

ІММАНУІЛ КАНТ І ДВІ «ЛІНІЇ В ФІЛОСОФІЇ»

СТАТТЯ ПЕРША

О.П. Панафідіна

Ще за радянських часів у вітчизняній філософській думці сформувалася стійка традиція явно чи неявно тлумачити історико-філософський процес як «єдність і боротьбу» «лінії Платона» і «лінії Демокрита». Тобто усі філософи диференціюються на основі критерію приналежності чи то до матеріалізму, чи то до ідеалізму. Щоправда, визнається, що є також дуалізм і т.зв. «третя лінія в філософії»¹, представники яких, однак, непослідовні і не утворюють окремого філософського напрямку, тяжіючи до однієї із двох основних філософських позицій. Вказаний підхід до розуміння історії філософії розроблений в рамках марксизму² і до сьогодні зберігає свою актуальність у вітчизняній філософській літературі (особливо навчального характеру) з огляду на розуміння самої філософії як одного із історичних типів світогляду. Проте, з нашої точки зору, він практично опускає із виду її

¹ Під *гносеологічним дуалізмом* мається на увазі вчення, що базується на протиставленні суб'єкта і об'єкта пізнання, ширше мислення і буття. На противагу моністичній філософії, якою марксисты проголошують свою філософію, а також найбільш послідовну ідеалістичну філософію Гегеля, дуалізм розглядається в якості різновиду агностицизму, в якості вчення, що протиставляє сутність і явище. «Третя лінія в філософії» — філософська позиція, представники якої претендують на усунення опозиції матеріалізм/ідеалізм шляхом висунення ідеї, що весь зміст світу можна редукувати до т.зв. нейтральних (тобто не фізичних і не психічних) елементів; а самі «елементи світу» розглядаються як відчуття. Яскравими представниками, з точки зору марксистів, дуалізму є І. Кант, а «третьою лінією» — махісти.

² Див., напр.: *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. — Т. 21. — М.: Госполитиздат, 1961. — С. 283-285.

(філософії) інший аспект — науковий. Саме в цьому укорінена причина тих тривалих і часто малозмістовних дискусій з приводу природи філософського знання, а також місця філософії в структурі сучасної культури.

В даній статті ми маємо намір обґрунтувати альтернативний підхід, згідно з яким вся історія філософії може бути представлена як «єдність і боротьба» двох гносеологічних, а не онтологічних, позицій. Перш ніж зробити це, спочатку коротко викладемо основні положення загальноприйнятого підходу.

Поняття «матеріалізм» та «ідеалізм» вперше в історії філософії вводить і протиставляє Готфрід Вільгельм Лейбніц у статті «Відповідь на роздуми... Бейля» (1702). Хоча він згадує ці категорії побіжно, тим не менше, можна стверджувати, що розглядаються вони саме в якості онтологічних. Зокрема, Лейбніц говорить про «величких матеріалістів і величких ідеалістів» як послідовників Епікура і Платона відповідно. До нього у XVII столітті поняття «матеріалізм» використовувалось на позначення природничо-наукових уявлень про матерію. Аналогом же до поняття «ідеалізм» можна вважати Локківське поняття «ідеїзм», яке щоправда позначало не онтологічну, а гносеологічну позицію.

Починаючи з марксистської філософії, матеріалізм та ідеалізм розглядаються в якості двох протилежних підходів до вирішення т.зв. «великого основного питання усієї, особливо новітньої, філософії»: що є первинним («дух чи природа»), тобто, інакше кажучи, що виступає субстанцією? («Великим» це питання стало, ймовірно, в епоху боротьби науки і релігії в їхніх претензіях на прийнятне для більшості людей пояснення світу і місця у ньому людини. Якщо спочатку прихильники наукового способу пояснення погоджувалися на концепцію «двох істин», то, по мірі того, як наука все більше демонструвала свої успіхи в освоєнні світу, вона почала претендувати, як і релігія, на повну монополію у цій царині. Що ж стосується протилежних філософських позицій, то ідеалізм традиційно пов'язують з релігією, а матеріалізм — з природничою наукою.) Згідно з класичною формулою Ф. Енгельса, «ті, хто стверджував, що дух існував раніше природи, і хто, відповідно, в кінцевому рахунку визнавав створення світу, [...] склали ідеалістичний табір. Ті ж, хто первинним вважав природу, примкнули до різноманітних шкіл матеріалізму»³. Отже, можна стверджувати, що матеріалізм та ідеалізм — це назви підходів, представники яких порізно тлумачать якісну природу субстанції. Цілком природно, що

³ Там само. — С. 296.

вони виступають одночасно типами світогляду, оскільки визначають загальний погляд на будову світу⁴.

Крім того, варто зазначити, що марксистська інтерпретація історико-філософського процесу базується на принципах (1) матеріалістичного монізму, сутність якого зводиться до проголошення саморухоючої матерії першоосновою всього існуючого (природи, суспільства і людського мислення), та (2) тотожності мислення і буття. Онтологічний принцип монізму, існуючи в двох варіантах (матеріалістичний та ідеалістичний), лежить також в основі більшості метафізичних вчень, які І. Кант називав «догматичною метафізикою». Останній він, як відомо, протиставив свою критичну філософію, базовану на принципі гносеологічного дуалізму або ж протилежності мислення і буття, що дало підставу подальшим моністам звинуватити його у т.зв. агностицизмі.

Принцип гносеологічного дуалізму необхідно відрізнити від онтологічного дуалізму, згідно з яким проголошується взаємна незалежність двох протилежних субстанцій. Натомість перший передбачає визнання нетотожності суб'єкта і об'єкта пізнання, визнання активності і самостійності суб'єкта по відношенню до об'єкта. Йдеться про те, що сам Кант позначив поняттям «коперніканський переворот» у гносеології. В рамках марксистської схеми історико-філософського процесу останній був проінтерпретований з позиції матеріалістичного монізму⁵, що, з нашої точки зору, в цілому не відповідає духу кантівської філософії.

Однією із можливих альтернатив до вказаного підходу може бути експлікація історико-філософського процесу як такого, в якому наскрізними є інші «лінії» — «лінія Платона» і «лінія Аристотеля», які замикаються на критичному ідеалізмі Канта. Підставою для цього можуть слугувати, по-перше, критичне ставлення Аристотеля до вчення свого вчителя, висловлене ним, зокрема, у «Нікомаховій етиці»: хоча «ідеї ввели близькі [нам] люди», однак обов'язок філософа полягає у тому, щоб «заради спасіння істини відмовитися навіть від дорогого і близького»⁶, по-друге, широко відома теза Альберта Норта Уайтхеда,

⁴Так, Енгельс визначає матеріалізм як «загальний світогляд, заснований на певному розумінні відношення матерії і духу». — Там само. — С. 298.

⁵Якщо інтерпретувати вчення Канта виходячи з принципу монізму, то воно виявляється надзвичайно суперечливим і навіть еклетичним. Доволі показовою у даному відношенні є заідеологізована характеристика філософії Канта Леніним. — Див.: *Ленін В.І. Матеріалізм і емпіріокритицизм // Ленін В.І. ПЗТ.* — Т. 18. — К.: Видавництво політичної літератури України, 1971. — С. 190.

⁶*Аристотель. Нікомахова етика // Аристотель. Сочинення в 4-х т. Т. 4.* — М.: Мысль, 1983. — С. 59.

яку ми поділяємо: «Найбільш правдоподібна загальна характеристика європейської філософської традиції полягає у тому, що вона представляє собою серію приміток до Платона»⁷, і по-третє, безсумнівний факт, що в філософії Канта здійснена спроба примирити новочасних емпіриків та раціоналістів, які, по суті, в новій формі продовжили полеміку між Платоном і Аристотелем.

Розбіжності у філософських, зокрема гносеологічних, поглядах двох античних класиків, як нам вбачається, стали предметом подальших філософських дискусій, що мали місце протягом усієї історії філософії. Йдеться про середньовічну полеміку між реалістами і номіналістами, новочасні суперечки між емпіриками і раціоналістами, а також про сучасні дискусії між неопозитивістами і критичними раціоналістами, з одного боку, і між представниками аналітичної філософії в цілому і континентальної феноменології (у широкому розумінні), з іншого. Таким чином більш менш чітко вибудовується «лінія Платона» (реалісти — раціоналісти — феноменологи) і «лінія Аристотеля» (номіналісти — емпірики — позитивісти, перш за все неопозитивісти). Особливе місце в історії філософії в контексті запропонованого підходу займає критичний ідеалізм І. Канта як перша цілісна гносеологічна концепція, що поєднує у собі ці обидві «лінії»⁸. Тому, відштовхуючись від гносеології Канта, ми спробуємо обґрунтувати основні положення

⁷ Див.: *Уайтхед А.* Избранные работы по философии / Пер. с англ. — М.: Прогресс, 1990. — С. 32. В інших варіаціях ця думка у нього сформульована таким чином: «Європейська філософія виросла з діалогів Платона» (С. 631). А також: «Платон і Аристотель створили той комплекс ідей найвищої загальності, який став невичерпним джерелом західної думки» (С. 500).

