

Valentyn Gusiev

THE IDEA OF OVERLASTING PEACE IN THE MODERN-TIME POLITICAL PHILOSOPHY

Historical development and theoretical bases of the idea of overlasting peace in the European philosophy of XVII–XVIII centuries is considered.

УДК 165.641

Прокопов Д. Є.

СЕНСУАЛІЗМ К. А. ГЕЛЬВЕЦІЯ В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМИ ДОВЕДЕННЯ ІСНУВАННЯ ЗОВНІШНЬОГО СВІТУ ТА ПОХОДЖЕННЯ ХИБИ

У статті досліджується проблема доведення існування зовнішнього світу, а також феномен виникнення хибного знання в контексті розвитку сенсуалістичної теорії пізнання. Предметним полем здійсненого у статті дослідження виступає філософія К. А. Гельвеція, і безпосередньо такі його праці, як «Про ум» та «Про людину». Аналізуючи спосіб доведення Гельвецієм факту існування зовнішнього світу, автор акцентує увагу на тих специфічних рисах, які дозволяють розглядати ідею «таблиці достовірності» Гельвеція як цікавий внесок у становлення і розвиток сенсуалістичної теорії.

Фактично вже у першому роздумі трактату «Про ум» (1758), який має назву «Про ум сам по собі», Клод Адріан Гельвецій висуває своєрідну добірку доволі традиційних сенсуалістичних принципів, спираючись на які він власне і прагне, як він пише у передмові, дослідити «з усією прямою та чистотою намірів» цей предмет «цікавий і новий» [1]. Не вдаючись до ґрунтового розгляду всіх запропонованих ним принципів (оскільки в цьому плані оригінальність Гельвеція може бути оцінена як мінімальна), визначимо лишень їх загальну логіку. Якщо ум є чимось більшим, ніж сукупність думок, то єдиним правомірним розширенням такого його розуміння може бути визначення ума як мислення, тобто процесу утворення ідей. Цілковито в дусі сенсуалізму джерелом всіх ідей Гельвецій визнає виключно відчуття. При цьому той зв'язок, що встановлюється між предметами та умом (розумом), виглядає таким чином: «відчуття – пам'ять – судження». Хоча такою ж правомірною буде й наступна формула: «відчуття – відчуття – відчуття», оскільки як пам'ять, так і судження кінець кінцем окреслюються Гельвецієм лише як модифікації відчуттів. Так пам'ять є «відчуттям тривким і по-слабленим», а судження є порівнянням відчут-

тів (відчуттям відчуттів), що зрештою і було зафіксовано тезою «судити – означає відчувати» [2].

Проте, висуваючи ідею про редукцію ума (розуму) виключно до відчуття (чи точніше – відчуття та пам'яті), Гельвецій з необхідністю постав перед проблемою обґрунтування існування першоджерела цього відчуття, тобто зовнішнього світу. Дійсно, якщо визначити відчуття («фізичну чуттєвість») як здатність отримувати враження від впливу зовнішніх предметів, то виникає цілковито справедливе запитання щодо основи цього відчуття. Фактично перед Гельвецієм були два можливі варіанти відповіді на означене запитання. З одного боку, визнаючи очевидність за фактом існування відчуттів, він міг розширити цю очевидність й на існування зовнішніх предметів: «оскільки відчуття предмета Х не може підлягати сумніву, то не може підлягати сумніву й існування самого предмета Х». Але подібне доведення, по суті, відтворювало би декартівську формулу, хоча й у дещо переінакшеному вигляді – «відчувається, тому існує». З іншого ж боку, він міг би в дусі Д. Дідро спробувати довести очевидність існування зовнішніх речей самих по собі. Щодо першого варіанта, то Гельвецій майже одразу

його відкидає, оскільки, не дивлячись на всю його привабливість, ми, тим не менш, не можемо заперечувати, що далеко не все з того, що ми відчуваємо, насправді є. В цьому сенсі він згадує відому декартівську тезу про сон, коли безпосередність наших відчуттів не може свідчити про реальність подій, які відбуваються, та про реальність предметів, які відчуваються.

