

*В. Гусев* (НаУКМА, Київ)

## **МЕТАФІЗИКА XVII ст. І НАУКОВЕ ПІЗНАННЯ**

Однією з центральних проблем у філософських дискусіях XX ст. є проблема метафізики. Доля метафізики нерозривно пов'язана з долею самої філософії, оскільки метафізика завжди була найбільш спекулятивною та умоглядною частиною філософії, її своєрідним теоретичним осердям. Традиційно вона постає як наука про надчуттєві, умоглядні принципи буття, його граничні підстави, що одночасно відіграють роль перших начал пізнання, роль філософських принципів, на яких ґрунтується теоретичне пізнання світу. Таке розуміння метафізики або першої філософії бере свій початок від Арістотеля, який одним із перших свідомо поставив питання про предмет цієї філософської науки. Саме науки, оскільки в Арістотеля не було жодного сумніву щодо приналежності метафізики до системи наукового пізнання. Ба більше, метафізика, за Арістотелем, перевершує всі інші види знання, бо прагне істини заради самої істини. Впродовж багатьох століть метафізика була втіленням раціональності, розглядалась як найповніша реалізація теоретичного ставлення до дійсності. Вважалося, що точка зору метафізики збігається з точкою зору науки.

І справді, як з історичного, так і з логічного боку, метафізика так само, як наука, виникає на ґрунті усвідомлення протилежності видимого, уявного та справжнього, істинного буття, явища, даного чуттєвим образом, і сутності, що осягається теоретичним мисленням. Пізнати істинне буття на противагу уявному, розкрити сталу об'єктивну сутність речей на противагу мінливій багатоманітності суб'єктивних вражень — із розв'язання такої проблеми-народжується наука. І саме ця протилежність породжує метафізику. Відмінність полягає лише в тому, що метафізика прагне довести цю ситуацію до її граничного вираження, надати їй абсолютного характеру. Протиставляючи причину і наслідок, сутність і явище, об'єктивне і суб'єктивне, вона прагне дійти до краю, у безконечному процесі опосередкувань подумки дійти до такої точки, де причина вже не потребує іншої причини і постає як *causa sui*, сутність — як перша і самодостатня підстава усіх інших явищ, а об'єктивна істина — як образ світу з точки зору безконечного або божественного інтелекту. Саме тому метафізика якщо й відрізняється від науки, то лише в тому сенсі, що формулює наукову проблему абсолютним, всезагальним чином.

© В. Гусев. Метафізика XVII ст. і наукове пізнання

Однак цей, здавалося б, непорушний зв'язок метафізики з науковим пізнанням останнім часом зазнає серйозних випробувань. Для ХХ ст. типовим стало саме протиставлення метафізики і науки. Це протиставлення власне різним і навіть полярно протилежним напрямам сучасної філософії. До нього сходяться як ті філософи, що зберігають прихильність до науки, так і ті, що вкрай негативно оцінюють її можливості, представники різного штибу ірраціоналістичних течій. І якщо прибічники науки, ґрунтованої на точних фактах і суворих доказах, прагнуть звільнити її від метафізичних спекуляцій і позбавлених реального змісту філософських фантазій, то прихильники метафізики, навпаки, підкреслюючи принципovu обмеженість сучасної науки у розв'язанні нагальних проблем людського буття, вказують на те, що їй ще далеко до серйозності метафізики, що "філософію ніколи не треба виміряти мірками ідеї науки"<sup>1</sup>. Незважаючи на протилежність таких оцінок, вони сходяться у тому, що метафізика не має нічого спільного з наукою.

Відомо, що одним із перших критиків метафізики в її намаганні досягти статусу точної науки в новочасній філософії був І.Кант. Він доводив, що цілком природне прагнення людського розуму до пізнання абсолютного й безумовного, прагнення, що слугує підставою для існування метафізики, породжує, однак, лише псевдонауку, приречену на паралогізми та антиномії. З іншого боку, наука теж виявляє, за Кантом, свою принципovu обмеженість у пізнанні світу. Вона має справу лише з відносним, феноменальним буттям і не здатна до пізнання абсолютного ("речей у собі"), вона не може піднятися до розв'язання загальнофілософських, світоглядних проблем, які лежать за межами її компетенції. Власне, саме з Канта й починається протиставлення філософії (метафізики) і науки.

Серед критиків метафізики найбільш послідовну і систематичну боротьбу з нею вели, як відомо, представники і прибічники позитивізму, починаючи з О.Конта і Г.Спенсера. Згідно з їхньою теорією "трьох стадій" метафізика проголошувалась пережитком більш ранньої доби людського мислення, коли панували поетичні, міфологічні та релігійні концепції. Така критична лінія була продовжена представниками "другого" і "третього" позитивізму. На ґрунті феноменалізму Е.Мах і Р.Кірхгоф розробляють вкрай антиметафізичну філософію науки. П.Дюгем проголошує абсолютну відрубність метафізики від наукової теорії, а М.Шлік, Р.Карнап, О.Нейрот, Г.Рейхенбах, К.Гемпель та ін. намагаються усунути будь-які залишки метафізики з наукового мислення, вважаючи метафізичні поняття позбавленими наукового сенсу. Розробляються відповідні логічні процедури, виголошуються програми очищення науки від ненаукової метафізики. Але кожного разу, здавалося б, остаточна перемога над метафізикою оберталась її наступним відродженням. Усі спроби позитивістів усунути метафізику зазнали невдачі<sup>2</sup>.

