

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА**

На правах рукопису

ЗАГОРОДНЮК Вячеслав Валерійович

УДК 165.64: 165.18

Еволюція концепту «ідея» у британській філософії XVII-XVIII ст.

09.00.05 – історія філософії

дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник:
доктор філософських наук, доцент
Кононенко Тарас Петрович

Київ - 2016

ЗМІСТ

Вступ.....	4
Розділ 1 Специфіка історико-філософського тлумачення теоретико-пізнавальних концепцій Д. Лока, Дж. Берклі, Д. Г'юма.....	11
1.1 Специфіка тлумачення та методологічні підходи до вивчення спадщини британських емпіриків у вітчизняній та зарубіжній критичній літературі.....	11
1.2 Джерела формування та особливості теоретико-пізнавальних концепцій Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма.....	26
Висновки до розділу 1.....	40
Розділ 2 Концепт «ідея» у теоретико-пізнавальній концепції Д. Лока.....	43
2.1. Ідея як основа теоретико-пізнавальної концепції Д. Лока..	43
2.2. Критичне переосмислення теорії Д. Лока у сучасній британській літературі.....	68
Висновки до розділу 2.....	75
Розділ 3. Ідея у Дж. Берклі – на межі раціоналізму та емпіризму.....	78
3.1 Місце та роль ідеї у теорії Дж. Берклі – від гносеології до метафізики.....	78
3.2 Підгрунття формування теорії Дж. Берклі та її витлумачення у критичних джерелах.....	104

Висновки до розділу 3.....	121
Розділ 4. Поняття «ідея» у теорії пізнання Д. Г'юма.....	125
4.1 Ідеї та враження як ключ до розуміння мисленевих процесів людини.....	125
4.2 Від соліпсизму до реалізму: пошуки визначення теорії Д. Г'юма.....	158
4.3. Шляхи тлумачення теорії пізнання Д. Г'юма у критичній літературі. Ж. Дельоз та Дж. Беннет.....	165
Висновки до розділу 4.....	174
Висновки.....	181
Список використаної літератури	188

Актуальність теми дослідження: На сьогоднішній день стан розробки філософської спадщини таких мислителів як Д. Лок, Дж. Берклі та Д. Г'юма у вітчизняній традиції можна назвати зародковим. Дослідження з цієї тематики є поодинокими і не охоплюють всю повноту їх концепцій. Визначається це, у першу чергу, відсутністю якісної джерельної бази – українською або російською мовами перекладені далеко не всі твори цих філософів. Існуючі російськомовні переклади є застарілими та потребують істотного корегування. Те саме можна сказати і про наявну критичну літературу. Окрім відсутності систематичних робіт також можна констатувати наявність численних застарілих та неактуальних суджень та оцінок, висунутих до концепції Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма. Серед таких слід назвати суб'єктивний ідеалізм, соліпсизм, агностицизм та інші. Важливою задачею є з'ясування коректності таких оцінок та перегляд тих, які є некоректними відносно концепцій цих філософів. Ще однією проблемою є відірваність української традиції досліджень спадщини британського емпіризму від англomовної. Вивчення критичних робіт сучасних британських та американських філософів є надзвичайно корисним, оскільки воно дозволяє більш якісно та різнобічно осмислити положення концепцій Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма та приєднатись до актуального дискурсу.

Перегляду потребує і методологічна база досліджень британського емпіризму. Цікавим та плідним видається проблемний підхід, який активно застосовується у англomовних дослідженнях. У його рамках критики, замість повного переказу концепції Д. Лока, Дж. Берклі або Д. Г'юма, зосереджуються на вивченні окремо взятої проблеми або тематики, що дає змогу більш детально заглибитись у її вивчення.

Термін «ідея» є одним з головних у теоретико-пізнавальних концепціях згаданих мислителів та у філософії Нового Часу загалом. Він є одним з наріжних каменів, на яких і збудований ці теорії. Традиційно у дослідженнях емпіризму використовують словосполучення «поняття ідея». Вивчення теорії Д.

Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма вказує на те, що воно не завжди є коректним. Для перших двох філософів, у зв'язку з їх специфікою розуміння ідей, було запропоновано вживати словосполучення «концепт ідея». Розуміння сутності терміну «ідея» та його зв'язків з іншими, важливими для британських емпіриків, дає змогу переосмислити ряд важливих для цих авторів проблем. Серед яких варто виділити теорію матеріальної субстанції у Д. Лока, співвідношення реального та духовного початків у Дж. Берклі, проблему співвідношення ідей і вражень у Д. Г'юма. Також, послідовне та систематичне вивчення способів витлумачення та застосування терміну «ідея» дозволить чітко простежити спільні та відмінні риси у теоріях Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма. У свою чергу, це дозволить впорядкувати та систематизувати наше розуміння їхньої творчості.

Ступінь наукової розробки проблеми.

Теоретико-пізнавальні концепції Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма привертати значну увагу філософів, починаючи сучасниками цих авторів, і закінчуючи сьогоденням. Серед перших слід виділити Г. Ляйбніца, Н. Мальбранша, Т. Ріда, І. Канта, Ж. Руссо, Є. Кондільяка, які часто виступали опонентами до теорій британського емпіризму і вступали в полеміку з його представниками. Зокрема, Г. Ляйбніц написав роботу «Нові досвіди про людське розуміння», у якій було зроблено спробу переосмислення позицій концепції Д. Лока. Ряд ідей та положень Д. Г'юма були розвинені та посилені І. Кантом у «Критиці чистого розуму». У тій чи іншій формі свої думки з приводу спадщини британського емпіризму висловлювали і більш пізні філософи. Серед таких варто відзначити Є. Маха та Р. Авенаріуса, які перенесли ряд ідей Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма до своїх концепцій.

Вітчизняну та російськомовну традиції досліджень британського емпіризму можна умовно поділити на дві стадії. Першою є стадія сприйняття концепцій Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма крізь призму марксистсько-ленінської філософії. Визначну роль тут відіграла робота В. Леніна «Матеріалізм та Емпіріокритицизм», у якій концепції британських емпіриків

були піддані нищівній критиці. Для цієї традиції характерні такі оцінки як «соліпсизм», «агностицизм», «суб'єктивний ідеалізм», які вживались у цілковито негативному та догматичному ключі. З марксистських позицій британський емпіризм досліджувався у працях І. Нарського, Б. Биховського, А. Богомолова, М. Кісселя та багатьох інших.

Другою є сучасна стадія досліджень емпіризму. Вона характеризується меншим рівнем заангажованості та більш якісною роботою з першоджерелами. Британського емпіризму присвячені роботи таких вітчизняних дослідників як: О. Панич, Р. Бортнік, Д. Прокопов, Т. Кононенко, М. Кириченко, М. Кравець, О. Лаута, В. Левченко та інші. З поміж російських дослідників слід відзначити С. Юрова, Е. Блінова, А. Торгашина, О. Баранову, К. Калмикова, В. Голосова, М. Білалова.

Англомовна традиція досліджень спадщини Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма є набагато більш розвиненою та плідною. Такі філософи як Р. Андерсон, А. Баєр, Е. Крейг, Дж. Дікер, Э. Флю, Дж. Дженкінс, Р. Каммінс, Х. Бреккен, Т. Джессоп, М. Аєрс, Т. Люс, Р. Фогелін всебічно та ґрунтовно досліджували цю тематику. Визначне місце займають праці Дж. Беннета «Навчаючись у шести філософів» та «Лок, Берклі, Г'юм: центральні теми», у яких він здійснює перегляд суперечливих та проблемних місць у теоріях цих мислителів.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Роботу виконано на кафедрі історії філософії Київського Національного університету імені Тараса Шевченка в межах комплексної наукової програми №11БФ041- 01«Філософсько-світоглядні та політологічні аспекти гуманітарного розвитку сучасного суспільства».

Мета і завдання дослідження: Основною метою є всебічне дослідження концепту ідея у теоретико-пізнавальних концепціях Д. Лока, Дж. Берклі, Д. Г'юма. Мета деталізується у комплексі взаємопов'язаних **завдань:**

- Впровадити методологію дослідження британського емпіризму, в основу якої покладено поєднання проблемного підходу та філософської герменевтики як практики інтерпретації першоджерел.
- З'ясувати історичний та філософський контексти та передумови до формування теоретико-пізнавальних теорій Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма, та виявити їх характерні риси.
- Провести дослідження основних термінів, які вживаються у концепціях Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма, та здійснити компаративістський аналіз їх значень.
- Всебічно дослідити місце та роль концепту «ідея» у структурі теоретико-пізнавальних концепцій Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма.
- Здійснити перегляд оцінок творчості Дж. Берклі та Д. Г'юма і встановити прийнятність таких оцінок як «суб'єктивний ідеалізм», «соліпсизм», «агностицизм», «скептицизм».
- Дослідити актуальні тенденції у сучасних англomовних критичних роботах, присвячених спадщині британського емпіризму та визначити можливість їх застосування у вітчизняній традиції.

Об'єкт: британська емпірична філософія 17-18 ст.

Предмет: концепт «ідея» у теоретико-пізнавальних концепціях Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма.

Теоретико-методологічна основа дослідження: Відповідно до визначених об'єкту, предмету дослідження та поставлених завдань, впроваджується методологія, яка передбачає використання декількох методів та принципів і визначається дисциплінарною специфікою історії філософії. У дослідженні зроблено спробу застосувати проблемний підхід до дослідження концепту «ідея». Також використані засоби герменевтики, як науки про тлумачення. Методологічну основу дослідження складають: ідеографічний або аналітико-описовий метод, який доповнюється методом систематизуючого тлумачення досліджуваного предмета. Дослідження побудовано з врахуванням вимог логічної послідовності викладу та аргументованості головних положень,

та збереження критичного ставлення до досліджуваного матеріалу.

Наукова новизна одержаних результатів полягає у здійсненні всебічного історико-філософського аналізу місця і ролі концепту «ідея» у теоретико-пізнавальних концепціях Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма. Результати дослідження дістали своєї конкретизації у таких положеннях:

Вперше:

- Впроваджено методику дослідження емпіричної філософії, яка полягає у поєднанні проблемного підходу та герменевтичного методу.
- У вітчизняній традиції здійснено системний аналіз основних термінів теоретико-пізнавальних концепцій Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма. Зокрема, таких як «ідея», «враження», «уявлення», «матерія», «духовна субстанція». Це дає змогу більш коректно розуміти тексти першоджерел та побачити спільні та відмінні риси у теоріях цих мислителів.
- Проведено комплексне дослідження концепту «ідея» у теоретико-пізнавальних концепціях Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма та здійснений компаративістський аналіз його місця та ролі у цих концепціях. Термін «ідея» є центральним для теорії кожного з цих мислителів і його ретельне вивчення дає змогу зрозуміти внутрішні зв'язки їх концепцій. Було встановлено, що ідею доречно тлумачити як концепт у теоріях Д. Лока та Дж. Берклі, та як поняття у теорії Д. Г'юма.

Уточнено:

- Існуючі застарілі оцінки творчості Дж. Берклі та Д. Г'юма, таких як «суб'єктивний ідеалізм», «соліпсизм», «агностицизм», «скептицизм» та інших. Доведено, що більша частина таких оцінок не є коректною та заважає адекватно сприймати теорії Дж. Берклі та Д. Г'юма. Також розглянуто прийнятність таких оцінок як «натуралізм», «реалізм», «психологізм», які широко застосовуються у зарубіжній критичній літературі.

Отримало подальший розвиток:

- Показано напрям розвитку англomовної традиції критичного аналізу спадщини британського емпіризму. Теми, які зачіпаються такими дослідниками

як Дж. Беннет, М. Аєрс, Р. Фогелін та іншими, та шляхи, якими вони їх розкривають, можуть вказати нові шляхи у розвитку вітчизняних досліджень.