Тож Гельвецій звертається до другого варіанта. Але і тут він практично одразу ж стикається зі змістовними ускладненнями. Справа в тому, що коли єдиним джерелом наших суджень про світ є наші ж відчуття (саме це, за Гельвецієм, якраз і не може підлягати сумніву), то ми виявляємося повністю позбавленими можливості сказати щось про цей світ, чи точніше про те, що він «є» поза відчуттям. Тобто, як ми бачимо, намагаючись довести існування зовнішнього світу, Гельвецій мав або відтворити декартівську формулу про «Бога, який не обманює», або капітулювати перед аргументом Берклі. Саме тому, пропонуючи власну відповідь щодо проблеми очевидності зовнішнього світу, він викладає так звану «теорію вірогідності». Звідки береться ця вірогідність? Хоч як це дивно, але її причиною є саме факт неможливості прецизного доведення існування зовнішніх речей. Справді, як пише Гельвецій, якщо навіть наше існування – кожного конкретного індивіда – може бути поставлене під сумнів (адже Бог, якщо він насправді Всемогутній Бог, спроможний зробити весь Всесвіт не більш як явищем чи дуже правдоподібним образом, що розгортається перед нашими очима), то що вже й казати про інші речі. Безумовно, такий хід міркувань Гельвеція жодною мірою не варто тлумачити як його сумнів в існуванні зовнішнього світу (подібне припущення щодо його гносеології було би перебільшенням). Але, по суті, він абсолютно чітко фіксує те, що саме завдяки специфіці людського пізнання (яке діє через відчуття і завдяки відчуттям) ми ніколи не отримаємо можливості довести аподиктичність існування зовнішніх речей – з тієї причини, що, намагаючись редукувати (винести за дужки) акт сприйняття (відчуття), ми, тим самим, припиняємо й процес пізнання (адже весь наш ум і мислення є не більш як «процесом порівняння відчуттів»).

На перший погляд може здатися, що ці міркування Гельвеція є своєрідною «філософською сумішшю» локівського вчення про суб'єктивність вторинних якостей та беркліанської тези «*esse est percipi*». Однак насправді аргумент Гельвеція має принципово інший характер. Адже йдеться не про ступінь наближення до зовнішнього світу (як у Берклі) і не про специ-

фіку його сприйняття (як у Локка), а про неможливість мислення світу як такого поза його сприйняттям. Певною мірою зовнішній світ перетворюється у Гельвеція на річ-в-собі. Можливо й випадковими, однак надзвичайно знаменними видаються слова Гельвеція про те, що «людський ум піднімається до розуміння цих відносин, але тут прокладена та межа, яку він не в змозі переступити» (нагадаємо, що під «цими відносинами» він має на увазі природу, визначену як «спосіб зв'язку предметів з нами»). Але, роблячи цей майже кантівський крок, Гельвецій (якого, судячи з усього, не варто підозрювати в потаємному трансценденталізмі) разом з тим зробив і все можливе, аби не допустити подальшого руху в цьому напрямі. Це далось взнаки у його прагненні постулювавши існування «світу-як-речі-в-собі» якомога ближче сполучити його зі «світом-як-річчю-для-нас», результатом чого й постала ідея «теорії вірогідності» чи «таблиці достовірності», де «найвища вірогідність надзвичайно велика і фактично еквівалентна очевидності».

Як така ця інтегративна таблиця фактично являє собою своєрідну мапу ступенів реальності (зараз ми залишаємо осторонь питання щодо взаємної кореляції фізичної, метафізичної, політичної та моральної таблиць, про які пише Гельвецій), що може бути використана як специфічний просвітницький «молот істини» (при цьому у ролі піддослідних «в'дьюм» виступають думки, сумніви й гадки). Звісно, найбільш цікавими видаються фізичні та метафізичні таблиці. Однак саме про них Гельвецій, на жаль, згадує найменше. Єдине, на чому він акцентує (і що є важливим з точки зору проблеми доведення існування зовнішнього світу), стосується того, що існування зовнішніх тіл (предметів) має бути розташоване у фізичних таблицях як перший ступінь достовірності. Останнім ступенем такої достовірності він вважає чудеса [3]. Безумовно, що основним призначенням таблиці достовірності є виконання нею епістемологічно-верифікаційної функції. Тоді спілкування двох філософів виглядатиме на кшталт механізму, описаного Р. Рорті на прикладі антиподів («Філософія та дзеркало природи»): «Платон: Ваше судження Х відповідає ступеню достовірності 8, тоді як моє судження А – ступеню достовірності 3, а отже, моє судження А є істинним. Арістотель: Ви абсолютно праві» (до речі, подібне спілкування філософів чи науковців, за Гельвецієм, є цілковито нормальним явищем, оскільки хибного знання бути принципово не може, а є лише «недостатнє знання», тобто більш чи менш достовірне знання, тоді як всі люди «наділені правильним ро-