Важливим є те, що самі ж прибічники позитивістської концепції науки, передусім це стосується представників постпозитивізму, змушені були визнати необхідність метафізики в науковому пізнанні, неусувність метафізичних понять із наукового мислення: К.Поппер визнає евристичну і методологічну вартість метафізичної традиції, Дж.Агассі вбачає в метафізиці важливий евристичний засіб вибору наукових теорій, а Т. Кун зазначає, що метафізичні настанови є необхідним елементом наукової парадигми. Досліджуючи цю проблему, М. Вартофський вказує на безумовне визнання евристичної та методологічної ролі метафізики у науковому пізнанні з боку сучасної "філософської науки". Водночас він цілком слушно підкреслює, що таке визнання ще не дає відповіді на запитання, чому метафізика здатна відігравати таку роль і в чому саме полягають її евристичні функції. З іншого боку, залишається нез'ясованим статус самої метафізики. Так, вона відіграє певну роль у пізнанні, але чи належить вона до науки, чи можна метафізичні поняття і твердження вважати науковими? Отже, проблема співвідношення метафізики і науки зберігає свою гостроту. Причому її розв'язання важливе

<sup>1</sup>Хайдеггер М. Що таке метафізика? // Зарубіжна філософія ХХ століття.-К., 1993.-С.99.

<sup>2</sup>Вартофський М. Евристическая роль метафизики в науке // Структура и развитие науки.-М., 1978.-С.71.

як для науки, так і для філософії. Не тільки шляхи зростання наукових знань, генетичне походження наукових теорій, методологічне і світоглядне їх обґрунтування, а й природа філософського мислення, особливості філософського теоретизування, усвідомлення філософією свого місця в системі духовної культури стоять за цією проблемою.

Враховуючи її складність і багатоплановість, слід зауважити, що важливим елементом її розв'язання має слугувати історико-філософський аналіз цієї проблеми. Ігноруючи історико-філософський контекст, у якому вона набуває своїх конкретних форм, ми ризикуємо звести розмову до абстрактних розумувань. Не тільки взаємини метафізики з наукою змінювались протягом тривалої їх історії, а й сама метафізика, зберігаючи статус філософської дисципліни, за різних історичних часів змінювала свій вигляд, мову, способи аргументації. Скажімо, новочасна метафізика суттєво відрізняється од метафізики Арістотеля, а метафізичні побудови сучасної філософії — від метафізичних систем XVII ст.

З іншого боку, історично мінливими є і форми, в яких реалізується власне наукове пізнання. Античні натурфілософія, геометрія і механіка, середньовічні алхімія, астрологія і магія, *studia humanitatis* Ренесансу або натурфілософські системи XVI ст., не кажучи вже про класичне природознавство Нового часу або надзвичайно розмаїту і розгалужену сучасну науку, — всі вони суть якісно відмінні (інколи до несумісності) етапи його довготривалої історії. Зрозуміло, що взаємини науки з метафізикою на кожному з них не можуть бути однаковими.

Проте саме звернення до історії дозволяє глибше збагнути і повніше розкрити характер та сутність цих взаємин. Адже те, що для сучасної науки видається само собою зрозумілим, ніби увійшовши до контексту наукового мислення, було якихось дві або три сотні літ тому предметом гострих суперечок, а те, з чого формувався фундамент цієї науки, виявилось прихованим під її багатоманітними надбудовами. Тому розкрити реальну конструкцію наукової споруди можна, лише звернувшись до історії її будівництва. До цієї проблеми, так само як і до інших складових речей, слід підходити, спираючись на відомий принцип Декарта, згідно з яким їхню природу "значно легше пізнавати, спостерігаючи їх непоступове виникнення, ніж розглядаючи їх як цілком готові речі" <sup>8</sup>.

З огляду на це, одним із найважливіших періодів в історії сучасної філософії та науки було XVII сторіччя. Саме в цей період закладаються основи класичної європейської філософії, суттєвою ознакою якої була її принципова переорієнтація на науку як вищу духовну цінність. Наука в цей час стає головним об'єктом філософської рефлексії. Але філософія не просто розмірковує з приводу науки, над її сутністю, соціальним призначенням, методами наукового пізнання, вона сама бере безпосередню участь у формуванні нової науки, виконуючи надзвичайно важливу функцію її світоглядного і методологічного обґрунтування. З іншого боку, саме в цей період відбувається наукова революція, головним результатом якої було створення науки в сучасному розумінні цього слова. Наука вивільняється з теологічного полону, стверджує свій суверенітет, власні підходи до пізнання і пояснення дійсності. Результатом наукової революції XVII ст. саме й стало формування науки як відносно автономної сфери духовної діяльності.

