

СТАНОВЛЕННЯ ПОНЯТТЯ «ДОСВІД» В КЛАСИЧНОМУ РАЦІОНАЛІЗМІ

Стаття присвячена визначенню базових констант розуміння поняття «досвід» в динаміці філософських концептів класичного раціоналізму. Доведено, що це поняття є фундаментальним для даного стилю філософського дискурсу, його розвиток слугує підґрунтям для трансформації класичного ідеалу раціональності.

Ключові слова: досвід, класичний ідеал раціональності, логоцентризм

Лаута Е.Д. Становление понятия «опыт» в классическом рационализме. Статья посвящена определению базовых констант понимания понятия «опыт» в динамике философских концептов классического рационализма. Доказано, что это понятие является фундаментальным для данного стиля философского дискурса, его развитие служит подпочвой для трансформации классического идеала рациональности.

Ключевые слова: опыт, классический идеал рациональности, логоцентризм.

O. D. Lauta. Becoming of concept «experience» is in classic rationalism. The article is devoted to definition of basic constants of «experience» term understanding in dynamics of classical rationalism philosophical concepts. It is proved that «experience» term is fundamental for such the style of philosophical discourse and its development serves as basis for classical rationality ideal transformation.

Key words: experience, classical ideal of rationality, logocentrism

Вивчення епістемі класичного раціоналізму не можливе без експлікації поняття «досвід». Адже кожний новий концепт цього історичного типу дискурсу не можливий без встановлення його базових констант. Проблема розуміння досвіду є «наскрізною темою» класиків новоєвропейського раціоналізму, не лише напрямку емпіризму (Ф. Бекон, Т. Гоббс, Д. Локк), але й раціоналізму (Р. Декарт, Г. Ляйбніц). Визначення базових констант розуміння поняття «досвід» в динаміці філософських концептів класичного раціоналізму є завданням даного дослідження.

Аналіз класичного ідеалу раціональності став предметом багатьох емпіричних досліджень, зокрема Т. Адорно, М. Хоркхаймера, Ж. Деріди та Ж. Дельоза. Всі ці різні за своїм спрямуванням стратегії поєднують визначення класичного ідеалу раціональності як історичного стилю філософування, що ґрунтується на вірі в історичний прогрес розуму. Історія суспільства в такому розумінні постає як універсальна історія раціоналізму. Апогею свого розвитку такий стиль досягає за добу Просвітництва, де освіта як свідомо соціальна технологія обертається послідовною раціоналізацією світу в суб'єктивно-інструментальному змісті. Поступово людський розум редукується до інструменту перетворення світу. Логічна й технічна «апаратура придушення» зовнішньої природи, створена людиною за допомогою науки й техніки, через панування й поділ праці придушує й природу самої людини. Вона втрачає контроль над «другою природою», логіка якої сама стає формою відчуження. Інструментальний характер класичного ідеалу раціональності стає одним із головних предметів критики некласичної філософії. Проте, досліджуваний нами стиль філософування є фундаментом західноєвропейської цивілізації, її загально-культурних очевидностей, однією з яких стає феномен досвіду.

Універсальна єдність дискурсу класичної раціональності вміщує у собі багато змістовних акцентів, які поєднуються у певну синтетичну форму. Своє начало ця епістема бере у картезіанській доктрині «методологічного сумніву», що спонукала людський розум «постати на ноги» та звільнитися не лише від містичних нашарувань, але і від схоластичного стилю міркування. Культ віри поступився культу критичної рефлексії. Представники «платонівсько-кантіанського канону» (Р. Рорті) обґрунтували значення раціоналізму не лише як домінуючої логіки філософського розвитку, але і загальної стилістики європейського мислення, яка була зорієнтована на настанови природної впорядкованості та гармонійності світу, наявності в ньому певної логіки та спроможності розуму осягнути її. Ця хвиля «природного світла» розуму, що мала

не лише критичний, але і конструктивний запал, надалі отримала назву класичної раціональності (на відміну від сциєнтистської або комунікативної експлікації раціональності).

