

6. **Игумен Вениамин (Новик).** *Актуальные проблемы российского православного церковного сознания // Вопросы философии*, 1999, №2.
7. **Кант И.** *Критика способности суждения // Кант И. Соч.:* в 6-ти тт. — М., Т. 5, 1966.
8. **Кант И.** *Критика чистого разума // Кант И. Соч. ... Т. 3, 1964.*
9. **Кант И.** *Первое введение в Критику способности суждения // Кант И. Соч. ... Т.5, 1966.*
10. **Кант И.** *Об обоснованном на априорных принципах переходе от метафизических начал естествознания к физике // Кант И. Соч. ... Т.6, 1966*
11. **Кассирер Э.** *Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции.* — СПб.: 1912. Репринт. СПб.: без указ. г. изд.
12. **Кормер В. Ф.** *Двойное сознание интеллигенции и псевдокультура // Вопросы философии*, 1989, № 9.
13. **Лой А.** *Проблематика кантівської антропології в контексті «метафізичного трикутника» // Кантівські студії ... 1999.*
14. **Ойзерман Т. И.** *К вопросу о кантовском понимании предмета метафизики // Историко-философский ежегодник '96.* — М., 1997.
15. **Ойзерман Т. И.** *Философия Канта как радикальная ревизия метафизики и ее новое обоснование // Вопросы философии*, 1992, № 11.
16. **Серретти М.** *Метафизика и мета-антропология // Кантівські студії ... 1999.*
17. **Табачковський В.** *Антропологічна рефлексія І. Канта: діалог ригоризму й толерантності // Там само.*
18. **Хайдеггер М.** *Кант и проблема метафизики.* — М.: 1997.
19. **Швырев В. С.** *Рациональность как ценность культуры // Вопросы философии*, 1992. — № 6.
20. **Шраг К. О.** *Хайдеггер и Кассирер о Канте // Кассирер Э. Жизнь и учение Канта.* — СПб., 1997.
21. *Эвристическая функция мировоззренческого сознания* — К., 1989.
22. **Dallmayr F.** *Between Freiburg and Frankfurt: Toward a Critical Ontology.* — Amherst, 1991.
23. *Metaphysics and Philosophy of Science in the seventeenth and eighteenth centuries: Essays in honor of Gerd.* — Dordrecht, 1988.

Пролєєв С. (Київ)

МОДЕРНА ДУМКА І СУЧАСНЕ ПРИЗНАЧЕННЯ СКЕПСИСУ¹

Своє завдання я вбачаю не в тому, щоб розгорнуто представити власну теоретичну позицію і довести її істинність. Набагато важливішою метою для мене є організувати дискусію щодо важливої філософської проблеми. Відлагодження процесу інтелектуальної комунікації, вироблення традиції і стилю обговорення теоретичних сюжетів є на сьогодні незрівнянно нагальнішими і значимими, ніж висловлення будь-яких ідей, що зазіхають справити значне

¹ Стаття містить основні положення доповіді С. Пролєєва на одному з семінарів Паскалівського товариства (див. нижче, с. 220)

враження на фахівців. Поза комунікацією — немає мислячих, і думка кожного з нас не пропаде марно лише настільки, наскільки поставлена, налагоджена, «зрежисована» наукова комунікація.

Тема, що пропонується для дискусії, є фундаментальною для самовизначення філософської свідомості. Її можна сформулювати у вигляді запитання: «Що вважати теоретичному (метафізичному) розумові достовірністю, на якій він може заснувати свої судження і умовиводи?»

Це загальне питання я б розгорнув у низку більш конкретних, пов'язаних з філософським досвідом Нового часу. Відтак постає чотири взаємообумовлених питання:

1. Чи є можливим строго логічне, позбавлене суперечностей й таке, що досягає статусу всезагальності і необхідності, обґрунтування вихідної достовірності (суцього), на якому теоретичний розум засновує подальші концептуальні побудови? Як корелюють між собою теоретичні вимоги до вихідної достовірності і до методу мислення?

2. Чи є обґрунтування вихідної достовірності універсальним принципом, що схарактеризовує побудову всіх модерних філософських дискурсів?