⁸ Варто відмітити, що «лінія Платона» і «лінія Аристотеля» у вирішенні основних гносеологічних проблем більш менш чітко проявляються у докантивській філософії. Що ж стосується філософії післякантивського періоду, якій ми маємо намір присвятити Статтю другу, то ці дві «лінії» стають менш яскраво вираженими. Так, наприклад, К. Поппер, в цілому належачи до аналітичної філософської традиції, розробляє вчення про світ об'єктивного знання, що багато в чому, навіть на думку самого автора, нагадує платонівський світ ідей, а засновник феноменології Е. Гуссерль робить одним із головних понять свого вчення поняття «досвід». Це, з нашої точки зору, можна пояснити перш за все неабияким впливом кантивської ідеї критики метафізики на формування як подальшої континентальної, так і аналітичної філософської думки. Крім того, становлення сучасного ірраціоналізму, а також цілої низки гуманітарних наук позначилося на самій раціоналістичній філософії і, відповідно, сприяло пошуку в рамках найрізноманітніших напрямків і течій сучасної філософії нового, відмінного від класичного, типу раціональності. Проте, якщо брати до уваги саме гносеологічну проблематику (особливо проблеми джерела пізнання та розуміння дійсності, з якою має співвідноситися наше знання), то можна стверджувати, що вона в цілому досліджувалась виходячи з позицій, започаткованих або Платоном, або ж Аристотелем.

змальованого в загальних рисах підходу до історії філософії.

Кант у «Критиці чистого розуму» вказує на два аспекти у розумінні метафізики: (1) природна схильність людського розуму; (2) така сфера знання, що повинна тільки стати наукою. На наш погляд, Кант тим самим намагається розмежувати те, що ми зараз іменуємо світоглядом і наукою. Причому останні пов'язані у нього з двома видами розуму: практичним і теоретичним відповідно. «Пробудившись від догматичної сплячки» під впливом ідей емпірика Д. Юма, він здійснює критику усієї «попередньої догматичної метафізики», тобто — усієї раціоналістичної філософії, яку ми пропонуємо позначити як «лінія Платона». Але сам Кант не переходить на позиції емпіризму. Синтезуючи у своєму вченні емпіризм і раціоналізм як головні гносеологічні напрямки Нового часу, він тим самим створює таку філософську концепцію, яка кардинально відрізняється від усіх попередніх.

Отже, *головна теза даної статті* полягає у тому, що в докантивській історії філософії можна виділити два ключових гносеологічних напрямки, представники яких розходились у вирішенні питань *джерела пізнання та дійсності, яка підлягає пізнанню і з якою має співвідноситись наше знання*. Більше того, після Канта у XIX столітті вони знову відокремились у самостійні «лінії». Звичайно, поняття «лінія Платона» і «лінія Аристотеля» необхідно сприймати як доволі умовні, як своєрідні *ідеальні типи*. Вводячи їх, ми мали на меті лише підкреслити, що обговорення питань сутності пізнання, його джерел, суб'єкта і, зрештою, істини фактично відбувалось в історії філософії в рамках, визначених Платоном і Аристотелем, які, по суті, започаткували екстерналістську й інтерналістську гносеологічні перспективи відповідно.

Необхідно зазначити, що гносеологічні ідеї Платона і Аристотеля органічно вписані в їхні філософські системи, головним компонентом яких виступає онтологічний. Тому цілком природно, що їхнє бачення проблем пізнання виводиться із загальних уявлень про буття. Так, згідно з вченням про ідеї, Платон тлумачить пізнання як пригадування того, що безсмертна душа споглядала, перебуваючи у вічному світі ідей. Ця ідея обґрунтовується у нього, зокрема, у діалозі «Менон»⁹, в якому платонівський Сократ, використовуючи метод запитань і відповідей, намагається довести своєму співрозмовнику, що знання можна «знайти в самому собі», а не через навчання, оскільки воно міститься в самій людині ще до її тілесного народження. Ці «істинні гадки, якщо

⁹ Платон. Менон // Платон. Книга первая. — М.: Эксмо, 2008. — С. 392.

їх розбудити запитаннями, стають знаннями».

У характеристиці гносеологічних ідей Платона важливу роль відіграє його символ печери, викладений у сьомій книзі діалогу «Держава». Для демонстрації свого розуміння сутності процесу пізнання він використовує алегорію людини-в'язня: «область, охоплена зором, подібна тюремному житлу, а світло від вогню уподібнюється в ній потужності Сонця. Сходження і споглядання речей, що знаходяться на горі, — це підйом душі в сферу, що досягається розумом»¹⁰. Щоб опинитись на вершині того, що досягається розумом, згідно з Платоном, необхідно розмірковувати, обминаючи відчуття, і, послуговуючись тільки розумом, прагнути «осягнути сутність блага». Причому кожна душа спроможна на це, оскільки у неї наявне придатне для цього знаряддя — сократівський діалектичний метод. Саме його використання, на думку Платона, забезпечить «звільнення від оков, поворот від тіней до образів і світла, підйом із підземелля до Сонця»¹¹.

Отже, «найбільш високим пізнанням» Платон називає «вміння бачити благо і здійснювати до нього сходження»¹². Однак цю ідею слід розглядати в контексті його ж онтологічних ідей, у відповідності з якими світ розподіляється на три частини: (1) світ ідей як істинне буття; (2) світ чуттєвих речей як становлення; (3) світ матерії як небуття. Суб'єкт пізнання може отримати істинне знання виключно про світ ідей, а про світ становлення — тільки суб'єктивну гадку («Гадка відноситься до становлення, мислення — до сутності»¹³). А оскільки світ ідей, по-перше, існує об'єктивно і, по-друге, є джерелом і взірцем для світу чуттєвих речей, то він одночасно виступає і джерелом та предметом пізнання, а головною пізнавальною здібністю, що забезпечує отримання істинного знання, проголошується у Платона розум.

Як відомо, Аристотель піддав критиці платонівську теорію ідей, зокрема у «Метафізиці». Цікаво, що серед критичних аргументів Аристотеля є й ті, що стосуються зайвості платонівських ідей для процесу пізнання. Так, наприклад, він говорить, що «вони нічого не дають для пізнання усієї решти речей», тобто тих, що чуттєво сприймаються, оскільки вони не є їхніми «сутностями» («інакше вони були б в них»)¹⁴. Згідно з Аристотелем, прибічники теорії ідей неправомірно

¹⁰ Платон. Государство // Платон. Книга первая. — М.: Эксмо, 2008. — С. 324

¹¹ Там само. — С. 343-344. Сонце у Платона як відомо, є символічним вираженням верхньої ідеї блага — «причини всього правильного і прекрасного».

¹² Там само. — С. 327.

¹³ Там само. — С. 345.

¹⁴ Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в 4-х т. — Т. 1. — М.:

відокремили загальне від самих чуттєвих речей. Відповідно, сутність речей, яка підлягає пізнанню, перебуває в самих речах, а загальне поняття виступає лише іменем цієї речі. Яким же чином людина пізнає сутність речей? Оскільки реально існує саме матеріальний світ, то пізнання має починатись з діяльності органів чуттів, а завершуватись — діяльністю розуму. Тим самим Аристотель критикує не тільки платонівське вчення про ідеї, але і його розуміння пізнання як пригадування. Показово у даному відношенні, що його «Метафізика» починається із обґрунтування тези про поетапність процесу пізнання і ролі досвіду. Чуттєве сприйняття, згідно з Аристотелем, є спільним для людей і тварин, завдяки наявності пам'яті з'являється досвід, який породжує «мистецтво», під котрим він розуміє майстерність у деякій справі. Але що стосується вміння узагальнювати і знаходити причини, то воно властиве тільки людям. «Досвід є знанням одиничного», «тому якщо хто володіє абстрактним знанням, а досвіду не має і пізнає загальне, але одиничного, що в ньому міститься, не знає, то він часто помиляється»¹⁵. Проте слід відмітити, що Аристотеля не можна в повній мірі зараховувати до емпіриків, оскільки він вказував на пріоритетність «мудрості» відносно «знання». Мудрість для Аристотеля — синонім науки, яка займається пізнанням найбільш загального, «перших начал і причин», тобто того, що «найбільш достойне пізнання». Це «знання заради знання», на відміну від знання про одиничне заради успішної практичної діяльності. Тим не менше, саме його ідеї, що стосуються «другої філософії», стануть основою для новочасного емпіризму як методології для, перш за все, природничо-наукового пізнання.