Класичний ідеал раціональності стає з кінця 19 ст. об'єктом критики з боку численних стратегій так званої «тотальної критики розуму», будь то антираціоналізм Ніцше, концепція «діалектики просвітництва» Хоркхаймера й Адорно, Хайдеггер з його поетичним «мисленням Буття», деконструкція Дерріда, концепція «кінця проекту Істини» Рорті та ін. Між тим, являючи собою не лише певну єдність, він мав не лише той негативний запал, який йому надав неklasичний стиль філософування, класичний раціоналізм створив і обґрунтував засади західноєвропейської культури. Лише на його тлі можна зрозуміти такі феномени як становлення громадянського суспільства або виникнення «мегатехніки» (Л. Мемфорд). Всебічне осягнення класичного ідеалу раціональності стає можливим лише за умов визначення його парадигмальних констант, які розкриваються як у роботах самих представників класичної метафізики (Р. Декарт, І. Кант, Г. Гегель), а також його критиків, які досліджували його трансформацію при зміні історико-філософських парадигм (Г. Адорно, М. Хоркхаймер, М. Мамардашвілі, М. Фуко). Лише виявлення парадигмального контексту класичного раціоналізму дозволяє зрозуміти поліваріантний зміст поняття досвіду.

Кореляція даних відчуття з істиною є проблематичним завданням. Хоча одним із базових визначень таких даних є їх безпосередність. Проте, раціоналістична спрямованість філософії Нового часу, з одного боку, задає гносеологічну перспективу експлікації досвіду, а, з іншого боку, являє собою не просто абстрактне ототожнення термінів «відчуття» та «досвід», але й поступовість уточнення їхнього взаємозв'язку, а разом з тим, і уточнення їхніх дефініцій.

Безпосередньо дані почуттів не можна ототожнювати з уявленням про предмет. Опосередковуючою ланкою тут стає досвід. У цьому ракурсі Ф. Бекон визначає таку послідовність взаємодій: «Таким чином, безпосередньому сприйняттю почуттів самому по собі ми не надаємо особливого значення, але призводимо справу до того, щоб почуття судили тільки про досвід, а досвід про самий предмет» [1].

Досвід не відривається від рівня одиничного й випадкового, і в цьому ракурсі, він у беконівській класифікації наук тотожний історії й протипоставлений філософії й науці, які претендують на справжнє знання й досягають найвищого рівня загальності. «Справа в тому, що історію й досвідчене знання (experientia) ми розглядаємо як єдине поняття, точно так як філософію та науку» [1].

Але позитивна рекомендація науки й філософії, які можуть претендувати на загальність, не позбавляють їх головне пізнавальне знаряддя – розум – від недоліку довіри в процесі пізнання. Тому що останній «підноситься від відчуттів і частковостей до найбільш загальних аксіом і, йдучи від цих підстав та їхньої непохитної істинності, обговорює й відкриває середні аксіоми» [2]. Вада такого знання вбачається не в дедукції з наявних аксіом, а в тому, що останні отримані поза рамками широго методу. Але перш ніж метод буде застосований, розум повинен бути очищений і «подібний до гладкої дошки», на якій би випробувана природа залишала свої відбитки [1].

Але й почуття, хоча воно розглядається фундатором новоєвропейської філософії як джерело знань, саме по собі не є підставою істинного пізнання, тому що різноманіття форм предметного світу й суб'єктивний принцип єдності почуттів обумовлюють недостатність почуттів, яка сама по собі двояка: «вони або відмовляють нам у своїй допомозі, або обманюють нас»¹. Суб'єктивна підстава єдності почуттів обумовлена тим, що «свідчення й освідомлення почуттів завжди спочивають на аналогії людини, а не на аналогії світу...» [1].