Наука не тільки здобуває незалежність від релігії і теології, а й відокремлюється від натурфілософії, в лоні якої зароджувались перші паростки природничо-наукового мислення. І якщо на початку процесу формування нової науки вона разом з філософією обстоювала суверенність цього мислення, то завершенням його стало усвідомлення відносно автономії науки стосовно філософії. Але саме за таких умов уперше виникає можливість виявити реальні відносини між ними або хоча б сформулювати їх як проблему. І справді, осмислення цих взаємин постає у XVII ст. як одна з найакту-

\* Декарт Р. Избр. произв. - М., 1950. - С. 292.

альніших наукових і філософських проблем. Як філософи, так і природознавці цього періоду активно розмірковують над характером зв'язків між наукою і філософією, фізикою і метафізикою. Для багатьох із них незаперечним фактом залишається необхідність цього зв'язку. Показовим є те, що переважна більшість творців нової науки вважають за необхідне навіть у суто наукових дослідженнях, при розв'язанні конкретно-наукових задач вдаватися до філософської аргументації. Недарма видатними філософами XVII ст., авторами класичних метафізичних систем були здебільшого науковці, природодослідники, такі як Р. Декарт, Г. Лейбніц та ін. Хоча в розумінні функцій та ролі метафізики у науковому пізнанні вони не завжди однастайні.

Хоч би як там було, нерозривний зв'язок метафізики і наукового пізнання у XVII ст. є історичним фактом, що його не тільки визнають сучасні історики — дослідники цього періоду, а й самі творці новочасної філософії та науки, і не тільки визнають, а й намагаються осмислити у своїх творах. Ф.Бекон, Р. Декарт, Г. Лейбніц, розмірковуючи над природою наукового пізнання, прагнуть з'ясувати місце і роль метафізики в ньому. Ця обставина (відрефлектованість взаємин між філософією і наукою) робить надзвичайно важливим дослідження філософської думки цього періоду. Певний досвід такого дослідження можна знайти в історико-філософській літературі, що належить до марксистської традиції. Хоча загалом цей досвід ґрунтується на цілком критичному ставленні до метафізики. Марксистська історія філософії намагається витлумачити зв'язок між метафізикою і науковим пізнанням, що наочно виявив себе у XVII ст. як випадковий та подібний, як таку собі непослідовність перехідного періоду. Таку думку висловлює, приміром, К.Маркс у своєму нарисі історії новочасної філософії<sup>4</sup>. Той факт, що позитивні науки з часом відокремлюються од метафізики, відмежовуючи собі самостійні області, він трактує як переконливий доказ її несумісності з реальним знанням, свідченням її беззмістовності.

І справді, здобуття наукою відносної автономії своїм другим боком мало уточнення предмета метафізики, але, якщо навіть погодитися з марксовими словами про те, що вона після цього обмежилась лише "мисленими сутностями" і "божественними предметами"<sup>5</sup>, все ж таки залишається запитання, чи справді зв'язок метафізики з наукою у XVII ст. був чимось уявним і випадковим, а якщо ні, то яке значення для науки про реалії земного життя могли мати ці метафізичні сутності.

Відповідаючи на це запитання, з самого початку слід зазначити, що для сучасної історико-філософської науки не існує проблеми стосовно того, що метафізика XVII ст. була одним із необхідних чинників становлення наукового природознавства. Цікаву розвідку щодо цього можна знайти, приміром, у статті М.А. Кисселя<sup>6</sup>. Розвиток експериментально-математичних досліджень природи, зазначає він, вимагав принципово нових уявлень про неї, відмінних од тих, що на них ґрунтувалася натурфілософія XVI ст. Математизоване природознавство, поєднане з практикою та експериментом, не узгоджувалось ані з аристотелізмом, ані з платонізмом. Той-таки платонізм, який завжди стимулював розвиток математичного мислення, не зміг стати онтологічною і методологічною основою нової науки. "Нова наука вимагала адекватних філософських передумов і вироблення їх було головною заслугою філософії XVII ст."<sup>7</sup>. Саме метафізика допомогла сформулювати нові принципи наукового мислення і, утвердивши механістичну концепцію реальності, сформувати антологічні засади природничо-наукового підходу до дійсності. Однак цей загальний висновок не може приховати того факту, що взаємини між філософією і наукою, фізикою і метафізикою були на той час далекими від одноманітності. Досліджуючи їх, ми стикаємося з цілим спектром позицій, характерних для взаємин цієї, за висловом М.Мамардашвілі, "привілейованої пари"<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Маркс К., Енгельс Ф. Твори.- К., 1958.-Т.2.- С.134.

<sup>5</sup> Там само.