У відповідності з вченням про душу Аристотель наголошує також на активності суб'єкта пізнання по відношенню до об'єкта: розумна частина душі, властива виключно людині, визначається ним як «місцезнаходження форм», що існують в можливості. Перетворення знання із потенційного на актуальне на пряму залежить, згідно з Аристотелем, від активності «мислячої частини» душі¹⁶. Звичайно, Платон також вказує на необхідність активної розумової діяльності суб'єкта пізнання, стимулом до якої є сократівський діалектичний метод, проте джерелом і об'єктом пізнання у нього виступають об'єктивно існуючі ідеї.

Мысль, 1976. — С. 330.

¹⁵ Там само. — С. 66.

¹⁶ Див.: Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения в 4-х т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1976. — С. 433-434.

Можна також додати, що т.зв. класична концепція істини, авторство якої традиційно приписується Аристотелю, насправді викладена вже у Платона¹⁷. Однак, зважаючи на доволі суттєві розбіжності, зокрема, у їхніх гносеологічних поглядах, можна припустити, що ними по-різному тлумачиться сутність кореспонденції як відповідності знання дійсності. Точніше кажучи, у них йдеться про різну дійсність, якій має відповідати знання. А це, у свою чергу, орієнтує на різну інтерпретацію самого процесу пізнання та ідеал того знання, яке ми прагнемо отримати в результаті пізнання. Так, Платон вказує на те, що імена у речей — від природи, тобто мають божественне походження, інакше кажучи, повинні співвідноситись зі справжнім буттям (світом ідей). Він вустах Сократа навіть пропонує ввести новий вид людської діяльності — «привласнювач імен», який би міг під наглядом діалектика за допомогою букв і складів наслідувати в кожній речі її сутності. А діалектик у Платона, як відомо, — це той, хто вміє ставити питання і давати відповіді¹⁸.

Аристотель же говорить про те, що необхідно розрізнити «сущє в смислі істинного» і «сущє у власному сенсі», тобто об'єктивно існуюче¹⁹. Напевне, дану ідею можна інтерпретувати як заперечення принципу тотожності мислення і буття по відношенню до характеристики сутності процесу пізнання. Тобто, згідно з Аристотелем, знання має співвідноситись з дійсністю, але тією дійсністю, яка підлягає безпосередньому спогляданню людини як іманентного суб'єкта пізнання. Платонівське розуміння зазначених проблем було підтримане і продовжене неоплатоніками, Августином Блаженным, а в подальшому середньовічними реалістами (а саме т.зв. крайніми реалістами) Ансельмом Кентерберійським, Гільйомом із Шампо, Іоанном Скоттом Еріугеною та ін. В руслі метафізичної традиції вони співвідносили справжнє буття з трансцендентною реальністю, що виступає субстанцією світу. А пізнати її можна виключно за допомогою розуму. Так, наприклад, Ансельм стверджував, що «вища істина, яка існує сама по собі (*per se subsistens*), не належить жодній речі, але коли деяка річ існує згідно з нею,

¹⁷Пор.: Платон в діалозі «Кратил»: «Той, хто говорить про речі у відповідності з тим, якими вони є, говорить істину, той же, хто говорить про них інакше, бреше» (Платон. Диалоги. Книга первая. — С. 417.). Аристотель у «Метафізиці»: «Говорити про сущє, що його немає, або про не-сущє, що воно є, — значить говорити хибне; а говорити, що сущє є і не-сущє не є, — значить говорити істинне» (Аристотель. Сочинения. Т. 1. — С. 141.).

¹⁸Див.: Платон. Кратил. — С. 425, 468-469.

¹⁹Аристотель. Метафизика. — С. 186.

то говориться про „її істину“ або „її правильність“»²⁰. Саму ж істину він визначав як «правильність, що сприймається однією лише свідомістю (*rectitudo sola mente perceptibilis*)» на відміну від «правильності, що сприймається зором»²¹.

Власне аристотелівське бачення суті процесу пізнання в середні віки було продовжене номіналістами, зокрема І. Росцеліном, П. Абеляром, Р. Беконом, В. Оккамом, які, у свою чергу, спирались на твори Порфирія і Боеція. Показовими у даному контексті можна вважати ідеї Роджера Бекона, який присвятив шосту главу свого «Великого твору» «досвідній науці». Він наголошує на тому, що «без досвіду нічого не можна пізнати в достатній мірі»²². Але цікаво, що сам досвід він розуміє двоєю: з одного боку, досвід ми набуваємо за допомогою зовнішніх чуттів, а з іншого, ним же виступає внутрішнє осяяння. Р. Бекон стверджує, що зовнішнього досвіду «недостатньо людині, адже він не в повній мірі задовольняє нас відносно тілесних речей через труднощі пізнання і зовсім не торкається духовних речей»²³. Разом з тим він наполягає на значних перевагах досвідної науки, заснованої на чуттєвому досвіді, і навіть, випереджаючи засновника новочасного емпіризму Френсіса Бекона, пропонує шляхи подолання «чотирьох найбільших перепон у досягненні істини»: «приклад жалюгідного і недостойного авторитету, постійність звички, гадка недосвідченого натовпу і прикриття власного невігластва показною мудрістю»²⁴. Отже, як видно, позиція Р. Бекона засвідчує генетичну спорідненість середньовічних номіналістів та новочасних емпіриків.

Можна навести й інший приклад — одного із найбільш відомих номіналістів Вільяма Оккама, який виділяє два види пізнання, що можуть бути застосованими до однієї і тієї ж речі: «інтуїтивне» і «абстраговане». Згідно з Оккамом, інтуїтивне знання є недосконалим, проте саме з нього починається процес пізнання. Посилаючись на Аристотеля (зокрема першу книгу «Метафізики» і другу книгу «Другої аналітики»), він стверджує, що «подібно до того, як знання про чуттєві речі, що набувається досвідом, починається з відчуття, тобто з чуттєвого інтуїтивного знання чуттєвих речей, так і наукове знання речей,

²⁰ Ансельм Кентгерберийский. Об истине // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. Т. 1. — СПб.: РХГИ; Амфора, 2008. — С. 230.

²¹ Там само. — С. 221.

²² Антология. Т. 1. — С. 872.

²³ Там само. — С. 874.

²⁴ Там само. — С. 863.

що досягається розумом і набувається досвідом, завжди починається з інтуїтивного розумного знання цих речей, що досягаються розумом»²⁵.

На межі XII — XIII ст. активно перекладаються з арабської та мови оригіналу ті твори Аристотеля, які належать до його «другої філософії». Це сприяло формуванню тенденції до розмежування сфер науки та теології і до того ж позначилось на розвитку середньовічної філософської думки²⁶. Йдеться перш за все про оформлення позиції поміркованого, або ж т.зв. аристотелівського, реалізму в особі Альберта Великого і особливо Фоми Аквінського в якості певної реакції на концепцію «двох істин», розроблену аверроїстами. Якщо номіналісти намагались обґрунтувати певну автономність наукового знання по відношенню до теологічного (і тим самим об'єктивно сприяли становленню емпіризму), то помірковані реалісти, навпаки, — підпорядкувати наукове знання теології. Яким же чином реалістам це вдалося? Відповісти на дане питання можна проаналізувавши вчення Фоми Аквінського, яке можна вважати класичним прикладом поєднання «аристотелівського емпіризму» з положеннями ортодоксального християнства шляхом підпорядкування першого останньому.

Аквінський у своєму головному теолого-філософському творі «Сума теології» постійно використовує аристотелівську термінологію і навіть запозичує значну кількість філософських ідей Аристотеля, проте, з нашої точки зору, він все ж в значній мірі продовжував і гносеологічні ідеї Платона. Спробуємо дане положення, яке на перший погляд може здатися достатньо спірним і, можливо, дещо заплутаним, обґрунтувати докладніше.

Головне, що відрізняє вчення Аквінського від вчення Аристотеля, це ідея креаціонізму. Саме ця ідея визначає розуміння Фомою тієї дійсності, яку має пізнавати людина і з якою вона має узгоджувати свої знання. (Зокрема, він вказує на те, що «творіння, які чуттєво сприйма-

²⁵ Там само. — С. 893.