Беконівська диференціація «світлоносного» і «плодоносного» досвідів, перший з яких спрямований на «відкриття причин і аксіом», а інший на негайну корисність [2], призводить до розрізнення досвіду як такого й досвіду як штучної процедури, спрямованої на перевірку істинності вже даного знання. Отже, щоб показання почуттів перетворилися в досвід необхідні ще деякі дії, процес опосередкування. Останній має суб'єктивне джерело й тому стає зрозумілим чому почуттєвий досвід спочиває на «аналогії людини, а не аналогії світу» [1]. Для Бекона метод індукції стає технологією перетворення показань почуттів у предмет досвіду.

Наступна стадія – обробка самого досвіду – є умовою виникнення «середніх аксіом», тобто пізнанням природних закономірностей. Досягнення істини припускає правильну організацію досвіду, тобто певну спрямованість почуттів і очищення розуму. Строгу спрямованість і організацію процедур пізнання відзначив ще М.Фуко: «Класична епоха дає історії зовсім інший зміст: уперше встановити ретельне спостереження за самими речами, а потім описати результати спостереження в гладеньких, нейтральних і надійних словах. Зрозуміло, що в цьому «очищенні»

першою формою історії, що при цьому склалася, стала історія природи, тому що для свого оформлення вона має потребу тільки в словах, безпосередньо застосованих до самих речей» [7].

Правильна організація досвіду забезпечує пізнання того, що «постійне, вічне й всезагальне у природі» [2]. Але певна націленість досвіду не ґрунтується на телеологічному підході. У цьому змісті фізика «бачить у природі тільки зовнішнє існування, рух і природну необхідність», і залишає виявлення телеологічного принципу на частку метафізики [1]. Хоча «було б більшою оманом думати, що вони (кінцеві причини) вступають у різке протиріччя з фізичними причинами» [1]. Відсутність контрарності кінцевих і фізичних причин відкриває можливість обґрунтування принципу доцільності, що пізніше було зроблено Г. Лейбніцем.

Можливість цілепокладання свідчить про можливість нагромадження досвіду, виявлення в ньому постійно діючих закономірностей. Але це не тільки рефлексія над минулим, але й можливість спрямованості в майбутнє. Як пише Гоббс: «Тому що в науках ми шукаємо причин не скільки того, що було, скільки того, що могло б бути» [4]. Недарма в різних філософських трактатах Нового часу назва починається зі слова «Досвід». Виділення цього терміну одночасно свідчить про спрямованість рефлексивних зусиль, а з іншої сторони, визнає їхню споконвічну обмеженість, суб'єктивну обумовленість міркування, відсутність претензій на істину в останній інстанції.

Оскільки опис як наслідок правильно організованої чуттєвості лише приготує до науки, то сама по собі чуттєвість аж ніяк ще не є постачальником загального й необхідного. Тому загальне благо звичайно не може стати результатом простого узагальнення даних безпосереднього чуттєвого сприйняття й пам'яті, а вимагає певних спекуляцій. Етика стає нормою, зразком, регулятивною ідеєю в організації чуттєвої сваволі. Функцію мистецтва в цьому контексті можна розглядати як демонстрацію правильного досвіду, що направляє належним чином випадковий потік чуттєвого сприйняття. Царству прекрасного відведена Ф. Беконом роль ілюстрації моральних повчань, і в цьому змісті він не відходить від середньовічної традиції розуміння мистецтва як «біблії для бідних». Царство Аполлона являє собою медіум, репрезентуючий належне в емпіричному світі, що простежується надалі в естетичних концепціях і Канта й Гегеля.