<sup>6</sup> Киссель М.А. Метафізика мироздания XVII в.// Философия эпохи ранних буржуазных революций.-М., 1983.

<sup>7</sup> Там само.-С.355.

<sup>8</sup> Мамардашвили М. Введение в философию // Новый круг, Ш.-К., 1993.- С.68.

Одним із перших філософів нового часу, який зробив науку предметом своїх міркувань, був, як відомо, Ф. Бекон. Новатор щодо розуміння сутності природничо-наукового знання, він висловлює дещо нові погляди і на метафізику. Згідно з його класифікацією наук, філософія, яку він відрізняє од теології, поділяється на першу філософію, філософію природи і філософію людини. Найбільший інтерес у Ф. Бекона викликає саме філософія природи, розробці якої він віддає головну свою увагу.

Філософія природи має тут як теоретичну, так і практичну частини. Й ось саме теоретичну філософію природи утворюють, за Беконом, фізика і метафізика. Цікавим і водночас показовим нововведенням, до якого вдається Ф. Бекон, тут є те, що метафізика, яка, починаючи з Арістотеля, традиційно відігравала роль "першої філософії" й утворювала загальнотеоретичне, спекулятивне ядро філософської науки, відокремлюється ним від "першої філософії" і перетворюється в один із розділів філософії природи. Центр теоретичних інтересів у такий спосіб переноситься до натуральної філософії, але, з іншого боку, це означає, що метафізика фактично ототожнюється Беконом з теоретичним природознавством. Вона — необхідний елемент системи наукового пізнання, а точніше, його певний рівень. Сходження від фізики до метафізики розглядається Ф. Беконом як заглиблення в сутність природних процесів і явищ. Метафізика поглиблює розпочате фізикою дослідження природи, доводячи його до пізнання "форми", себто сутності, закону, загальної причини. Ці причини і справді набувають у Бекона метафізичного значення, оскільки вони — вічні й незмінні сутності речей.

Метафізичне пізнання форм, за Беконом, розкриває єдність природи у різних її матеріях і чуттєвих явищах. Пізнання такої єдності — загальна мета і сенс усієї філософії природи. Тому метафізика для Бекона не просто необхідний елемент, а своєрідна вершина наукового пізнання, його необхідне завершення.

Отже, незважаючи на емпіризм та підкреслювання особливої ролі природознавства, Ф. Бекон зберігає метафізику в системі наукового знання. Однак при цьому він, сказати б, натуралізує її предмет. Своє завдання метафізика здатна вирішити лише на ґрунті і в єдності з природничою наукою, спираючись на властиву їй методологію. Фізика у Ф. Бекона передреє метафізиці. Такий підхід цілком природний для нього, адже він проголошує саме природу й досвідне її пізнання безпосереднім та безумовним джерелом істини. Спираючись на свою концепцію попереднього "очищення розуму", він прагне звільнити пізнання природи від будь-яких антиципацій, від впливу так званих "примар", у тому числі й "примар театру" (фальшивих філософських теорій), вважаючи, що будь-яка теорія має ґрунтуватися на індуктивному узагальненні фізичних дослідів.

Але, зосередившись на методологічному обґрунтуванні дослідно-експериментального пізнання природи, Ф. Бекон не бачить потреби у переосмисленні його онтологічних засад. Проте нова наука, котра вустами Г. Галілея проголосила, що закони природи писані мовою математики, вимагала принципово нового розуміння природи. Таке розуміння разом із його філософським обґрунтуванням знаходимо у Р. Декарта. Принципово новим порівняно з Ф. Беконом був і погляд Декарта на роль метафізики в науковому пізнанні.

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

Ось чому Декарт, по-перше, рішуче відмежовує фізику від метафізики

(перша має своїм предметом зовнішній світ, друга ж обернена на світ внутрішній) і, по-друге, віддає перевагу метафізиці перед природничо-науковим пізнанням. Метафізика у нього переде фізиці. Для Декарта метафізика вже не є теоретичним природознавством, вона лише уможлиблює його існування.

Декарт розуміє, що наукове мислення неможливе без деяких попередніх філософських актів, які роблять його обґрунтованим і законним. Власне кажучи, теоретична думка як така і є головним предметом його філософських міркувань. Він з'ясовує, що за своєю будовою вона надзвичайно складна, і дати її обґрунтування для нього — це передусім відтворити ті імпліцитно присутні в кожному науковому судженні ходи цієї думки, які для звичайного мислення залишаються прихованими і здійснюються поза свідомістю. Однак, протиставляючи метафізику фізиці, Декарт не виводить її за межі наукового знання. Для нього вона -- необхідний елемент наукової системи. Ба більше, порівнюючи цю систему з розгалуженим деревом, він розглядає метафізику як його коріння.