Теоретичне і практичне значення отриманих результатів. Результати дослідження можуть бути використані при читанні курсів філософії Нового Часу, спецкурсів, присвячених британському емпіризму, філософії 17 та 18 ст. Матеріали дослідження також можна використовувати при написанні підручників, статей для енциклопедій, філософських словників. Результати дослідження можуть бути використані у якості підґрунтя для більш широкого вивчення місця та ролі поняття «ідея» у філософії Нового Часу або в історії західноєвропейської філософії загалом.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійним науковим дослідженням, що відображає наукову позицію здобувача та заснована на його напрацюваннях. Усі публікації за темою дисертації здійснено без співавторів.

Апробації результатів дослідження. Окремі висновки та ідеї, викладені у дисертації, були представлені у рамках наступних конференцій: Міжнародна наукова конференція «Дні Науки філософського факультету 2013-2014», (Київ, 15-16 квітня 2015 року); Міжнародна наукова конференція «Дні Науки філософського факультету 2014-2015», (Київ, 21-22 квітня 2015 року); Міжнародна наукова конференція «Гуманітарно-наукове знання: дисциплінарні матриці» (Чернівці, 9-10 жовтня 2015 року). Також тема дисертації була обговорена у рамках засідань та круглих столів кафедри історії філософії КНУ ім. Тараса Шевченка.

Публікації. За темою дослідження було опубліковано 8 статей, 7 з яких було видано у виданнях фахових виданнях з філософії, що входять до переліку МОН України, серед яких 2 реферуються у міжнародних наукометричних базах, 1 у зарубіжному виданні, 7 у тез доповідей на міжнародних науково-практичних конференціях.

Структура роботи зумовлена метою й завданням дослідження та відповідає логіці розкриття теми. Дисертація має вступ, чотири розділи та висновки. Повний обсяг дисертації становить 187 сторінок основного тексту і

10 сторінок списку літератури з 150 найменувань, із яких 92 іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1
СПЕЦИФІКА ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ТЛУМАЧЕННЯ
ТЕОРЕТИКО-ПІЗНАВАЛЬНИХ КОНЦЕПЦІЙ
Д. ЛОКА, ДЖ. БЕРКЛІ, Д. Г'ЮМА

1.1. Специфіка тлумачення та методологічні підходи до вивчення спадщини британських емпіриків у вітчизняній та зарубіжній критичній літературі

Вітчизняну традицію вивчення спадщини Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма важко назвати надто розвиненою – вона знаходиться на зародковому етапі. Кількість робіт з цієї проблематики відносно невелика. Особливо якщо порівнювати з кількістю праць, присвячених німецькій або французькій філософським традиціям. Оптимізму додає лише той факт, що все більше дослідників емпіризму відмовляються від використання застарілих російськомовних перекладів та упереджених критичних джерел. Замість цього вони звертаються безпосередньо до першоджерел та англomовної критичної літератури. Серед таких праць слід відзначити О. Панича, з його «Розвідками з історії скептицизму в британо-американській епістемології» [43]. У першому томі цієї фундаментальної роботи він вивчає саме спадщину Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма. Звернення до актуальних британських критичних текстів та загальний високий рівень роблять цю працю найбільш помітним українським дослідженням спадщини британських емпіриків. Існують також інші, варті уваги роботи з цієї проблематики. Варто відзначити внесок Д. Прокопова, який провів надзвичайно плідний аналіз критики Дж. Берклі абстрактних ідей з точки зору теорії аргументації [45]. Відзначимо також працю Р. Бортніка, яка висвітлює зв'язки між філософськими та політичними поглядами Д. Лока. Не менш змістовною є робота І. Пасічника, який звертає увагу на естетичну складову теорії Дж. Берклі. Теорія ірландського філософа загалом часто викликає дуже цікаві конотації. Підтвердженням цьому може бути стаття В. Половнікова, у якій його теорія

розглядається у контексті поліграфії та кінематографії. Варто також зауважити внесок до дослідження британського емпіризму таких філософів як Т. Кононенко, М. Кириченко, М. Кравець, О. Лаута, В. Левченко та інших.

Варто згадати і декілька сучасних досліджень з цієї проблематики, які були зроблені російськими дослідниками. Зокрема, С. Юрова, який ґрунтовно дослідив проблему духовної субстанції у філософії Дж. Берклі. Цікавою є робота А. Гурьевської, що стосується моральної проблематики у роботах Д. Лока. Е. Блінов простежив зв'язки між британським емпіризмом та філософією І. Канта. Варто згадати також таких дослідників як А. Торгашина, О. Баранова, К. Калмикова, В. Голосова, М. Білалова та інших.

Зовсім іншою є ситуація у англomовній філософській спільноті. Там інтерес до спадщини Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма є стійким та сильним. Теорії цих мислителів розглядаються у дуже широкому проблемному полі – від політичних теорій до сучасних інформаційних технологій. Зрозуміло, що неможливо перерахувати усіх англomовних дослідників емпіризму. Тому ми акцентуємо увагу лише на деяких. Найчастіше у цьому тексті ми будемо звертатись до робіт відомого дослідника британського емпіризму, члена Британської та Американської академій наук, Дж. Беннета. Його праці «Навчаючись у шести філософів. Том 2» [70] та «Лок, Берклі, Г'юм: центральні теми» [71] є одними з найбільш змістовних та кваліфікованих робіт у цій галузі. Характерною рисою цього автора є те, що він намагається чітко поставити проблему дослідження та знайти можливі шляхи її вирішення. При цьому він не боїться вступати у суперечки з першоджерелами або висловлювати власні думки. Провідними дослідниками спадщини Дж. Берклі, до праць яких ми звернемось в даному дослідженні, були Т. Люс та Р. Фогелін [93]. Цих філософів об'єднує висока якість їх робіт, а також здатність подивитись на спадщину ірландського мислителя під несподіваним ракурсом. Варто відзначити М. Аерса, який досліджував зв'язки між теорією Дж. Берклі та іншими теоріями Нового Часу [63]. Серед авторів, що займались темою британського емпіризму, варто назвати таких мислителів як Р. Андерсон,

А. Баєр, Е. Крейг, Дж. Дікер, Э. Флю, Дж. Дженкінс, Р. Каммінс, Х. Бреккен, Т. Джессоп та багатьох інших.

Проблемою україномовних та російськомовних досліджень емпіризму є відсутність комунікації між дослідниками. Усі згадані вище дослідження є одиночними та не пов'язаними між собою. Натомість, в англomовній критичній спільноті існує велика традиція написання полемічних робіт, чудовим прикладом чому може бути суперечка стосовно проблеми матерії між Дж. Беннетом та М. Аєрсом. Високий рівень аргументації та наявність у кожного з опонентів вагомих аргументів, дозволяють таким дискусіям знаходити нові вирішення для вже існуючих проблем та відкривати нові горизонти досліджень.

З'являються і перші спроби перекласти роботи британських емпіриків на українську мову. Тут варто відзначити переклад головної праці Д. Лока «Розвідка про людське розуміння», виконаний Н. Бордуковою. П. Насадом був перекладений «Трактат про людську природу» Д. Г'юма. Така робота є надзвичайно важливою з огляду на те, що вітчизняні читачі і дослідники потребують кваліфікованих та вільних від упереджень перекладів першоджерел.

Попри таке позбавлення, слід відзначити майже повну відірваність українських досліджень емпіризму від актуальних на сьогодні традицій у вивченні цієї проблематики. Здебільшого, це пов'язано з використанням застарілих методик наукового дослідження та таким же розумінням його задач. Проблема полягає у тому, що дослідження, здебільшого, будуються за стандартною схемою, у рамках якої необхідно дати скорочений виклад усієї концепції філософа, що розглядається, а згодом висловити своє до неї ставлення. Теорії британських емпіриків достатньо об'ємні, тому такий переказ може займати до 90 % обсягу роботи. До того ж, він є достатньо поверховим. Зупинитись на одній проблематиці та заглибитись у її вивчення, у такому форматі, значить зробити загальний опис менш повним. Варто відзначити і певну генеалогічність, яка панує у цій області досліджень. Якщо робота

присвячена британському емпіризму, то майже завжди у ній будуть послідовно викладені думки Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма, що подається як розвиток британського емпіризму загалом. Останній сприймається як монолітна течія, у якій кожен наступний мислитель розвивав та доповнював положення іншого, що виглядає досить дивно. Якщо уважно прочитати роботи Дж. Берклі то легко помітити, що однією з головних мішеней його критики є Д. Лок. Те саме, але у відношенні обох «попередників», актуально і для Д. Г'юма. Єдина по справжньому схожа риса їх концепцій – розгляд досвіду, як вихідної точки пізнання. В інших же аспектах теорії дуже часто суперечать одна одній. Більш того, Дж. Берклі у багатьох положеннях набагато ближчий до Н. Мальбранша, Б. Спінози, аніж до Д. Лока або Д. Г'юма. Останній же у своїх працях постійно керується картезіанським методом сумніву. З сказаного вище можна зробити два висновки:

1. Говорити про наявність британського емпіризму, як філософської течії, достатньо небережно. Його дослідження не мають будуватись на описі розвитку якоїсь загальної теорії, що бере початок від Д. Лока, розвивається у роботах Дж. Берклі та закінчується системою Д. Г'юма. Найкращим аргументом для цього може бути той факт, що а ні Дж. Берклі, а ні Д. Г'юм не вважали себе послідовниками будь-якої філософської системи, на що прямо вказували у своїй роботі. Тому про британський емпіризм більш доречно говорити, як про теоретико-пізнавальну настанову.

2. Протиставлення емпіризму та раціоналізму, яке є дуже популярним у вітчизняній традиції, здебільшого, позбавлені будь-якого сенсу. Той факт, що філософи другого напрямку, такі як Р. Декарт, Г. Ляйбніц, Н. Мальбранш, Б. Спіноза, вважали матерію початком пізнання та визнавали вроджені ідеї, беззаперечно, відрізняє їх філософів-емпіриків. Чи це є підставою для того, щоб розглядати їх філософські системи як діаметрально протилежні та ворогуючі? Навряд чи. Взаємний вплив, який емпірики та раціоналісти спричиняли одне на одного, призводив до загального приросту філософського знання. До того ж вони працювали у схожому проблемному полі. Наприклад, Дж. Берклі, як і

Н. Мальбранш або Г. Ляйбніц, найкращим способом доведення філософських аргументів вважав звернення до математики. Мислителів обох напрямів відзначає і зацікавленість до прогресу тогочасних точних наук. Винаходи І. Ньютона, Р. Бойля, Р. Гука та інших знайшли свої відображення у їх філософських роботах. Спільною рисою можна відзначити і спрямованість проти догматизму та софістики, які мали широкий обіг у тогочасній філософії.

Зі сказаного вище стає очевидно, що розглядати матеріалізм та емпіризм, як діаметрально протилежні філософські системи не дуже доречно. Більш плідним видається дослідження взаємозв'язків між мислителями цих систем та пошук спільних та розбіжних точок у їх теоріях. Такий підхід вже давно використовується у британській критиці, де плідно вивчаються взаємозв'язки теорій Д. Лока та Г. Ляйбніца, або Дж. Берклі та Н. Мальбранша. Це дає змогу подивитись на розвиток філософії Нового Часу як на цілісний та органічний процес.

