

23. **Hallett H. F.** *Benedict de Spinoza. The Elements of His Philosophy.* - London: Athlone Press, 1957, 386 p.
24. **Hobbes T.** *Leviathan.* - Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 519 p.
25. **Morall J.B.** *Political Thought in Medieval Times.* - New York: Harper Torchbooks, 1962, 152 p.
26. **Negri A.** *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics.* - Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991, 326 p.
27. **Rod W.** *Benedictus de Spinoza. Eine Einföhrung.* - Stuttgart: Reclam, 2002, S. 415.
28. **Schmitt C.** *La dictature.* - Paris: Seuil, 2000, 387 p.
29. **Spinoza B.** *Cogitata Metaphysica // Spinoza. Opera.* - Heidelberg: Heidelberg Academie der Wissenschaften, 1925, Bd. 1, S. 231-282.
30. **Spinoza B. de.** *Die Ethik. Lateinisch und Deutsch.* - Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1977, 755 S.
31. **Spinoza B.** *Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelfs welstand // Spinoza. Opera.* - Heidelberg: Heidelberg Academie der Wissenschaften, 1925, Bd. 1, S. 1-122.
32. **Spinoza B.** *Tractatus politicus // Spinoza. Opera.* - Heidelberg: Heidelberg Academie der Wissenschaften, 1925, Bd. 3, S. 269-360.
33. **Spinoza B.** *Tractatus theologico-politicus // Spinoza. Opera.* - Heidelberg: Heidelberg Academie der Wissenschaften, 1925, Bd. 3, S. 1-268.
34. **Wolfson H.A.** *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning.* - Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1934, Vol. 1, 420 p.
35. **Zac S.** *Philosophie, theologie, politique dans l'oeuvre de Spinoza.* - Paris: Vrin, 1979, 315 p.

Денис Прокопов (Київ)

ПРОБЛЕМА ПОХОДЖЕННЯ ХИБИ ТА ЇЇ СТАТУС В «МЕТАФІЗИЧНИХ РОЗМИСЛАХ» ДЕКАРТА¹

Традиційне викладення гносеологічних поглядів Рене Декарта (1596-1650) зазвичай дотримується тієї загальної логіки, яку він сам визначив у «*Principia philosophiae*» (1644): від методологічного сумніву через учення про досконалого та благого Бога і до теорії двох субстанцій та обґрунтування свободи волі. Безумовно, такий порядок розгляду декартівської теорії пізнання є найадекватнішим, оскільки його визначено самим автором і можливості «історико-філософського спотворення» при відтворенні системи Декарта є в цьому разі мінімальними. Але при цьому виникають два питання. По-перше, незважаючи на загальновизнаний предикат «фундаментальности», який закріпився за «*Principia*» (скажімо, Ігор Нарський визнає цю працю «головним» філософськи твором Декарта [19, с. 85]), ми можемо вказати на існування цілої низки

проблем, які в цій праці Декарт практично не розглядає, хоча вони є предметом доволі уважного аналізу в інших його роботах. По-друге, намагаючись, скласти цілісне уявлення про теорію пізнання Декарта ми маємо так чи інакше висвітлити всі питання, які постають у цьому контексті (адже, як відзначає Євген Бистрицький, філософія Декарта дає підстави для осмислення того, що означає звернення до людського досвіду [3, с. 5]), навіть якщо, припустимо, для самого Декарта вони були не надто вагомими (тоді необхідно пояснити, з яких причин ту чи ту проблему Декарт відсунув на другий план своїх філософських пошуків).

Однією з таких, на нашу думку, є проблема хиби. З одного боку, у «Principia» їй приділено значно менше уваги, ніж, скажімо, у «Discours de la Methode» чи «Meditationes de prima philosophia», а з іншого боку, у переважній більшості історико-філософських розвідок її або загалом не порушують, або розглядають лише побічно. До речі, ця тенденція виразно постає ще у славнозвісних Спинозових «Основах філософії Декарта, доведених геометричним способом», коли у теоремі 15 (присвяченій проблемі хиби) той формулює положення «хиба не є чимось позитивним» і потім у доведенні просто відсилає до двох попередніх теорем, де йдеться про неможливість існування «Бога-ошуканця» та про «ясноту істини» [25, с. 158-160]. Приблизно таке саме ставлення до проблеми хиби у філософії Декарта ми знаходимо і в суто історико-філософських дослідженнях, які були одними з першим і в яких зроблено спробу викласти як цілісну картину систему філософських поглядів Декарта. Так, скажімо у «Мюнхенських лекціях з історії філософії» Шелінга, проблема хиби у філософії Декарта розв'язується через посилання на Бога як найбільш правдиву істоту [29, с. 406], в результаті чого хиба перетворюється на видимість, якій сам Декарт не приділяв жодної уваги і яка не має турбувати тих, хто намагається зрозуміти зміст його філософії. У «Системі світових епох» Шелінг пояснює декартівську хибу як ґрунтовану на відчуттях на противагу розуму [30, с. 71]. Практично в цьому самому ключі проблему співвідношення істини й хиби у Декарта викладають Гегель (істинність знання ґрунтується на доведенні буття Бога, а хибність - на недосконалості душі [6, с. 328-329]) та Фойєрбах (хиба не є чимось реальним і являє собою лише результат людського незнання Бога [27, с. 261]).

Однак таке ставлення до проблеми хиби у філософії Декарта збереглося і у ХХ столітті. Так, Бертран Расел, пояснюючи причини її виникнення, вказує на очевидний факт впливу «простой схильности», яка затьмарює природне світло розуму і спрямовує пізнання у хибному напрямі [21, с. 642]. Джованні Реале та Даріо Антисері взагалі обмежуються простою констатацією того, що «хибу слід приписувати не Богові, а людині» [22, с. 203]. Скірбек та Гільє відтворюють положення, що «Бог не бреше», й вважають проблему хиби тим самим вичерпаною [23, с. 316].

Другорядне місце посідають питання щодо з'ясування умов можливості хиби й у таких відомих дослідників картезіанської філософії, як Л. Бек, А. Воластон, Д. Скот, Ж. Лапорт, А. Кепі, Б. Вільямс. Про другорядність цієї проблеми пишуть також Етьєн Жильсон («Descartes et la metaphysique scolastique», 1924) та Леон Брюнsvік («Descartes», 1937). Чи не єдиними винятком у цьому сенсі є ґрунтовні праці М. Вілсона («Descartes», 1978) та Г. Катона («The Origin of Subjectivity: an Essay on Descartes», 1973), де подано широке висвітлення проблеми походження хиби в контексті аналізу співвідношення інтелекту і волі в людині (М. Вілсон) та впливу пристрастей на пізнавальний процес (Г. Катон).