²⁶ В.В. Соколов зазначає, що в 1210 і 1215 роках були видані папські декрети, що забороняли вивчення природничо-наукових творів Аристотеля і навіть його «Метафізики». Але навіть такі застережні заходи не могли зупинити поширення того, що Соколов називає «емпіризмом Аристотеля». Тому у 1231 році папа Григорій IX, поновивши заборони, у той же час створив комісію для перевірки творів античного класика на предмет придатності для обґрунтування догм католицизму. — Див.: Соколов В.В. Средневековая философия. — М.: Высшая школа, 1979. — С. 309. І трохи нижче він зазначає: «Перипатетична енциклопедія наук, як, по суті, і вся концепція знання Стагірита, стали головним методологічним руслом, за допомогою якого емпіричний фактор вливався в умоглядно-спекулятивну стихію християнської філософії, представлену августиніанцями». — Там само. — С. 310.

ються, суть наслідки божественної сили, неадекватні своїй причині», а тому — «від чуттєвих відчуттів наш інтелект не може дійти до споглядання сутності бога»²⁷.) І саме ця ідея вносить значний елемент платонізму у вчення Аквінського. Так, хоча «все наше пізнання бере свій початок в чуттєвих сприйняттях»²⁸, однак це має місце тільки внаслідок недосконалості нашої людської природи. Людина не може пізнати форму без матерії, хоча це доступно янголам і Богу. В цьому ж руслі трактує він проблему співвідношення науки і теології. Остання, згідно з Аквінським, «може взяти від філософських дисциплін [...] не тому, що відчуває у цьому необхідність, а лише заради більшої дохідливості положень, що викладаються нею. Адже основоположення свої вона запозичує не від інших наук, але безпосередньо від бога через одкровення. Притому ж вона не слідує іншим наукам, як вищим по відношенню до неї, але вдається до них, як до підпорядкованих їй служниць... І сама та обставина, що вона все-таки вдається до них, витікає не внаслідок її недостатності чи неповноти, але лише від недостатності нашої здібності розуміння: останню легше вести від тих предметів, котрі відкриті природному розуму, джерелу інших наук, до тих предметів, які вище за розум і про які трактує наша наука»²⁹, тобто теологія.

Цікаво, що, згідно з Аквінським, за допомогою «природного пізнання» можна отримати деяке знання навіть про Бога, наприклад, про те, що він існує (згадаймо п'ять доказів буття Бога). Здавалось би, що Фома в даному аспекті повністю наслідує Аристотеля, адже вирішує проблему джерела пізнання саме в руслі його ідей. Разом з тим, що стосується розуміння дійсності, з якою має співвідноситися наше знання, Аквінський все таки в значній мірі виходить за межі аристотелізму, принаймні за межі того, що ми характеризуємо як «лінію Аристотеля». Йдеться про те, що Фома в рамках свого вчення виходив із аристотелівських ідей «першої філософії», надбудував над ними ідеї «другої філософії» (природної теології) і завершив «надприродною теологією», базованою на Одкровенні. Тому все пізнання людини, на його думку, має підпорядковуватись богопізнанню як найвищій меті. А це потребує постійного абстрагування від матеріального, а отже емпіричного, чуттєво даного.

Крім того, можна стверджувати, що теологічне вчення Аристоте-

²⁷ *Антология мировой философии: в 4-х т. Т. 1. Философия древности и средневековья. Часть 2.* — М.: Мысль, 1969. — С. 835.

²⁸ *Там само.* — С. 827.

²⁹ *Там само.* — С. 827.

ля представляє собою те, що не виходить за межі традиційного розуміння метафізики як вчення про «перші причини». І навіть ті причини, які він виділяє в третій главі першої книги «Метафізики», за словами самого Аристотеля, усі вже називались попередніми філософами; він же їх тільки узагальнив. В цій частині своєї філософії Аристотель багато в чому спирався на Платона, на що вказує, наприклад, В. Віндельбанд: «Керівництвом для Аристотеля слугували основні думки Платона. Аристотелівська система концентрує в одному Божестві все те, що Платон приписує ідеям, а спосіб, яким Аристотель визначає відношення Божества до світу, є тільки точним і влучним визначенням телеологічного принципу, котрий був намічений Платоном як причина. Саме тому аристотелівське Божество, як і платонівська ідея мають характер *трансцендентності*. Аристотель в своїй теології є завершувачем платонівського імматеріалізму»³⁰. Натомість поняття «лінія Аристотеля» утворюють його здобутки у тій сфері, яка позначена ним як «друга філософія». А в цій сфері Аристотель повністю відмежувався від свого вчителя Платона.

Також можна відмітити, що Аквінський у розумінні проблеми істини був продовжувачем і певним чином синтезатором поглядів Платона і Аристотеля. Адже він поєднав Платонівське відношення речі до інтелекту (як вічних ідей) та Аристотелівське відношення інтелекту до речі. В результаті «*Veritas est adaequatio intellectus et rei*»³¹, тобто істина — це узгодженість між інтелектом і річчю. А інтелектом, як відомо, згідно з Аквінським, наділені не тільки люди, а й янголи та Бог. Тобто важливо усвідомлювати, що коли він говорить про істинність як узгодженість між інтелектом і річчю, напевне, має на увазі перш за все той інтелект, який у світовій ієрархії є набагато вищим за людський.

Полеміка між емпіриками і раціоналістами у філософії Нового часу продовжує гносеологічну традицію протистояння між номіналістами і реалістами і, відповідно, має витоки у дихотомії Платон/Аристотель, що ми і маємо намір зараз обґрунтувати. Як зазначає В. Віндельбанд, погляди Бекона і Декарта на пізнання різняться настільки, наскільки взагалі можуть відрізнятися один від одного погляди філософів. І все ж вони сходяться у тому, що «визнають необхідним виправити безплідність схоластики новим методом мислення»³². Тому про новочасну

³⁰ Див.: *Виндельбанд В. История древней философии.* — К., 1995. — С. 226.

³¹ *Questiones disputatae De veritate* of Thomas Aquinas // Jan A. Aertsen. *Medieval reflections on truth. Adaequatio rei et intellectus.* — Amsterdam: VU Boekhandel, 1984. — С. 5-6.

³² *Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и*

філософію можна говорити як про раціоналістичну у широкому сенсі, адже і емпірики, і раціоналісти демонстрували свою віру у силу людського розуму, що використовує науку в якості достовірного засобу пізнання світу. Однак у вирішенні основних гносеологічних проблем представники зазначених двох філософських напрямків розходились так само, як і середньовічні номіналісти та реалісти.

Раціоналісти, починаючи від Декарта, запропонували нову модифікацію платонівської теорії пізнання. З нашої точки зору, цілком правомірно провести певні паралелі між платонівським міфом про печеру і декартівським вченням про вроджені ідеї. Декарт у передмові до «Метафізичних розмислів» наголошує на тому, що головними філософськими проблемами залишаються традиційні метафізичні проблеми Бога і безсмертя людської душі. Незважаючи на очевидність цих положень «для нас, віруючих», він вказує на те, що для невіруючих людей їх необхідно довести «за допомогою природного розуму». «Я завжди вважав, — зазначає Декарт, — що саме ці два питання — Бога і душі, були головними поміж тих, які мусять бути доведені категоріями радше філософськими, ніж теологічними»³³. Однак слід зазначити, що, на відміну від Платона, який вважав джерелом істини світ ідей, і на відміну від реалістів, для яких таким джерелом виступав всемогутній Бог, Декарт зміщує акцент на «мисляче Я». Крім того, він висуває аргумент, відомий у сучасній гносеології як «мізки у посудині»³⁴. Так, Декарт пропонує припустити, що «насправді існує не все милостивий Бог як єдине верховне джерело істини, а якийсь злий геній», який намагається ошукати суб'єкта пізнання, нав'язуючи йому «облудні ілюзії» або «ілюзії снів» у формі чуттєвого пізнання. Проте Декарт переконаний у тому, що людський розум, якщо він добре підготовлений, спроможний протистояти «цьому великому ошуканцю». Для цього необхідно остерігатись приймати будь-що на віру, а все знання має бути доведеним і відповідно очевидним. Він, як і Платон, наголошує на тому, що цей процес є складним, оскільки вимагає відмови від набутого попереднім досвідом знання³⁵. Тим не менше, саме цим

отдельными науками: В 2 т. Т. 1: От Возрождения до Просвещения / Пер. с нем. — М.: Гиперборей, Кучково поле, 2007. — С. 141.

³³ Декарт Р. Метафізичні розмисли. — К.: Юніверс, 2000. — С. 8.