Дослідження спадщини конкретних мислителів, а не філософських течій, та проблемних точок концепцій замість повних описів – головні відзнаки англomовної критики від вітчизняної. У чому ж перевага такого підходу? Він дає змогу приділити більш детальну увагу всебічному дослідженню конкретної проблеми в теорії того чи іншого філософа. Англomовні дослідники цілком слушно вважають, що з теоріями філософів Нового Часу загалом, можна ознайомитись у підручниках та більш ранніх роботах. Вони зупиняються на тих місцях, які викликають їх інтерес та містять у собі протиріччя або невирішену проблему. Такі дослідники, як Дж. Беннет, А. Аєрс, Р. Фогелін, Д. Берман, С. Джонсон, І. Тіптон та багато інших, намагаються дати своє вирішення проблем, які розглядаються. Метою їх аналізу є віднайти можливе рішення проблем спираючись на власний досвід, що робить їх дослідження свого роду діалогом між ними та філософами емпіриками. Це суттєво відрізняється від вітчизняного підходу та робить роботи британських критиків більш цікавими та змістовними. До того ж, такий підхід більш відповідає тим задачам, які ставили

перед собою Д. Лок, Дж. Берклі та Д. Г'юм, адже веде до приросту наукового знання.

Британський емпіризм – філософська настанова, що розглядає досвід як ключ до пізнання людини. Теорії Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма побудовані за принципом досвідної перевірки філософом даних оточуючого світу. Ставлячи задачу дослідити яким чином людина пізнає світ, вони проводили низку мисленевих експериментів, які дозволяли їм прийти до певних висновків. Дослідження філософії, побудованої на таких засадах, також має ґрунтуватися на схожих початках. Автори самі заохочують читача до перевірки висунутих ними тверджень і було б нерозумно від неї відмовлятись. Таким чином, досвід інтерпретатора має бути широко залученим до процесу критичної рецепції спадщини Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма. Їх основні роботи «Розвідки про людське розуміння» [109], «Трактат про принципи людського знання» [72], «Трактат про людську природу» [99] можуть нагадати настільну книгу дослідників-експериментаторів. Там легко знайти неточності, різкі переходи від одної теми до іншої та, навіть, відверті протиріччя. Причиною тому є той факт, що емпіричні дані, на які так покладалися ці філософи, досить часто вступають у конфлікт з теоретичними викладками. До того ж не кожне явище, яке можна побачити, почути або відчувати, можна так же легко пояснити.

Хоча це і є характерною рисою для британського емпіризму, однак досліднику-критику варто уникати логічних невідповідностей та інших помилок, які можна знайти у першоджерелі. Саме цієї меті слугує методологічна база дослідження. Чіткий алгоритм роботи з текстами першоджерел та ретельно продумана побудова схеми може допомогти уникнути невідповідностей між частинами тексту. Для досягнення такої мети не достатньо просто запозичити одну з численних методологічних настанов вже існуючих філософських шкіл. Оскільки дослідження британського емпіризму побудоване на досвіді того, хто його проводить, то йому необхідна власна методологія. Зрозуміло, що повністю відійти від вже вживаних методик навряд чи можливо, тому їх необхідно адаптувати для досягнення поставлених цілей.

Однією з методологічних теорій, які традиційно використовують для тлумачення текстів, є філософська герменевтика. Цей напрям став одним з найбільш потужних у 20-му сторіччі. Наука про тлумачення, що народилась як спроба інтерпретації сакральних текстів у Новий Час, перетворилась на дещо більш масштабне. Завдячувати цьому ми маємо Ф. Шлейермахеру, В. Дільтею, П. Ріксеру та іншим. Перший ввів у герменевтику одне з її найбільш відомих знарядь – герменевтичне коло. Ще одним важливим для цієї науки досягненням Ф. Шлейермахера стало нове визначення герменевтики. На його думку це мистецтво розуміння, яке може бути застосоване до будь-якого тексту. Таким чином був покладений початок універсальній герменевтиці. Варто зазначити, що більша частина герменевтичних теорій надає опис дій, які варто здійснити для коректного розуміння та тлумачення тексту. Саме поєднання досвіду дослідника та послідовного слідування методологічним настановам може стати ключем до плідної критичної роботи.

Робота з текстами згаданих представників емпіризму, як ми вже зазначали, має нагадувати діалог між критиком та автором. Умовою для цього є відкритість першого та його бажання застосувати власний досвід та знання для спілкування. В процесі роботи з текстами Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма, читачеві відкривається можливість спробувати повторити досліди цих видатних мислителів і, у разі якщо вони його не влаштують, поставити свої власні.

Розпочати дослідження варто з кроків, які Ф. Шлейермахер називав граматичним тлумаченням. При цьому мається на увазі той факт, що для досягнення, наприклад, досвіду Д. Г'юма, представленого у «Трактаті про людську природу» потрібно розуміти, про що там йдеться. Якщо дослідник має мовою повсякденного спілкування не англійську, проблеми починаються вже на етапі ознайомлення з текстом. Спробуємо проаналізувати, які ж саме стадії потрібно пройти читачеві для того, щоб увійти у плідний діалог з філософом-емпіриком.

1. Прочитання тексту.

На жаль, рівень знання англійської мови у значної частини українських філософів не дозволяє вільно читати книжки мовою оригіналу. Як правило, з текстами Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма вони знайомляться за російськими або нечисленними українськими перекладами. Перші мають своїм головним недоліком застарілість та ідеологічну заангажованість. Основним перекладом, за яким читають «Розвідки про людське розуміння» залишається зроблений у 1898 році А. Савіним та його перевидання [33]. Найбільш розповсюдженим є видання 1985 року з вступною статтею та примітками І. Нарського [57]. Останній був помітною фігурою у радянській історії філософії. Щоправда, його аналіз роботи Д. Лока здійснювався виключно з позицій марксистської філософії, для якої емпірики були ідейними ворогами. Та сама ситуація і з Дж. Берклі, основним перекладом «Трактату про принципи людського пізнання» є робота Е. Дебольської, здійснена у 1905 році. При цьому, у більшій частині радянських видань, однією з головних “переваг” подаються фрагменти, переведені особисто В. Леніним. Переклад Д. Г'юма, зроблений у 1916 році С. Церетеллі, та багато разів перевиданий, може лише доповнити достатньо сумну картину. Перевагою цих видань є сам факт того, що читач, який не знає англійську, має змогу ознайомитись з думками британських емпіриків. Щоправда, у дещо зміненому вигляді. Однією з задач, які ставили перед собою радянські перекладачі, редактори, автори ввідних статей, було показати перевагу марксистсько-ленінської філософії над теоріями цих британських філософів.

Для тих, хто вирішив більш ґрунтовно познайомитись з теоріями цих мислителів, такого перекладу не може бути достатньо. Альтернативою можуть бути декілька існуючих українських перекладів. Наприклад, вже згадані «Розвідки про людське розуміння», перекладені Н. Бордуковою у 2002 році. Це видання, на відміну від радянських, не супроводжується заангажованими коментарями або вступними статтями, що є безперечною перевагою. Однак, проблемою є той факт, що вітчизняна перекладацька традиція знаходиться у зародковому стані, а філософський лексикон не є до кінця сформованим. Також

варто відзначити недостатню наявність цього перекладу в бібліотеках та книжкових магазинах – внаслідок невеликого накладу.

Висновок з вищесказаного може бути лише один – для коректного розуміння Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма, а тим більше для плідної праці з їх роботами, необхідно читати тексти англійською. Це надасть змогу, по-перше, повністю ознайомитись зі спадщиною цих мислителів, оскільки частина їх робіт так і залишається не перекладеною. По-друге, навіть найкращий переклад не дає змогу повністю передати сенс, який автор намагався донести у тому чи іншому фрагменті тексту. По-третє, далеко не всі звороти та форми мови, які зустрічаються в англійській мові, можна взагалі передати російською або українською. За прикладами далеко ходити не треба – вже назва основної роботи Д. Лока «Розвідки про людське розуміння» звучить англійською як «An essay concerning human understanding». Здавалось би, російський або український переклад, у якому звучить слово «розвідки», достатньо точно передають сутність. Однак, слово «есе», яке наявне у британській версії, надає усій роботі дещо нового забарвлення. Воно вказує на ту вільну, майже літературну, форму, у якій написана ця робота, і дозволяє краще зрозуміти мету автора – поділитися своїм досвідом та роздумами з важливих філософських питань.

2. Обробка тексту.

Взявши першоджерело та ретельно з ним ознайомившись, можна перейти до другої стадії аналізу. Основна її мета – структурувати та впорядкувати засвоєні знання. Згадані основні роботи Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма являють собою, окрім «Трактату про людське знання», достатньо масштабні роботи. Тому зрозуміло, що сприйняти їх одразу і в цілому, постає досить важким завданням. У цьому ракурсі важливою задачею постає структурування та виокремлення основних тем. Це надасть читачеві цілісне бачення проблемного поля, яке описується у тій чи іншій роботі, та дозволить простежити зв'язки, що існують між темами.

Спробуємо вжити цей прийом до «Трактату про людську природу». Він починається з опису того, яким же чином функціонує людське пізнання. Д. Г'юм детально розбирає, що таке ідея, яких видів вона буває, як саме сполучаються між собою складні та прості ідеї і т.д. Це можна назвати елементарним рівнем, адже без розуміння цього, основного для британського філософа, терміна, достатньо важко правильно зрозуміти решту твору. Далі він переходить до розгляду оточуючого людину середовища – для цього Д. Г'юм аналізує проблеми простору і часу. Надалі він сполучає перші дві умовні частини та аналізує людське знання, яке є наступним шаблоном цього розгляду. За такою логікою можна скласти для себе досить чітке уявлення про тематичне коло та основні проблеми, які розглядаються у «Трактаті про людську природу». Читачеві слід бути надзвичайно уважним та уникати пасток, які йому може розставити догматичне сприйняття філософії Д. Г'юма, прийняте на пострадянських теренах. Мова йде навіть не про негативні оцінки його творчості, такі як соліпсизм або агностицизм. Справа у тому, що цього автора традиційно вважають апологетом теорії пізнання і розглядають саме у цій площині. Однак, вже повна назва «Трактат про людську природу, або спроба вжити експериментальний метод міркування до моральних предметів» дає чітко зрозуміти мету автора. Він сам розглядає розвинену у першій книзі теорію пізнання як «підґрунтя для подальшого вивчення людської природи, а особливо, її моральної складової» [99].

3. Коментарі

Припустимо, що читач уважно ознайомився з текстом, усвідомив його та виокремив для себе основні теми. Тепер він готовий перейти до наступної стадії – початку діалогу. Перші дві стадії, не применшуючи їх важливість, постають свого роду монологом авторів першоджерел. Простір для творчої реалізації читача та самостійної роботи дослідника відкривається саме на цій, третій стадії.

Як ми вже зазначали, твори, написані Д. Локом, Дж. Берклі та Д. Г'юмом, можна розглядати як мисленевий експеримент. Така постановка

запитання залишає надзвичайно великий простір для аналізу та критики. Однією з основних вимог до експерименту є можливість його відтворення та перевірки його результатів. Для того, щоб зрозуміти, з чого починати перевірку, слід розглянути структуру побудови текстів, характерну для цих філософів. Звичайно, існують незначні відмінності, однак в цілому її можна уявити наступним чином:

1. Введення проблеми
2. Аргументація
3. Приклади.

Послідовно пройшовши шляхом, який нам пропонують британські мислителі, ми можемо відтворити їх аргументацію та спробувати визначити її правомірність. Також відкривається цікава можливість поставити власний експеримент в умовах, запропонованих Д. Локом, Дж. Берклі та Д. Г'юмом. При цьому слід пам'ятати, що твердження, висунуті цими філософами не є істиною в останній субстанції. У їхніх текстах достатньо часто зустрічаються явні протиріччя між визначенням того чи іншого поняття або терміну та його подальшим застосуванням. Трапляються і приклади, які замість того, щоб підтверджувати сказане філософом, заперечують основну тезу.