Стосовно ж радянської історико-філософської традиції аналізу теоретичної спадщини Декарта, то тут також спостерігається витіснення проблеми хиби на узбіччя теоретичних досліджень. Так, викладаючи гносеологічні погляди Декарта і звертаючись до проблеми співвідношення істини й хиби, В. Асмус лише зауважує, що звільнення від хиби є проблемою взаємоузгодженості волі й розуму [1, с. 194]. В аналізі гносеології Декарта у статті В. Соколова «Філософія духу та матерії Рене Декарта» (вміщеній у першому томі зібрання творів Декарта) проблему хиби автор взагалі не згадує. В тому ж дусі лише кілька слів їй приділяють Б. Биховський [2] та Я. Ляткер [17, с. 131]. Навіть у дослідженнях, які передбачають цілісне та систематичне викладення філософії (й зокрема - гносеології) Декарта, питання щодо причин виникнення хиби та її значення практично не розглядають. Маємо на увазі роботи Нарського [19] та Соколова [24, с. 223-225].

До речі, цікаво зазначити, що навіть у «Картезіанських медитаціях» Мераба Мамардашвілі проблема хиби, по суті, не постає, оскільки її, як одну з форм незнання, він відсікає одразу ж після формулювання питання щодо можливості достовірного знання (адже, як пише Мамардашвілі, «метафізика Декарта розбудовується шляхом такого обґрунтування можливості знання, за якого саме знання покоїться на незалежності від незнання» [18, с. 256]).

Таким чином, наукова новизна дослідження проблеми хиби в теорії пізнання Декарта зумовлена тим, що незважаючи на надзвичайно широкий спектр праць, присвячених філософії цього мислителя, ми, втім, маємо вказати на певні прогалини в історико-філософському опрацюванні декартівської філософської спадщини. Однією з них є якраз характеристика хиби та її статусу в гносеології Декарта. Що ж до значущості проблеми хиби та здатності людини хибити, то, на думку Мартина Гайдегера, в ній переплітаються найважливіші мотиви філософії Декарта, адже через неї пояснюється не лише обмеженість людської сутності (на що звертали увагу практично всі починаючи від Гегеля та Шелінґа), але й свобода та самостійність людини. У зв'язку з цим «етгеу» стає осно-

вою суб'єктивності, яка одночасно перебуває у відношенні до істини, але при цьому не припиняє бути суб'єктивністю [28, с. 145-146]. До речі, серед вітчизняних дослідників про значення проблеми хиби у філософії Декарта писав Валентин Гусєв (ще у своїй роботі «Історія західноєвропейської філософії XV-XVII ст.» він вказує, що «проблема хиби дуже важлива для філософії Декарта» [9, с. 120-121]), і пропонує розглядати її в контексті висвітлення зв'язку між Богом і людиною [8, с. 53]. Що ж до російських авторів, то цікаві міркування стосовно цього висловлює А. Доброхотов, на думку якого, розглядаючи проблему хиби у IV розмислі Декарт фактично описує співвідношення Бога і душі, що пізнає, як двох вільних суб'єктів [13, с. 27].

Проте, маючи на меті висвітлити ці питання, ми свідомо керуватимемося правилами, які визначив для будь-якого наукового дослідження сам Декарт. Насамперед це стосується порядку викладення та предмета дослідження. Що стосується першого, то порядок реконструкції розв'язання проблеми хиби (її походження) має відповідати тому, як проблема розгортається у самого Декарта. Що ж до предмета, то ним, знову ж таки, може бути лише сам декартівський текст, а не ті чи інші уявлення про пізнавальний процес, з якими ми приступаємо до читання Декарта. Єдиним способом такого більш-менш адекватного та водночас максимально вільного від спотворень викладу окремих частин філософії Декарта (звісно, така «максимальність» є все ж таки умовністю) є, на нашу думку, ретельне додержання тексту, яким у даному разі є «Метафізичні розмисли».

Проте крім суто історико-філософської актуальності висвітлення проблеми хиби у філософії Декарта не можна не відзначити її загально-теоретичного значення. На перший погляд здається, що на відміну від класичного питання «Що є істина?», яке одразу ж немов сніжна грудка обростає античними та біблійними конотаціями, відповідь на запитання «Що є хиба?» видається куди менш проблематичною (справді, її практично завжди можна знайти шляхом звичайної остенсії, причому здійсненої будь-ким і будь-де), що, безумовно, значно знижує драматичність та інтенсивність запитування у цьому напрямі. Втім, у царині «вторинних питань» (тобто таких, що формуються як своєрідна конкретизація чи розгортання питань основних) ми спостерігаємо протилежну ситуацію. Адже коли ми маємо на меті з'ясувати джерела істини й хиби, виявляється, що причини виникнення останньої є куди більш туманними та заплутаними (в принципі, як і сама хиба), ніж у разі істини. Тобто розбудовуючи генеалогічне дерево істини, ми майже завжди можемо вказати на її родовід, який або йде від Бога, або постає у вигляді того, що є саме собою і завдяки самому собі (у формі непотаємності). На відміну від цього, проблема походження хиби потребує клопіткого аналізу, по-

заяк, так саме як і природі, їй, судячи з усього, притаманна властивість ховатися, збивати з пантелику, дивувати, містифікувати тощо.

Не вдаючись до висвітлення всіх теоретичних проблем (гносеологічних, онтологічних, семіотичних тощо), які постають у процесі дослідження хиби таї хибности як такої, зосередимо нашу увагу лише на одному історико-філософському періоді - філософії Нового часу. Звернення саме до цього періоду не є випадковим, бо, як виявляється, проблема пояснення причин виникнення хиби ніколи не може бути одночасно і такою методологічно важливою. і аксіологічно маргінальною. як за часів розбудови систем істинного знання, яке до того ж ще й претендує на статус достовірної науки.

