

*Д.Є. Прокопов,  
докторант Київського національного університету імені Тараса Шевченка*

## **ПРОБЛЕМА ОНТО-ГНОСЕОЛОГІЧНОГО СТАТУСУ ХИБИ В НОВОЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ**

Будь-яка генералізуюча історико-філософська реконструкція співвідношення мислення і буття в добу Нового часу завжди виявлятиметься від самого початку приреченою стати об'єктом критики. По-перше, саме поняття “Новий час” може викликати небезпідставні сумніви щодо своїх суто хронологічних меж (не кажучи вже про культурні та парадигмально-філософські межі), адже навряд чи сьогодні ми в змозі точно вказати, в який саме момент “*nostrum aevum*” (“наш час”) перетворився на “*nova aetas*” (“новий час”). На цей момент у визначенні хронологічного топосу “нового часу” вказує Ю.Ґабермас. До того ж сама спроба виведення поняття “нового часу” з традиційної тріади “Античність – Середньовіччя – Новий час” може небезпідставно бути охарактеризована як дещо “умовне, випадкове й навіть безглузде” [1, 121]. По-друге, зважаючи на розмаїття та кількість тих теоретичних конструкцій, які були запропоновані в досліджуваній нами період, практично завжди, і без особливих ускладнень, можна буде знайти приклад, який не вклататиметься в певну “загальну формулу” новочасного співвідношення розуму та буття. Але, на нашу думку, суцільна відмова від подібної початкової генералізації фактично означатиме й відмову від аналізу цього періоду в історії філософії як певної цілісності, яка має цілий ряд визначальних характеристик, що дають підстави виділяти її з-поміж таких періодів розвитку філософської думки, як антична та елліністична філософія, середньовічна філософія, антропоцентрична ренесансна філософія тощо.

Тому в межах статті ми ставимо за мету виділити деякі базові аспекти проблеми співвідношення розуму та буття в філософії Нового часу, які дадуть нам змогу далі висновувати про те, наскільки правомірним є визначення хибі як “проблеми” стосовно новочасного способу мислення.

На думку М.Ґайдеггера, провідним мотивом Нового часу стало специфічне наукове предметнення буття, яке було суцільно редуковане до сущого, здійснене під приводом “вивільнення людини собі самій”. Ця процедура має принаймні дві складові: “вивільнення” людини та “забуття” буття. Щодо “забуття буття”, то воно виявляється наслідком домінуючої тенденції пред-ставлення, ре-презентації чи *Vor-stellung*. М.Попович описує цей процес “забуття” (“за-буття”) так: “Таким чином створюється картина світу, в якій розташовані та упорядковані різним чином об'єкти, що в сукупності являють собою суще. Поза сущим залишається те, що, власне, є головним і що забувається метафізикою новоєвропейської культури – Буття. “За-бути” – означає залишити “бути” десь “за” [2, 93]. Утім, тут нас цікавить не стільки доля буття в Новий час, скільки той аспект, який М.Ґайдеггер охарактеризував поняттям “вивільнення людини”.

Зазначене “вивільнення”, за М.Ґайдеггером, являло собою не просту емансипацію, яка супроводжувалась поступовим формуванням суб'єктивізму та індивідуалізму, а докорінну зміну самої сутності людини, яка перетворюється на суб'єкта. При цьому саме поняття “*subjectum*” М.Ґайдеггер описує як “те, що в якості основи збирає все на себе” [3, 48]. Це означає, що саме людина стає тим винятковим сущим, на яке в роді свого буття та у вигляді своєї істини спирається все суще. Внаслідок цього якраз і відбувається та докорінна зміна у відношенні між мисленням і буттям, що характеризує епоху Нового часу порівняно з Середньовіччям та Античністю. Саме зміна цього фундаментального відношення і є тією підставою, яка, за М.Ґайдеггером, дає нам підстави з повним правом описувати цей час як “Новий”. Конкретизуючи цю тезу, він формулює три відмінні способи інтерпретації сущого, які поступово змінюють один одного від Античності до

XVI ст. Під час своїх Цолліконерівських семінарів (1965) він вживатиме поняття “трьох етапів” у визначенні суцього, якими є: а) буття суцього як ерпкеЯменпн, що складається цзэей тнфб, яке з самого себе виходить; б) буття суцього як створеність; в) визначений через Я-суб’єкт об’єкт або предмет [4, 86].