зумом»). Але водночас не можна не звернути уваги й на те, як завдяки цій таблиці достовірності Гельвецій намагається вирішити проблему доведення існування зовнішнього світу. Адже йому вдається, зберігаючи тезу про нерозривність світу та відчуття, довести те, що можна визначити як «найбільш вірогіднісна аподиктичність» існування зовнішніх тіл.

Проте, доводячи існування зовнішнього світу і визначаючи онтологічну безсумнівність існування речей, Гельвецій мав якимось чином вирішити традиційну для Нового часу проблему гносеологічної аподиктичності. Йдеться про те, що встановлення безпосереднього зв'язку між речами та ідеями (коли останні є не більш як відбитками впливу перших) передбачає необхідність пояснення такого феномену, як хиба, чи точніше – факту існування хибних суджень. Дійсно, якщо предмети «є» (бодай настільки, що в цьому, на думку Гельвеція, практично неможливо й недоцільно сумніватися), Бог не обманює, а відчуття є чистим і прозорим дзеркалом, яке утримує в собі адекватні образи предметів, то звідки беруться хибне знання та хибні судження? Очевидно, що пояснення існування хиби уможливлється лише за умови винайдення джерела дисфункції (незбіжності) в прозорій структурі: «речі – мислення». Так само не викликає сумніву й те, що пошук причини хиби в речах не лише призводить до значного послаблення їх онтологічного статусу (як першої очевидності), але й ставить під удар всю сенсуалістичну теорію пізнання.

Всього Гельвецій визначає три причини походження хиби, джерелом яких є суб'єкт. Це: а) пристрасті; б) неповне знання; в) неправильне вживання слів. Усі названі причини породжують хибу, оскільки кожна з них так чи інакше впливає на процес сприйняття предметів (речей). Спробуємо піддати кожну з них більш ретельному аналізу.

Очевидно, що сам Гельвецій приділяє чи не найбільше уваги пристрастям, які він визначає як «хмари, що затьмарюють сонце Розуму» [4]. Але, за такої оцінки впливу пристрастей на пізнавальний процес, виникає цілковито правомірне запитання щодо їх статусу, чи, інакше кажучи, необхідно визначитися стосовно того, звідки ці пристрасті беруться: чи є вони результатом виховання (впливу навколишнього середовища), чи вони мають вроджений характер, чи вони є результатом діяльності розуму? На думку Гельвеція, немає людини без пристрастей. Ба більше, якби таке навіть і було можливим, то така людина перебувала б у стані перманентного «отупіння» [5]: у неї не було б «небесного вогню, що запалює душевний світ», вона не

прагнула би до нових обривів у науці та мистецтві, а її душа не мала б іскри благородства. Таким чином, пристрасті мають (чи повинні мати) вроджений характер.

Однак у главі IX роздуму ІІІ («Про ум»), розглядаючи походження пристрастей, Гельвецій приходить до дещо несподіваного висновку. Справа у тому, що, розподіливши всі пристрасті на природні (задоволення та страждання) та похідні (гордість, марнославство, заздрість), він трактує походження похідних пристрастей виключно як результат розвитку здатності сприйняття. Але, якщо все насправді саме так, то яким же чином тоді ці пристрасті можуть впливати на здатність сприйняття? Судячи з усього, можна було б зробити припущення, що «первинна хиба» (до речі, майже для всієї сенсуалістичної теорії поява першої, чи первинної, хиби є своєрідним філософським чудом, яке очевидно існує, але яке майже неможливо пояснити) виникає як наслідок природних пристрастей. Однак вони, як пише Гельвецій, покликані не заважати людині, а навпаки – охороняти її [6]. Тож залишається лише одна відповідь: хиба породжується похідними пристрастями. А коли так, то що все ж таки в людині є первинним: здатність сприймати чи пристрасті? Адже без здатності сприймати (себе та оточуючих людей) ніколи не з'являться похідні пристрасті, тоді як без пристрастей (які б існували до здатності сприймати) ніколи не вдасться пояснити походження хиби.