Разом із тим, специфічна периферійність проблеми хиби (оскільки необхідність її пояснення зумовлено суто методологічною вимогою щодо позбавлення її), що обертається майже повною відсутністю форм прямого конфірмативного дискурсу про неї, ставить нас перед необхідністю шукати такі саме специфічні способи її дослідження. В цьому плані звернення до класичних трактатів - чи то про принципи людського знання (Дж. Берклі), чи то про людську природу (Д. Г'юм) - може дати хіба що негативну відповідь, яка зводиться до добірки «добрих порад» стосовно того, що слід робити, аби якомога менше стикатися з хобою, а в ідеалі - взагалі позбутися неї. В цьому плані незаперечний інтерес становлять «Метафізичні розмисли» Декарта, що вийшли спочатку латинським (1641), а потім французьким виданням (1647), де, з одного боку, було сформульовано такий серйозний предмет дослідження, як «існування Бога та реальна відмінність між душею і тілом людини», а з іншого боку, саме це дослідження подано не стільки у формі замкненої системи тверджень (які підігнані одне під одне немов цеглини і між якими вже точно немає місця для хиби), скільки у вигляді роздумів, міркувань, розмислів, довільність яких, попри те, не змушує хибу перетворитися на безтілесну примару-вигнання.

Фактично проблема хиби постає вже у другому розмислі, коли, розгортаючи розпочату в першому тему сумніву, Декарт намагається знайти причини, що підштовхують розум впадати в оману. Так, повертаючись до свого прикладу з воском, він звертає увагу на те, що називаючи його «воском», ми робимо припущення, що адекватне знання про цей предмет формується завдяки нашим відчуттям, а не умоглядним способом. Тому, покладаючись на відчуття, люди часто нехтують розумом (те, що Декарт визначає як «здатність осягати думкою»), що зрештою призводить до появи хибних суджень. Поряд із цим порівнянням умоглядного та чуттєвого пізнання, у другому розмислі з'являється також, на перший погляд, дещо мінорна тема, яка, однак, пізніше в новоевропейській філософії набуває суттєвого розвитку (Лок, Берклі, Ляйбніц). Це тема слів. Адже принаймні

двічі Декарт скаржиться на «терміни побутової мови», які одночасно збивають із пантелику, спотворюють факти та затуляють від нас істинне знання. Наприклад, виглядаючи на вулицю крізь вікно коли дощить, суб'єкт, що спостерігає, висловлює судження: «Я бачу людей». Це його судження згодом виявляється істинним (адже зрештою завжди можна вийти на вулицю і переконатися у справедливості судження), з чого роблять висновок про непогрішимість наших відчуттів. Однак, як зауважує Декарт, у цьому разі слова прикривають справжній зміст події, оскільки єдино коректним судженням щодо баченого було б таке: «Я бачу, як рухаються капелюхи й плащі», тоді як поняття «людини» привноситься в судження вже не відчуттями, а суто розумом: «[...] завдяки самій лише здатності висловлювати судження, що є властивою моєму розумові, я осягаю те, що начебто бачив на власні очі» [10, с. 32]. Так саме Декарт згадує і про небезпеку вживання науковцем виразів і зворотів, запозичених у простолюду, які також можуть містити в собі хибу. Таким чином, у другому розмислі Декарт вказує на семантичні причини виникнення хиби.

Іншим разом Декарт згадує хибу в шостому розмислі, де предметом його уваги стає психофізична проблема. Річ у тому, що вводячи поняття «природа речей» і кажучи про необхідність узгодження дій із природою, ми можемо вказати на такі випадки, коли вірність природі спричиняє шкідливі наслідки й обертається не благом, а злом. Як приклад Декарт наводить ситуацію, коли хворий прагне пити (що виглядає як його природне бажання), але вода може викликати лише погіршення його стану. Тож виявляється, що «прислухаючись до природи», людина помиляється. Хоча розглянувши цей випадок ретельніше він демонструє, що причиною помилки є не прагнення Бога створити недосконалу істоту (в цьому разі ми б могли скаржитися на його немилість), а суто специфіка поєднання в цій істоті двох протилежних субстанцій: матеріальної й духовної. Тому, «попри незмірну милість Бога, природа людини, як поєднання розуму й тіла, все-таки не може бодай зрідка не помилятися й не вводити в оману» [10, с. 69]. Таким чином, ще однією причиною виникнення хиби, за Декартом, виявляється суперечливий характер взаємодії в людині її тілесної й духовної природи. А отже, дещо перефразуючи Аристотеля, можна сказати, що для Декарта дослівно спрацьовує положення, що «людина фізично схильна помилятися».

Проте, не викликає жодного сумніву, що центрального місця проблема походження хиби, про що Декарт попереджав у короткому викладі змісту розмислів [10, с. 20], набуває у четвертому розмислі «Про істину й облуду», в якому аналізуються проблеми можливого пояснення виникнення хиби та способів її запобігання.

Першим, із чого починає Декарт, є інтенція більш-менш чітко локалізувати хибу. При цьому варто пам'ятати, що для самого Декарта, як

він наголошував у відповідях на заперечення Томаса Гобеа, хиба не є «чимось реальним, залежним від Бога, а є не більш як недоліком» [10, с. 136]. Так, для того, щоби помилятися, необхідна здатність міркувати, проте з цього не можна робити висновок, що недосконалість здатності виносити судження є реальною вадою. Як пояснення цієї тези щодо відсутності онтологічної вкоріненості хиби Декарт порівнює хибу зі сліпотою, яка з'являється тільки як наслідок здатності бачити, але ніколи не є самою по собі (адже нікому не спадає на думку, як каже Декарт, назвати сліпим, скажімо, каміння [10, с. 137]).

Отже, намагаючись встановити причини появи хиби, ми маємо бодай у найзагальнішому плані накреслити напрям наших пошуків. Декарт убачає тільки дві можливості: а) вглядатися в Бога (і намагатися знайти в ньому як у загальній причині всього, що існує, зокрема й причину хиби); б) шукати хибу в людині. Перший шлях можна визначити як онтологічне, а другий - як гносеологічне обґрунтування хиби. Але той факт, що ми можемо слідувати двома шляхами, не означає, що вони обидва є правильними. Тому слід спочатку перевірити кожен із них. Для цього Декарт пропонує прояснити, що саме мається на увазі, коли йдеться про хибу. Очевидно, що хиба є певною вадою (чи, можна ще сказати, нестачею), яка свідчить про недосконалість того, хто виступає або її причиною, або одночасно і причиною її, і носієм. А отже, посилаючись на результати, здобуті у третьому розмислі, Декарт ще раз відтворює тезу, що ми не можемо припустити існування хиби в Богові, позаяк тоді ми матимемо справу з недосконалим Богом (чого не може бути за визначенням), якому будуть властиві обман і ошуканство. Якщо так, то єдиний можливий напрям пошуку хиби спрямовує нас до людини. Справді, навряд чи може викликати заперечення положення про те, що людині властиво помилятися не тільки у своїх діях, а й у своїх судженнях.