Отже, античне сприйняття суцього зумовлюється процесом онтологічного саморозкриття суцього. У результаті цього людина постає не як суб’єкт, а як “істота, що сприймає та приймає суще”. Хоча як таке суще може ставати предметом дослідження, адже, як зазначає Г.-Г. Гадамер, характером реалізації турботи гарантованості влаштування людської буттєвості є дослідження основ суцього [5, 54]. З цієї причини, як зауважує М.Гайдеггер, з метою реалізації своєї сутності, людина повинна зібрати, врятувати, прийняти та зберегти суще саме так, як воно їй відкрилось. Щоправда, властивий для Платона спосіб інтерпретації суцього як ейдосу М.Гайдеггер описує як першу передумову для того, щоби значно пізніше світ був перетворений на картину. Однак, не звертаючись поки до змісту поняття ейдосу (адже навіть найскромніша спроба розкрити це питання потребує не одного монографічного дослідження), зафіксуємо наслідки, які зазначена інтерпретація суцього мала в контексті пізнавальної діяльності. У “Пролегоменах до історії поняття часу” М.Гайдеггер описує поняття істини, що впливає з подібного тлумачення суцього, в такий спосіб: “Істинне тлумачиться... в сенсі самого суцього об’єкта, який, виступаючи предметом оригінального споглядання, є затверджуючим, надає ґрунт для ідентифікації та забезпечує її правомірність. Тоді істинне – це те, що робить істинним пізнання, а істина – це те ж саме, що і буття, дійсне буття” [6, 58]. Хоча, якщо ми звернемося до “Буття і часу”, то там “процес саморозкриття суцього” в істині своєї відкритості тлумачиться не лише як “БлЮеийб”, а й як “Б-лЮеийб”. Недарма, М.Гайдеггер пише, що “істину (відкритість) треба завжди відвойовувати у суцього”, “виривати її з утаємниченості суцього” [7, 222–223]. Цю необхідність він пояснює специфічністю присутності (An-wesen), для якої “буття-в-неістині” складає сутнісне визначення “буття-у-світі”. Тому, інтерпретуючи Парменіда, він згадує про свідоме розрізнення існування в істині та існування в неістині, яке супроводжується рішучим вибором одного з них.

На відміну від цього для Середньовіччя суще – це насамперед та виключно “ens creatum” (подібна зміна у тлумаченні суцього мала своїм наслідком й зміну пріоритетів у запитуванні про суще), коли кожне конкретне суще знаходиться в загальній ієрархізованій системі творіння, займаючи належне (в розумінні встановленості чи визначеності) йому місце у світі. Відповідно до цього буття суцього характеризується як “creatio”, чи навіть, точніше, як “створеність” (Geschöpflichkeit). Звісно, що в коло “ens creatum” потрапляє й людський інтелект (“intellectus humanus”). Щодо цього, як зауважує М.Гайдеггер, можливість істини людського пізнання зумовлюється тим, що будь-яке суще виявляється співвіднесеним з іншим суцим в єдності божественного творіння [8, 11].

Отже, вихідна формула істинності як “адекватності” легко трансформується в формулу істини як напередвстановленої відповідності “intellectus humanus” та “ens creatum”, яка гарантується Божественним інтелектом (intellectus divinus): “adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatum)”. Тому, якщо хтось і має компетенцію стосовно визначення суцього та встановлення того, наскільки йому належить та чи інша сутність, то цим специфічним суб’єктом може виступати виключно Бог (адже саме він, вперше надаючи суцьому його буття, сприяє йому у його виникненні-origo та виступає єдиним та унікальним гарантом його достовірності), і жодним чином не людина, як дещо (як певне “домінуюче” та “панівне” суще), що є протиставленим суцьому як такому і знаходиться щодо нього у статусі оцінщика, судді та остаточної інстанції, яка вирішує питання про достовірність як певного конкретного суцього, так і світу суцього загалом. Усе це “переоцінювання суцього”, зміна в його ієрархії та призначення нового центру і одночасно – основи суцього, відбулося, на думку М.Гайдеггера, лише з настанням Нового часу, коли поставлене у відношення до Я суще стало об’єктом для суб’єкта, коли суще набуло своєї