Проте, залишаючи осторонь питання про співвідношення здатності до сприйняття та пристрастей (принагідно зауважимо, що у багатьох місцях своєї праці Гельвецій безпосередньо пов'язує пристрасті з волею та здатністю бажання), перейдемо до визначення гносеологічної ролі пристрастей, а точніше – до їх ролі у продукуванні хиби.

Отже, в процесі пізнання пристрасті, на думку Гельвеція, змушують людину концентрувати увагу лише на якомусь одному боці предмета, що сприймається. До речі, у зв'язку з цим він пропонує і своєрідний принцип отримання істинного знання – всебічне сприйняття предметів. Як приклади такого негативного впливу пристрастей Гельвецій наводить пиху, гордість, страх [7]. Однак, по суті, у всіх своїх міркуваннях щодо впливу пристрастей Гельвецій аналізує не стільки хибу сприйняття, скільки хибу судження. Справді, король, що бажає війни, не замислюючись про її наслідки для свого народу, помиляється не стільки у своєму сприйнятті, скільки у тому судженні, яке він виносить стосовно користі воєнних дій. Так само і у прикладі, пов'язаному зі страхом,

Гельвецій демонструє не те, яким чином пристрасне сприйняття породжує хибу (ілюзію), а те, яким чином наявна в людині пристрасть змушує її «неправильно сприймати». У зв'язку з цим виникає запитання: а чи може взагалі сприйняття бути хибним?

Судячи з усього, для Гельвеція, так само як і для Локка, предикат істинності та хибності є застосовуваним виключно щодо суджень, але жодним чином не щодо відчуття як такого. Більш докладно він звертається до цієї проблеми у праці *«Про людину»*, в главі, де йдеться про пояснення дії (діяльності) розуму. Зокрема, визначаючи сутність розумової діяльності, Гельвецій пояснює її через такі функції, як порівняння та зіставлення. При цьому «неправильність» розуму чи хибність винесених ним суджень пояснюються не тим, що предмет було неправильно сприйнято, а тим, що сам розум неправильно здійснив процедуру порівняння. Надзвичайно ілюстративним у цьому сенсі є наведений Гельвецієм приклад зі сприйняття відтінків одного й того ж кольору (коли необхідно винести судження стосовно того, який з кольорів є світлішим, а який – темнішим) [8].

Припустимо, що стосовно двох відтінків кольору тканини дві особи виносять два різних судження (для суб'єкта А більш темним видається відтінок Х, а для суб'єкта В – відтінок Y). Звісно, що пояснення цього факту може виходити з відмінності у сприйнятті. Але, за Гельвецієм, причиною винесення хибного судження (адже очевидно, що стосовно тих самих предметів лише одне з протилежних суджень може бути істинним) є не хибність сприйняття, а хибність проведення процедури порівняння, чи точніше – хибність «оповіді» (адже саме судження в такій інтерпретації перетворюється ні на що інше, як на «оповідь про два сприйняття, які відчуються у даний момент чи є присутніми в пам'яті суб'єкта»). Однак, попри, здавалося б, вичерпну відповідь щодо причини виникнення хиби: коли хиба з'являється як наслідок впливу визначально присутніх в людині пристрастей на процес порівняння так само визначально істинних вражень, Гельвецій, тим не менш, постав перед надзвичайно складною проблемою. Її суть полягає в тому, що приписуючи судженню здатність вносити в сприйняття хибу, він тим самим визнав судження як окрему від сприйняття здатність. Але, виходячи з його тлумачення людини, такої окремої (відокремленої від здатності сприймати) здатності у неї якраз і немає. Більше того, її навіть принципово не може і не повинно бути, оскільки тоді у розумі з'являтиметься дещо, чого до цього не було у відчутті.