Однак, щойно угледівши причину (джерело) хиби в людині, Декарт робить одне суттєве застереження. Річ у тому, що поміщаючи в людину здатність до хиби, ми можемо витлумачити її саме як одну зі здатностей, дарованих людині від Бога. Звичайно, таке розуміння хиби не є прийнятним у межах картезіанської філософії, оскільки, як доводить В. Віндельбанд, ідея про те, що Бог міг свідомо створити здатну до помилок людську природу, суперечить принципу *veracitas dei* [5, с. 332-333]. Тому Декарт всіляко наголошує необхідність чіткого розрізнення здатності висловлювати судження і здатності помилятися. Перша справді є дарованою Богом і має в Ньому своє джерело. Що ж до другої здатності, то вона є принципово відмінною, бо виникає не як наслідок буття Бога, а як результат неповноти буття людини. Ось що з цього приводу пише Декарт: «Сам я перебуваю ніби посередині між Богом і неіснуванням, тобто між верховним Буттям і небуттям, тож у мені як творінні вищого бут-

тя немає, власне, нічого, що вело б мене до хиби; але якщо я розглядаю себе як причетного якимось чином до неіснування або небуття, оскільки сам я - не найвище буття, мені властива сила-силенна недоліків, тож не дивно, що я припускаюсь помилок» [10, с. 47]. Саме тому, визначаючи статус хиби в системі Декарта, ми не можемо визнати за нею причетність до буття: вона не є ані завдяки самій собі, ані завдяки вищому буттю (Богові). Фактично вона перетворюється в Декарта на суто гносеологічний феномен (на наслідок застосування здатності судження [26, с. 63]), який дається взнаки тільки у процесі людського існування і виявляється у формі браку буття і досконалосте.

Наступний момент, на який звертає увагу Декарт у своєму поясненні причин виникнення хиби, полягає у специфічній для людини формі зв'язку інтелекту (здатності пізнавати) і волі (здатності вибирати). Це те, що В. Віндельбанд визначав поняттям картезіанської концепції «гносеологічного гріха», що його джерелом виступає людська воля: «[...] уявлення, що виникають у нас без нашої співучасті, не є ані істинними, ані хибними: вони стають такими вперше лише тоді, коли ми виносимо той вирок, що змісту уявлення належить буття» [4, с. 197]. Так саме значення свободи волі як способу пояснення хиби в системі Декарта наголошує В. Дільтей [12, с. 262]. Про свободу волі як джерело хиби пише В. Панфілов [20, с. 57].

Справді, розглядаючи інтелект як такий, ми, за Декартом, взагалі не можемо використовувати таке поняття, як хиба, оскільки завдяки йому ми нічого не стверджуємо і не заперечуємо стосовно речей, а тільки осягаємо їх ідеї [10, с. 48]. Інакше кажучи, якби поняття хиби належало інтелектові як такому, то її можна було б розглядати у двох значеннях. По-перше, це хиба самої здатності пізнавати. Але цього не може бути з причини благости Бога (про це Декарт пише у третьому та четвертому розмислах), адже він не міг надати людині недосконалої здатності, або такої здатності, яка б потенційно містила в собі загрозу хиби. А по-друге, це хиба, що постає внаслідок неправильного застосування інтелекту. Однак і це друге припущення є неможливим, через те що здатність пізнавати і здатність правильно її застосовувати (тобто правильно застосовувати пізнавальну здатність) є одне явище. Справді, якщо припустити, що крім пізнавальної здатності Бог мав дати людині ще й здатність правильно застосовувати здатність до пізнання, то тоді ми отримуємо нескінченний регресивний ряд, в якому кожна здатність передбачатиме існування додаткової умови (тобто додаткової здатності) свого існування. Отже, в інтелекті як такому хиби немає. Понад те, навіть той факт, що реально в людському розумі немає всього розмаїття існуючих ідей, жодною мірою не є підставою для висновку про те, що його позбавили цих ідей або ж наклали заборону на їх осягнення.

Хоча застосовуючи щодо інтелекту поняття хиби (навіть в негативному значенні, як її відсутності) Декарт робить одну цікаву обмовку. Розмірковуючи про інтелект, він замість поняття «хиба» використовує поняття «помилка». На перший погляд, така зміна терміна має суто технічне значення і не відіграє будь-якої важливої ролі. Але за більш наближеного аналізу стає зрозумілим, що така термінологічна зміна не є випадковою. Помилка є завжди актом суб'єктивним. Вона не має онтологічного статусу, не належить до ряду причин і має тільки похідне існування. Тобто помиляється, по-перше, завжди «хтось», а по-друге, причиною помилки є не вона сама чи фактичний природний стан речей, а тільки випадковий збіг обставин.

По суті, таким «збігом обставин» є факт сполучення в людині кінцевого розуму та безконечної волі. Проте, якщо неможливість походження хиби суто з інтелекту ми щойно розглянули, слід так саме спинитися і на понятті волі. На перший погляд, саме воля часто спонукає людину до хибних дій (чи гріхів). Але насправді воля як така не є а ні доброю, а ні поганою. Ба й більше, ми навіть не можемо казати про неправильне застосування здатності воліти: «[...] коли ми добре не судимо, то це не означає, що ми погано бажаємо, просто ми, можливо, бажаємо чогось поганого».

