «ищите прежде Царства Божия и правды его, и все остальное приложится вам»: измерение трансценденции присутствует в настоящем открытом, и любой язык в нем рождается живым.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

- Августин, Аврелій, 45, 46, 74
 Альберт, Г., 84
 Амбарцумян, В.А., 42
 Апель, К.-О., 45, 80, 85, 96, 98
 Арістотель, 7, 41, 43, 45, 93
 Арно, Антуан, 14, 15
- Барнс, Б., 64
 Бекон, Френсіс, 9, 10, 29, 86, 108
 Бернье, М., 46
 Брауер, Л., 35
 Бухарін, Микола, 85, 86
 Бюффон, Жорж-Луї Леклерк, 42
- Вартофський, Марке, 7
 Вебер, Макс, 82, 83
 Вейль, Герман, 35
 Віко, Джамбаттіста., 108, 109
 Віет, Ф., 44
 Вілер, Дж., 33, 34, 36
 Вітгенштейн, Людвіг, 45, 65
 Вольтер, 16, 26
- Гадамер, Ганс-Георг, 82
 Гайдеггер, Мартін, 7, 57, 60, 65, 79, 81, 100, 101
 Гайденко, Павло, 46, 95
 Галілей, Галілео, 38—40, 42, 55, 70, 77
 Гамільтон, Вільям, 40
 Гегель, Георг Вільгельм Фрідріх, 29, 30, 33, 40, 59, 65, 72, 109
 Гоббс, Томас, 24, 27
 Горський, Вілен, 5
 Гуссерль, Едмунд, 45, 48—53, 56, 59, 61, 62, 92, 94, 95, 100, 101
- Гюйгенс, Христіан, 38, 39
 Гьосле, Вітторіо, 81, 84
- Декарт, Рене, 5—18, 20—51, 57, 58, 60, 61, 64, 67—82, 84, 86—90, 92—95, 97—104, 106—115
 Дерріда, Жак, 66
 Джино, Дж., 42
- Евклід, 43
 Ейлер, Леонард, 40
 Ейнштейн, Альберт, 33
 Енгельс, Фрідріх, 8
 Ердманн, І., 28
- Жільсон, Етьєн Анрі¹⁹
- Зіммель, Георг, 82
 Зомбарт, Вернер, 82
- Калуца, Т., 33
 Кант, Іммануїл, 31—33, 42, 48, 59, 82, 87, 95, 98
 Кантор, Георг, 34, 35
 Карно, С., 54
 Кеплер, Йоганн, 42
 Коллінгвуд, Робін Джордж, 107
 Кольберг, Лоуренс, 80
 Копернік, 41
 Куайн, У., 64
 Кузанський, Микола, 77
 Кульман, В., 84
- Лагранж, Жозеф Луї, 39, 40
 Лакатос, Імре, 65

- Ламберт, Йоганн Генріх, 41—42
 Лаплас, Пьер Сімон, 42
 Лейбніц, Готфрід Вільгельм, 8, 16,
 28, 39, 42, 43, 45, 48, 61, 86,
 88, 91, 107
 Локк, Джон, 40, 47, 61
 Лузіан, П., 35
 Льютар, Жан-Франсуа, 16, 18, 66,
 67
 Люббе, Г., 82
 Лютер, Мартін, 19—23, 27
 Мальбранш, Нікола, 14, 15, 74
 Мамардашвілі, Мераб, 10, 68, 76
 Маннгейм, Карл, 83
 Маркс, Карл, 8, 9, 58, 65
 Маркузе, Герберт, 85
 Марсель, Габріель, 58
 Мерло-Понті, М., 58, 60
 Мопертюї, Пьер Луї, 39
 Ніцше, Фрідріх, 16, 57—59, 81,
 111—113
 Ньютон, Ісаак, 38—40
 Ортега-і-Гассет, Хосе, 73, 79
 Паскаль, Блез, 10, 16, 74, 79, 100—
 102
 Піаже, Жан, 64
 Пірсон, Ч., 40
 Планк, Макс, 36
 Платон, 65, 103
 Поляні, М., 64
 Птоломей, 44
 Пуассон, 40
 Райт, Річард, 42
 Регій, 14
 Ріккер, Поль, 58
 Ріккерт, Генріх, 45
 Ротхакер, Д., 107
 Руссо, Жан-Жак, 24, 27
 Саган, Франсуаза, 115
 Сартр, Жан-Поль, 58, 60—62, 79,
 115
 Сведенборг, Емануель, 41
 Сервантес, Мігель де, 68
 Соколов, В.В., 46
 Сократ, 64, 114
 Соломон, 46
 Спіноза, Бенедікт, 47, 72, 86, 90,
 110
 Тинянов, Юрій, 114
 Тіллеман, С., 107
 Тьонніс, Ф., 82, 83
 Уеллс, Герберт, 99
 Фейерабенд, Пол, 64
 Фейербах, Людвіг, 28—31, 65
 Фіхте, Йоганн Готліб, 82
 Франкл, Віктор, 63
 Фрейд, Зігмунд, 58
 Фуко, Мішель, 96, 98
 Хабермас, Юрген, 66, 67, 80, 84,
 85, 96, 97, 98
 Хвістек, Л., 72
 Хенкок, Р., 46
 Хойл, Ф., 42
 Хокк, К.Ф., 28
 Шеллінг, Фрідріх Вільгельм, 16,
 109, 112
 Шлегель, Фрідріх, 112
 Шпенглер, Освальд, 65, 83
 Юм, Давід, 16, 108
 Якобі, Фрідріх Генріх, 40

**Підписано до друку 8.XII.1996. Формат А5. Папір AMICUS Personal.
Щільність 80 г/м². Умовн. друк. арк. 6,2. Наклад 300 прим.**

УКРАЇНСЬКИЙ
ФІЛОСОФСЬКИЙ
ФОНД

Український філософський фонд — всеукраїнська громадська організація, утворена 1994 року. Головна мета фонду — відродження національної культури та творення її сучасного, модерного образу через підтримку найбільш перспективних напрямків філософських та соціально-гуманітарних досліджень, захист спільних інтересів філософів та українських гуманітаріїв.

УФФ має свої осередки у 14 регіонах України — Києві, Харкові, Луцьку, Одесі, Львові, Чернігові, Вінниці, Дніпропетровську, Донецьку, Запоріжжі, Рівному, Сумах, Тернополі, Херсоні.

Що сьогодні здатен робити УФФ? По-перше, він є громадською організацією, що спроможна як юридична особа репрезентувати інтереси своїх членів у будь-яких сферах професійного та суспільного життя України та за її межами, починаючи з подання проектів досліджень до вітчизняних та закордонних фондів, інституцій, й закінчуючи різними формами громадського впливу на офіційні (державні) установи, що так чи так зачіпають ці інтереси.

По-друге, УФФ є координатором у спілкуванні українських філософів та представників соціально-гуманітарних наук між собою та зі своїми зарубіжними колегами через організацію та підтримку конференцій, симпозіумів, «круглих столів», читання лекцій та ін.

Нарешті, УФФ надає можливість українським інтелектуалам оприлюднювати своє професійне бачення соціальних, політичних, ідейних та світоглядних трансформацій, що супроводжують сучасні суспільні зміни в Україні та світі.

Ми відкриті для всіх.

Наша адреса:

252001, Київ-1, вул. Трьохсвятительська 4, кімн.401,

Український філософський фонд.

Тел./факс: (044)229-3398.