Іншою причиною походження хиби, за Гельвецієм, є фактор неповноти нашого знання. Насправді він є дуже близьким до пристрасті, оскільки «ми помиляємося тоді, коли під впливом пристрасті, сконцентрувавши всю нашу увагу на одному боці якогось предмета, починаємо на підставі цього судити про предмет в цілому» [9]. Справді, порівнюючи вплив двох зазначених чинників на майже містичний генезис хиби, ми повинні відмітити їх однаковий спосіб дії. І в тому і в іншому випадку йдеться про феномен однобічності, з єдиною відмінністю, що на рівні пристрасті це однобічність сприйняття (коли дивлячись, ми, тим не менш, не бажаємо бачити), а на рівні недостатнього знання – це однобічність судження (як приклад Гельвецій розглядає судження про корисність чи шкідливість розкоші). Однак, хоч як це парадоксально, але й на рівні недостатнього знання теорія походження хиби Гельвеція стикається з такими самими суттєвими ускладненнями, як і на рівні пристрастей. Мається на увазі застосоване ним поняття «правильного розуму». Цей «правильний розум» є природною властивістю кожної людини, оскільки як такий він є лише необхідним вмінням правильно судити про судження, чи – що те ж саме – правильно сприймати наші сприйняття. Якби у людини не було такої природної властивості, то вона б ніколи не спромоглася сформулювати жодного судження. Але разом з тим, якщо визнати «правильний розум» неодмінною властивістю кожного суб'єкта, то як же тоді пояснити походження неповного (тобто хибного) знання?

І нарешті, останнім джерелом хиби для Гельвеція є неправильне вживання слів. Чи не найяскравішим прикладом цього гносеологічного пороку є метафізика, яка доволі активно використовує такі поняття, як матерія, простір, нескінченність, свобода тощо. Хоча, кажучи про критику «недосконалості слів», яку Гельвецій, за його визнанням, відтворює, йдучи за Локком, не можна не помітити і деяких відмінностей між цими мислителями. Так, у своїй третій книзі *«Дослідів про людське розуміння»* (гл. 10 «Про недосконалість слів») Локк вбачає причину виникнення хиби при використанні слів не стільки в їх значенні, скільки в сумнівності тих ідей, які вони позначають: «причина того, що у значенні одних слів більше сумнівів та невизначеності, ніж у значенні інших, полягає у відмінності позначуваних ними ідей» [10]. Нездарма, надаючи перелік найбільш «сумнівних слів», Локк, по суті, описує ті випадки, коли зв'язок між значенням та ідеєю виявляється найбільш складним. Нагадаємо, що всього за Локком існує чотири ускладнення в процесі

позначення: а) коли позначувані словами ідеї є дуже складними і утворюються з великої кількості поєднаних разом ідей; б) коли позначувані словами ідеї не мають визначеного зв'язку в природі і не існує такого зразка, з яким би їх можна було порівнювати і зіставляти; в) коли значення слова має свою основу в такому зразку, про який важко набути знання; г) коли значення слова та реальна сутність речі не є цілком тотожними [11].

На відміну від цього, в світлі власної теорії виникнення ідей, Гельвецій аж ніяк не міг припустити сумнівності ідей. Отже, якщо для Локка ясними і прозорими є виключно слова (тобто звуки, які не можуть бути хибними чи істинними), то для Гельвеція такої ж ясності набувають й ідеї, що утворюються під впливом відчуттів, які, звичайно ж, «не брешуть». Тому, вживаючи аргумент щодо «недосконалості», Гельвецій фактично має на увазі те, що Локк позначив поняттям «зловживання»: «коли в процесі вживання слів люди виявляються винними у свідомих помилках, в результаті яких знаки (слова) стають менш ясними» [12].