³⁴ «Мізки в посудині» — мислений експеримент, запропонований Г. Патнемом для ілюстрації класичної проблеми скептицизму щодо зовнішнього світу. — Див.: Патнем Г. Розум, істина й історія. — К.: Альтернативи, 2003. — С. 17-18.

³⁵ Див.: Декарт Р. Метафізичні розмисли. — С. 25-26. Пор.: платонівський в'язень, виходячи із печери і вперше розглядаючи промені сонця, спочатку відчуває дискомфорт і хоче повернутися до печери.

шляхом має рухатись той, хто прагне отримати істинне знання.

Отже, шукаючи, подібно до Архімеда, точку опори, Декарт знайшов її у положенні «Я мислю», з якого згодом вивів тезу про існування Бога та інші положення своєї філософії. Саме в даному контексті необхідно розглядати декартівське розуміння істини як ясності і очевидності думки, викладене ним у «Четвертому розмислі».

На противагу раціоналістам, емпірики абсолютизували роль чуттєвого досвіду у пізнанні. Вище вже вказувалось на генетичну спорідненість гносеологічних ідей середньовічного номіналіста Роджера Бекона і засновника новочасного емпіризму Френсіса Бекона. Згадаємо, що головна праця Ф. Бекона, присвячена проблемі пізнання, носить назву «Новий органон»; вже з самої назви видно, що її автор свідомо протиставляє свої гносеологічні погляди теорії пізнання Аристотеля. Так, у афоризмі LXIII Бекон стверджує, що Аристотель «своєю діалектикою зіпсував природну філософію», оскільки «він не звернувся до досвіду, як необхідно, для встановлення своїх гадок і аксіом; але, навпаки, свавільно встановивши свої твердження, він притягує до своїх гадок викривлений досвід, ніби бранця»³⁶. Отже, очевидно, що головне, у чому розходяться погляди Бекона і Аристотеля у питаннях пізнання, так це у методі пізнання («органоні»). Якщо ж взяти до уваги проблему джерела пізнання, то виявиться, що в даному питанні Бекон продовжує «лінію Аристотеля», також звертаючись до досвіду. Те нове, на що вказує Бекон, пов'язане передусім зі становленням експериментального природознавства, якого, звісно, не знала античність. (Так, він зазначає, що «найкращим з-поміж усіх доведень є досвід, якщо тільки він коріниться в експерименті»³⁷.) Адже антична наука існувала виключно у теоретичній формі і, більше того, як складова філософії. Аристотелівське розподілення на «першу» і «другу філософію», а також його логіка, покликана обґрунтовувати вже існуючу систему знання, не влаштовували новочасних емпіриків, для яких наука виступала, по-перше, експериментальною, і по-друге, «силою» у перетворенні природи. Тому цілком зрозумілим є негативне ставлення Бекона до філософії Аристотеля, «зіпсованої» його ж логікою. По-новому вирішуючи проблему методу пізнання, Бекон, як і подальші емпірики, наголошував на необхідності пізнання світу, який сприймається органами чуттів, тобто є матеріальним, а відтак і — предметом природничо-наукового пізнання. Проте у вирішенні проблеми дійсності, з якою має співвідноситися

³⁶ Бекон Ф. Новый органон // Бекон Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1972. — С. 29-30.

³⁷ Там само. — С. 35.

наше знання, Бекон все ж продовжував «лінію Аристотеля», особливо якщо взяти до уваги такі трактати як «Історія тварин», «Про частини тварин» та «Про виникнення тварин», написаних Аристотелем в період найбільшого відходу від платонізму³⁸. Щоправда пізніше він знову наблизився до платонівської ідеї визнання пріоритетності надчуттєвої реальності у зв'язку з розробкою вчення про форму форм, однак і в подальшому Аристотель широко використовував емпіричний матеріал з «Історії тварин». Ф. Бекон, з одного боку, і Р. Декарт, з іншого, започаткували те, що К. Фішер назвав «грандіозною суперечкою, котра домінує в новій філософії на початкових ступенях її розвитку і знаменує кожен її крок антитезою»³⁹. Справді, емпірики і раціоналісти постійно сперечалися між собою, відточуючи аргументи на користь власної позиції і мало дослухаючись до аргументів опонуючої сторони. Так, наприклад, Декарт доклав немало зусиль для захисту свого філософського вчення від критики, присвятивши цьому навіть окрему працю під назвою «Заперечення деяких учених мужів проти викладених вище „Розмислів“ з відповідями автора». Серед критиків його вчення можна назвати й емпіриків Т. Гоббса і П. Гассенді, які заперечували перш за все картезіанську тезу про існування вроджених ідей. Ця ж теза перебувала в подальшому в центрі полеміки і між емпіриком Дж. Локком та раціоналістом Г. Лейбніцем. Причому на початку XVIII ст., коли емпіризм і раціоналізм остаточно оформились у протилежні гносеологічні напрямки, суперечки між їхніми представниками перетворюються на справжні філософські дискусії.

Доволі показовою у даному відношенні є спроба Лейбніца «написати [...] свої зауваження» до «Досвіду про людське розуміння» Локка, яке, за його висловом, «належить до числа кращих і найбільш шанованих творів» з-поміж тих, які були написані його сучасниками⁴⁰. Лейбніц у передмові до своїх «Нових досвідів...» наголошує на тому, що

³⁸Ці трактати можна вважати першими в історії біологічними працями, які яскраво ілюструють емпіричні тенденції в аристотелізмі. До речі, сам Ф. Бекон доволі високо оцінив найбільшу за обсягом працю Аристотеля з-поміж тих, що дійшли до нас, — «Історію тварин». Зокрема, у «Великому відновленні наук» він пише: «Необхідно віддати належне блискучій мудрості і сумлінності Аристотеля, який, створивши свою ретельно обгрунтовану і документовану історію тварин, дуже скупо примішує казковий матеріал і вигадані факти». — Див.: Бекон Ф. Великое восстановление наук // Бекон Ф. Сочинения в 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1971. — С. 115.

³⁹Фішер К. История новой философии: Введение в историю новой философии. Френсис Бэкон Веруламский / Пер. с нем. — М.: АСТ, 2003. — С. 213.

⁴⁰Див.: Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1983. — С. 47.

він «довго розмірковував на ту ж саму тему», що і Локк, проте «часто дотримується інших поглядів, ніж цей автор». Більше того, він стверджує, що їхні «системи сильно відрізняються одна від одної»: «Його [тобто Локка] система ближча до Аристотеля, а моя — до Платона»⁴¹. Сам Лейбніц вказує на той пункт, в якому вони з Локком принципово розходяться, — питання про джерело пізнання і пов'язане з ним питання про вроджені ідеї⁴². Як відомо, Локк, як і всі інші емпірики, абсолютно заперечував існування останніх. Для нього «усі ідеї приходять від відчуття або рефлексії», а тому людський розум є «білим папером без всяких знаків та ідей». І тільки «на досвіді ґрунтується все наше знання, від нього зрештою воно походить»⁴³. Цікаво, але і в цьому пункті Локк продовжує «лінію Аристотеля», адже думка, що концентрується у латинському виразі *tabula rasa*, зустрічається уже в творах Аристотеля. Так, у трактаті «Про душу» він порівнює людський розум з «дощечкою для письма, на котрій в дійсності ще нічого не написано»⁴⁴. Аристотель також стверджує, що «те, що досягається розумом, є в формах, що чуттєво сприймаються»; «тому істота, яка не має відчуттів, нічому не навчиться і нічого не зрозуміє. Коли споглядають розумом, необхідно, щоб у той же час споглядали в уявленнях:

⁴¹ Там само. — С. 47-48.

⁴² Зокрема, він пише: «Наші розбіжності стосуються доволі важливих питань. Йдеться про те, чи справді душа сама по собі абсолютно чиста, подібно дошці, на якій ще нічого не написали (*tabula rasa*), як це думають Аристотель і наш автор, і чи справді все те, що накреслене на ній, походить виключно з чуттів і досвіду або ж душа містить спочатку принципи різних понять і теорій, для пробудження яких зовнішні предмети є тільки приводом, як це думаю я разом з Платоном, а також зі схоластиками і з усіма тими, котрі тлумачать відповідним чином відоме місце в посланні св. Павла до римлян (II 15), де він говорить, що закон божий написаний в серцях». — Там само. — С. 48.