Єдине, що ми могли б припустити, це наявність певної, так би мовити, «вродженої» (тобто вкладеної в людину самим Богом) похибки в людській волі, яка спонукає людину грішити, або «знаючи добре, попри те, вчиняти зле». Однак у цьому разі ми б мали визнати людську волю обмеженою, позаяк її недосконалість робила б її протилежною божественній волі. А позаяк божественна воля є безконечною, тож людська воля мала б бути обмеженою. З чого випливає, що людська воля (нагадаємо, що для Декарта вона є «настільки великою й об'ємною, що не вміщується в жодних межах» [10, с. 48-49]) не може містити в собі жодних вроджених потенцій хибності. До речі, надзвичайно показовим видається ще один аргумент, який Декарт наводить щодо безконечності волі. Зміст цього аргументу полягає в тому, що серед усіх людських здатностей тільки стосовно волі ми не можемо уявити собі вищого ступеня. Тобто яким би досконалим і розвиненим не був наш розум, ми завжди можемо уявити собі досконаліший розум (якщо ж цього «досконалішого розуму» не знайдеться серед людей, то, все одно, ним завжди залишатиметься божественний розум). Та сама процедура реалізується на прикладі такої здатності, як пам'ять (завжди знайдеться хтось більш «пам'ятний» чи принаймні припускатиметься його існування) тощо. Єдиною здатністю, яку ми не можемо уявити собі більшою від наявної, є воля, оскільки, як пише Декарт, «воля полягає тільки в тому, що ми можемо щось робити або не робити, тобто стверджувати або заперечувати, домагатись або уникати» [10, с. 49].

Отже, ані інтелект сам по собі, ані воля як така не несуть в собі зерна хиби: «[...] причиною моїх помилок не може бути ні сама по собі сила волі, дарована мені Богом, оскільки вона величезна й своєрідно досконала, ні моя здатність розуміти й осягати [...] оскільки все, що я розумію, я, без сумніву, розумію правильно». Хиба народжується тільки тоді, коли вони поєднуються. Причому, поєднуються особливим чином: обмежений інтелект сполучається з необмеженою волею. Хоча, цей спосіб пояснення хиби передбачає таку ситуацію, що воля поширюється туди, де ще немає розуму. Якщо ж це так, то яким чином ми фіксуємо факт хиби? Адже помилка стає помилкою тільки тоді, коли ми її усвідомлюємо. До речі, саме на цей момент звернув увагу П'єр Гасенді, який у своїй критиці «Розмислів» хотів почути від Декарта, куди саме може сягати воля за межі нашого інтелекту. Тому, відповідаючи на це зауваження, Декарт звертає увагу на те, що, коли йдеться про розбіжність між волею і розумом, мається на увазі не те, що ми можемо воліти щось, чого ми взагалі не знаємо («ми не хочемо нічого, в чому ми так чи інакше в якомусь відношенні чогось не осягаємо»), а тільки порядок застосування цих двох здатностей. Тобто хиба виникає лише тоді, коли ми міркуємо певним чином тому, що ми так хочемо [10, с. 199]. В іншому ж випадку (коли ми воліємо на підставі наших міркувань) хиба, як вважає Декарт, ніколи не виникатиме. До речі, у цьому моменті розмислів Декарта відчувається безпосередній вплив індеретмінізму Дунса Скота. Нагадаємо, що, порівнюючи взаємозв'язок волі та розуму у Бога і в людини, він вказує на те, що в останньої у чималій кількості випадків акт розуму є підвладним волі [14, с. 445].

Тож маючи на увазі цю відповідь Декарта П'єрові Гасенді, спробуємо вказати на той суб'єкт, що в ньому поєднуються безконечна воля і обмежений розум. У підсумку, як це впливає з декартівських розмислів, ми можемо знайти тільки одну унікальну інстанцію де відбувається зазначене сполучення. Це людина. Оскільки в Богові інтелект є безконечним (у цьому сенсі Декарт, фактично, відтворює один із доказів Дунса Скота щодо безконечності божественного інтелекту, обґрунтованої здатністю актуально, необхідно і чітко мислити природу всього, що є, перш ніж воно приходить до існування [15, с. 101]), а щодо тварин ми взагалі не можемо припустити його існування. Щоправда, крім людей, Бога і тварин Декарт мав би згадати принаймні ще дві групи істот: демонів та янголів. Проте, судячи з усього, вони також не могли б оспорювати унікальну властивість людини (її здатність продукувати хибу). Адже що стосується янголів, то, маючи необмежений інтелект, вони не можуть похвалитися безмежною волею, тоді як для демонів є обмеженими і воля, і інтелект (до речі, цей випадок сполучення обмеженої волі й обмеженого інтелекту є доволі цікавим із суто методологічного погляду, по-

заяк він змушує нас розв'язувати проблему правомірності застосування поняття «хиба» чи «помилка» щодо тих випадків, коли істота, за визначенням, не може не помилятися і не здатна не грішити).

Але залишаючи осторонь цю методологічну проблему (адже питання, чи здатен демон не брехати, для багатьох може видаватися недостатньо академічним і тому не вартим історико-філософської уваги), доцільно зосередитися на тому, яким чином Декарт описує процес генези хиби. Отже, хиба є результатом поєднання кінцевого інтелекту і безкінечної волі. Сам Декарт описує це таким чином: «[...] воля набагато обширніша, ніж інтелект, я не тримаю її в таких самих межах, а поширюю також на речі, яких не розумію; будучи до них байдужа, вона легко помиляється, приймаючи зло за добро або облуду за істину [...] ось чому я помиляюсь і грішу» [10, с. 50]. Однак для того, щоб адекватно зрозуміти логіку міркувань Декарта, необхідно ще раз звернутися до поняття свободи, або точніше - свободи волі. Що означає хибний вибір волі, її помилка? Відповідь Декарта, як це впливає із щойно цитованого фрагмента, - «байдужість», тобто воля виявляється незацікавленою у виборі й може з рівною часткою ймовірності обирати між двома протилежностями. На перший погляд (до речі, ця думка, як зауважує Декарт, є найпоширенішою) може здатися, що таке становище волі, коли ніщо не детермінує її дії ззовні, й має бути описано в термінах свободи. Але в реальності «байдужа воля» є якраз найменш вільною, позаяк «байдужість» породжується не досконалістю внутрішньої організації, а тільки браком знань про предмети вибору.