Однак чи справді таке визначення зловживання може бути застосованим у випадку Гельвеція? Адже справа в тому, що, скоюючи акт зловживання і тим самим породжуючи хибу, людина повинна мати певну причину для спотворення значення. За Локком, такою основною причиною виступає сам факт наявності складних ідей, а також відсутність безпосереднього зв'язку між словом та річчю. Додатковою ж причиною є «злий намір»: «коли, бажаючи приховати слабкість своєї гіпотези, не обходяться без винайдення таких слів, які при більш ретельному розгляді можна справедливо назвати термінами без значення» [13] (але «злий намір», за Локком, найлегше виявити і, відповідно, – нейтралізувати). У випадку Гельвеція «основне» пояснення Локка (через складність ідей) виявляється незастосованим. Однак таким же сумнівним видається і пояснення через «злий намір», оскільки тоді у суперечках філософів (наприклад, у спорі між Лейбніцем та Кларком стосовно властивостей матерії, простору й часу, про який неодноразово згадує Гельвецій) доведеться звинуватити одну зі сторін у своєрідній «гносеологічній злонамірності» чи «волі до хиб». А цього Гельвецій зробити не може, оскільки в такому разі волю до хиб слід було б вважати вродженою здатністю, яка є настільки сильною, що навіть пересилує здатність до сприйняття (чи до адекватного сприйняття, що за Гельвецієм є те ж саме).

Надзвичайно показовим у цьому сенсі – тобто в поясненні способу виникнення хиб через

неправильне вживання слів – є звернення Локка та Гельвеція до поняття матерії. Дійсно, і той і той вважають, що зазначений термін є вкрай «сумнівним», що кінець кінцем породило численні й практично нескінченні суперечки серед філософів. Але в результаті чого виникає ця «сумнівність»? Тут ми стикаємося з двома різними відповідями. Для Локка вживання поняття «матерія» є тим випадком зловживання, коли слова свідомо видаються за речі (хоча подібна злонамірність вживання слів чи понять може бути відсутньою в адептів тієї чи іншої філософської системи, але все одно вона повинна була бути присутньою у творців цих систем, скажімо, у Арістотеля, коли він складав свій перелік десяти категорій, у Платона, коли він вигадав «світову душу», чи у епікурейців, які переконували всіх в існуванні «потягу до руху» у атомів [14]). У цьому сенсі Локк пропонує порівняти два поняття: «матерія» та «тіло» (стосовно їх відмінності, то вона, на його думку, не може підлягати сумніву, оскільки сам процес вживання зазначених термінів не дозволяє використовувати їх як взаємозамінювані). У випадку поняття «тіло» ми завжди можемо знайти для нього конкретний референт, тобто ідея тіла у будь-якому випадку сполучається з якоюсь конкретною річчю, завдяки чому ми можемо описати цю ідею і зіставити її з іншими ідеями. На відміну від цього поняття «матерія» є практично порожнім, оскільки йому не відповідає жодна річ, і як таке воно є не більш як знаком ідеї. До речі, у зв'язку з цим видається надзвичайно цікавим сам момент пояснення виникнення порожніх слів-знаків (понять без референтів). Адже, як виявляється, знаки можуть відноситися не лише до предметів (коли предмети, як каже Локк, «стають під знаки немов під знамена» [15]), але й до ідей. Причому йдеться не про «звичайні імена субстанцій, які позначають види» [16], адже такі знаки формуються шляхом абстрагування якостей безпосередньо сприйнятих предметів, а про знаки, які є довільними щодо ідей. Таке визнання можливої довільності знака стосовно ідеї (коли порушується принцип обумовленості сприйняттям речі) вносить цілий ряд проблем в сенсуалістичну картину буття. Головна з них полягає у підспудному введенні в «темну камеру» (а саме з цим образом Локк пропонує асоціювати розум: «на мій погляд, розум надзвичайно схожий з камерою, абсолютно зачищеною для світу, з одним лише невеличким віконцем, яке залишили для того, аби впускати ідеї зовнішніх речей» [17]) нехай і майже непомітного, але все ж таки мешканця. Тобто такої здатності (творити хиб, чи, що те ж саме –

утворювати порожні поняття), яка виявляється не обумовленою досвідом.