Її функції щодо інших елементів наукової системи полягають у тому, що вона має дати початки наукового знання, сформулювати ті засадові принципи, на яких воно ґрунтується. Але Декарт певен, що їх не можна отримати на підставі самого лише досвіду, шляхом аналізу й узагальнення емпіричних фактів, як то пропонував Ф. Бекон, отже, їх треба шукати в самому розумі, в царині самого науково-теоретичного мислення. Декарт виходить із того факту, що це мислення має свій власний сенс. Саме тому обґрунтування його принципів змушує Декарта вдатися до філософії (метафізики), найпершою істиною якої у нього й було твердження про самодостовірність мислячого Я. Самосвідомість, мислення як таке проголошується ним самодостатньою сутністю, тим абсолютним, ставши на точку зору якого тільки й можна з'ясувати справжню природу всіх інших, а отже, й фізичних явищ. "Пізнання всіх інших речей залежить від інтелекту, а не навпаки"<sup>9</sup>, — стверджує він.

Метафізика стає потрібною Декартові тією мірою, якою він виявляє специфіку теоретичного (математичного, передусім) знання, особливості науково-теоретичного мислення. І виходить так, що послідовне обґрунтування цього знання і реалізація цього мислення з необхідністю обертаються філософською рефлексією. Власне, така рефлексія завжди супроводжує ствердження загальних засад наукового знання. Та, якщо Ф. Бекон будь-яке теоретичне узагальнення ставив у цілковиту залежність від самого лише досвіду, то зрозуміло, що для нього не існувало принципової різниці між філософією і фізичною теорією, а значення філософської рефлексії як такої втрачало будь-який сенс. Декарт мав справу зовсім з іншою ситуацією, коли теорія виявила свої позадосвідні начала. Обґрунтування цих начал і змусило Декарта звернутися до самосвідомості теоретика у її причетності до вищої духовної субстанції. Адже, як з'ясовує він далі, глибинна сутність і сама можливість теоретичного мислення як об'єктивного пізнання світу приховується саме в його єдності з цією субстанцією (для Декарта — це Бог, нині сказали б — культура). Дослідження цих предметів — головне завдання картезіанської метафізики.

Отже, метафізика постає у Декарта як необхідний елемент наукового мислення, хоча й такий, що виводить за його власні межі, вказуючи тим самим на його залежність від вищих духовних начал. І будь-які спроби "очистити" наукове мислення від метафізики насправді обертаються його руйнацією, означають розрив його зв'язків з культурою і абсолютизацію однієї залежності від емпіричної даності, що в свою чергу веде до втрати ним своїх евристичних можливостей.

Іншим, не менш важливим чинником, який зумовив необхідність метафізики для побудови природничо-наукового знання, був той факт, що розмаїте знання природи розглядається Декартом як єдина цілісна система.

<sup>9</sup> Декарт Р. Избр. соч. - М. 1950. - С. 108.

Створення аналітичної геометрії, з'ясування внутрішньої єдності математичного знання, і далі, математики з механікою, оптикою, іншими галузями природознавства породжують у Декарта переконання в тому, що все це знання має утворювати єдину систему логічно пов'язаних між собою наук. Він прагне побудувати універсальну наукову картину світу (недарма його перша наукова праця мала узагальнюючу назву "Світ"). Тому, поставивши питання про початки, вихідні принципи побудови такої системи, він мав на увазі не принципи окремих наукових теорій, а засади науково-теоретичного знання як такого. Характерним щодо цього були закиди, які Декарт робив Галілею. Великий італієць, на його думку, теж намагався віднайти нові принципи наукового пізнання, але пошуки ці, мовляв, стосувалися лише окремих обмежених явищ.

Поставивши перед собою грандіозне завдання побудови універсальної науки про світ, Декарт з необхідністю включив до складу цієї науки і метафізику. І хоча Декарт і відділяє її від власне фізики, але ж без метафізики сама ця фізика, як система природничо-наукового мислення, залишається для Декарта чимось абсолютно неможливим.

Однак слід визнати, що аналіз взаємин фізики з метафізикою у філософії Декарта не дозволяє дійти якогось однозначного висновку. Ми змушені весь час робити певні уточнення: підкреслюючи відмінність між ними, говорити про їх необхідний зв'язок, а наголошуючи на єдності, нагадувати, що Декарт рішуче розмежовує їх. І ця суперечність приховується в самій позиції Декарта, вада якої, на наш погляд, не в цій позірній непослідовності, а в тому, що Декарт як раз недостатньо відділив фізику від метафізики, а, з іншого боку, не зумів показати їхню справжню єдність.