Знайти ілюстрацію до сказаного вище достатньо легко, розглядаючи майже кожен твір згаданих мислителів. Проілюструвати це може відомий приклад з відсутнім відтінком блакитного. Д. Г'юм намагався обґрунтувати тезу «Кожній простій ідеї відповідає схоже з нею просте враження, а кожному простому враженню – відповідна ідея» [99]. Вона є одним з наріжних каменів побудови його теорії пізнання. У якості прикладу він пропонує наступний експеримент – людині, яка протягом довгого часу користувалась своїм зором, пропонується палітра блакитних кольорів, у якій одного бракує. На його думку, ця людина буде здатна відтворити відсутній колір за рахунок власного досвіду. Такий висновок, очевидно, суперечить основній тезі, яка була запропонована – адже людина не має попереднього враження такого кольору.

Саме на цьому етапі читач перетворюється на дослідника. Він має можливість спробувати вирішити це протиріччя, або, принаймні, скласти власну точку зору, застосувавши власний досвід та знання г'юмової філософії. Наприклад, можливим рішенням цього парадоксу є думка про те, що Д. Г'юм спеціально навів такий приклад для того, щоб вказати на той факт, що навіть найважливіші принципи філософії можуть залежати від обставин і, в жодному разі, не є кінцевими. У такому випадку, висновок читача може збігтися з оцінкою даного парадоксу відомим американським філософом Дж. Нельсоном [115]. Цей факт підводить нас до наступної стадії.

4. Опрацювання критичної літератури

Більша частина проблем, які ставили перед філософією Д. Лок, Дж. Берклі та Д. Г'юм, так чи інакше були висвітлені у критичній літературі. Про деякі, як про згаданий приклад з відтінком блакитного, або про концепцію «опори» у Д. Лока, суперечки ведуться і понині. Це зовсім не означає, що усі проблеми або суперечності, які постають при прочитанні творів цих видатних мислителів, є вирішеними або не актуальними. Слід ще раз згадати той факт, що їх філософія базується на досвіді. Тому будь-яка критика це лише обмін досвідом між Д. Локом, Дж. Берклі та Д. Г'юмом та тим, хто її здійснює.

Відштовхуючись від такого міркування, стає зрозумілим той факт, що читання критичної літератури для повного розуміння згаданих авторів є надзвичайно важливим. Кожна людина, а особливо філософ, володіє неповторним досвідом та стилем мислення. Різні дослідники можуть поглянути на одну й ту саму проблему під цілковито різними кутами. Основною метою читача, в даному випадку, є спробувати віднайти як можна більше таких ракурсів. Це дозволить йому вибрати найбільш прийнятну точку зору з вже існуючих або сформулювати свою з врахуванням помилок, допущених попередниками.

Яким же чином здійснити вибір критичної літератури, з якою варто знайомитись? У першу чергу, важливо бути впевненим у високому рівні автора критичного тексту. Переконатись у цьому можливо з огляду на те, наскільки він

якісно та точно відтворює думки оригіналів Д. Лока, Дж. Берклі або Д. Г'юма перед тим, як висловлювати власні зауваження з їх приводу. Важливо також розуміти, що деякі автори критикують цих філософів з огляду на свої власні концепції, які суттєво розходяться з поглядами емпіриків. Чудовими прикладами тому є Б. Рассел, А. Аєрс та інші. Слід пам'ятати про цю особливість при ознайомленні з їх критикою. Найбільш низька її якість, на жаль, у радянських дослідженнях з цього приводу, що зумовлюється їх ідеологічною заангажованістю. На нашу думку, ідеальним підходом до прочитання критичної літератури є комбінування сучасних досліджень рідною мовою дослідника та англomовних текстів, з деякою перевагою останніх. Це дозволить орієнтуватись як у актуальних тенденціях досліджень британського емпіризму у його країні, так і у зарубіжних.

5. Написання власного тексту

Остання, і найбільш відповідальна, стадія вивчення спадщини філософії британського емпіризму. Уважно дослідивши тексти першоджерел, розібравшись у проблемних та суперечливих запитаннях, ознайомившись з текстами критиків, слід спробувати оформити результати власного дослідження філософії британського емпіризму у науковий текст. У випадку, якщо дослідник послідовно пройшов усі описані вище стадії, така праця майже обов'язково вийде цікавою та буде мати наукову новизну. При написанні власної критичної роботи необхідно дотримуватись балансу між зверненням до тексту та викладенням власних думок з його приводу.

Найбільш доречним постає стиль викладу, за яким автор намагається дослідити певну проблему, а не здійснює енциклопедичний переказ текстів оригіналів. Звичайно, дослідження такого типу потрібні, але їх важко назвати саме науковими – їх місце швидше у підручниках для широкого користування. Доцільніше розглядати такі праці як пропедевтику до читання текстів Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма. Спеціалізоване дослідження має бути більш глибоким. Дослідник має чітко ставити проблему, з обов'язковою прив'язкою до тексту; висловлювати власну думку з цього приводу; наводити різноманітні позиції

критиків. Намагатися, нарешті, створити цілісну картину проблеми та надати можливі шляхи їх вирішення.

Такими постають стадії, які має пройти дослідник емпіричної філософії для написання якісного тексту, присвяченого цій тематиці. Слід відзначити, що подібний стиль викладу активно застосовується у сучасних англомовних дослідженнях. Оскільки тексти Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма вже багато разів прочитані та переказані, то задачею критика постає, у першу чергу, налагодити обмін досвідом з ними – спробувати подивитись на проблеми, підняті цими філософами, з нової точки зору.

Чудовим прикладом такого стилю розгляду є праці відомого британського дослідника емпіричної філософії професора Дж. Беннета. Стиль цього автора характерний тим, що він не ставить за мету повністю переказати текст. Він зосереджує свою увагу на тих моментах, які є цікавими саме для нього. Методикою, яку він обирає є суперечка – він намагається, у кращих традиціях картезіанського методу, піддати всебічному сумніву аргументи Д. Лока, Дж. Берклі, Д. Г'юма та інших новочасних філософів та подивитись, які результати з цього можна отримати. Сам Дж. Беннет формулює мету своєї роботи наступним чином: «Я хочу навчитись у цих людей, що я і роблю, сперечаючись з ними» [70. с, 1]. Таким чином і відбувається той обмін досвідом, про який йшлося на початку даного дослідження.

Можна не завжди погоджуватись з висновками, які отримує цей дослідник у своїх роботах, оскільки вони є результатами зіткнення його досвіду з текстами першоджерел та критики. Однак, досить важко заперечувати той факт, що згадані роботи є цікавими та корисними для інших дослідників британського емпіризму. Вони стають такими саме завдяки тому, що автор не намагається подавати власні висновки як об'єктивні. Його метою є сформулювати власний погляд на проблему та поділитись ним. Високий рівень роботи з текстами та широке застосування робіт інших критиків, у свою чергу, роблять таку спробу аргументованою та науковою.

Повернемось до теми герменевтики, яку ми зачіпали раніше. Описаний алгоритм опрацювання тексту можна представити у вигляді своєрідного герменевтичного кола, яке зображено на схемі 1.1.

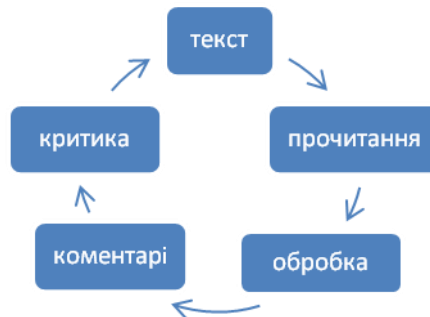


Рис.1.1 Герменевтичне коло дослідження емпіричної філософії.

Точкою відліку тут, безперечно, постає текст оригіналу. Саме з його уважного прочитання і починається наукове дослідження, присвячене проблемам британського емпіризму. Наступним пунктом є обробка тексту, яка включає в себе структурування текстів першоджерел та виокремлення основних тем та проблем. Подальші два етапи вимагають від дослідника не тільки уважного ознайомлення, однак і власної рефлексії над прочитаним. На першому з них він має скласти свою думку про прочитане, знайти цікаві або суперечливі місця та спробувати вирішити можливі проблеми. Другий з цих етапів вимагає від дослідника плідної праці, оскільки на ньому йому доведеться ознайомитись з численними критичними творами та порівняти власні висновки з теоріями інших дослідників. Наступний, і останній етап, знов повертає нас до початку. Але на цей раз йдеться про текст аутентичного дослідження, присвяченого філософії британського емпіризму.

1.2 Джерела формування та особливості теоретико-пізнавальних концепцій Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма

Однією з важливих передумов для коректного розуміння філософських теорій є дослідження особистостей їх авторів. Дуже часто, ознайомившись з біографією та загальним контекстом, у якому була написана та чи інша робота, можна набагато краще зрозуміти її положення. Особливо це актуально для філософських систем, які мають досвід за фундамент. Фактично, вони залежать від тих життєвих обставин, у яких перебував автор, адже саме вони і формують його кругозір та стають основою для його поглядів. Тому, перш ніж перейти безпосередньо до вивчення теоретико-пізнавальних систем Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма, нам варто ознайомитись з загальними контекстами, у яких формувалися їх теорії. Також варто дослідити, як саме були написані їх основні роботи, та яку вони мали долю.

Основною теоретико-пізнавальною працею Д. Лока є «Розвідки про людське розуміння» [109]. Саме до цієї роботи буде звертатись наше дослідження, адже саме у ній якнайбільш повно розглядається термін «ідея». При прочитанні цієї праці досить часто видається, що її автор не завжди послідовний у своїх судженнях. Цій роботі також ставлять у провину недостатню обґрунтованість тверджень та деяку легковажність, з якою Д. Лок підходив до вирішення серйозних філософських проблем. Для того, щоб зрозуміти, де лежать причини такого стилю письма, слід ще раз нагадати повну назву цієї роботи: «An essay concerning human understanding», що можна перекласти як «Есе про людське розуміння». Найважливіше слово тут «есе». Воно дає автору певну свободу та знімає вимоги суворості академічності та науковості. Цим і користувався Д. Лок, пишучи про ті проблеми, які здавалися цікавими та важливими саме йому. Есе, на момент написання британським автором своєї головної праці, ще не було достатньо популярним жанром саме у філософії. На той момент від представників цієї дисципліни чекали науковості та доказовості у твердженнях. Саме такі вимоги поставили перед ними Р.

Декарт та Ф. Бекон. Натомість, Д. Лок завжди любив більш вільний стиль викладу. Він вів плідну кореспонденцію з багатьма впливовими на той час науковцями і філософами, серед яких варто відзначити І. Ньютона, Г. Ляйбніца, Р. Бойля та багатьох інших. У цих листах він висловлював свою позицію стосовно винаходів колег або відповідав на їхню критику. Кожен його лист також можна розглядати як свого роду філософське есе.

Не зрадив він улюбленому стилю і під час написання своєї головної філософської роботи. «Розвідки про людське розуміння» можна сприймати саме як низку філософських есе. Всі вони об'єднані певними вихідними принципами, наприклад, запереченням існування вроджених ідей, та мають певну ієрархію. На початку кожного розділу Д. Лок прописує головну тезу, яка є лейтмотивом для подальших роздумів. Надалі, він більш детально та розгорнуто ілюструє основну думку та додає до неї інші, які є суміжними до першої, що не заважає йому досить часто відходити від основної тематики та проводити паралельні дослідження.

Цікавою є історія створення цієї фундаментальної роботи. На той час в Англії були досить популярні наукові гуртки та об'єднання. Був такий і серед друзів Д. Лока. На таких зустрічах інтелектуали збирались для того, щоб обговорити останні тенденції у політиці, науці. Однією з обов'язкових тем була філософія. Популярними були концепції Р. Декарта, Г. Ляйбніца, П. Гассенді та багатьох інших. Обговорювались фізичні, хімічні та астрономічні успіхи Р. Бойля, Т. Гука, Х. Гюйгенса; досягнення у сферах медицини У. Харвея, Р. Лоуера та інших. Освічені люди того часу непогано орієнтувались у цих темах, а часто і самі суміщали заняття декількома науками одночасно. Для прикладу, Д. Лок, окрім філософії, також досягнув чималих успіхів на ниві педагогіки та медицини. Прообразом таких гуртків була Королівська спілка, членом якої британський філософ став у 1668 році. Вона була об'єднанням майже всіх видатних вчених того часу, незалежно від того, чим вони займались. На засіданнях цієї спілки кожен міг представити свої винаходи на розсуд інших

вчених. Саме так були представлені деякі винаходи І. Ньютона, зокрема відомий телескоп-рефлектор.