Для Декарта досвід постає потоком одиниць, якому може в пізнанні відповідати тільки хаос описів. Тому він розрізняє просте знання й наукове: «...Я хочу, щоб ви помітили різницю, що існує між науками й простими знаннями, які досягаються без будь-якого міркування: такими є мови, історія, географія й особливо все те, що залежить винятково від досвіду» [5]. Досвід споконвічно представлений у негативному оцінному судженні. Хоча певною мірою Декарт визнає доцільність нагромадження життєвого досвіду: «...Як тільки вік дозволив мені вийти з підпорядкування моїм наставникам, я зовсім залишив книжкові заняття й вирішив шукати тільки ту науку, яку міг знайти в самому собі або ж у великій книзі світу, і використав залишок моєї юності на те, щоб подорожувати, бачити двори й армії, зустрічатися з людьми різних вдач і станів і зібрати різноманітний досвід, випробувавши себе в зустрічах, які пошле доля, і всюди міркувати над предметами, що зустрічаються, так, щоб взяти яку-небудь користь із таких занять» [6]. Але оскільки сам досвід не припускає свідомої організації, то він має сенс лише в тій мірі, у якій його контрасти штовхають до наступних міркувань і сумнівів із приводу його даних: «Сама найбільша користь, отримана мною, полягала в тому, що я навчився не дуже вірити тому, що мені було продемонстровано тільки за допомогою прикладу й звичаю, тому що я бачив, як багато що з того, що представляється нам смішним і дивним, виявляється загальноприйнятим і схвалюваним в інших великих народів»⁶. Тобто Декарт фіксує, що сталість одного досвіду не призводить до необхідності визначити його межі. Очевидність життєвих реалій приховує істину, а не відкриває її (Гусерль, Гайдегер). І тільки зміна досвіду демонструє його мниму природу, тобто будь-яке знання одержуване в потоці життєвого досвіду є лише думкою. Тотальність сумніву доповнюється рівнозначністю будь-якої думки. «Потім під час подорожей я переконався, що люди, котрі мають поняття, які суперечать нашим, не є через це варварами або дикунами й багато хто з них такі ж розумні, як і ми, або навіть більше розумні» [6]. Ці висновки не дають істинного знання, але порушують питання про нього. Визнання психологічної домінанти в процесі пізнання є закономірним етапом гносеологізації проблеми досвіду, оскільки думка відбиває не стільки зміст об'єкта, скільки стан суб'єкта. Аналіз пізнавальних здібностей стає необхідним етапом правильного пізнання.

Недостатність дедуктивних міркувань при класифікації модусів субстанції наштовхують Декарта на думку про необхідність досвіду в процесі наукового пізнання: «Порядок, якого я тут дотримувався такий: по-перше, я намагався знайти початки, або першопричини, усього того, що

існує й може існувати у світі... Після цього я розглянув, перші й найбільш прості наслідки, які можна вивести із цих причин... Потім, коли я захотів перейти до більш приватних наслідків, мені представилася їхня велика розмаїтість, і я прийшов до думки, що людський розум не має сил відрізнити форми й види тіл, що існують на Землі, від безлічі інших, які могли бути на ній, якби Бог захотів їх там помістити. Отже, повернути їх на користь можна, тільки просуваючись від наслідків до причин і використовуючи численні приватні досвіди» [6]. Тобто статус досвіду зводиться до ілюстрації змісту знання, отриманого шляхом дедукції. Але саме цей останній штрих системи наукового знання. Тобто спроба відмовитися зовсім від досвіду фундатору класичного раціоналізму не вдалася: аналітика досвіду є не тільки споконвічним поштовхом до міркування, але й останнім етапом, що завершує будову науки. Емпіризм порушує питання не тільки про достовірність спостереження, але й про його доцільність.

Емпіричний підхід являє собою дескрипцію предметів пізнання. Остання виходить із явленості, представленості об'єкта суб'єктові пізнання саме в тому розумінні, що закладав у неї Гайдеггер. Така «візуалізація» пізнання є похідною від «повної індукції». Вона актуалізує проблему достовірності даних вражень суб'єкта, а тим більше тих які вже не представлені безпосередньо в почуттєвому акті. Але така ж спрямованість рефлексивних зусиль на правильне споглядання створить передумови для вивчення специфіки естетичного споглядання від повсякденного людського сприйняття.