визначеності як суцього лише тією мірою, в якій воно постало предметом для свідомості (пізнання) суб'єкта [9, 134].

Однак характерне для новочасної філософії визначення такого домінантного регіону суцього як “sub-jectum” змінило не лише загальний спосіб осмислення типу співвідношення мислення та буття, а й те, в який спосіб ця нова онтологія суб'єктивності зумовила перебіг пізнавальних процесів. Про наявність та безсумнівність такої зміни пише П.Гайденко, яка зазначає, що нова інтерпретація людини віднайшла її сутність не в бутті, а в пізнанні, внаслідок чого буття представлено людині у вигляді предмета пізнання, певного об'єкта, що протистоїть їй як суб'єкту і об'єктивність якого (разом із достовірністю) конститується в сукупності суб'єктивних когітальних актів. На цей же момент звертає увагу В.Лісовий, на думку якого, саме ця тенденція спричинила те, що ще від часів Р.Декарта замість онтології на місце першої філософії стало претендувати дослідження знання чи епістемологія [10, 99]. Так само доцільно навести й думку В.Віндельбанда, який вказує, що внаслідок глибинних зрушень на рівні осмислення взаємозв'язку розуму та буття вся філософія Нового часу поступово перетворилася на теорію пізнання [11, 33]. У цьому сенсі, наголошуючи на “новизні” Нового часу, Х. Ортега-і-Гассет застосовуватиме образ “Великої Китайської стіни”, яка розподіляє всю історію філософії з погляду проблеми ставлення до суцього на дві частини: Античність та Середньовіччя, з одного боку, та Новий час – з іншого. Якщо раніше основою та умовою суцього виступало саме це суще чи Бог, то для Нового часу такою основою стало мислення (cogitatio). Описуючи це мислення, яке змінило суще те перетворило його на об'єкт (на дещо, кинуте-jactus перед мисленням і самим же мисленням), Х.Ортега-і-Гассет пише: “Мислення – це вихідна даність, оскільки мислення завжди дотримується самого себе, є єдиним, що існує саме для себе і полягає у цій зустрічі з самим собою” [12, 128–129].

Хоча, на нашу думку, виділяючи “етапи” чи “типи” ставлення до суцього, все ж таки (навіть незважаючи на всю щойно згадану “новизну” Нового часу), правильніше казати не про “Античність – Середньовіччя” і “Новий час”, а саме про три етапи, які сполучаються не однією, а двома жорсткими кон'юнкціями, адже те фактичне “перетворення” людини на Бога, розум якого удостоює суще як у його сутності, так і в його існуванні, яке відбувається в Новий час, було б неможливе без попереднього вичленення ідеї самої персоналізованої божественності, яким Новий час суцільно завдячує Середньовіччю.