⁴³ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения в 3 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1985. — С. 154. Локк достатньо детально розписує «кроки, котрими розум (*mind*) доходить до різноманітних істин»: «Чуття спочатку вводять одиничні ідеї і заповнюють ними ще пусте місце (*empty cabinet*), і, по мірі того як розум поступово освоюється з деякими з них, вони поміщаються в пам'яті і отримують імена. Потім, просуваючись вперед, розум абстрагує їх і поступово навчається вживанню загальних імен. Так розум наділяється ідеями і словами, матеріалом для вправління своєї здібності міркування. Зі збільшенням матеріалу, що дає розуму роботу, застосування його з кожним днем стає все більш і більш помітним. Проте хоча запас загальних ідей і зростає звичайно разом з вживанням загальних імен та розмірковуючою діяльністю, все таки я не бачу, як це може довести їхню вродженість». — Там само. — С. 103.

⁴⁴ Аристотель. О душе. — С. 435. Табулою в Стародавній Греції називали дощечку для письма, покриту воском. Розгладивши воскове покриття, можна було таким чином очистити поверхню від написаного і використовувати її знову.

адже уявлення — це ніби предмети відчуттів, тільки без матерії»⁴⁵. Визначаючи душу як форму форм, Аристотель наголошував на тому, що в ході пізнання людина досягає форми речей, відокремлюючи їх від матерії (як відомо, кожна річ чуттєвого світу, який для Аристотеля був єдино можливим, складається з активної форми і пасивної матерії).

На противагу Локку, Лейбніц порівнює людський розум з «глибою мармуру з прожилками», які можуть виступити назовні лише за умови праці, спрямованої на «відкриття цих прожилок і полірування їх»⁴⁶. Отже, згідно з Лейбніцем, «існують ідеї і принципи, яких ми не отримуємо від чуттів і які ми знаходимо в собі, не утворюючи їх, хоча чуття дають нам привід усвідомити їх»⁴⁷; тобто у нас є вродженим не актуальне знання, а потенційне, «подібно до того, як фігура, намічена прожилками мармуру, міститься в мрамурі до того, як їх відкривають при обробці його»⁴⁸. Отже, Лейбніц доволі своєрідним чином інтерпретує платонівську ідею про раціональне пізнання, стимульоване діяльністю органів чуттів.

В цілому зараховуючи Лейбніца до когорти філософів, які утворюють «лінію Платона», необхідно обмовитися, що він у вирішенні питання про джерело пізнання йде на суттєву поступку емпірикам, визнаючи два види істини: істини факту (випадкові) та істини розуму (необхідні). Тому до філософського спадку Платона у Лейбніца амбівалентне ставлення. З одного боку, він стверджує: «Я зовсім не за *tabula rasa* Аристотеля, і, по-моєму, є дещо, що заслуговує уваги, в тому, що Платон іменував пригадуванням». Однак, з іншого боку, Лейбніц зауважує: «Я згоден з тим, що знання [...] не народжується з нами, і немає потреби вважати, ніби колись в минулому ми виразно знали їх, згідно з вченням Платона про пригадування»⁴⁹. Отже, можна припустити, що з-поміж усіх раціоналістів саме Лейбніц був найбільше налаштований на конструктивну дискусію з емпіриками і в цьому відношенні він був одним із попередників Канта з його вченням про апріорне пізнання.

Відомо, що вчення Лейбніца, популяризоване Х. Вольфом, було надзвичайно поширеним у Німеччині в часи становлення Канта як

⁴⁵ Там само. — С. 440.

⁴⁶ Лейбниц Г.В. Новые опыты... — С. 51-52.

⁴⁷ Там само. — С. 75.

⁴⁸ Там само. — С. 88.

⁴⁹ Наведені висловлювання Лейбніца взяті з його невеликих робіт, що передували написанню «Нових досвідів...», а саме «Міркування про „Досвід про людське розуміння“ пана Локка» і «Попередні міркування з приводу першої книги „Досвіду про людське розуміння“». — Див.: Лейбниц Г.В. Сочинения. Т. 2. — С. 548, 553.

самостійного мислителя і що саме Вольфа він назвав найвидатнішим догматичним філософом. Крім того, відомо, що «розбудив від догматичної сплячки» Канта емпірик і скептик Д. Юм⁵⁰. Кант був безпосередньо знайомий з його роботами в німецькому перекладі. Зокрема В.В. Васильєв припускає, що після публікації в липні 1771 року перекладу німецькою мовою «Похмурих дум скептика» (саме так називалась підсумкова «меланхолічна» глава першої книги «Трактату про людську природу» в німецькому перекладі І. Гамана) Кант зацікавився міркуванням Юма про зв'язок причинності і звички, результатом чого стало славнозвісне «пробудження» Канта⁵¹.

Що ж саме в ідеях Юма «розбудило» Канта? Відповісти на це питання можна порівнявши розуміння Кантом співвідношення чуттєвості і розсудку в його докторській дисертації «Про форму і принципи світу, що чуттєво сприймається і осягається розумом» (1770) та в «Критиці чистого розуму» (1781) (по суті нове розуміння цього співвідношення викладається ним уже в листі до Марка Герца (1772)). Так, в дисертації Кант протиставляє чуттєвість розсудочності (розумності) і визначає останню як «здібність суб'єкта, за допомогою якої він в змозі представляти собі те, що за своєю природою недоступне чуттям», тобто «ноумени». Більше того, він говорить про «шкідливе змішання чуттєвого пізнання з розсудочним» і про необхідність «всіляко остерігатися того, щоб принципи чуттєвого пізнання виходили за свої межі і стосувались розсудочних [пізнань]»⁵².

Але вже за рік Кант пише Герцу про план своєї майбутньої критики і зізнається: «Продумуючи теоретичну частину в усьому її обсязі і у взаємовідношенні усіх її частин, я помітив, що мені не вистачає ще чогось істотного, на що я в своїх тривалих метафізичних дослідженнях, точно так само як і інші, не звернув увагу і що насправді складає ключ до всієї таємниці метафізики, що до сих пір залишалася ще прихова-

⁵⁰На це він вказує, зокрема, у своїй «Критиці практичного розуму»: Давид Юм «почав оспорювати права чистого розуму, що зробило необхідним повне дослідження цього розуму». — *Кант И.* Критика практического разума // Кант И. Критика чистого разума. — М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2007. — С. 719. На вирішальну роль філософії Юма у справі переходу до критики чистого розуму Кант вказує і в передмові до «Пролегоменів»: «Я охоче зізнаюсь: вказівка Давида Юма була саме тим, що вперше перервало мою догматичну дрімоту і дало моїм дослідженням в галузі спекулятивної філософії абсолютно інший напрямок». — *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // *Там само.* — С. 512.

⁵¹*Васильев В.В.* Кант: «Пробуждение от догматического сна» // Вопросы философии. — 1999. — № 1. — С. 99.

⁵²*Кант И.* О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1964. — С. 389-390, 414-415.

ною для самої себе»⁵³. Цей «ключ» Кант знайшов, розмірковуючи над питанням про те, на чому ґрунтується *відповідність* наших інтелектуальних *уявлень самим речам*, тобто, інакше кажучи над питанням про «джерела інтелектуального пізнання, без яких неможливо визначити природу і межі метафізики». В листі Герцу Кант доволі категорично стверджує, що «*deus ex machina*»⁵⁴ у визначенні джерела і значимості наших пізнань є найбільш безглуздим, що тільки взагалі можна обрати», оскільки, по-перше, це призводить до «порочного кола в логічному ланцюгу висновків», і по-друге, «заохочує всяку пусту мрію, як і всяку богобоязну чи фантастичну химеру»⁵⁵.

Отже, повертаючись до питання про те, що ж «розбудило» Канта, можна відповісти — скептицизм Юма, котрий він сам, як відомо, іменував «поміркованим скептицизмом» (на відміну від «надмірного», або ж «піронізму»). «Пробудившись від догматичного сну», Кант не перейшов на позиції емпіризму, тобто не примкнув до «лінії Аристотеля» в експлікації суті основних гносеологічних проблем, хоча на перший погляд може здатися саме так. Адже Кант вирішує основні питання, що розмежовують дві лінії у філософії (проблему джерела пізнання і проблему дійсності, з якою має співвідноситись наше знання), так само, як і усі представники «лінії Аристотеля». Проте насправді Кант, як ми вже зазначали, своєрідно синтезував ідеї представників обох ліній. Тому можна стверджувати, що відповіддю Канта на скептичний виклик Юма була розробка ним критичної філософії, яку він свідомо протиставив усій попередній догматичній метафізиці. Остання, на думку Канта, має один дуже суттєвий недолік — вона «стверджує більше, ніж знає»⁵⁶. Саме в цьому Кант вбачає головну причину того, що філософи нехтують або «практичним інтересом розуму», або ж «фізи-

⁵³ Кант И. Письмо к М. Герцу // Там само. — С. 430.