Повернемось до гуртка, який збирався у Д. Лока. Одного разу, під час бесіди на теми, далекі від філософії, мова там зайшла про те, як взагалі можливе дослідження будь-якої проблеми. Намагаючись дати таке пояснення, співбесідники зіткнулися з певними труднощами. Тоді вони прийшли до висновку, що, перш ніж мати змогу вирішувати наукові проблеми, потрібно «вивчити наші власні здатності» [109, с. 10]. Саме з намагання окреслити коло цих можливостей та встановити, як же саме відбувається людське пізнання, і почалась історія написання «Досвіду про людське розуміння». Спочатку це були просто несистематизовані нариси, присвячені вищеописаним проблемам. Потім, з плином часу, вони почали складатися у структуровану роботу, яка і вийшла друком у 1690 році.

Д. Лока, без сумніву, можна назвати одним з найбільш впливових мислителів філософії Нового Часу. Його філософська система викликала широкий резонанс у сучасників. Продовжує цікавити дослідників вона і у наш час. Незалежно від позиції, яку той чи інший мислитель займає стосовно ідей британського філософа, усі відзначають його роль у становленні емпіричної філософії та у розвитку філософської думки загалом.

Парадоксально, але найбільш якими критиками теорії Д. Лока стали Дж. Берклі та Д. Г'юм, яких традиційно прийнято вважати його спадкоємцями. Перший, хоча і називав свого попередника «заслужено шанованим філософом» [73], надзвичайно рішуче критикував його теорію абстрактних ідей та матеріальної субстанції. Другий же однією з задач свого «Трактату про людську природу» вбачав «повернути слову ідея його первинне значення, яке перекрутив містер Лок» [109]. Не стояли осторонь і філософи-раціоналісти. Г. Ляйбніц вирішив вдосконалити та продовжити працю Д. Лока, написавши «Нові досвіди про людське розуміння». У вступі до цієї праці він писав: «я загалом дуже схильний віддавати йому належне і зовсім не бажаю применшувати ту повагу, якою користується його труд... правда я часто

притримуюсь іншим поглядів, аніж цей автор» [31, с. 47]. Такими ввічливим формулюваннями Г. Ляйбніц і почав свою роботу, у якій піддав критиці майже всі ключові пункти локової теорії. У Франції ідеї Д. Лока були зустрінуті з більшою теплотою. Їх прихильником себе відверто визнавав Вольтер, а інший французький мислитель Ж. Д'аламбер писав про Д. Лока, що той «створив метафізику, так само як Ньютон створив фізику» [86].

У вітчизняній традиції Д. Лок вивчається, здебільшого, як філософ та лише іноді як політичний діяч. У американській традиції найбільшу увагу приділяють саме другій стороні його роботи. Його політичні роботи, серед яких варто відзначити «Два трактати про правління», «Другий трактат про громадянське правління», вказали суттєвий вплив на фундаторів цієї держави та знайшли відображення у її конституції. Такі діячі як А. Гамільтон, Дж. Медісон, Томас Джефферсон надзвичайно схвально оцінювали доробки Д. Лока. А останній навіть зазначав, що «Бекон, Лок, Ньютон... саме цих людей я вважаю найвеличнішими з поміж тих, хто колись жив» [102]

Середовище формування теорії Дж. Берклі є не менш цікавим, аніж у його попередника. Д. Лок вів активне політичне життя та займав одну з провідних позицій у Британській академії наук. Його ірландський колега обрав для себе інший шлях – служіння церкві, що згодом дозволило йому стати єпископом. Це не завадило йому розвинути власну філософську концепцію, у якій він піддавав критиці не тільки ворогів церкви, але і свого більш світського попередника. Стосовно його теорії часто звучать закиди у несерйозності та поверховості. Така оцінка, здебільшого, притаманна радянській літературі, вона сформувалася під впливом оцінок його творчості В. Леніним, який ставився до неї з відвертою неповагою. Проте, такі епігети, як «веселий монах», «веселий єпископ» мандрували Європою ще задовго до ленінської праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм» [32], у якій було засуджено філософію ірландського мислителя. З чим же пов'язані таке ставлення до особистості та філософії Дж. Берклі?

У першу чергу, вони є наслідком його гострого та іронічного стилю письма, під приціл якого у різний час попадали провідні мислителі того часу. Дж. Берклі, за описами його біографів, був людиною, схильною до гумору та насмішок, і при цьому інколи виходив за межі дозволеного тогочасним етикетом. Але, як вірно висловився Е. Жильсон: «Філософія – це, в першу чергу, філософ»[20]. При вивченні творів Дж. Берклі, слід завжди пам'ятати про ці особливості характеру мислителя. Велику роль у формуванні його стилю письма відіграв один з його найкращих друзів – Дж. Свіфт, відомий широкому загалу як неперевершений сатирик з чудовим почуттям гумору. Якщо Дж. Свіфт застосовував свої таланти на ниві художньої літератури, висміюючи недосконалість сучасного йому суспільства, то Дж. Берклі зробив мішенями своїх гострих нападів тогочасних авторитетних філософів. Серед яких слід відзначити Д. Локка, Н. Мальбранша, Є. Шефтсбері та багатьох інших.

При цьому спосіб, у який він критикував вищезгаданих мислителів, є дуже цікавим та новітнім для тогочасної європейської філософії. Дж. Берклі намагався наводити свої аргументи проти тієї чи іншої теорії простою мовою, зрозумілою кожному. Він виставляв теорію, яку критикував, у такому світлі, начебто елементарний здоровий глузд надасть нам можливості переконатися у їх помилковості. Головною рисою його методу було те, що він ніколи не робив прямих оціночних суджень на кшталт: “ця теорія не вірна”. Натомість, він полюбляв висунути певне припущення, немов запрошуючи читача перевірити його за допомогою власного розуму. Ми не раз зустрінемося з цим типом доведення при розгляді його критики абстрактних ідей і матерії. За рахунок цього прийому Дж. Берклі робить читача причетним до творення його філософії у якості арбітра. Кожне твердження ірландського мислителя можна спробувати довести або спростувати самотійно.

Така літературна та стилістична вишуканість тексту робить твори Дж. Берклі простими та приємними для прочитання. Це має зворотній бік – це вже згадані звинувачення у «несерйозності», відсутності фундаментальності у його творах. Такі висновки, здебільшого, свідчать лише про поверховість тих

критиків, які до них доходили, адже за простим та зрозумілим викладом криються глибокі та, навіть, революційні положення. Недарма на сьогоднішній день можна констатувати велику зацікавленість філософією Дж. Берклі у філософських колах Великої Британії та ряду інших європейських країн. Таке пошвавлення пояснюється тим, що ряд філософських ідей Дж. Берклі значно випереджають філософську думку початку та середини 18 ст. та є актуальними навіть на сьогоднішній день.

Варто зробити декілька ремарок стосовно джерел формування та характерних особливостей його філософії. Однією з головних рис філософії ірландського мислителя є її полемічний характер. Майже кожна його праця спрямована проти того чи іншого мислителя або положення. При цьому широкий кругозір дозволяв філософу в одній праці критикувати опонентів у галузі фізики, оптики, механіки релігії, тощо. Характерною для Дж. Берклі є й манера продовжувати дискурс, який він починає у одній праці, в інших. Зокрема, положення, які він висловлював у своїх ранніх «Філософських зошитах», можна знайти у його більш зрілих роботах: «Трактаті про принципи людського знання», «Досвіді нової теорії зору» та інших. У свою чергу, «Трактат...» продовжується і доповнюється у «Трьох розмовах між Гіласом і Філонусом». Дані роботи чудово ілюструють різноманітність стилю письма Дж. Берклі – перша нагадує більш-менш класичний філософський трактат, у якому автор намагається послідовно та аргументовано довести певні пункти своєї теорії. Друга, у формі діалогу, дає роз'яснення та ілюстрації¹⁾. Коло проблем, викладених у цих роботах, є майже однаковим і тому можна знайти деякі розбіжності серед оцінок критиками їх важливості. Зокрема, Б. Рассел вважає «Три діалоги...» найбільш важливою роботою ірландського філософа, тоді як Б. Биховський пише про те, що такою є «Трактат» [8, с. 27]. У свою чергу К. Поппер вважає, що надзвичайно важливою для розуміння Дж. Берклі є праця «De motu» [44].

¹⁾ Дж. Берклі був далеко не першим мислителем Нового часу, який використовував діалог, як форму викладу своєї філософської концепції – його попередниками були Р. Декарт, Н. Мальбранш та інші.

Ірландський мислитель був досить послідовним у своїх працях. Доказом цього є його філософське кредо, вислів «esse est percipi», який можна перекласти як «бути – значить сприйматися». Цей вислів, у тих чи інших варіантах, можна побачити майже у всіх працях Дж. Берклі. Зокрема, можна знайти його у праці «Досвід нової теорії зору» [2], яка довгий час розглядалась швидше як трактат з оптики. При більш ретельному прочитанні стає зрозумілим, що праця є радше філософською, адже зір та його властивості там розглядаються саме у контексті вищезгаданої тези.

Творчість Дж. Берклі багато у чому відрізняється від інших мислителів Нового часу, як за змістом так і за стилем написання. Неодноразово відзначалося, що Дж. Берклі суттєво випередив свою епоху. Британський дослідник Х. Філіпс у своїй праці «Трансцендентальний ідеалізм» [127, с. 52] проводив паралелі між емпіризмом ірландського мислителя та феноменологією Е. Гуссерля, К. Поппер зазначав, що Дж. Берклі, задовго до відкриття теорії відносності, створив її прототип у своїх критиці І. Ньютона. Незважаючи на таку далекоглядність у певних аспектах, ірландський мислитель все ж залишався філософом свого часу. Тому існує досить багато рис, які об'єднували його концепцію з ідеями інших провідних мислителів того часу.

Головними з них є загально теоретико-пізнавальна орієнтація його філософії та її спрямованість проти скептицизму. Формулюючи у своїй праці «Трактат про принципи людського знання» мету цієї роботи, він зазначає, що ті думки, які він у ній висловлює «здаються йому очевидно істинними і корисними для пізнання, в особливості тим, хто заражений скептицизмом» [76]. Дуже схожу мету ставив перед собою його видатний попередник – Д. Локк, який у праці «Розвідки про людське розуміння» писав, що «головною його задачею є розвіяти усілякий скептицизму та вказати на ті закони, за якими відбувається людське пізнання» [109, с. 13]. Таке спрямування є спільним не тільки для цих двох мислителів, але і для Д. Г'юма, Б. Спінози та багатьох інших філософів тієї доби. Це пов'язано з тим поворотом у людській свідомості, який відбувся на початку Нового часу завдяки Р. Декарту та

Ф. Бекону, які надали філософії статусу науковості та поставили суворі вимоги щодо застосування методу. Також причиною такої спрямованості була велика поширеність скептицизму та застарілих положень ще Середньовічної філософії, які часто заважали динамічному розвитку наукової думки.

З поміж представників філософії Нового Часу Д. Г'юм є однією з найбільш цікавих та обговорюваних фігур. Його філософська концепція була останньою, і на думку багатьох, найбільш вдалою з спроб побудувати філософську теорію на емпіричних засадах. З одного боку, Д. Г'юм розвинув та поглибив багато тез своїх видатних попередників – Д. Лока та Дж. Берклі. З іншого, він мав можливість ознайомитись і з творчістю ідейних супротивників британського емпіризму – таких філософів як Р. Декарт, Н. Мальбранш, Б. Спіноза. На відміну від своїх попередників, Д. Г'юм також міг вести активну полеміку з набираючою оберти французькою традицією, зокрема, з такими її видатними представниками як Ж. Руссо, Вольтер. Зазначимо, що сам британський філософ однаково критично ставився як до представників емпіричної філософії, так і до раціоналістів.