3. Наскільки продуктивною є стратегія обґрунтування метафізичної достовірності у загальній структурі інтелектуальних зусиль? Які інші стратегії організації мислення можливі і наскільки вони виправдані за сучасних умов?

4. Яким є теоретичний статус філософського дискурсу: пошук «істини» чи вироблення інтелектуальних пропозицій?

Загальною основою відповіді на ці питання для мене є визнання того, що новоєвропейська метафізика припускає в якості необхідного й засадничого принципу філософського дискурсу спекулятивне обґрунтування вихідної достовірності (суцього), на яку потім теоретичний розум спирається в усій подальшій роботі і на якій засновує усі свої концептуальні побудови. Обґрунтування засадничої достовірності складає в модерній метафізиці ключовий принцип конституювання філософської позиції, без якої (тобто без вихідної достовірності, належно обґрунтованої теоретичним розумом) філософська позиція просто немислима (не є строгою). Назвемо цю стратегію організації роботи мислення *метафізичним обґрунтуванням достовірності*.

Відносно неї — і як відповіді на поставлені вище питання — я пропоную такі тези:

1. Цілком строге метафізичне обґрунтування, що відзначається всезагальністю, необхідністю і логічною несуперечністю, не є можливим (що, зокрема, показує і доводить приклад Декарта). Метафізичне обґрунтування достовірності ніколи не може досягти ані статусу «єдино істинної позиції», ані логічної бездоганності

(ілюстрацією останнього служить декартівський принцип *cogito ergo sum*). Це спонукає до висновку, що подібна стратегія непродуктивна.

2. Метафізичне обґрунтування достовірності як методологічний зразок організації філософського мислення не відповідає історичному досвідові модерної метафізики (приклади скептичних і асистемних дискурсів: Монтень, Паскаль, Бейль, Вольтер тощо). Відтак можна стверджувати: принцип метафізичного обґрунтування не є універсальною характеристикою історично наявних філософських вчень Нового часу. Навіть аналіз класичних систем (наприклад, картезіанства) вказує скоріше на їх демонстраційно-переконуючий, аніж на доказово-аподиктичний характер.

3. Принципу обґрунтування варто протиставити принцип *умоглядного покладання* (умоглядної очевидності), від якої строго відправляється мислення. Вимога строгості висувається не до обґрунтування, а до *системи міркувань* (методу). До речі, саме таку позицію (всупереч усталеному уявленню) ми знаходимо й у Декарта. В *Міркуваннях про першу філософію* читаємо: «Знание первых принципов обычно не именуется у диалектиков наукой. Коль скоро мы поняли, что мы — вещи мыслящие, это *становится первичным понятием* [курсив мій — С.П.], не требующим для себя никакого предварительного силлогизма; и когда кто-то говорит: «Я мыслю, следовательно, я есмь, или существую», он вовсе не выводит свое существование из мысленного силлогизма, но как бы признает это положение — в качестве *само собой разумеющегося — вследствие простого умозрения* [курсив мій — С.П.].

Это становится ясным из того, что, если бы он выводил данную мысль из силлогизма, ему прежде должна бы быть известна большая посылка. *Все то, что мыслит, есть, или существует*; на самом же деле он познает эту посылку скорее *из собственного опыта* [курсив мій — С.П.], свидетельствующего, что, если бы он не существовал, он бы не мог мыслить.

Уж такова природа нашего ума, что общие положения он образует *на основе познания частных* [курсив мій — С.П.]» [Декарт Р. *Соч.* в 2-х тт. — М.: Мысль, т. 2, 1994, с. 113].

Ergo: те, що репрезентує і оголошує себе обґрунтуванням основної достовірності, насправді виявляється саморозкриттям вихідної очевидності, умоглядно встановленої. Метафізична теза Декарта є не *логічним висновком*, а *постулатом*, який стверджується шляхом умоглядного самопрояснення. Відтак відносно вихідної достовірності необхідно застосувати процедуру *скептично-го «епохе»*.