Після критики емпіризму теорії «уроджених ідей» і заперечення самозаконності розуму («у розумі немає нічого, чого б не було в почуттях» Д. Локк) досвід стає для цього філософського напрямку єдиним джерелом достовірності знання.

Хоча емпірики безпосередньо не ототожнюють саму річ і її вплив на органи почуттів (для розмежування цих процесів Гоббс не випадково використовує терміни фантазія (*phantasma*) або уявлення (*imaginatio*)). Достовірним повинна бути не тільки кореляція цих вимірів почуттєвого досвіду, але також і послідовність вражень між собою й адекватність відбиття предмета навіть після зникнення його з поля сприйняття.

Питання про достовірність ставить проблему не тільки про діагностику розуму, але й самої чуттєвості. Її дані повинні бути проаналізовані й розділені на два класи: те що належить об'єктові й суб'єктові пізнання. Друге відкидається як несуттєве. Абсолютизація суб'єкт-об'єктної опозиції є спадщиною не тільки класичного раціоналізму, але також і емпіризму. Декартівський метод елімінування несуттєвого властивий і послідовникам Ф. Бекона. У чистому вигляді це міркування обґрунтовується в Д. Локка, для якого «первинні якості» предметів, не виходячи за межі сфери чуттєвості, убагаються з найбільшою очевидністю. Це предикат речей, які не залежать від умов простору й часу, які емпіричною традицією вже розглядаються не як властивості самих речей, а як суб'єктивні умови.

Почуттєвий досвід є результатом сприйняття складного, але найпростіші ідеї є для людини найбільш очевидними. Виникає питання як досягти загальності й необхідності знання при поєднанні простих ідей. Щоб подолати цю складність Локк уводить диференціацію «реальної» і «номінальної» сутностей [7]. Перша являє собою закономірність, що обумовлює внутрішню структуру досліджуваного феномену, від якої залежить прояв тих або інших його властивостей. А друга – являє собою аналіз досвіду і як результат номінальне позначення вичленованого зв'язку між його простими ідеями.» Так, наприклад, номінальна сутність золота – це та складна ідея, що позначає слово «золото», нехай це буде для приклада жовте тіло певної ваги, певної ковкості, плавкості й твердості. Реальна ж сутність – це будова непомітних часток цього тіла, від якого залежать ці та всі інші властивості золота» [7]. Саме друга є більш кращою й доступною для вивчення, тому що як ще помітив Гоббс «наука фактично має справу зі словами» [4]. Неможливість визначити внутрішню сутність не дає необхідного знання й призводить лише до можливості вивчення тільки номінальних сутностей.

Правильний зв'язок також може трактуватися не як той, що відповідає дійсності, а як відповідність ідеалу. У цьому контексті особливого значення набуває виховання як почуттів, так і виховання взагалі як спрямованість на заданий культурою зразок сприйняття світу. Тому що виховання може спричинитися такий зв'язок ідей, що споконвічно елімінує сваволю стихійного сприйняття, при чому не уступаючи їм ні по яскравості, ні по жвавості сприйняття. Невипадковими стають педагогічні розробки Локка. Зв'язок ідей, зумовлений вихованням, підмінює собою стихію життєвого світу, а, отже, проблематизує адекватність сприйняття попередніх вражень. Для Юма завдання визначення достовірності як адекватності відображення

речі свідомістю вже не стоїть, оскільки розум має справу тільки із враженнями, за які вийти він не може. Разом зі зникненням проблеми досвіду деактуалізується й проблема достовірності.

Таким чином, кореляція досвіду й почуттів виходить створює гносеологічну перспективу вивчення зазначеної проблеми. Якщо почуття не дорівнюють відбиттю предмета, то досвід розуміється як опосередкована ланка. Але його природа не відривається від рівня одиничного й випадкового (experience – перекладається ще як випадок) на протигагу науці й філософії (як способам узагальненого знання).