Таке ставлення Д. Г'юм втілює у своїх філософських роботах, які мали досить цікаву долю. Перша, і одна з найважливіших, праця цього мислителя побачила світ у 1739 році, на той час філософу було 28 років. Робота «Трактат про людську природу» не викликала зацікавлення у тогочасної філософської громади. Як писав сам автор про свою книгу: «Він (трактат) вийшов з друку мертвонародженням, не удостоївшись навіть честі спричинити гамір серед критиків» [57, с. 54]. Допомогли пережити таку невдачу лише спокійний та веселий характер, яким природа наділила Д. Г'юма. Він не кинув заняття філософією, і у 1748 році виходить «Дослідження про людське розуміння», яке принесло автору визнання та відомість серед тогочасних філософів. Після цього стала відомою і його перша праця. Слід зазначити, що Д. Г'юм також написав ряд праць присвячених релігійній та політичним проблематикам. Серед таких слід згадати: «Есе про мораль та політику» (1741), «Природна історія релігії» (1757) та «Діалоги про природну релігію» (1779). Окремо слід відзначити

«Історію Англії», яка була однією з найбільш повних та досконалих спроб реконструювати історію цієї країни на час свого написання. Така широка тематика досліджень вказує на те, що Д.Г'юм був людиною з широким колом інтересів та ґрунтовними пізнаннями у багатьох галузях. Також Д. Г'юм відомий своїми листами до передових мислителів того часу, серед яких варто відзначити Ж. Руссо, Т. Ріда, А. Сміта, Дж. Батлера та багатьох інших. Ці листи та відповіді адресатів заклали фундамент нового літературного жанру – есе.

Д. Г'юм мав можливість проаналізувати та поєднати у власній філософській концепції усі найкращі напрацювання філософії Нового Часу. Чи вдалося йому це? Однозначно дати відповідь на це запитання важко. Існує дуже велика кількість діаметрально протилежних оцінок його творчості. Теорія Д. Г'юма є настільки унікальною та неповторною, що не залишила байдужим майже жодного філософа. Починаючи від його сучасників і до видатних мислителів 20-го століття. Надзвичайно відомим є вислів І. Канта, який зазначав, що Д. Г'юм пробудив його від «догматичного сну» [28]. А. Шопенгауер зазначав, що: «можна навчитися більшому з кожної сторінки Девіда Г'юма, ніж з повного зібрання робіт Гегеля, Гербарта та Шлеєрмахера, взятих разом» [56]. К. Поппер відзначав роль та значення критики індукції: «Г'юм, за моїми відчуттями, був цілком правий, зазначаючи, що індукція не може бути логічно доведена» [44, с. 55]. Ж. Дельоз відзначає сучасність та актуальність філософської системи британського філософа – він пише, що філософія Д. Г'юма являє собою одну з перших спроб побудувати філософію «суб'єкта» [18]. Схожої думки дотримуються і Дж. Реале та Д. Антісері, які зазначають, що британський мислитель висунув теорії, що «переважали новизну епохи» [48].

Незважаючи на велику кількість схвальних відгуків, знайшлося чимало й тих, хто ставився до творчості Д. Г'юма негативно. З поміж останніх варто відзначити Т. Ріда, філософа, якого часто помилково відносять до напрямку британського емпіризму. Він зазначав, пишучи про «Трактат про людську природу», що «така філософія смішна навіть тим, хто не може довести її

хибність» [49, с. 108]. Схожих позицій згодом притримувалися і представники німецької філософії. Зокрема, Гегель відверто зневажливо ставився до британського емпіризму і до Д. Г'юма зокрема. Негативно ставиться до філософії британського мислителя і Бертран Рассел – він стверджує, що вона є однією з причин занепаду раціоналізму: «зростання алогізму на протязі 19 і минувших років 20 століття являється природнім продовженням г'юмівського руйнування емпіризму» [47, с. 794]. Також популярним аргументом, був той, що Д. Г'юм був непослідовним та не щирим у своєму скептицизмі – до цього аргументу вдавалися як згадані вище Т. Рід та Б. Рассел, так і багато сучасних англомовних філософів – Дж. Беннет, Р. Фогелін, Дж. Франклін та багато інших.

Окремо варто виділити критику Д. Г'юма, яка здійснювалася у радянській філософії. Вона носила характер різкого неприйняття, основу для якого заклав В. Ленін у своїй праці «Матеріалізм та емпіріокритицизм». Також звідти йдуть і два терміни, з якими асоціювалася у радянській філософії теорія Д. Г'юма – соліпсизм та агностицизм. Для її позначення у більш м'якій формі вживалося поняття «суб'єктивний ідеалізм». Поєднання цих трьох термінів в різній послідовності і становлять основну частину радянської критики. Це пов'язано із тим, що у філософській теорії Д. Г'юма, яка, нагадаємо, побачила світ наприкінці 18 ст., містяться положення, які були ефективними у запереченні матеріалізму і у той час, коли писав В. Ленін. Тому ставлення до концепції Д. Г'юма у марксистсько-ленінській філософії було підкреслено зневажливим. Відзначити варто роботи таких мислителів як І. Нарський та П. Шашкевич, завдяки яким радянські читачі взагалі могли ознайомитись з працями Д. Г'юма. Незважаючи на ряд упереджених та заангажованих суджень, саме роботи І. Нарського «Девід Г'юм» [38] та «Філософія Девіда Г'юма» [39] досить довго були основними джерелами дослідження спадщини британського філософа.

Слід зробити ще одне невелике зауваження стосовно теоретико-пізнавальної концепції Д. Г'юма. Вона викладена у двох основних роботах:

«Трактат про людську природу» та «Дослідження про людське розуміння». У вітчизняній традиції вони сприймаються як такі, що повторюють одне одну. Проте, між цими роботами існують істотні розбіжності. «Трактат про людську природу» є значно більш масштабною та ширшою за обсягом роботою, ніж «Дослідження». До складу першого входять три частини, які перекладені на російську мову як «Про пізнання», «Про афекти» та «Про мораль». До теми нашого дослідження відносяться перша та, у меншій мірі, друга частина. Твір же «Дослідження про людське розуміння» цілком присвячений теоретико-пізнавальній проблематиці. Слід зазначити, що теми, які Д. Г'юм висвітлює у «Дослідженні», майже повністю збігаються з тематикою першої частини трактату. Мають місце навіть цілком ідентичні параграфи, які автор просто переніс з більш ранньої праці у пізню. Слід пам'ятати, що роботи були написані з досить великим часовим інтервалом. Тому, незважаючи на загальну схожість та назви, деякі положення цих робіт відрізняються. Ця особливість була вірно помічена у дослідженнях таких британських дослідників як Дж. Ноксон, Ф. Каммінс, Е. Крейг та інших. Усі вони відзначають, що «Дослідження» є більш скептично спрямованими, аніж «Трактат». Це легко пояснюється тим, що автор молодий філософ-оптиміст, який писав «Трактат» з метою пояснити сутність людської природи, після несприйняття його праці у філософських колах, став дещо більш стриманим та скептичним у своїх твердженнях. Окрім цього, вищезгадані дослідники помічають ряд цікавих та важливих розрізень.

Дж. Ноксон зазначає, що «Дослідження» можна назвати більш зрілою та філософськи спрямованою працею британського мислителя. У «Трактаті» Д. Г'юм досить часто звертається до психологічної теорії для обґрунтування своєї теорії. У більш пізній роботі він намагається наводити більш філософські аргументи. «Дослідження» є більш критичною роботою – положення, що викладені у них, часто є запереченням концепцій інших мислителів. У «Трактаті» Д. Г'юм намагався більше апелювати до конструктивних позицій власної концепції. Дж. Ноксон відзначає, що у пізньому творі британський

мислитель вводить новий критерій для основ науки - «Принцип методологічної узгодженості», який легітимує науку, застосовуючи «методично досліджені та впорядковані загальні життєві принципи» [120, с. 101].

Відмінність між обома творами помітив і Ф. Каммінз, який, на противагу вищесказаному, зазначає перевагу психологічного мотиву у «Дослідженнях», вважаючи «Трактат» «більш метафізичним» [84, с. 375]. Це пов'язано з тим, що Д. Г'юм, у більш пізньому творі, ставив на меті дослідити та дати опис операціям нашого розуму. Тоді як у більш ранньому творі, його завданням було дослідити природу самого розуму.

Існують і інші відмінності між основними філософськими працями британського мислителя, які будуть висвітлені у даному дослідженні. Доречною також здається спроба синтезувати положення, викладені у обох роботах, та спробувати їх поєднати. Це дасть можливість розглядати концепцію Д. Г'юма більш загально, не роблячи постійних ремарок про розбіжності в обох роботах. Найбільш вдалим втіленням цієї задачі є ретельний розгляд поняття «ідея» у згаданих роботах. Для цього дослідження логічним напрямком руху буде від «Трактата про людську природу» до «Дослідження про людське розуміння», оскільки таким чином ми зможемо співставити погляди автора у обох працях, та помітити відмінності.

Почати розгляд теоретико-пізнавальної концепції Д. Г'юма варто з розгляду загального контексту його досліджень та основних завдань, які ставив перед собою автор. Як вже зазначалося, британський філософ мав змогу ознайомитись з творами своїх видатних попередників Д. Локка та Дж. Берклі. І саме їх творчість надихала Д. Г'юма під час написання його робіт. Це помітно з декількох особливостей. У першу чергу, задачі, які ставили перед собою ці мислителі – своїм основним ворогом вони проголошували «публічну», пусту філософію, яка на той час була представлена досить широко. У «Дослідженнях» Д. Г'юм з жалем констатує, що «публічна філософія здобуває все більшу популярність, тоді як такі глибокі мислителі як Арістотель, Н. Мальбранш, Д. Локк майже забуті» [99]. Своєю задачею мислитель вбачає

відродити здоровий глузд у філософії, очистити її від догматизму та легковажності.

Другою рисою, що поєднує філософські концепції Д. Г'юма, Дж. Берклі та Д. Локка, є схожа манера письма. Філософська аргументація усіх цих авторів будується за подібним принципом. Спочатку вони намагалися дати визначення того, про що буде йти мова у тому чи іншому розділі, потім надавали власні теоретичні пояснення своїх тез. Велику увагу кожен з них приділяв прикладам з реального життя. Кожен з цих мислителів, а особливо Д. Г'юм, часто вживали досить цікавий прийом. Після докладного пояснення положень власної теорії він намагався стати на бік своїх опонентів та спробувати її заперечити. Він наводив можливі способи критики власної теорії з метою показати перевагу власної теорії над супротивниками.

Досить цікавим є той факт, що г'юмовий «Трактат про людську природу» має підзаголовок «Спроба застосувати експериментальний метод мислення до моральних предметів» (який чомусь переведений як «Спроба застосувати заснований на досвіді метод міркування до моральних предметів») [99]. Він цілком пояснює задачу, яку ставив перед собою автор. А саме: виявити механізм, за яким відбувається людське мислення та дослідити його характерні особливості. Задля цього він спробував провести всебічний аналіз компонентів, з яких складається мислення; проаналізувати зв'язки, які існують між ідеями, які і є цими компонентами; нарешті, дослідити практичні «наслідки» такого мислення – чим і пояснюється фраза «моральні принципи». Зрозуміло, що такі задачі мало відповідають сьогоdnішньому розумінню слова «експериментальний». Проте, на той час це була саме спроба експерименту над розумом. Застосовуючи всебічний аналіз та скептичний сумнів, Д. Г'юм намагався очистити розум від нашарувань догматичних упереджень та невірних суджень. Можна з впевненістю сказати, що саме «Трактат про людську природу» є першим дослідженням, спрямованим на пошук «чистого» розуму.