Тобто специфіка взаємодії волі й розуму полягає в тому, що розум надає волі ідеї речей, і та, виходячи з цих даних, що їх постачає розум, суто й робить свій вибір. Природне світло вчить нас, пише Декарт, що пізнавальна діяльність інтелекту завжди має передувати рішенням волі. Особливо яскраво це дається взнаки у практичній царині, коли дія набуває ознак доброї чи злої тільки з огляду на ступінь її усвідомлення. Інакше кажучи воля людини майже ніколи не є байдужою, бо вирішуючи робити щось чи не робити цього, вона завжди має певні пріоритети завдяки тому, що розум надає їй знання про предмети її вибору. Але така структура взаємодії волі й розуму породжує одну проблему, а саме: як бути у разі, коли розум постачає волі неповні, недостатньо ясні та чіткі знання? Зрозуміло, що воля оперуватиме тими знаннями, які вона отримала від розуму. Однак із тієї причини, що і сам розум (внаслідок його визначальної обмеженості) далеко не завжди знає, що є добром, а що - злом, що є істиною, а що - хибою, ця «недосконалість» (як відсутність чіткого й адекватного знання) поступово проникає у волю. Тому, пояснюючи цей вплив розуму на волю, Декарт констатує: «[...] якби я завжди чітко знав, де істина й де добро, то ніколи не мав би труднощів, вислов-

люючи судження або роблячи вибір, отже, був би повністю вільним, ніколи не стаючи байдужим».

Наступною проблемою, тісно пов'язаною з картезіанською моделлю хибних дій чи помилок волі, є, так би мовити, практичні імплікації принципу методологічного сумніву. Йдеться про те, що правильний і вільний вибір воля робить тільки тоді, коли отримує від розуму ясні ідеї. Як ми пам'ятаємо, ще у своїх попередніх розмислах, розмірковуючи про ідею Бога, Декарт визначав ясні ідеї через поняття очевидности, а очевидність - як те, що не може викликати сумніву. Але щойно сформулювавши правило, яке дає змогу уникати помилок («правильно пізнавай природу речей і утримуйся від суджень, що не мають достатнього обґрунтування»), він робить одне доволі симптоматичне зізнання. Виявляється, що навіть сам Декарт (до того ж, він вводить ці слова в контекст розгортання власних життєвих подій через слова «розмірковуючи цими днями [...] я не міг утриматися») не завжди здатен робити «небайдужий» вибір. Зокрема, переконавшись в очевидності власного існування (що власне випливає зі змісту другого розмислу) і отримавши тим самим ясне, очевидне та істинне знання, він, утім, каже про те, що в ньому продовжує жити сумнів стосовно того, чи відрізняється мисляча природа людини від її тілесної природи. Цей сумнів, який не дає можливості волі прийняти небезпідставне рішення на користь одного чи іншого судження, робить вибір волі байдужим. Що в принципі цілком зрозуміло, оскільки цей вибір здійснюється не стосовно дій та фактів як таких, а стосовно знання про ці дії чи факти.

До речі, зазначене теоретичне застосування волі являє собою надзвичайно цікавий феномен, аналіз якого порушує цілу низку складних проблем. Мається на увазі те, що розум сам по собі Декарт розглядає насамперед як носій знання (сховище чітких і ясних ідей), а не як інструмент для його отримання, позаяк здобуття нового знання завжди пов'язане із синтетичною діяльністю розуму, поєднаного з волею. Пізнаючи щось, розум має так чи інакше робити вибір між різними варіантами пояснення тих самих фактів. Але вибір - це вже справа волі. Звідси постає цілком справедливе запитання: яким чином розум здатен пізнавати щось нове (і за визначенням - ще не відоме), приймати рішення на користь тих чи інших гіпотез, якщо воля (яка власне й робить вибір) не отримує від нього - і не може отримати - жодних даних щодо предметів вибору? Інакше кажучи, такий синтез розуму і волі, що його постулює Декарт, слугує потужним інструментом пояснення у сфері практичного застосування розуму (в цьому сенсі розум надає волі певні ідеї речей, і вона, на підставі цього, приймає те чи інше рішення), але стикається з майже нерозв'язними складностями у випадку теоретичного застосування волі.

Таким чином, вже від самого початку прагнучи визначити сферу ясного і очевидного, ми фіксуємо те, що вона є надзвичайно вузькою, що

змушує нас зробити наступний висновок: можливості правильного й обґрунтованого застосування волі є вкрай обмеженими. Вживаючи термін «обґрунтоване застосування волі», ми маємо на увазі обґрунтованість ясними ідеями. Тобто обираючи між двома можливими варіантами «А» і «В» й не маючи при цьому чіткого знання про всі наявні факти, воля все одно може зробити правильний вибір, і вже, так би мовити, *post factum* вона дізнається про правильність свого вибору (наприклад, сховавши втікача від переслідувачів у своїй хаті, людина наступного дня з газет може дізнатися, що втікач не був винним, і його випадково прийняли за іншу особу). Але, справа полягає не стільки в тому, щоби вибір волі був правильним апостеріорно, а радше в тому, щоби рішення було апріорно правильним. Тобто всі апостеріорні рішення (в основі яких немає чіткого і тому необхідно правильного розуміння) можуть виявлятися правильними лише випадково. Натомість Декарта цікавить саме таке рішення волі, яке є правильним від самого початку, коли не може виникати сумніву в його правильності. А це можливе тільки тоді, коли в основу цього рішення (вольового акту) покладене ясне і безсумнівне знання. Саме такий сенс вкладається в поняття «обґрунтованого застосування волі».

Тож позаяк ясних і чітких ідей не так уже й багато, то яким чином людині слід діяти? Декарт формулює це запитання у такому вигляді: як правильно застосовувати свободу вибору? Очевидно, що насправді вільний вибір здійснюється тільки тоді, коли воля є абсолютно свідомою щодо предметів свого вибору. Однак що робити тоді, коли розум перебуває у стані сумніву? Тут можливі два варіанти: або діяти навмання (звісно, тоді ми отримуємо однакову ймовірність щодо правильних та помилкових дій), або не діяти й чекати, доки розум не сформує для себе чіткі ідеї. Перший варіант Декарта явно не влаштовує. Діяти навмання є вкрай ризикованою стратегією не тільки у практичній, а й у теоретичній царині, адже відсутність упевненості породжуватиме сумнів, який руйнуватиме як етичну цінність дії, так і гносеологічну цінність знання. До того ж, як відзначає В. Гусєв, зведення свободи вибору до примхливої гри випадку означає не що інше, як заперечення цієї свободи взагалі [7, с. 29-30]. Тому залишається другий варіант - чекати аж поки розум не завершить формування чітких ідей. Проте ця відповідь Декарта також викликає чимало запитань.