Щодо першого, то слід звернути увагу на ту обставину, що ідею тілесної субстанції, яка становила у Декарта основу всієї системи природничо-наукового мислення, він, незважаючи на протиставлення фізики і метафізики, відносить все-таки до кола метафізичних предметів. Доведення існування тілесного світу і з'ясування його сутності постає у Декарта як проблема метафізична. Ідея такого існування безпосередньо примикає до ідей достеменного буття мислячого Я та Бога. Це — третя найважливіша метафізична істина в системі картезіанської філософії. Розуміння тілесного світу як протяжності безпосередньо виводиться ним із сутності людського розуму й обґрунтовується правдивістю Бога. Однак такий зв'язок означає, що механіко-математичне бачення світу набуває абсолютного, метафізичного значення. Саме тут виникає загроза, так би мовити, "метафізація" механічної теорії, коли точка зору цілком специфічної історично обмеженої науки (картезіанської фізики) видається Декартом за вираження абсолютної істини. Взнявши до уваги цю обставину, можна зрозуміти протести науковців проти метафізики, проти метафізичної догматизації тих або тих наукових положень.

Однак не меншою вадою Декартового розуміння взаємин фізики і метафізики було дуалістичне протиставлення світу фізичної природи світові духовної культури, матеріального начала — духовному. Такий розрив позначився на всій подальшій історії філософії і науки, став вираженням кризового стану всієї новоєвропейської культури. Стану, який, незважаючи на всі зусилля, так і не був подоланий. Але світ матеріальної природи, що виключає будь-які вияви духовності, в якому зайвими виявляються не тільки людина, а й Бог, не може відповідати принципам, закоріненим у духовній сутності людини. І навпаки, духовна культура, відсторонена від проблем фізичної науки, не може претендувати на знання абсолюту, на формулювання підвалин універсального світорозуміння. Такий розрив унеможлиблює як наукову теорію, відкриваючи науково-теоретичне мислення від його духовного коріння, так і філософію, замикаючи її у світі абстрактних фантазій.

Вже у XVII ст. було зроблено чимало зусиль подолати картезіанський дуалізм, але найрішучою спробою в цьому напрямі була, безумовно, філосо-

фія Спінози, який зробив рішучий крок до створення цілісної картини світу. Такої картини, яка б органічно поєднала світ фізичної природи і духовний світ людини, фізику і метафізику. Хоча, правду сказати, він не ставив перед собою спеціального завдання осмислити взаємини метафізики і науки. Однак сама його філософська система була важливим етапом в історії цих взаємин. Власне кажучи, наука як така не була головною проблемою його філософії. Такою проблемою для нього передусім була етика, сфера моральної практики. Але у розв'язанні етичних проблем він, так само як і Декарт у розв'язанні проблем наукових, вбачає фундаментальну роль метафізики, яка для Спінози є необхідною передумовою побудови етичної теорії. Недарма перші частини "Етики" присвячені суто метафізичним проблемам, таким, як субстанція, Бог, душа. Спіноза справедливо вважав, що дати об'єктивне розуміння людської поведінки, визначити істинні шляхи людської свободи і щастя можна, лише спираючись на знання універсальних законів світу. Завдання метафізики саме й полягає в тому, щоб розкрити його вічну і необхідну логіку. Але що це за логіка і що являє собою метафізична модель світу Спінози? Це, власне кажучи, механіко-математична модель, піднесена на рівень метафізичної істини. І в цьому Спіноза наслідує Декарта.

Загалом така точка зору була типовою для новочасної філософії. Суттєвою ознакою всього новоевропейського матеріалізму, як зазначає О.Ф. Лосев, було те, що він "гіпостазує, надає уречевлення, абсолютизує механізм, обожнює його, ставить на місце всього"<sup>10</sup>. Але якщо Декарт прагнув обґрунтувати таке бачення світу, опосередковуючи його складними актами філософських міркувань, то у Спінози такої проблеми не існує. Механіко-математичний образ природи він сприймає як даність. Ба більше, ототожнивши Бога і природу, він підносить сучасну йому природничу науку на рівень метафізичної теорії, намагаючись на її ґрунті побудувати універсальний світогляд. Щоправда, не слід забувати, що субстанція у Спінози не зводиться до механічно потрактованої тілесності, що тілесність, ототожнена з протяжністю, є лише одним з нескінченної кількості атрибутів природи-Бога, але це положення залишається у нього суто формальним, оскільки інші атрибути, крім мислення і протяжності, нам невідомі.

Таким чином, на відміну од Декарта Спіноза іде не від метафізики до фізики, а, навпаки, спираючись на сучасну йому фізику, будує метафізичну систему, яку, в свою чергу, віддає етиці. У такий спосіб він прагне подолати антиномію природничо-наукового і морально-етичного підходів до дійсності, показати єдність законів природи і духовного світу, але робить це за рахунок останнього. Абсолютизація природничо-наукового знання, надання йому значення метафізичної істини реально призводить до заперечення якогось самостійного значення духовної сфери, означає її редукцію до суто природних явищ і процесів. Свобода волі, емоційні поривання людини, її прагнення добра і краси виявляються такими собі ілюзіями недостатньо просвітленої розумом свідомості, за якими насправді стоять суто природні чинники. Показовим щодо цього є додаток до першої частини "Етики", в якому він заперечує всі аксеологічні категорії як несумісні з науковим поглядом на світ. Поняття блага, досконалості, порядку, гармонії, краси він тлумачить як залишки антропоморфізму, як позбавлені наукової вартості передсуди. Об'єктивно-наукове бачення світу послідовно очищується ним від цих залишків, а разом з тим і від присутності людини, яка трактується тут не більше, ніж частина тієї-таки природної реальності.