4. Досягти строгості обґрунтування і міркування одночасно неможливо. Неможливість *сильного* (аподиктично достовірного) обґрунтування приводить до зміни принципу *сильної свідомості*

(здатні встановлювати достовірності аподиктичні, що мають якість всезагальності і необхідності) принципом *слабкої свідомості* (тобто тієї, що виходить з недоведеного так, ніби воно є істинним). *Ми завжди знаходимося у принципово неспростовній недостовірності чи неповноті істини. Відтак на противагу незаперечної (аподиктично обґрунтованій) істини висувається розвиток стратегій розуміння, а слабкій свідомості надається епістемологічний пріоритет перед сильною.*

Певне теоретичне обґрунтування висловлених вище тез здійснене мною у статтях *Подчинение и власть разума: парафраз Паскаля* (Sententiae I, 2000, №1), *Обґрунтування вихідної достовірності у новоєвропейській метафізиці* (Sententiae II, 2000, № 2) та *Актуальність скептицизму* (Філософські студії-2000). Це позбавляє мене зараз необхідності відтворювати їх аргументацію. Зроблю лише кілька стислих пояснень щодо настанов, які скеровували формулювання запропонованих тез.

1. У міркуванні щодо теоретичного статусу процедур обґрунтування я виходив з принципу: те, що проговорюється в процесі обґрунтування, утворює і задає смислове, інтелектуальне поле, яким потім визначається характер і спрямованість розуміння.

2. Вихідна достовірність становить необхідний елемент конституювання метафізичної позиції. Вона з неминучістю вимагає спекулятивного самопокладання — філософський розум виходить не з данностей, а зі спекулятивних *самовстановлень*.

3. Таким чином, йдеться не про *спростування* «вихідної достовірності» як такої, а про *проблему* «обґрунтування» її. Обґрунтування не відкидається, лише визначається його теоретичний статус. Воно повинне мати виключно *логічний*, а не *онтологічний* характер. Це вимагає віддати пріоритет *строгості методу*, а не *обґрунтованості засад*, тобто пріоритет — розвитку стратегій розуміння.

До цих стислих пояснень я хочу додати лише одне більш розлоге міркування щодо релігійного витоку новоєвропейської раціональності і щодо трансформації ролі філософії як інстанції знання протягом останніх трьох століть. Це міркування я побудую, знов-таки звертаючись до наріжного прикладу Декарта.

Декарт відшукує логічне твердження, котре б містило у собі безумовну онтологічну достовірність. Це декартівське прагнення стало засадничим для всього досвіду модерної філософської думки, взагалі для новоєвропейської раціональності. Але яким би парадоксальним це комусь не видалось — прагнення до слова, котре б констатувало незаперечну онтологічну достовірність, у випадку Декарта має цілком релігійну природу. Він виконує ту ж саму роботу, що і Лютер. Його критерії ясності і чіткості, дуже хиткі і непевні у царині розуму, є напрочуд доречними стосовно акту віри.

Декартівське *cogito* — це перевтілений лютерівський акт віри.

У царині знання Декарт шукає абсолютно релігійної впевненості. Весь сенс здійсненого ним світоглядного перевороту зводиться до того, що він замінив предмет віри раціонально обґрунтованою достовірністю. Те, що християнин отримував від акту віри, Декарт (а якщо він правий — то й кожний самосвідомий суб'єкт) хоче отримати від раціонального мислення, яке спромоглося досягти онтологічної достовірності (тобто збігтися з буттям у точці уславленої декартівської формули). Его, звичайно, не є персоною. Це та надзвичайна, виключна, непросторова точка, в якій ментальна сутність (акт мислення, логічний феномен) збігаються з самим буттям. Чому для Декарта достовірність *ego* безумовна? Тому, що вона є тією *res cogitans*, котра одночасно і безпосередньо є самим буттям.

Останньою обставиною пояснюється, зокрема, те, чому в картезіанській метафізиці так багато сказано про *ego* і майже нічого про інший компонент головного метафізичного принципу — про *sum*. Адже слідом за констатацією *ego cogito ergo ego sum* виникає невідворотне запитання стосовно саме *sum*: що означає «бути», «існувати»? Его прозоре для себе самого, через що навіть недоречно питати, чим воно є. Так само й *cogito* є очевидністю самовіднесення *ego*: *cogito* не є якимось окремим актом або різновидом діяльності — «мисленням» поруч з «споживанням», «диханням», «працею» тощо. Воно є інтегративним виразом будь-якої людської активності, що здійснюється у *присутності разуму*, свідомо, тобто у віднесеності до *ego*. *Cogito* не є окремим актом або сукупністю їх. Воно є *рефлексивністю* будь-яких актів.