Для Ф. Бекона підстава розуму у організації знання не є достатньою, оскільки останній не ґрунтується на методі. Це стосується і відчуттів, тому що їхній зв'язок має суб'єктивний характер (ґрунтується на «аналогії людини», а не світу). Лише метод як засіб очищення розуму й індукція (технологія перетворення почуттів у досвід, досвіду в досвід) можуть мати суд-то науковий характер, але не досвід, хоча лише він є підґрунтям процесу пізнання. Правильно організована чуттєвість має своїм результатом тільки дескрипцію, але не загальне й необхідне знання, тому етика, що виходить із належного, є зразком для сваволі чуттєвості. Функція мистецтва в цьому випадку для Бекона – ілюстрація для етики. Правильна організація досвіду у емпіризмі Ф. Бекона обґрунтовується не як телеологія, хоча фізичні причини не абсолютно суперечать кінцевим, а принцип доцільності як рефлексія над минулим і спрямованість у майбутнє, можливість нагромадження досвіду.

Ще більш абстрактне визначення досвіду формується у раціоналістичній концепції Р. Декарта. Тут досліджуємо поняття розглядається як потік одиничностей, що дає просте знання на відміну від наукового, тобто знання без міркування, дедуктивного висновку. Нагромадження досвіду має тільки зміст як поштовх до сумніву (ще не методологічного) із приводу самоочевидності норми сприйняття. Тотальність сумніву призводить до рівнозначності будь-якої думки, відбиття не стільки змісту об'єкта, скільки стану суб'єкта. Стан суб'єкта обов'язковий компонент будь-якого досвіду.

Реставація значення терміну «досвід» відбувається у емпіристських концепціях Т. Гоббс і Д. Локка. Аналіз пізнавальних здатностей знову призводить до питання про досвід. Виводяться такі його фундаментальні ознаки як достовірності та доцільності. Перший розглядає досвід як послідовність спогадів і речей. Причому здібність пізнання вже іманентно включена у визначення досвіду.

Таким чином, емпіричний напрямок досить механістично тлумачить зв'язок досвіду, але фіксує ідею цілісності досвіду й та його доцільності (як принцип вибору вражень у потоці сприйняття.) Безумовним здобутком емпіризму у розумінні досліджуємого поняття є критика мови Гоббса й критика вроджених ідей Локка. Ідея варіювання враження продукує необхідність постійного контролю за досвідом: Локк виходить з ідеї первинних якостей, які не залежать від стану суб'єкта. Питання стоїть тільки в зв'язку між ними. Виникає проблема цілісності й видимості досвіду як гарантії його всезагальності.

Інновацією у розумінні досвіду для сенсуалізму стає визначення насолоди та страждання є основи руху досвіду. Такий аспект розгляду формує контекст проблеми виховання почуттів як заданості, а не довільності зв'язку між ними. Культурний зразок випереджує стихію, сваволу почуттєвого сприйняття, упорядковує їх до процесу рефлексії. Всі концепти класичного раціоналізму виявляють зв'язок поняття з критерієм достовірності, яка не зводиться до емпіричної індукції, між тим спрямована на виявлення всезагальності зв'язку відчуттів.

Література:

1. Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения. – М., 1997.
2. Бэкон Ф. Великое восстановление наук. // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т.1. – М.: Мысль, 1977.– 567 с.
3. Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т.2. – М.: Мысль, 1978.– С.5 – 229.
4. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения в двух томах. Т.2. – М.: Мысль, 1991. –731 с.
5. Гоббс Т. Человеческая природа // Гоббс Т. Сочинения в двух томах. Т.1. – М.: Мысль, 1989. – С.507 – 573.
6. Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света // Декарт Р. Сочинения в двух томах. Т.1. – М.: Мысль, 1989. – С. 154 – 178.
7. Локк Д. Опыт о человеческом разумении. Сочинения в 3-х т. Т.1. – М.: Мысль, 1985. – С. 78 – 583.

© Лаута О.Д., 2011.