По-перше, обґрунтовуючи в першому розмислі ідею своєрідного теоретичного епохе (утримання від суджень, які можуть викликати сумнів щодо їх істинності; Т. Кононенко визначає це поняттям «царина дії сумніву» [16, с. 257]), він жодним чином не доводить правомірність використання цієї самої процедури у практичній сфері. Тобто відсутність чіткого знання про всі обставини в тій чи іншій конкретній ситуації не

можна вважати підставою для правомірності бездіяльності. Певною мірою це нагадує випадок, описаний А. Камю в «Падінні», коли можна наводити скільки завгодно аргументів і посилатися на відсутність чітких знань про всі обставини ситуації (справді, Ж.-Б. Кламанс не знає, ким була жінка на Королівському мосту, які були її мотиви для самогубства, чи зміг би він їй допомогти і т.д.), але все це аж ніяк не виправдовує мовчазної бездіяльності. Понад те, у цілій низці випадків такого роду бездіяльність є просто неможливою (скажімо, звертаючись до прикладу втікача і його переслідувачів, ми не можемо уявити собі такий спосіб розв'язання цієї ситуації, коли особа, до якої звернулися по допомогу призупиняє немов у «стоп-кадрі» розвиток подій і просить дочекатися, поки вона не складе собі ясного уявлення про подію, про те, ким є втікач, за що його переслідують, що точно з ним зроблять після того, як його спіймають).

По-друге, навіть в тому разі, коли розум має ясні й чіткі уявлення, ми все одно дуже часто спостерігаємо ситуацію, за якої воля діє всупереч цим ясним ідеям. По суті, мається на увазі класичний парадокс: знаючи краще, людина, попри те, вчиняє гірше. Інакше кажучи, як бути в тому разі, коли людина свідомо робить хибний вибір чи коли розум використовується нерозумно? Звісно, що для Декарта таке припущення є неможливим (адже якщо точно все знати, то вчиняти неправильно просто неможливо; в цьому сенсі щодо кожної особи спрацьовує правило, за яким знаючи краще неможливо вчиняти гірше, або неможливо помилятися). Але той факт, що Декарт не розглядає таку можливість, все ж таки не означає, що її взагалі не може бути.

Отже, способом уникнення хиби, за Декартом, є правильне користування свободою, яке полягає в тому, щоби постійно запобігати намаганням волі випереджати у своїй діяльності інтелект. Причому необхідність такої постійної корекції зовсім не свідчить про злий намір Бога чи про його недосконалість. Справді, ми можемо гіпотетично припустити, що Бог міг створити людину такою, щоби вона ніколи не помилялася. Однак «злий» Бог - це не той, хто не створив таку людину, а той, хто не дав їй можливості вдосконалитися. Тобто незважаючи на те, що у людини немає здатності не помилятися як такої, в неї все ж таки є можливість розвинути в собі цю здатність (через чітке засвоєння наміру «ніколи не висловлювати суджень про речі, істинність яких відома мені не до кінця» [10, с. 52]).

Звісно, той спосіб, яким Декарт витлумачує причини виникнення хиби (зокрема, через апеляцію до свободи волі), даючи пояснення факту існування хибних суджень та хибних вчинків, поряд із відповідями ставить чимало складних запитань. Однак така проблематичність хиби (із чим стикається Декарт), яка всіляко вислизає від пояснення її, є симпто-

матичним явищем всієї новоевропейської філософії, оскільки вона виходить із положення про онтологічний статус істини (в цьому сенсі відмінність між раціоналізмом і емпіризмом полягає лише в тому, що у першому випадку істина має своїм джерелом буття розуму, а у другому - буття речей). Тому фактично в усіх подальших проектах тлумачення генези хиби ми стикатимемося з двома варіантами розв'язання цієї проблеми: перший - загальне заперечення факту існування хиби, а другий - спроба пояснити хибу на кшталт августинівської інтерпретації зла, тобто як суто «відсутність істини».

Таким чином, узагальнюючи результати проведеної нами розвідки, ми можемо сформулювати певні висновки:

1. Проблема хиби, як її розглядає Декарт, відіграє в його філософії важливу роль з огляду на те, що даючи пояснення здатності людини не помилятися (яка була б неможливою, якби людина від природи була такою істотою, яка все сприймає ясно та адекватно), він обґрунтовує поняття свободи людини, переводячи його з практичної у теоретичну площину.

2. Здатність людини хибити фактично утворює основу специфічного становища людини у світі (*medium quid inter Deum et nihil*), описуваного поняттям суб'єктивності, оскільки сама суб'єктивність уможлиблюється як індивідуальне ставлення до істини (у випадку Бога поняття «суб'єктивність» просто втрачає сенс). У результаті цього суб'єктивність постає як пізнавальний рух чи постійне прагнення істини (у «*Principia*» Декарт вживає таке поняття, як перебування у «царині споглядання істини» [11, с. 314]), яке здійснюється завдяки хибі.

3. Головною причиною виникнення хиби, на думку Декарта, є поєднання у людині безконечної волі й кінцевого інтелекту, що дає йому змогу, з одного боку, уникнути необхідності тлумачити здатність хибити суто як випадковість, а з іншого - приписувати Богові «злі наміри» щодо людини.

4. Намагання описати хибу суто як гносеологічний феномен, яке виявляється у Декарта в його неодноразових твердженнях про «нереальність хиби», спричиняється до того, що вона набуває онтологічних властивостей через свою вкоріненість у людині. Тобто, не маючи своєї основи ані в Богові, ані в речах, хиба формує підстави для виокремлення людини як особливого суцього, яке, надаючи місце для здійснення хиби, вступає у характерне лише для неї відношення до Бога і буття.