Отже, у випадку поняття матерії, на думку Локка, відбулося якраз свідоме утворення такого специфічного знака, який позначає не річ, а ідею. Тобто, у термінах Локка, хиба (як наслідок лінгвістичного зловживання) породжується інтенцією суб'єкта видати поняття за річ, чи, інакше кажучи, представити номінально суще як реально суще.

На відміну від Локка, для Гельвеція (хоча він, за його ж словами, лише продовжує чи навіть просто відтворює локківські аргументи) причина появи хиби, коли ведуться філософські диспути щодо матерії (чи існує вона взагалі, як вона існує, чи є вона первинною, які її властивості тощо), пояснюється не свідомим актом формування хибного поняття, а виключно неясністю його змісту. Тобто, як пише Гельвецій, якби люди знайшли можливість ретельно проаналізувати зміст цього поняття, то вони дійшли б згоди, що поняттям «матерія» описується лише сукупність загальних властивостей тіл, як-то: протяжність, щільність, непроникливість [18]. Тобто як таке поняття є правильним (а його значення є істинним), хиба ж виникає лише як результат нашого «невігластва»: «хибній філософії минулих століть слід приписати лише наше глибоке невігластво в розумінні істинного сенсу слів; ця філософія складалася майже виключно з мистецтва зловживати словами» [19]. Причому, і це надзвичайно важливо, саме «невігластво», за Гельвецієм, є випадковим.

Важливість цієї тези Гельвеція полягає в тому, що завдяки їй він фактично прагне зберегти вихідне положення сенсуалізму про те, що судження може бути визначене як сприйняття (чи що воно кінець кінцем може бути зведене до сприйняття). Дійсно, якщо хиба проникає в знання через суб'єкта, то тоді ми маємо погодитися з тим, що у цього суб'єкта є певна окрема здатність (відмінна від здатності сприйняття), яка це правдиве та істинне сприйняття спотворює (по суті, до думки про наявність такої здатності логічно прийшов Локк). Чи, заперечуючи наявність такої «додаткової» здатності, яка була б змістовно відмінною від здатності сприйняття, ми маємо визнати, що хиба проникає в знання випадково. До цього варіанта розв'язання проблеми походження хиби схиляється Гельвецій: «Наші хибні судження виявляються результатами випадкових причин, які не передбачають в нас здатності судження, відмінної від здатності сприйняття; таким чином, хиба є лише випадковістю, звідки випливає, що всі люди наділені правильним розумом» [20]. Тобто

випадковість хиби є не чим іншим, як неповнотою людського сприйняття. Чи, інакше кажучи, так само як і істина, хиба виникає в процесі сприйняття – і в цьому сенсі вона не передбачає наявності в людині будь-якої іншої здатності. Але хибність сприйняття трактується Гельвецієм не як сприйняття того, чого немає (певного об'єкта, якому не відповідає жодна річ зовнішнього світу), а як неповне сприйняття того, що є: «люди... не бачать так, як вони мали б бачити, якби більше фіксували свою увагу і спочатку краще б роздивлялись предмет, перш ніж висловлюватися про нього» [21].

Фактично модель виникнення хиби, яку пропонує Гельвецій, хоча і може видаватися легкою ціллю для критики, але її в жодному разі не можна визначити логічно непослідовною. Справді, Гельвецію вдається зберегти три важливі для сенсуалізму посилки: первинність і основоположність здатності сприйняття, існування зовнішніх речей, наявність безпосереднього детерміністичного зв'язку між відчуттям та ідеєю. Проте, визначивши можливі причини походження хиби, як їх бачить Гельвецій, ми можемо констатувати, що всі його зусилля спрямовувалися на вирішення одного завдання: якомога далі відвести підозру від об'єктів та сприйняття (шляхом заперечення будь-яких можливих об'єктивних джерел хиби) у їх вірогідній причетності до появи хиби. Отже, вирішуючи проблему походження хиби, Гельвецій, по суті, мав сформулювати своє ставлення щодо існування зовнішнього світу та об'єктивності його сприйняття. В цьому сенсі його теорія трьох джерел хиби видається спробою апологетики сенсуалізму, оскільки її основною метою є доведення суб'єктивності походження хиби. Тобто ані наявність хибних думок, ні неадекватних уявлень жодним чином не стосується зовнішнього світу. Тому всі спроби поставити під сумнів його існування є не більш як грою ума, і до того ж – хибною грою.