Цікаво зазначити, що, описуючи властивості новочасного переосмислення світу, Е.Кассіер вказуватиме на зміну самого характеру мислення. Адже для того, щоб віднайти достовірність, воно спочатку зверталось до суцього, яким воно є (Античність), потім – до Бога як джерела буття всього суцього (Середньовіччя), і нарешті – до самого себе (Новий час). Тобто, виходячи зі своїх власних ідей, мислення саме в собі віднайшло прообраз та зразок для всієї реальності [13, 67], а розум привласнив собі такий статус, що може бути охарактеризований як володіння всіма обставинами справи та всією повнотою реальності. У результаті цього саме розум та суб'єкт як носій розумових якостей отримує роль основоположної достовірності буття та стає тією точкою відліку, від якої ведеться оцінювання та інтерпретація буття. При цьому передбачалось, що весь світ та все, що оточує людину, може бути у принципі зведено до таких форм і визначень, які є лише формами самої думки. Таким чином, знання стало не стільки простором, в якому суще дискурсивно розкривається людині (через непотаємність, одкровення тощо), скільки таким простором, “в якому суб'єкт може зайняти позицію, щоби вести мову про об'єкти, з якими він має справу в своєму дискурсі” [14, 334]. Більше того, суб'єкт не просто отримує можливість зайняти таку специфічну позицію, але щойно розпочавши пізнання у точному значенні цього терміна, одразу ж у цій позиції опиняється, коли мова про суще ведеться у власному дискурсі суб'єкта та за його правилами. До певної міри це суттєво спрощує дослідження як хиби, так і істини, оскільки вони суцільно переміщуються у сферу суб'єктивності (це може нагадати тезу Томи Аквінського про належність істини і хиби виключно інтелектові, але в даному випадку така паралель не є коректною) і тоді

адекватність перетворюється на адекватність (чи на неадекватність) кінцевого мисленнєвого образу, що висловлений у судженні, первинному мисленнєвому образу, яким було удостоверено сутність кожного суцього, що пізнається та існує.

Утім, насправді, подібна “адекватність” є гранично далекою від адекватності Аристотеля та Томи Аквінського, оскільки для них інтелект виступав джерелом хиби, тоді як для Нового часу він може бути описаний, у кращому випадку, як простір її існування, оскільки жодне посилення на незбігання мислення з самим собою (як джерело хиби) не може бути пояснено. Щодо цього характерна для Нового часу формула мисленнєвого зусилля: “пошук істини вимагає зусиль” доповнюється не менш важливим додатком – “пояснення хиби вимагає не менших зусиль”. Це робить гранично рельєфною бінарну опозицію істини і хиби в тому плані, що істина шукається, але з моменту свого знаходження, вона вже не потребує на пояснення (хіба що у значенні своєї подальшої передачі іншим суб’єктам). Натомість, хибу шукати не потрібно (“засміченість” хибою як наших знань, так і нашої уяви видавалась Ф.Бекону не менш очевидною, ніж Р.Декарту), але вона має бути пояснена як з погляду визначення своєї сутності, так і з погляду визначення своєї можливості. Водночас процес пояснення хиби виявляє ознаки неможливості не з тієї причини, що це завдання є принципово чи визначально неможливим для озброєного правильним методом мислення (як така ця “зброя” може варіюватись і отримувати чи дедуктивну міць чи індуктивний блиск, що наразі не є принциповим), а за тих обставин, що неможливим є сам предмет пояснення.

Дещо перефразуючи слова М.Мерло-Понті, можна сказати, що коли раніше достовірність можливого корінилась у тому, що є (сущє, яке проростає зі своєї буттєвості), то разом із Р.Декартом прийшло переконання у тому, що саме мислення є можливістю достовірності. Звісно, сам М.Мерло-Понті виступає з критикою такої трансформації достовірності можливості на можливість достовірності і вказує на два можливі способи прочитання поняття “мислення про...” [15, 477]. Однак тут нас цікавить не стільки його ставлення до цієї події, скільки сам факт її фіксації в термінах достовірності та її трансформації. Більше того, реальність трансформувалась з “сама себе викриваючої” чи “створеної”, на реальність удостоверену, за-тверджену й у-тверджену в своєму існуванні через буття Розуму.