За цих умов *sum* не прояснюється просто тому, що не має власної сутності, окремої від *ego*. З'явившись як самоконстатація *ego*, воно й не могло стати нічим більшим, аніж ствердженням достовірності останнього. Але, визнавши буття «Я», Декарт ніяк не міг зробити наступний крок — визнати буття світу. Цей крок залишився логічно не *обґрунтованим*. *Sum* картезіанського першого принципу було повністю прив'язане до *ego* і перетворилося на його *предикат*. А потенціалу *ego* — хоч як не міркуй — було замало, щоб вивести з нього буття світу.

Цей критичний пункт картезіанських міркувань знову переконливо засвідчує, *Чиє* саме місце заступило декартівське *ego* — самосвідомий суб'єкт новоєвропейської метафізики. Звісно, місце християнського Бога. Тим Словом, що було відпочатку, Словом, що було у Бога, Словом, що було Бог, у Декарта стало *ego*. Звідси труднощі в обґрунтуванні буття світу. Світ став логічним продовженням Творця (хоча сам акт творіння і є незбагненим). Але якщо онтологічного потенціалу Бога з надлишком вистачило для творення світу, онтологічного потенціалу *ego* для цього було явно

замало. Его опинилося перед загрозою залишитися сам на сам зі своєю достовірністю на віки вічні і не мати жодної іншої достовірності, окрім себе. Привид соліпсизму неминуче вирине з декартівської позиції.

Вихід з цього теоретично скрутного становища Декарт знаходить геніально простий: він просто додає *res extensa* до *res cogitans*. Поруч з постулатом «мислення» (*cogito*) з'являється постулат «протяжності» (*extensa*, або — нічого не залишається = *sum*). Звичайно, на останнє ототожнення (протяжність = *extensa* = *sum*) накладається найсуворіше табу у картезіанстві. Це рівняння, яке ніколи не може виголосити самосвідомий суб'єкт, оскільки воно означає його фактичне самознищення. Буття світу як постулат просто додане до постулату *ego*. А потім — цілком логічно — у Декарта нарешті з'являється і дійсний (та єдино можливий) автор цих постулатів — Бог.

Декарт таки довів свою позицію до логічного завершення. Його позиції неможливо відмовити у логічній цілісності і послідовності. Внутрішні труднощі, що в ній виникають, є логічними наслідками тверджень, що її складають. Декарт чітко їх розуміє, працює з ними і його намагання їх подолати задають вектори розгортання декартівської метафізичної системи. Але подальша новоєвропейська думка не потребувала декартівської позиції у її логічній цілісності. Для неї достатньо виявилось достовірності *ego*, яке було *піднято на трансцендентальний рівень*. Кроком на цьому шляху стала монадологія Ляйбніца, а остаточним рішенням — трансцендентальне *Ego* німецької класичної філософії (трансцендентальний суб'єкт Канта, «Я» Фіхте, абсолютний Дух Гегеля).

Іншим декартівським спадком, що його отримала модерна метафізика, стало виконання місії раціонального обґрунтування онтологічної достовірності, а ліпше сказати - перетворення мислення на буття. Якщо зважити, що єдиний тільки ментальний акт — а саме акт віри — за визначенням збігається з буттям, то новоєвропейська філософія у своїх зусиллях по обґрунтуванню вихідної достовірності постане дискурсом, що розв'язує суто *релігійне* завдання.