ПРИМІТКИ

¹ - Актуальність звернення до історико-філософського дослідження гносеологічних проблем, визначених у філософії Декарта, зумовлено як їхньою визначальною роллю у формуванні філософської системи цього французького мислителя, так і подальшим впливом їх на становлення і розвиток раціоналістичної

традиції. Попри наявність чималої за обсягом літератури, присвяченої історико-філософським дослідженням раціоналістичної філософії Нового часу (від праць Н. Сретенського, Б. Биховського, С. Васильєва та В. Асмуса і до розвідок таких сучасних вітчизняних авторів, як В. Татаркевич, Т. Кононенко, В. Гусев), необхідно відзначити, що в контексті розгляду гносеологічних проблем у працях представників раціоналістичної традиції увагу зосереджено насамперед на методологічному обґрунтуванні пізнавального процесу, питаннях достовірності та адекватності знання, а також на з'ясуванні можливостей істинного пізнання. Внаслідок цього проблема хиби в раціоналістичній філософії Нового часу відійшла на другий план, що значно знизило рівень дослідницької уваги до цього важливого питання. На сьогодні як в Україні, так і в Росії (за винятком окремих частин у працях В. Асмуса, І. Нарського, П. Гайдено, В. Соколова, Г. Матвієвської, В. Гусева) ми не маємо серйозних історико-філософських розробок проблеми хиби в раціоналістичній філософії, зокрема у філософії Декарта. Виходячи з цього, автор ставить за мету дослідити поняття хиби у філософії Декарта, продемонструвати причини її виникнення, а також можливості її виправлення у процесі пізнавальної діяльності. Таким чином, предметом дослідження у запропонованій статті є проблема хиби та її статусу у «Метафізичних розмислах» Декарта, а його об'єктом - тлумачення Декартом причин її виникнення, а також пояснення здатності людини помилятися у своїй пізнавальній діяльності. Досягнення цієї мети можливе шляхом розв'язання низки конкретних завдань: а) продемонструвати причини сумніву, який виникає шляхом порівняння чуттєвого та умоглядного знання; б) висвітлити роль мови та неточного уживання термінів і понять в процесі породження хиби; в) схарактеризувати специфіку співвідношення розуму і волі в людині. Досліджуючи поняття хиби у «Метафізичних розмислах» Декарта, автор робить доходить певних узагальнювальних висновків щодо проблем її тлумачення як у раціоналістичній, так і в емпіричній традиціях філософування Нового часу.

ЛІТЕРАТУРА

1. **Асмус В. Ф.** *Декарт*. - М., 1956.
2. **Быховский Б.** *Философия Декарта*. - М.-Л., 1940.
3. *Вимога раціональності. Спадщина Рене Декарта у світі сучасної культури*. - К., 1996.
4. **Виндельбанд В.** *История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками*. - М., Т. 1, 2000.
5. **Виндельбанд В.** *История философии*. - К., 1997.
6. **Гегель Г. В. Ф.** *Лекции по истории философии*. - СПб., Кн. 3, 2001.
7. **Гусев В.** *Метафізика свободи (з історії філософії Нового часу) // Наукові записки НАУКМА. Серія «Філософія. Право», 1999, Вип. 8, С. 27-36.*
8. **Гусев В. І.** *Західна філософія Нового часу. XVII-XVIII ст.* - К., 1998.
9. **Гусев В. І.** *Історія західноєвропейської філософії XV-XVII ст.* - К., 1994.
10. **Декарт Р.** *Метафізичні розмисли*. - К., 2000.
11. **Декарт Р.** *Сочинения* : В 2-х т. - М., Т.1, 1989.
12. **Дильтей В.** *Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации*. - М., 2000.
13. **Доброхотов А.** *Онтология и этика когито // Встреча с Декартом*. - М., 1996.
14. **Дунс Скот И.** *Избранное*. - М., 2001.
15. **Дунс Скот И.** *Трактат о первоначале*. - М., 2001.
16. *Історія філософії*: за ред. В.І. Ярошовця. - К., 2002.
17. **ЛяткерЯ.А.** *Декарт*. -М., 1975.
18. **Мамардашвили М.** *Картезианские размышления*. - М., 1993.
19. **Нарский И. С.** *Западноевропейская философия XVII века*. - М., 1974.

20. **Панфилов В. А.** *Философия математики Декарта*. - Днепропетровск, 2001.
21. **Рассел Б.** *История западной философии*. - Ростов/Д., 1998.
22. **Реале Д., Антисери Д.** *Западная философия от истоков до наших дней: Т. 3, Новое время (от Леонардо до Канта)*. - СПб., 1996.
23. **Скирбекк Г., Гилье Н.** *История философии*. - М., 2001.
24. **Соколов В. В.** *Европейская философия XV-XVII веков*. - М., 1996.
25. **Спиноза Б.** *Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом//Спиноза Б. Избранное*. - Мн., 1999.
26. **Татаркевич В.** *Історія філософії. Філософія Нового часу до 1830 року*. - Львів, 1999.
27. **Фейербах Л.** *История философии Нового времени от Бэкона Веруламского до Бенедикта Спинозы // Фейербах Л. История философии. Собрание произведений : В 3-х т. - М., Т. 1, 1974.*
28. **Хайдеггер М.** *Европейский нигилизм //Хайдеггер М. Время и бытие*. - М., 1993, С. 63-176.
29. **ШеллингФ. В. Й.** *К истории новой философии // ШеллингФ.В.Й. Сочинения : В 2-х т. - М., Т. 2, 1989, С. 387-560.*
30. **Шеллинг Ф. В. Й.** *Система мировых эпох*. - Томск, 1999.

Сергей Секундант (Одесса)

ЛОГИКА И МЕТАФИЗИКА У ЛЕЙБНИЦА

Статья вторая

Итогом дискуссии, развернувшейся вокруг наследия Лейбница в начале двадцатого века, стало полное признание приоритета метафизической проблематики и метафизических принципов в творчестве Лейбница. Этому способствовала и вышедшая после войны книга Ингетруд Папэ, в которой была предпринята попытка дать метафизическую интерпретацию лейбнизианской концепции истины. И. Папэ, в частности, отправляясь от того факта, что у Лейбница объектом необходимых истин являются сущности, а случайных - существующие вещи, утверждает, что в основе деления истин на необходимые и случайные лежит не способ познания, а чисто онтологическое различие предметов, на которые могут распространяться эти истины [12, S. 30]. И поскольку эти предпосылки присущи схоластической философии, она вслед за Х. Хаймзётом характеризует концепцию истины Лейбница в целом как «замечательный сплав средневеково-схоластической традиции с мироутверждающей традицией немецкой христианской философии» [12,

* Першу статтю було опубліковано в *Sententiae VIII-X*, 2003, № 1-2, 2004, №1, С. 105-120