Таким чином, зважаючи на процес постановня суб’єкта як нової онтологічної реальності, як пише М.Гайдеггер, в основу новочасного уявлення про сутність суб’єкта була покладена його претензія на статус “*fundamentum absolutum inconcussum veritatis*”. Це означає, що саме суб’єкт виступає основою істини в сенсі достовірності, коли мислення перетворюється на “у-явлення” (пред-ставлення), яке встановлює відношення до суцього як “у-явленого” (пред-ставленого). Зрозуміло, що в подібних умовах ідея “неутаємниченості” суцього, яке вільно розкриває себе назустріч людині, втрачає свою силу. Замість неї вступає в дію прямо протилежна модель, коли сущє отримує свою достовірність не через самого себе, а через суб’єкта. У праці “Європейський нігілізм” М.Гайдеггер описує цю ситуацію так: “Істинним є лише забезпечене, достовірне. Істина є достовірністю, для якої вирішальним є те, що людина як суб’єкт є в ній щоразу удостовереною та забезпеченою в самій собі” [16, 132].

Очевидно, що подібна онтологічна зміна у відношенні “мислення – буття” (причому самі ці поняття в добу Нового часу зазнають суттєвих трансформацій) не могла не мати відповідних наслідків й стосовно досліджуваного нами поняття хиби. Справді, якщо мірилом істини стає очевидність та достовірність суб’єкта, то як у такому разі бути з хибою? Зауважимо, що будь-яка спроба апеляції в даному випадку до “докси” (дѣжб) як “видимості” не є правомірною. Оскільки, якщо “докса” є генетично пов’язаною з видимістю та достовірністю зовнішності чи лику (*Ansicht*), то її може породжувати лише таке сущє, яке саме в собі несе основу свого буття і удостоверяє це буття своїм існуванням. У цьому сенсі для нас становить безумовний інтерес гайдеггерівський аналіз “докси” в контексті “боротьби за буття проти видимості” [17, 111–113].

Перша та найбільш проста відповідь на це запитання полягає в інтенції витлумачити хибу за звичайною “негативною процедурою”. Тобто якщо істина – це очевидність і достовірність (уявити собі неочевидну та недостовірну істину неможливо ані для Р.Декарта, ані для Ф.Бекона), то хиба має інтерпретуватись у негативних термінах “неочевидності” та “недостовірності”. Однак навіть за першої ж спроби піддати цю відповідь критичній рефлексії вона виявляє свою абсолютну неспроможність. Йдеться про те, що новочасна достовірність суб’єкта не є достовірністю античного суцього, яка породжується в його причетності буттю, чи середньовічною достовірністю створеного суцього, а є “самодостовірністю”. В результаті цього, як пише П.Гайденко, “самосвідомість стає необхідним конститутивним елементом мислення” [18, 117]. А водночас – і необхідним конститутивним елементом суцього. Очевидно, що достовірність мислення, як достовірність мислення суб’єкта, не може бути поставлена під сумнів. Так само, вона не може бути предметом заперечення, адже, як зауважує Р.Декарт, було б безглуздом заперечувати недостовірність того, що мислить, тоді як це мислення здійснюється. До речі, цю ж саму тезу можна проілюструвати й у термінах емпіричної філософії, оскільки достовірність самого факту досвіду є такою ж очевидною, як і факт достовірності мислення для раціоналістичної філософії. Подібно до достовірності мислення забезпечується й його самодостовірність. Єдиною умовою фіксації цієї самодостовірності є вихідна реалізація процедури методологічного сумніву, коли, відкривши свою власну достовірність, мислення вже ніколи не зможе її втратити.

Таким чином, саме поняття “недостовірного” може бути витлумачено лише у подвійний спосіб: а) недостовірність як ще неустовіреного мисленням; б) недостовірність як того стану мислення, коли воно ще не стало самодостовірним (тобто до моменту початку процедури методологічного сумніву, або ж до моменту наукового пізнання). Зрозуміло, що жодне з цих визначень недостовірності не може бути приписано хибі. У першому випадку “неустовірене” мисленням є чи “ще непомисленим”, чи таким, яке було достовірно визначено суб’єктом як недостовірне (а отже, й як таке, чого не існує). Інакше не “недостовірність” описуватиме той етап, коли ані про знання, ані про пізнання ми в принципі нічого не можемо сказати. У цьому сенсі “недостовірність” означатиме допізнавальну стадію існування суб’єкта, яка може уявлятися нами лише гіпотетично. Тобто якщо ми застосуємо цей варіант значення “недостовірності” щодо до хибі, то ми отримуємо гранично специфічну хибу, яка буде такою рівно настільки, наскільки людина не є мислячою істотою (що для Нового часу рівнозначно тому, що людина не є людиною взагалі). Таким чином, незалежно від того, як би ми не проінтерпретували “недостовірність” як сутнісну чи конститутивну властивість хибі, ми, у будь-якому разі, отримуватимемо хибу “за межами” пізнання. Така хиба може існувати чи “до” того, як почалось пізнання, чи “за” межами того поля, в якому відбувається пізнання. Останнє, для Нового часу, означає також – за межами існування. У результаті цього, інтерпретація істини в термінах достовірності чи самодостовірності мислення породжує серйозну проблему щодо хибі.