Таким чином, рухаючись в загальному руслі сенсуалізму, Гельвецій, тим не менш, пропонує доволі оригінальний спосіб вирішення питання щодо доведення існування зовнішнього світу та причин походження хиби. Звичайно, та увага, яку він приділяє цій проблемі, не може вважатися достатньою, але принаймні, на відміну від решти сенсуалістів, він все ж таки не приймає безумовну очевидність цього факту (так само як і не звертається до банальних прикладів, позичених зі сфери застосування здорового глузду, коли людина, не сумніваючись, оминає перешкоду на своєму шляху, а не намагається рухатися

«крізь стіну»). В цьому плані його аргументація може бути визначена як спроба «раціонального обґрунтування сенсуалізму», що вно-

сить дещо несподіваний, але водночас надзвичайно цікавий тон в загальний розвиток сенсуалістичної теорії.

1. Гельвецій К. А. Об уме // Сочинения в 2-х т.– М., 1974.– Т. 1.– С. 145–146.
2. Там само.– С. 153.
3. Там само.– С. 157.
4. Там само.– С. 84.
5. Там само.– С. 372.
6. Там само.– С. 376.
7. Там само.– С. 158–159.
8. Гельвецій К. А. О человеке // Сочинения в 2-х т.– М., 1974.– Т. 2.– С. 78.
9. Гельвецій К. А. Об уме // Сочинения в 2-х т.– М., 1974.– Т. 1.– С. 160.
10. Локк Д. Опыт о человеческом разумении // Сочинения в 3-х т.– М., 1985.– Т. 1.– С. 535.

11. Там само.– С. 536.
12. Там само.– С. 548–549.
13. Там само.– С. 549.
14. Там само.– С. 556.
15. Там само.– С. 520.
16. Там само.– С. 496.
17. Там само.– С. 212.
18. Гельвецій К. А. Об уме // Сочинения в 2-х т.– М., 1974.– Т. 1.– С. 172.
19. Там само.– С. 174.
20. Там само.– С. 178.
21. Там само.– С. 179.

Denys Prokopov

SENSUALISM OF HELVETIUS IN THE CONTEXT OF THE PROBLEM OF EXTERNAL WORLD EXISTENCE PROOF AND GENESIS OF FALSE

The article presents the description of Helvetius project of proofing the existence of an external world presented in his work «De l'esprit». The author also analyzes the ways how Helvetius attempts to solve some fundamental problems (and first of all the problem of false) which can be found in empirical epistemology.

УДК 11(1-87):572.5]+128

Гомілко О. Є.

ІДЕЇ ТІЛЕСНОСТІ У ЗАХІДНІЙ МЕТАФІЗИЧНІЙ ТРАДИЦІЇ

Виявлення логіки розвитку та трансформації ідеї тілесності в західній метафізиці дозволяє говорити про тілесність як один з її фундаментальних концептів, ігнорування якого призводить до серйозних теоретичних обмежень у розумінні людини й онтологічної проблематики в цілому. Обґрунтування метафізичного значення тілесності є важливою умовою актуалізації проблематики тілесності в українському філософському дискурсі.

Тілесність складає одну з первинних фундаментальних концептуалізацій, яку породжує філософський розум від початку своєї історії і якою користується у подальших теоретичних побудовах. Без перебільшення можна сказати, що ідея тілесності відіграє значну, часто вирішальну роль у творенні всіх видатних вчень, що визначають обличчя західної метафізики. Разом з тим історико-філософська рефлексія немовби нехтує цією роллю, майже не приділяє їй уваги. Виникла парадоксальна ситуація: з

одного боку, тілесність є не тільки одним з найпоширеніших понять сучасної західної філософії, а й однією з головних тем західної культури. Водночас вона наче залишається у своєрідних сутінках розуму – чим частіше застосовується поняття тілесності, тим очевиднішою стає його недостатня теоретична продуманість.

Тому мало сказати, що тема тілесності є наскрізною для західної філософської традиції і в сучасному інтелектуальному дискурсі стала