⁵⁴ Deus ex machina (лат.) — вираз, який вживають, коли хочуть вказати на неочікуване вирішення складної ситуації, причому під впливом якоїсь зовнішньої причини, а не природним шляхом. В даному аспекті йдеться про головну тезу усіх послідовників Платона у вирішенні питання про джерело пізнання, яку Кант відкидає, проголошуючи, що будь-яке пізнання починається з досвіду.

⁵⁵ Кант И. Письмо к М. Герцу. — С. 432. Цікаво, що обидва наведені Кантом аргументи можна знайти в уже згаданій «меланхолічній» главі юмівського «Трактату». Зокрема, Юм говорить про те, що у «своєму бажанні пізнати первинний діючий принцип як дещо, що знаходиться у зовнішніх об'єктах, ми або впадаємо у протиріччя з самим собою, або вимовляємо слова, позбавлені смислу», а також, що «ніщо не є таким небезпечним для розуму, як політ уяви, і ніщо не втягувало філософів у більше число оман». — Див.: Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1996. — С. 311-312.

⁵⁶ Кант И. Критика чистого разума. — С. 280.

чним дослідженням». Звичайно, тут ідеться про критику емпіризму і раціоналізму відповідно (ширше «лінії Аристотеля» і «лінії Платона»). Будучи добре обізнаним з ідеями представників обох філософських напрямків, Кант дійшов висновку, що немає достатніх раціональних підстав обрати позицію однієї із протилежних сторін. Тому він здійснює «порівняння принципів, з яких виходять обидві сторони»⁵⁷. Найбільш примітним у його міркуваннях, як нам представляється, є те, що Кант не просто здійснює критику обох позицій, але і знаходить переваги у кожній з них. Таким чином він пропонує застосувати скептичний метод з метою переконання обох сторін у тому, що «предмет їхньої суперечки — ніщо», «оскільки обидві вони так добре спростовують одна одну»; «і лише деяка трансцендентальна видимість змалювала їм дійсність там, де її немає»⁵⁸.

Згідно з Кантом, наявність космологічних антиномій засвідчує, що розум рано чи пізно опиняється в ситуації вибору: або пристати до якої-небудь сторони у суперечці, абсолютно не прислухаючись до аргументів протилежної сторони, або взагалі утриматись від вибору і перейти на позиції повного скептицизму. Однак жодна з наведених альтернатив його не влаштовує, адже він, по-перше, вірить в силу людського розуму, і по-друге, прагне перетворити метафізику на науку, несумісну з догматизмом. Тому Кант пропонує «критичне вирішення» антиномій (або «критичне розрішення космологічної суперечки розуму з самим собою»), попередньо переконавшись у тому, що «догматичне вирішення» в принципі неможливе. Сутність першого полягає в «розгляді питання зовсім не з точки зору об'єкта, а з точки зору фундаменту пізнання, на котрому воно засновується», тобто суб'єкта⁵⁹.

Якщо спробувати однією фразою сформулювати головну ідею усіх праць Канта, написаних ним в т.зв. критичний період, то, як нам вбачається, вона буде приблизно такою: *всі предмети розподіляються на феномени, які пізнає теоретичний (або спекулятивний) розум, і ноумени, які саме в позитивному (але не в негативному) смислі пізнає (точніше мислить) практичний розум*. Розглянемо дану ідею

⁵⁷ Див.: Там само. — С. 277-282.

⁵⁸ Там само. — С. 294.

⁵⁹ Там само. — С. 286. В «Трансцендентальному вченні про метод» — главі «Критики чистого розуму» — Кант наводить цікаве порівняння стану, в якому перебуває розум без критики, з природним станом, коли він «може відстояти свої твердження і претензії [...] за допомогою війни». Цьому стану розуму протистоїть правовий, коли критика «має забезпечити вічний мир». Отже, згідно з Кантом, «в сфері чистого розуму не буває справжньої полеміки»; тому він підлягає критиці, чому і присвячена його головна гносеологічна праця. — Там само. — С. 411, 413.

докладніше, аби довести, що Кант у своєму вченні поєднав протилежні гносеологічні лінії, засновані Платоном і Аристотелем. Під феноменом (або явищем) Кант розуміє «невизначений предмет емпіричного споглядання»; «те, що зовсім не знаходиться в об'єкті самому по собі, а завжди зустрічається у його відношенні до суб'єкта і невіддільне від уявлення про нього»⁶⁰. Від феноменів, згідно з Кантом, необхідно відрізнити два види предметів, які чуттєво не сприймаються: (1) «ті ж самі об'єкти з їхніми властивостями самими по собі, хоча ми цих властивостей в них і не споглядаємо»; (2) «предмети, які мислить тільки розсудок». Ці обидва види предметів він позначає поняттям «ноумен», але в той же час вказує на те, що їх не можна ототожнювати. Ноумени як речі, які «не є об'єктом нашого чуттєвого споглядання», Кант пропонує називати «ноуменом в негативному смислі», а ті ноумени, які є «об'єктом нечуттєвого споглядання» — «ноуменом в позитивному смислі»⁶¹. Важливо пам'ятати, що коли йдеться про теоретичне пізнання, то поняття ноумен використовується у Канта у першому (негативному) значенні, як річ сама по собі, що може в принципі стати предметом спекулятивного (теоретичного) пізнання⁶².

Вся «Критика чистого розуму» пронизана ідеєю, чітко сформульованою у передмові до другого видання (1787) цієї праці, згідно з якою теоретично можна пізнати виключно те, що «обмежується лише явищами»; відповідно у «спекулятивного розуму» необхідно відібрати «його домагання на трансцендентні знання»⁶³. На протигагу раціоналістам — усім послідовникам Платона — Кант проголошує нерозривний зв'язок між такими пізнавальними здібностями трансцендентального суб'єкта, як чуттєвість і розсудок. Причому він наголошує на тому, що саме з чуттєвості починається будь-яке пізнання. «Безсумнівно, — говорить Кант, — всяке наше пізнання починається з досвіду»; «жодне пізнання не передує у часі досвіду». У той же час він стверджує, що «звідси абсолютно не слідує, що воно [наше пізнання] повністю походить з досвіду»⁶⁴. В «Трансцендентальній логіці» Кант пояснює це своє положення таким чином: «Наше знання виникає з двох основ-

⁶⁰ Там само. — С. 61, 80.

⁶¹ Там само. — С. 191-192.

⁶² «Те, що ми назвали ноуменами, — зазначає Кант, — ми повинні розуміти виключно лише в негативному смислі». Адже «інтелектуальне споглядання», якісно відмінне від чуттєвого, «лежить за межами нашої пізнавальної здібності». — Там само. — С. 192-193.

⁶³ Там само. — С. 42. А саме такі домагання були характерні для усіх раціоналістів, починаючи від Парменіда.

⁶⁴ Там само. — С. 49.

них джерел душі: перше з них є здібність отримувати уявлення... , а друге — здібність пізнавати через ці уявлення предмет... За допомогою першої здібності предмет нам дається, а за допомогою другої він мислиться у відношенні до уявлення». Саме тому, згідно з Кантом, ні чуттєвості, ні розсудку не можна надати перевагу, оскільки «ці дві здібності не можуть виконувати функції одне одного. Розсудок нічого не може споглядати, а чуття нічого не можуть мислити. Тільки з їхнього поєднання може виникнути знання»⁶⁵.

Отже, Кант під впливом філософії Юма розробляє ідею «трансцендентальної дедукції категорій», покликаної обґрунтувати об'єктивну значимість цих категорій, тобто довести, що вони мають відношення до предметів світу, який чуттєво сприймається, хоча й не виводяться з досвіду. Причому Кант протиставляє трансцендентальну дедукцію, яка «пояснює те, яким чином поняття можуть а рїогї відноситись до предметів», емпіричній дедукції, котра «вказує на те, яким чином поняття набувається завдяки досвіду і міркуванню про нього»⁶⁶. Прийомом емпіричної дедукції користувались, зокрема емпірики Локк і Юм, але, згідно з Кантом, перший з них «широко розкрив двері мрійливості», а другий — «цілком віддався скептицизму». Тому розробляючи трансцендентальну дедукцію категорій Кант намагався «провести людський розум між цими двома підводними каменями» і «вказати йому певні межі і тим не менше зберегти для нього відкритим все поприще його доцільної діяльності»⁶⁷. Таким чином він прийшов до висновку, що *поняття мають апріорне походження* (за виключенням простору і часу), *але емпіричне застосування*. Якщо ж поняття отримують трансцендентальне застосування, то вони «не мають жодної об'єктивної значимості і суть лише гра уяви чи розсудку своїми уявленнями», тобто «позбавлені значення». Тому «категорії мають бути обмежені сферою явищ як своїм єдиним предметом»⁶⁸, будучи виключно *інтелектуальною формою* предметів всякого можливого досвіду. Саме в цьому пункті, на наш погляд, яскраво простежується один із аспектів кантівського синтезу емпіризму і раціоналізму.