Хотілося б також зазначити, що експериментальний метод Д. Г'юма має чимало спільного з методом універсального сумніву Р. Декарта. Проявляється

ця схожість у декількох особливостях філософської концепції Д. Г'юма. У першу чергу, сумнів є головною зброєю британського мислителя у боротьбі з поверхневою філософією. На його думку, перед тим як висловити певну тезу, її слід всебічно проаналізувати. І на кожному етапі аналізу філософ має застосовувати сумнів до своїх висновків. Справжній мислитель ніколи не поженеться за простотою або всезагальним визнанням того чи іншого положення. Його обов'язком є всебічно дослідити будь-що перед тим, як прийняти це на віру. Саме завдяки такому підходу філософська концепція Д. Г'юма отримала назву «скептичної».

У одній галузі британський філософ навіть був послідовнішим у застосуванні картезіанського методу, ніж сам його винахідник. Цією галуззю, як можна легко здогадатись, була релігія. Згадаємо, що Р. Декарт, будучи віруючою людиною, не наважився розповсюдити свій сумнів на релігійні теми. Французький вчений вважав, що існує межа, до якої можна дійти при використанні методу сумніву. Такою межею є найпростіші, елементарні ідеї, очевидність яких не підлягає сумніву. А гарантом такої очевидності, для Р. Декарта, виступає Бог. Для його британського колеги такі обмеження були не актуальними. Тому він, застосувавши метод універсального сумніву до релігійних постулатів, не знайшов жодного переконливого доказу існування духовної субстанції.

Позиція Д. Г'юма стосовно релігії є досить суперечливою. Однозначно можна сказати, що він не був атеїстом, хоча Шотландська церква мала серйозні претензії до його робіт, вважаючи деякі положення відверто єретичними. Самого Д. Г'юма можна назвати досить байдужим до релігійних запитань. Він стояв на тій думці, що релігія може бути корисною, як соціальний чинник, що запобігає бунтівним настроям у народів та сприяє їх об'єднанню. Можна також зауважити, що у конфесійній суперечці Д. Г'юм віддавав перевагу помірному протестантизму. При цьому він гостро критикував католицьку церкву, закидаючи їй жагу до багатства та узурпацію духовної влади. З іншого боку, він критикував і радикальні протестантські течії, вважаючи, що надмірний

релігійний ентузіазм може бути шкідливим. Зазначимо, що Д. Г'юм, як правило, висловлювався з приводу релігії досить обережно, і його позицію можна охарактеризувати як досить толерантну. Особливо у порівняння з позицією єпископа Дж. Берклі, який у своїх роботах нещадно критикував як атеїзм, так і популярний на той час деїзм.

Висновки до розділу 1

На сьогоднішній день можна констатувати наявність певної зацікавленості дослідженнями британського емпіризму у вітчизняних філософських колах. Почали з'являтися перші переклади творів Д. Лока та Д. Г'юма українською мовою, що надає змогу ознайомитись з їх ідеями більш широкому колу читачів. Варто відзначити і декілька достатньо якісних досліджень цієї тематики, головними чеснотами яких є відмова від упереджених та застарілих радянських джерел та знайомство з сучасною британською критичною літературою. Втім, дослідження з цієї проблематики залишаються одиночними пошуками зацікавлених авторів – можна констатувати відсутність комунікації між вітчизняними дослідниками спадщини Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма.

Прикладом тут може стати англomовна традиція дослідження британського емпіризму. Сучасні критики відмовляються від переказового стилю письма на користь проблемного методу, який полягає у побудові роботи навколо однієї або декількох проблем, які досліджуються з усією можливою ретельністю. Це дозволяє здійснювати більш детальний та заглиблений аналіз, який сконцентований на всебічному вивченні предмету. До того ж, англomовні дослідники активно співпрацюють між собою, ведучи плідні дискусії, у рамках яких намагаються знайти вирішення проблем, запропонованих Д. Локом, Дж. Берклі та Д. Г'юмом

Основою для теоретико-пізнавальних концепцій британських емпіриків було визнання досвіду як початку пізнання. Відповідно, дослідження творчості

цих мислителів також логічно будувати на досвідних початках. У рамках такої роботи критик має використати свій досвід ознайомлення з працями згаданих філософів та опрацювання критичної літератури з метою написання власного аутентичного тексту. Для досягнення цієї мети необхідно керуватись розробленою методологією дослідження. У цій задачі може допомогти герменевтичний метод, який у даному випадку розуміється як ряд практичних дій, спрямованих на інтерпретацію тексту. Слід виділити п'ять етапів його застосування: прочитання тексту, обробка тексту, коментування тексту, робота з критичною літературою, написання власного тексту. Послідовне дотримання такого плану роботи дозволить поєднати ретельне опрацювання першоджерел, актуальні надбання сучасних критиків та самостійну роботу дослідника.

Важливим етапом будь-якого історико-філософського дослідження є з'ясування характерних рис концепцій, що досліджуються та умов, у яких вони формувались. Не є виключенням і теоретико-пізнавальні концепції Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма. Важливою передумовою для формування теорії першого була його активна участь у Лондонській Королівській спілці, де він мав змогу обмінюватись досвідом з такими видатними вченими як Р. Бойль, Т. Гук та багатьма іншими. Визначною рисою творчості Д. Лока був есеїстичний стиль письма, завдяки чому його робота «Розвідки про людське розуміння» нагадує збірку есе з філософських питань. Перевагою такого стилю є легкість у сприйнятті та літературність. Серед недоліків можна відзначити поверхневість та непослідовність, оскільки частини роботи часто мають внутрішні суперечки.

Схожі закиди можна почути стосовно теорії Дж. Берклі. Однак, вони є, більшою мірою, наслідком упередженого ставлення до нього у марксизмі. Характерною рисою для творів цього мислителя є їх полемічна спрямованість. «Трактат про принципи людського знання», «Три розмови між Гіласом та Філонусом» та інші його твори завжди спрямовані проти теорій філософів-сучасників ірландського мислителя. Основні положення своєї теорії він виводить за допомогою критики Д. Лока, Р. Декарта, Є. Шефтсбері та інших.

Варто також відзначити звичку Дж. Берклі до ілюстрації положень своєї філософської теорії за допомогою прикладів з математики, оптики, фізики. Його дослідження з цих тематик заслуговують уваги та вважаються такими, що випередили свій час.

Відмінною рисою теорії Д. Г'юма є те, що вона стала свого роду кульмінаційною точкою розвитку теорії пізнання у британській філософії Нового Часу. У своїх роботах він органічно синтезує ідеї Д. Лока, Дж. Берклі, при цьому використовуючи методологію, притаманну прихильникам раціоналізму Р. Декарту та І. Ньютона. Його теоретико-пізнавальна концепція є підґрунтям для використання експериментального методу при вивченні людської природи. Слід також відзначити, що дві головні праці Д. Г'юма з цієї тематики «Трактат про людську природу» та «Дослідження про людське розуміння», мають істотні відмінності у поставлених завданнях та стилістиці написання. Перша робота є більш оптимістичною та спрямованою на пошук універсальних законів людської природи. Друга є більш скептичною, у ній Д. Г'юм більшу увагу приділяє психологічній проблематики.

РОЗДІЛ 2

КОНЦЕПТ «ІДЕЯ» У ТЕОРЕТИКО-ПІЗНАВАЛЬНІЙ

КОНЦЕПЦІЇ Д. ЛОКА

2.1 Ідея як основа теоретико-пізнавальної концепції Д. Лок

Під час розгляду спадщини британського емпіризму дуже важливо усвідомлювати різницю між опрацюванням перекладів та безпосередньо першоджерел. Навіть самий найкращий переклад, дещо викривлює першопочатковий зміст. І справа тут не у якійсь упередженості – кожна мова має свої особливості, які досить важко передати іншою. Під час роботи з текстом першоджерела дослідник неодмінно натрапить на слова, які формують «кістяк» філософського тексту. Їх можна назвати основними, або опорними, термінами. Чітке розуміння їх значення та ситуацій, у яких автор вживає той чи інший, надає дослідникові можливість структурувати текст та зрозуміти, які ідеї були найбільш важливими для автора.

Не є виключенням і «Розвідки про людське розуміння» [109], в якому можливо виділити цілу низку таких термінів. Саме з них варто почати розгляд творчості Д. Лока. Характерною особливістю тут є той факт, що майже кожен з них визначається за допомогою інших. Тому нерідко можна побачити, як терміни змінюють своє значення впродовж тексту. Відмінною рисою стилю письма Д. Лока, як і британських емпіриків загалом, була та, що їх твори написані досить простою мовою. Вони прагнули викладати свої думки зрозумілою мовою, часто вдаючись до ілюстрацій з повсякденного життя. Тому ці філософи майже не використовували складної філософської термінології. Натомість, вони надавали повсякденним словам більш глибоких значень.

Прискіпливий та уважний розгляд основних термінів теорії Д. Лока виглядає необхідним також з міркування того, що саме у творах цього мислителя було закладено термінологічне підґрунтя для праць усіх його послідовників за течією емпіризму. Звичайно, у концепціях Дж. Берклі або Д. Г'юма терміни, які ми можемо знайти у «Розвідках про людське розуміння», часто набувають інших значень, або навіть визначаються у прямо протилежний

локовому спосіб. Не зважаючи на це, основні терміни для усіх цих мислителів спільні. Тому уважно дослідивши ті, які використовував перший з них, у подальшому ми зможемо побачити, як вони змінювались у послідовників. Це дасть змогу побачити відмінності між концепціями згаданих авторів та простежити, як же відбувався розвиток британського емпіризму загалом.

Найбільш важливим терміном для Д. Лока є «*ідея*» (*idea*). Саме навколо нього і побудовані «Розвідки про людське розуміння». Автор навіть вибачається за надто часте вживання цього слова. Пов'язано це з тією обставиною, що ідеї, на думку британського філософа, складають увесь зміст людського розуму. Для того, щоб повністю прояснити цей термін, слід здійснити повний переказ «Досвіду про людське розуміння». Тому ми обмежимось визначенням, яке дає сам Д. Лок. Отже, ідея це те, що є «об'єктом розуміння, коли людина думає» [109, с. 59]. Автор зазначає, що він вживав це слово для того, щоб висловити те, що позначають як «фантом, уявлення, вид, або що-небудь, чим розум зайнятий під час міркування» [109, с. 4].

За допомогою терміну «ідея» ми можемо показати які складності можуть виникати під час роботи з перекладами. Наведене вище визначення здається досить простим, зрозумілим та таким, що не залишає можливостей для різночитань. Труднощі виникають саме при перекладі. Для прикладу візьмемо російське видання «Досвіду про людське розуміння». У ньому наведене вище визначення терміну «ідея» перекладене дещо інакше, а саме як те, що розуміють під словами: «фантом, поняття, вид, або все, чим може бути зайнята душа під час міркування» [109, с. 95]. Особливу увагу в такому перекладі привертають слова «поняття» та «душа» – відповідно «*notion*» та «*mind*» за текстом оригіналу.

Якщо підходити до перекладу з формальної точки зору, то наведений переклад російською є задовільним, оскільки такі значення є припустимими для цих слів. Однак, якщо поглянути на подальше застосування термінів Д. Локом, то більш прийнятними будуть інші значення. У першому випадку таким буде «уявлення», у другому – «розум». Для того щоб зрозуміти

доречність цього перекладу, потрібно коротко розглянути яким саме чином відбувається міркування людини за концепцією британського мислителя. Ідеї потрапляють у розум двома шляхами – за допомогою відчуттів та рефлексії. У першому випадку ми отримуємо їх ззовні, у другому вони є результатом діяльності нашого розуму. Важливим також є розподіл ідей на прості та складні, який проводить Д. Лок. Простими він вважає ідеї, що надходять до нас від одного органу чуття та не можуть бути поділеними на частини – такими є ідеї кольору, світла, гніву, задоволення тощо. Розум не приймає безпосередньої участі у творенні цих ідей, залишаючись пасивним. Складними є ті ідеї, які складені з декількох простих при активному втручанні розуму.