Афективно-емоційні стани людини, образи її уяви проголошуються недійсними, а духовне життя людини, підпорядковане розумові, постає як логіко-дедуктивний процес виведення понять, у якому панує така сама необхідність, як і в природі. Власне кажучи, система логічних зв'язків мислення — це лише ідеальне вираження механічної системи причинно-наслідкових зв'язків природи. І хоча в основу як першої, так і другої Спіноза ставить

<sup>10</sup> Лосев А.Ф. Філософія, міфологія, культура.- М., 1991.- СЛІЗ.



Бога, цю найпершу підставу і причину всіх ідей і речей, дії Бога, як механічний рух природи, позбавлені тут якогось теологічного або етичного спрямування. Аксеологічні визначення йому так само чужі. Тому метафізика Спінози не може бути підставою моральності. "Бог Спінози аморальний, — зазначає В.Хьосле, — його сутнісні закони не визначаються ніякими нормативно виокремленими принципами, і, по суті з них не можна вивести об'єктивної етики" <sup>11</sup>. Спроба Спінози на підставі метафізичне потрактованих законів природи побудувати теорію моралі в кінцевому підсумку зазнала невдачі.

Однак такі спроби, як відомо, робились і надалі. Просвітники наступного XVIII ст., остаточно усунувши Бога і поставивши на його місце природу, намагалися на ґрунті самих лише законів цієї природи збудувати універсальний, всеохоплений світогляд, науково пояснити все, у тому числі й буття людини з її свідомістю, соціальними зв'язками і моральністю. Одне слово, спираючись на досягнення сучасної їм науки, створити цілісну картину світу. Але вже без метафізики. Що ж до наукового пізнання, то метафізика тут видавалася тим більше зайвою.

Однак, повертаючись до XVIII ст., не можна обминути автора однієї з найоригінальніших метафізичних систем Г. Лейбніца, філософа, який, як ніхто на той час, ґрунтовно поставився до проблеми співвідношення метафізики і наукового пізнання. Метафізика Лейбніца, безперечно, заслуговує на окрему розмову. Звернемо увагу лише на деякі моменти. На думку Лейбніца, наука, зокрема природознавство, незважаючи на всі історичні зміни у способах наукового пізнання, зберігає потребу у метафізиці і не може її замінити. Позиція Лейбніца щодо цього принципово відрізняється од поглядів І.Ньютона з його відомим гаслом: "Фізика, стережись метафізики!"

Лейбніц, сам видатний природодослідник, різко виступає проти тих, хто "зловживає" фізикою і математикою, заперечуючи метафізику і моральні науки <sup>12</sup>. Але річ у тому, що самі ж природні речі не можуть бути до кінця пояснені без цих наук. "Усе в тілах, — погоджується він, — здійснюється механічно, проте самі принципи механіки і всієї фізики не є механічними або математичними, але метафізичними" <sup>13</sup>. На відміну од Декарта, Лейбніц уважає, що метафізика є суттєвим виміром самої природи, оскільки "в тілесних речах є дещо, крім протяжності" <sup>14</sup>. Метафізика у нього, як і в Ф. Бекона, постає як наука про природу. Але природа при цьому втрачає свій однобічно механічний вигляд, більше того, вона, сказати б, ідеалізується, одухотворяється Лейбніцом. Матеріально-тілесні, механіко-математичні виміри природного буття розглядаються ним як щось феноменальне, як зовнішній прояв внутрішньої сутності речей. До цієї сутності належить здатність до активної діяльності, деякі спрямованість та устремління, або те, що стосовно живих істот завжди здавалося душею, а в більш загальному плані позначалося терміном "субстанційна форма". Це, так би мовити, метафізичне начало речей, яке не може бути предметом досвідного пізнання і досягається лише розумом.

Метафізика Лейбніца, в якій досліджується це начало, має саме такий умоглядний характер. Вона є продуктом не зовнішнього, а внутрішнього досвіду. Як і Декарт, у філософському пізнанні він надає рішучого значення рефлексії. Але треба зважити й на те, що метафізичні медитації Лейбніца не були відірвані од досвіду зовнішнього, важливу роль тут відігравали проблеми природничої науки. Його філософія наочно демонструє залежність метафізичних побудов від науки. І хоч би як критично ставились до метафізики Лейбніца його опоненти, факт залишається фактом: значною мірою вона була породженням самої науки. Але якщо Спіноза підносив до рівня метафізичної істини наявне знання про природу, то Лейбніц виходив саме з критичного ставлення до нього. Німецький філософ одним із перших виступив проти абсолютизації механіки. Механіка, фізика, взагалі будь-яка природничо-наукова теорія не можуть претендувати на вичерпне знання речей. Він переконливо довів, що та сама механіко-математична модель природи не до-

<sup>11</sup> Хьосле В. Гении философии нового времени. - М., 1992.- С.52.