Стверджуючи це я цілком свідомий того враження абсолютної абсурдності і нісенітничі, яке ця теза здатна справити на філософський розум. Адже від початку західної метафізики, з античних часів, вже чітко і незаперечно у елеатів, визначено топос збігу (тотожності) мислення і буття. Ним, звичайно, є для філософського розуму аж ніяк *не віра*, а **знання**. Знання протилежне свідченню поточного досвіду, втіленому у *гадку*. Своїм твердженням я здійснив абсолютний регрес щодо сенсу філософського дискурсу, так що може здатися, наче у ньому сенс і покликання філософії взагалі втрачено. Однак чи насправді це так?

В дійсності, наголосивши на тому, що саме знання є тією достовірністю, в якій мислення (ментальне взагалі) починає дорівнювати існуючому (буттю), філософія в епоху стрімко прогресуючої позитивної науки потрапила у безнадійну пастку. З розвитком природознавства, а у XIX столітті й історичних наук, роль інстанції знання все повніше переходила від філософії до науки. Розуміючи цю величну культурну еволюцію, Гегель ще намагається перетворити саму філософію на науку, зробити її *системою* наук, їх (позитивних наук) категоріальним кістяком.

Але вже його молодший сучасник Конт бачить у філософії не кістяк, а милицю позитивного знання, яку зміцніла наука, що подолала метафізичну стадію розвитку духу, здатна відкинути. Через сто років цей драматичний конфлікт двох мислителів відтвориться у творчості одного — Едмунда Гуссерля. Контроверза Конт проти Гегеля перетвориться на контроверзу Гуссерль 1900-х (*Логічні дослідження*) проти Гуссерля 30-х (*Криза європейських наук...*). Те, що було зовнішнім зіткненням системи Конта з системою Гегеля стало внутрішнім конфліктом, що визначив творчу еволюцію Гуссерля.

Звичайно, я згадую про це не задля красномовної історичної аналогії. Як відомо, асоціації утворюються не лише за подобою, а й за суміжністю та контрастом. Саме останній принцип спрацьовує у наведеному прикладі. Зрозуміло, що пізній Гуссерль мало нагадує Конта (якщо навіть погодитись, що ранній Гуссерль за своїм головним мотивом нагадує Гегеля). Про Гуссерля у цьому контексті йдеться тому, що саме у ньому завершується переосмислення філософією свого покликання, започатковане і проблематизоване контівським опонуванням гегелівській системі (тобто прагненню філософії створити себе як науку). Гуссерль у самому собі повторив (і відтворив) шлях, який пройшла європейська філософська думка протягом століття (від Гегеля до Гайдеггера).

Від доби виникнення експериментально-математичного природознавства Нового часу *почався занепад філософії як інстанції знання*. Це тим більш цікаво, що саме філософія була однією з головних сил (а у певному сенсі й вирішальною силою), яка створила цю нову науку — модерне природознавство. Можна сказати, що філософія сама створила науку, якій потім передала (вимушена була передати) компетенцію знання. Це ставало все очевиднішим разом з успіхами позитивних наук, аж доки ці науки в особі Конта не увірвалися у володіння самої філософії, щоб позбавити її взагалі будь-яких зазіхань на знання. Відтоді тема «смерті філософії» стає постійною у європейській думці. На свій кшталт «кінчають» з філософією позитивізм, марксизм, фрейдизм, Гайдеггер, структуралізм тощо. І це є абсолютно логічним, абсолютно закономірним. Доки метафізично визнаною формою встановлення

достовірності залишається знання, філософія — за доби позитивної науки — приречена залишатися у перманентній кризі. Тобто бути чимось сумнівним, малодостовірним і маловиправданим. Одразу ж зауважу, випереджаючи можливі закиди і непорозуміння: покладання достовірності як знання є, звичайно, не «науковим» чи «пізнавальним», а метафізичним актом.

Позитивна наука, перебираючи на себе компетенцію і роль інстанції знання, вибивала з-під ніг філософії той ґрунт, на якому вона впевнено стояла від античних часів. І всі численні спроби філософії відвоювати незворотньо втрачені повноваження, були й будуть приреченими на невдачу. Спроби подібного реваншу — це самозасліплення філософського розуму, марна витрата сил. На сьогодні, звичайно.