Суть цієї проблеми полягає в тому, що хиба позбавляється не лише онтологічних, а й гносеологічних можливостей для свого існування. З одного боку, відкидається той намічений ще Платоном спосіб, коли певну негативну онтологічну основу хибі становить небуття (цей момент ще аналізуватиметься нами в подальшому викладі), яке вводиться в “Софісті” як умова появи хибних суджень. З іншого боку в структурі самого буття, як воно сприймається Новим часом, ми не знаходимо нічого, що б могло послугувати “буттєвою” основою хибі (до речі, приймаючи гайдеггерівську тезу про “забуття буття” пошук подібної позитивної онтологічної основи будь-чого можна було б взагалі припинити). В результаті цього онтологічна інтерпретація хибі стає якщо й не суцільно неможливою, то принаймні гранично сумнівною (як ми пам’ятаємо, все, що може бути піддано бодай найменшому сумніву, за Р.Декартом, має бути відкинуто). Те ж саме відбувається й на гносеологічному рівні, коли маючи в своєму розпорядженні модель удостовіреності

суцього мисленням у тому, що це суще існує, та ідею достовірності сприйняття стає складним пояснити факт виникнення хиби. Максимум, що ми отримуємо в цьому випадку, – це помилку, яка породжується “змішуванням” відчуттів чи думок, коли ми сприймаємо той чи інший образ різними відчуттями (наприклад, робимо висновок про вагу тіла лише на основі того звуку, який ми почули від його падіння), або коли ми моделюємо цей образ з різних ідей (саме в такий “дивовижний” спосіб утворюється ідея кентавра, яку не можна вважати хибною у точному значенні цього слова, оскільки від самого початку вона породжується грою уяви, що не претендує на статус точного знання).

## ЛІТЕРАТУРА

1. *Баумейстер А.* Ідея модерну і традиція заходу // *Sententiae*. – 2004. – № 2(XI).
2. *Попович М.В.* Раціональність і виміри людського буття. – К., 1997.
3. *Хайдеггер М.* Время картины мира // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. – М., 1993.
4. *Хайдеггер М.* Цолликонеровские семинары // *Логос*. – 1992. – № 3.
5. *Гадамер Г.-Г.* Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация “Филеба”). – СПб., 2000.
6. *Хайдеггер М.* Пролитомены к истории понятия времени. – Томск, 1998.
7. *Хайдеггер М.* Бытие и время. – М., 1997.
8. *Хайдеггер М.* О сущности истины // *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге: Сборник. – М., 1991.
9. *Хайдеггер М.* Положение об основании. Статьи и фрагменты. – СПб., 1999.
10. *Лісовий В.* Предмет і метод метафізики. Стаття друга // *Філософська думка*. – 2001. – № 2.
11. *Виндельбанд В.* Что такое философия? (О понятии истории философии) // *Виндельбанд В.* Избранное: Дух и история. – М., 1995.
12. *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? – М., 1991.
13. *Кассирер Э.* Философия Просвещения. – М., 2004.
14. *Фуко М.* Археология знания. – СПб., 2004.
15. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. – СПб., 1999.
16. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. – М., 1993.
17. *Хайдеггер М.* Введение в метафизику. – СПб., 1998.
18. *Гайденко П.П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. – М., 2000.