До сих пір ми розглядали тільки дві пізнавальні здібності трансцендентального суб'єкта — чуттєвість і розсудок. Однак найвищою пізнавальною здібністю, за допомогою якої ми здійснюємо і теоретичне, і практичне пізнання, згідно з Кантом, є розум. Звичайно, що роль

⁶⁵ Там само. — С. 82-83.

⁶⁶ Там само. — С. 102.

⁶⁷ Там само. — С. 107.

⁶⁸ Там само. — С. 188.

останнього у процесі пізнання має визначатися у відповідності з загальним контекстом кантівської критики. З одного боку, Кант наголошує на тому, що розум не може претендувати на трансцендентні знання, тобто на пізнання того світу, що не сприймається чуттєво, але з іншого, — у ньому від природи закладене прагнення вийти за межі такого чуттєвого світу і, більше того, саме в цьому полягає його найвище покликання. Отже, Кант по-різному визначає сутність і призначення розуму як найвищої пізнавальної здібності людини в залежності від того, про яке пізнання йдеться: теоретичне чи практичне.

В цілому можна відмітити, що в «Критиці чистого розуму» поняття чистого розуму набуває проблематичного характеру, оскільки Кант зовсім не впевнений у тому, що розум має так само, як і розсудок, реальне (на відміну від формального) застосування. Так, Кант ставить питання: «Чи можна ізоловати розум, і якщо можна, то чи представляє він собою самостійне джерело понять і суджень, котрі виникають виключно з нього і через які він має відношення до предметів»⁶⁹.

Розмірковуючи на цим питанням він прийшов до висновку, що теоретичний розум «підготовляє розсудку поле його діяльності»; його завдання — «зробити систематичною єдність усіх можливих емпіричних дій розсудку, подібно до того, як розсудок пов'язує за допомогою понять багатоаспектний [зміст] явищ і підводить його під емпіричні закони»⁷⁰. Причому теоретичний розум має бути завжди «емпірично обмеженим». До того ж, згідно з Кантом, розум ніколи самостійно не виробляє понять, оскільки його трансцендентальні ідеї не мають безпосереднього зв'язку з явищами. За будь-яким поняттям має стояти якийсь предмет, на який воно вказує і який визначає. Натомість ідеї чистого розуму мають справу з ноуменами в позитивному смислі, про які в нас в принципі не може бути знання (адже його дає тільки поєднання чуттєвості з розсудком). Тому Кант здійснює послідовну критику ідей *чистого* розуму, що лежали в основі трьох дисциплін догматичної метафізики: раціональної психології, раціональної космології і раціональної теології. Не вдаючись в подробиці кантівської критики, відмітимо тільки, що трансцендентальні ідеї він пропонує розглядати як регулятивні принципи теоретичного пізнання, як «правило для *продовження* і обсягу можливого досвіду»⁷¹. Отже, теоретичний розум покликаний розширювати рамки розсудочного пізнання, концептуалізувати його, але не покидаючи при цьому «грунту досвіду» і завжди

⁶⁹ Там само. — С. 218.

⁷⁰ Там само. — С. 368, 371.

⁷¹ Там само. — С. 301.

шукаючи природні причини природних явищ (ніколи не апелюючи в даному питанні до надприродних причин).

Що ж стосується практичного пізнання, то його місія полягає у задоволенні природної схильності розуму виходити за межі всякого досвіду. Кант вказує на те, що хоча ми не можемо пізнавати ноумени у позитивному смислі, ми все ж можемо їх мислити. Практичний розум «має справу не з предметами з метою їхнього пізнання, а зі своєю власною здібністю *здійснювати* ці предмети (згідно з їхнім пізнанням), тобто з волею, котра є [вільна] причинність»⁷². Однак роль і призначення чистого практичного розуму не пов'язані з гносеологією, а тому не є предметом нашого інтересу в даній статті. Головне, на чому хотілося б ще раз наголосити, що Кант чітко розділяє теоретичний розум, що має справу з пізнанням природи, та практичний розум, який дає людям моральний закон.

Чи означає це, що синтезування Кантом ліній Платона і Аристотеля відбувається таким чином, що у гносеології він слідує останній, а все, що пов'язане з першою, просто відносить до практичної філософії? Тобто інакше кажучи, чи означає це, що в теорії пізнання Кант все таки обирає «лінію Аристотеля»? Насправді досить пригадати його трансцендентальну дедукцію категорій, аби дати заперечну відповідь. До того ж, Кант у «Критиці чистого розуму» шукає відповідь на питання про те, «як можливі *апріорні* синтетичні судження», котрі він тільки і вважає справді науковими, оскільки вони, по-перше, характеризують знання як всезагальне і, по-друге, є розширюючими. Апріорні судження приймали в якості основних посилок і раціоналісти XVII ст., але вони розглядали їх виключно як аналітичні і, відповідно, як такі, що не забезпечують приріст нашого знання, а апостеріорні судження, так само як і емпірики, — як синтетичні. Натомість Кант принципово по-іншому ставить питання про апріорні судження, що пов'язано перш за все з тим, що він розробляє не просто теорію пізнання, а теорію наукового пізнання. Його цікавить, як можливе *наукове теоретичне знання*. Як відмічає Т.І. Ойзерман, специфіка кантівського розуміння апріорних суджень полягає у тому, що «вони мають значення *лише в межах можливого досвіду* і, відповідно, не мають ані найменшого значення за його межами. Це положення відкидає не тільки сподівання раціоналістів на апріорне осягнення надчуттєвого, трансцендентного, але і їхнє переконання про наявність в людській душі

⁷²Кант И. Критика практического разума. — С. 750.

вроджених ідей»⁷³. Із заперечення останніх витікає ще одна особливість кантівського апріоризму — ідея активності суб'єкта пізнання по відношенню до предметів пізнання на противагу різним модифікаціям платонівського «пригадування». У відповідності з коперніканським переворотом, не «всякі наші знання мають узгоджуватися з предметами», а навпаки, «предмети мають узгоджуватися з нашим пізнанням». Отже, апріорне пізнання «має встановити дещо про предмети раніше, ніж вони нам дані», адже «ми а priori пізнаємо про речі тільки те, що вкладено в них нами самими»; отже, «в апріорному пізнанні може бути приписано об'єктам тільки те, що мислячий суб'єкт бере із самого себе»⁷⁴. А із самого себе суб'єкт бере форми пізнання, які розширюють його можливості на чуттєвому рівні і, крім того, виводять процес наукового пізнання на теоретичний рівень.

Отже, можна зробити висновок, що теоретична філософія Іммануїла Канта як його цілісна гносеологічна концепція є відповіддю на поставлене в «Критиці чистого розуму» питання «Як можлива метафізика як наука?». Розмірковуючи над цим питанням, Кант своєрідним чином поєднує ідеї представників «лінії Платона» і «лінії Аристотеля», котрі поодиночки вказували на одну із двох найважливіших ознак наукового знання: (1) всезагальність, що забезпечує його логічно необхідну істинність, і (2) зв'язок з чуттєвим світом, апелюючи до якого можна було б перевірити його на відповідність предметам дійсності. Найближча концепція Канта до аристотелівської, яку, однак, його послідовники радикалізували у бік емпіричності. Проте найістотнішою її відмінністю можна вважати ідею, згідно з якою форми речей містяться не у речах самих по собі (поруч з їхньою матерією, як це було в Аристотеля), а у самому трансцендентальному суб'єкті, в якості апріорних форм пізнання речей чуттєвого світу. Відповідно метафізику як науку про апріорні форми пізнання чуттєвого світу, згідно з Кантом, необхідно відрізнити від «метафізики взагалі» як «природної схильності розуму» пізнавати те, що виходить за межі всякого можливого досвіду (на що претендували усі представники «лінії Платона»).

Надійшла до редакції 8 серпня 2011 р.

⁷³ Ойзерман Т.И. Кант и Гегель (Опыт сравнительного исследования). — М.: Канон+, 2008. — С. 191-192.

⁷⁴ Кант И. Критика чистого разума. — С. 36-37, 39.