Яким же може бути висновок з факту втрати філософією ролі інстанції знання? З того факту, що філософія *не спроможна* бути наукою за доби розвитку позитивних наук. Якщо визнавати знання єдиною формою існування достовірності (а достовірністю тут я називаю здатність значення свідчити/пробувати саме буття), то монополізація позитивною наукою знання скасовує філософію. От тепер до місця згадати вищевиголошену, майже брутальну для теоретичної свідомості тезу, що «тільки акт віри за визначенням збігається з буттям». Звичайно, не тільки акт віри, а й *знання* має онтологічну достовірність. Але, зауважимо: *не тільки* знання, а й віра.

Однак апеляція до феномену віри так само мало допомагає самовизначенню сучасного філософського дискурсу, як і апеляція до феномену знання. В одному випадку шлях філософії заступає наука, в іншому — релігія (а ще більше — церква). Філософії начебто не залишається свого місця. Але специфіка філософського дискурсу полягає в тому, що він не посідає певного, визначеного місця в культурі, а *сам створює місце для культури*. Призначення метафізики — власне єдине її призначення — *відкривати нові можливості буття*, а відтак — створювати нове «місце»: простір, в якому стає можливим людське існування. Протягом останніх півтора століть, починаючи від К'єркегора, філософія відкриває *нову метафізичну достовірність*. Нею є *екзистенційний досвід* (або, вдаючись до термінології Гуссерля — хоча і не до власне його смислу цього поняття, — життєвий світ). Не віра, не знання, а екзистенційні події — ось що стає для сучасної філософії достовірністю, на яку вона дедалі впевненіше спирається.

Визнання цієї метаморфози метафізичного розуму спонукає позбавити знання метафізичної ролі доконечної (онтологічної) достовірності. Знову для тих, хто зрозуміє неправильно: сказане не означає «спростування науки» чи «відкидання» її. Все, що го-

вориться, взагалі не має відношення до способу існування науки або релігії, а стосується лише самовизначення філософського розуму, його метафізичних орієнтирів. Йдеться не про те, що позитивні науки не потрібні чи про те, що їхнє знання «недостатнє», а тільки про те, що намагання філософії за умови розвиненої позитивної науки бути інстанцією знання є анахронічними і непродуктивними. Визнання цього змінює епістемологічний статус філософських тверджень. Вони *деонтологізуються*, перетворюються з достовірностей буття на *стратегії розуміння* (тобто не полишають царини мислення). Відтак, звільнений від зазіхань знання, статус достовірності буття надається *екзистенційному досвідові*. Саме в цій метаморфозі свідомості, а не в пустому епауванні усталених інтелектуальних норм, полягає сенс сучасного скептичного епохе. Здійснити цю метаморфозу і метафізично обстояти її є покликанням неоскептицизму.

Кірієнко С. (Київ)

ПРОБЛЕМНИЙ РОЗДУМ ЩОДО УСВІДОМЛЕННЯ ПРИРОДИ СКЕПСИСУ: СЕКСТ ЕМПІРИК І КАНТ¹

Почати хотілось би з парадоксального (втім, лише на перший погляд) твердження: серед представників різних філософських напрямів проблема скепсису є найменш гострою саме для скептика. Здавалось би, саме людина, що називає себе скептиком, має найбільш проблемно сприймати скепсис, але її самоідентифікація як скептика є за формою вже ніби розв'язанням цієї проблеми; проблема ж, що знайшла своє розв'язання, не є такою гострою, як та, яку й далі намагаються розв'язати. Їжа не є проблемою для ситої людини, одяг — не проблема для одягнутої, одруженій не потрібно болісно вирішувати, з ким пов'язати долю.

Якщо намагатись правильно зрозуміти, що таке скепсис, в чому його глибинна суть, слід найперше звернути увагу не на скептиків, а на тих мислителів, що ставили проблему скепсису в найширшому контексті. Скептики не є ані втіленням скепсису, ані вищим (чи принаймні хоч якимось) авторитетом, коли розв'язують питання, що є скепсис або в чому його сутність та права. Взагалі, скептиків слід було б назвати — *в певному обмеженому*

¹ Основу статті склав виступ С. Кірієнка на круглому столі *Обґрунтування вихідної достовірності у новосередньовіській метафізиці* (див. нижче, с. 220)