<sup>12</sup> Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т.- М., 1982.- Т.1.- С.174.

<sup>13</sup> Там само. С. 177.

<sup>14</sup> Там само. С. 247.

зволяє пояснити безліч суто природних явищ<sup>15</sup>, що вона не самодостатня. Корисна в своїх межах, вона не може претендувати на цілісний образ природи і потребує якогось доповнення. Метафізика і є своєюрідною гіпотезою щодо цілого, спробою відтворити ті елементи системи, яких бракує.

Філософія взагалі, як зазначав Ортега-І-Гассет, народжується з "онтологічної трагедії"<sup>16</sup>, стикаючись із тим, що в будь-якому позитивному знанні ми завжди маємо справу лише з фрагментом реальності, її шматком, обрубком, калікою, що потребує костура. Метафізика і є таким костуром.

Відштовхуючись від критики механіцизму, Лейбніц домислює іншу реальність, яка доповнює фрагментарні знання природи, перетворюючи їх на реально існуюче ціле. Кант називав метафізику Лейбніца вигаданою, "якимось чарівним світом"<sup>17</sup>. І справді, пояснюючи природу метафізичних побудов, Лейбніц вказував, що філософ створює гіпотези, "аби збудувати свій уявний світ"<sup>18</sup>. Однак ці гіпотези надзвичайно продуктивні. У самого Лейбніца можна знайти чимало прикладів щодо евристичної ролі метафізики в науковому пізнанні. Джерелом цієї евристичності є те, що метафізика, не підміняючи математику і фізику в їх власній сфері, дозволяє подивитись на речі з іншого боку, побачити в них дію принципів, ширших за закони суто фізичного або тілесного світу. Метафізичний погляд на фізичний світ дозволяє зрозуміти його у єдності зі світом духовним. Лейбніц не раз підкреслював, що чи не найголовнішим джерелом його метафізики було прагнення з'ясувати єдність душі і тіла, матеріального і духовного начал. Але, на відміну од Спінози, він усіляко підкреслював своєрідність духовної сфери порівняно з природою. Якщо природа — царство діючих причин, то духовний світ — царство кінцевих причин, у якому панує теологічний принцип і закон благодаті. Духовний світ не зводиться Лейбніцом до фізичного, більше того, він розглядається ним як вищий щабель у поступовому розвитку субстанційної основи буття. Але між ними існує єдність. Вони з самого початку припасовані один до одного (принцип наперед установленної гармонії) і відповідають один одному. З іншого боку це означає, що закони моралі, ідеї краси і досконалості, якими визначається сфера духовного життя, для фізичної природи теж мають неабияке значення. В самій природі закладено дещо, що робить її не чужою аксіологічним визначенням людської діяльності, що перетворює її на фундамент і технічний засіб духу.

Закон благодаті у нього становить ядро абсолюту, відіграє одну з головних ролей у формуванні реального світу і може служити поясненням його фізичних і математичних законів. З огляду на це не таким уже й дивним видається славнозвісне твердження філософа про те, що ми живемо в найкращому зі світів. Звичайно, якщо візьмемо його не в тому банальному вигляді, в якому свого часу виставив це твердження Вольтер, а в тому сенсі, що фундаментальні принципи світобудови збігаються з моральними та естетичними принципами, що світ із самого початку влаштований таким чином, аби потяг до добра, істини і краси був би і можливим, і необхідним для нього.

Отже, почавши з розгляду такої проблеми, як співвідношення метафізики і наукового пізнання, мимоволі вийшли на фундаментальні світоглядні питання. І це зрозуміло, адже метафізика і є сферою теоретичних міркувань саме про такі речі. З іншого боку, саме від певної світоглядної позиції залежить розв'язання сформульованої вище проблеми. Проте за будь-яких умов зберігає свою актуальність питання: якою мірою наукове пізнання може абстрагуватись від метафізики, спираючись лише на власний науковий досвід, і якою мірою метафізика може будувати свої міркування незалежно від науки? Це питання важливе для них обох. Як свідчить історія, спроби дистанціювати їх одне від одного не принесли особливих плодів. На часі пошуки єдності. Що ж до класичної метафізики XVII ст. та її взаємин з наукою, то цей досвід, безперечно, заслуговує на увагу, може стати в пригоді і потребує більш детального і розгорнутого дослідження.

<sup>15</sup> Лейбніц Г.Е. Соч.: В 4 т.-М., 1982.-Т. 1.-С.146, 254.

<sup>16</sup> Ортега-И-Гассет Х. Что такое философия? - М., 1991.-С.91.

<sup>17</sup> Кант И. Соч.: В 6 т.-М., 1966.-Т.6.-С.209.

<sup>18</sup> Лейбніц Г.В. Соч.: В 4 т.-М., 1982.-Т.1.