Більш детально з цією концепцією ми ознайомимось під час подальшого дослідження. Однак, навіть з такого короткого опису стає досить очевидним, чому саме термін «*notion*», в даному випадку, коректніше перекласти як «уявлення». Річ в тім, що людський розум, у теорії Д. Лока, працює не з поняттями, а саме з уявленням. Саме їх він отримує у результаті контакту органів відчуття та зовнішнього світу. Цей термін більш чітко передає характер людської думки. Вона є результатом контакту людини зі світом та конструювання простих ідей у більш складні. Внаслідок відчуттів людина не отримує об'єктивного знання про оточуючий світ, а лише певне уявлення про його невеликі частини. Відповідно, поняття з'являються на досить пізньому етапі такого конструювання, оскільки для їх творення людині необхідний досить великий інструментарій.

У другому випадку питання виникають до перекладу слова «*mind*» як «душа». Річ в тім, що в своїх працях Д. Лок намагається обходити стороною проблеми, що пов'язані з релігією. А там де це необхідно, він використовує слово «*soul*», яке також перекладається як «душа». Пов'язано це з тим, що головною задачею цього дослідження він постулює зовсім іншу: «дослідження походження, достовірності та обсягу людського знання». Очевидно, що більш коректним буде саме переклад «*mind*» як «розуму» [109, с. 91].

Існує і більш глобальна проблема, яка пов'язана з вжитком словосполучення «поняття ідея». Річ в тім, що у російській та вітчизняній традиції воно є майже сталим, коли мова йде про теорію Д. Лока. Ця проблема не стоїть у британській філософії – оскільки для неї не є характерною особливість додавати до основного слова уточнююче, наприклад «термін ідея» або «поняття ідея», або «слово ідея». У випадку коли така необхідність постає, найчастіше використовується саме останнє словосполучення. У вітчизняній філософії найчастіше вживається «поняття ідея» і це не є зовсім коректним. Вище ми вже розглянули визначення, яке пропонує Д. Лок. Чи можна вважати таке визначення поняттям? Навряд чи. Річ у тім, що для британського мислителя не стоїть задача прояснення цього терміну. Він вважає, що кожна людина і так прекрасно знає, що таке ідея. Д. Лок підкреслює це обмежившись простим наведенням можливих синонімів – фантом, уявлення, вид. Але цей список можна продовжувати безкінечно довго.

Висновок про те, що словосполучення «поняття ідея» не є однозначно вірним у контексті філософії Д. Лока, не знімає вищеописаної особливості російської та української мов. Тому необхідно визначити, який же саме термін буде більш коректним. Для пошуку доречного слід зазирнути в англomовні джерела. Серед слів, які найбільш часто вживаються серед критиків для визначення ідеї у теорії Д. Лока увагу привертає «концепт». Наприклад, один з провідних сучасних дослідників його творчості та Модерної філософії загалом – Дж. Беннет пише про ідею у Лока наступним чином: «іноді вона може бути зображенням, іноді змістом відчуттів, чуттєвим даним, а іноді концептом або значенням» [70, с. 13]. Таке широке визначення підкреслює важливість цього терміну, а також вказує на неможливість звузити його до понятійного рівня.

Чим же нам може бути корисним слово концепт? Не зважаючи на своє походження від латинського «conceptus», що означає «поняття», нині воно набуло дещо іншого сенсу. Цей термін використовується для того, щоб дати опис певній загальній думці або окреслити те, що не потребує подальшого уточнення. Ось що з цього приводу написано у Оксфордському філософському

словнику: «Володіти концептом значить бути здатним пояснити термін, здійснюючи судження. Ця можливість пов'язана з такими речами як визначення того, чого термін стосується та можливості розуміння наслідків його застосування. Раніше у цьому ж значенні використовувався термін «ідея», але тепер його уникають через те, що він асоціюється з суб'єктивними ментальними образами, що не відповідає володінню концептами» [141]. Як бачимо, дане визначення саме позбавлене будь якої конкретики і може бути зрозумілим дуже широко. Підтвердженням такого розуміння може бути просте визначення концепту, надане у загальному Оксфордському словнику. Концепт – «це абстрактна ідея» [123]. Безперечно, не всі ідеї у теорії Д. Лока є абстрактними, але таке визначення добре відповідає їх невизначеному статусу.

Якщо слідувати за викладом «Досвіду про людське розуміння», то першим різновидом ідей, з якими ми зустрінемося, стануть **вроджені ідеї** (*Innate ideas*). Під цим терміном Д. Лок розуміє такі ідеї, які людина, начебто, має «закарбованими у її розумі» [109, с. 12] ще до народження. Британський філософ спростовує цю концепцію на підґрунті того, що ми можемо простежити шлях, яким ми прийшли до кожної ідеї, яка є у нашому розумі.

Одним з важливих запитань, які виникають при прочитанні «Досвіду» є: де саме знаходяться ідеї? Найчастіше для означення цього місця Д. Лок використовує слова «розум» (*mind*) та «душа» (*soul*). Іноді також зустрічається «досвід» (*experience*). Чи є ці поняття синонімічними? Перше з цих слів зустрічається найчастіше. І за характером свого вжитку воно є найзагальнішим. Його можна трактувати не тільки як розум, але і як свідомість, глузд, рідше інтелект або пам'ять. Слово «mind» у тексті «Досвіду» досить часто виступає у пасивному стані, наприклад, «Зовнішні об'єкти надають розуму ідеї чуттєвих якостей» [109, с. 54].

«Soul», або душа, зустрічається дещо рідше, однак також відіграє доволі важливу роль. Найчастіше це слово зустрічається у складі словосполучення «Soul thinks», що може здатися доволі дивним. Саме душа у Д. Лока виступає

дієвим початком у мисленні людини, прикладом чому може бути фраза: «Душа починає мати ідеї, коли вона починає сприймати»[109, с. 64].

Таке співвідношення душі та розуму видається достатньо несподіваним. Як правило, ці два поняття описують на протилежний манер. Розум як той, що діє під час мислення; душу як метафізичну категорію загального плану. Тут варто ще раз згадати, що Д. Лок показав себе людиною дуже далекою від метафізики. Він розглядає ці два терміни у нових площинах – розум, як загальне визначення всього, що відбувається у людській голові, та душу, як активну діяльність розуму.

Слід пам'ятати про описаний вище характер праці «Розвідки про людське розуміння». Задумана та реалізована, у першу чергу, як есе, вона не відрізняється термінологічною чіткістю, притаманною більш академічно написаним роботам. Приміром, у розділах 9-15 першої частини, де автор намагається дати відповідь на запитання про те, чи мислить людина під час сну, він вживає виключно слово «душа». У другій частині це слово майже повністю зникає, поступаючись місцем «розуму». При цьому контексти, у яких вживаються ці два терміни, майже збігаються. Тому описане вище відношення, хоча і має місце, може містити і виключення, пов'язані з певною лінгвістичною недбалістю автора.

У свою чергу, досвід, визначається як місце, у якому зберігаються усі «матеріали розуму та знання». Такими не може бути ніщо інше, окрім ідей. Що ставить досвід в один ряд з душею та розумом. Але термін «досвід» Д. Лок воліє використовувати для означення свого роду сховища, у якому зберігаються усі знання.

Наступними важливими для теорії британського мислителя поняттями є ті, що позначають два шляхи, якими людина здобуває своє знання: **відчуття** (*sensation*) та **рефлексія** (*reflection*). Першим Д. Лок позначає здатність наших рецепторів отримувати інформацію із зовнішнього світу та передавати її у розум. Привертає увагу словосполучення «external objects» – зовнішні об'єкти,

яким британський філософ позначає речі, що знаходяться у матеріальному світі, та з якими мають справу наші рецептори.

Рефлексію Джон Лок визначає як спроможність розуму здійснювати операції над своїм змістом. Синонімами до цього слова, у залежності від контексту, можуть бути «мислення, сумнів, бажання, віра, знання» [109, с. 60] та багато інших.

Далі ми переходимо від аналізу засобів, якими розум впливає на свій зміст, до розгляду видів існуючих ідей, які цей зміст і складають. Мова піде про різновиди складних або комплексних ідей. Тут одразу впадає у вічі термін **модуси** (*modes*). Цій темі присвячена значна частина «Досвіду про людське розуміння», та і сам цей термін є одним з базових для філософії Нового Часу загалом. Джон Лок визначає його як «такі комплексні ідеї, які, як би не були змішані, містять у собі не передумови власного існування, але завжди розглядаються як відношення або у залежності від субстанцій, або під їх впливом; – такими є ідеї, які позначаються словами трикутник, вдячність, вбивство і т.д.» [109, с. 109].

Окрім модусів до комплексних також відносяться ідеї **субстанцій** (*substances*) та **відношень** (*relations*). Перші автор визначає як «такі комбінації простих ідей, які мають передавати окремі речі, які існують самостійно» [109, с. 124]. Маються на увазі речі зовнішнього світу, які є першоджерелами наших сприйнятів. Незважаючи на свою першість, вони не є реальними відображеннями існуючого світу – ми не знаємо, що вони відображають і можемо лише будувати здогадки на основі своїх відчуттів. Під відношеннями Д. Лок розуміє такі ідеї, суть яких полягає «у розгляді та порівнянні одних ідей з іншими» [109, с. 125].

Визначившись з значенням основних термінів теоретико-пізнавальної концепції британського мислителя, слід рухатись далі. Слідуючи за логікою тексту «Досвіду про людське розуміння», оглянемо критику вроджених ідей, з якої і починається ця книга. Д. Лок вважає, що популярна на той час думка про те, що людина народжується, вже маючи певні ідеї, завдає великої шкоди

філософії загалом та вводить дослідників в оману. На самому початку своєї праці «Розвідки про людське розуміння» він піддає положення про вроджені ідеї критичному аналізу. Важливість цієї критики відзначають і британські дослідники. Дж. Гібсон пише: «Д. Лок наполягає, що теорія вроджених ідей знаходиться у повній протилежності до способу і порядку, у якому досвід показує, що ідеї виникають у свідомості» [96, с. 33]. Критика вроджених ідей для британського автора – спроба почати вивчення людського розуміння та пізнавальних спроможностей з чистого аркушу. Адже визнання існування ідей, які людина має до свого народження, передбачає обов'язкове звернення до метафізики з метою пояснення першопричини їх виникнення. Британський філософ, натомість, пропонує теорію, яка показує, що для пояснення природи нашого знання нам не потрібно звертатись ні до яких метафізичних сутностей. На його думку, людина має всі передумови для того, щоб ефективно досліджувати власний розум. Для цього їй потрібно відкинути непотрібні милиці застарілих догматичних теорій та проаналізувати звідки беруться і яким чином взаємодіють її власні ідеї. Саме цим він і пропонує зайнятися, позбувшись теорії про існування вроджених ідей.

Перше, що він зазначає з цього приводу: «вказати шлях, які ми приходимо до усілякого знання, достатньо для доведення того, що воно не є вродженим»[109, с. 12]. Така фраза, у поєднанні з тезою про те, що усе наше знання походить від досвіду, вже сама собою вирішує проблему вроджених ідей. Д. Лок цим не задовольняється і здійснює більш детальний розгляд даної проблеми. Щоб довести відсутність у людини вроджених ідей, достатньо показати, як людина сама, без будь-яких допоміжних засобів приходять до всього свого знання. Популярність цієї теорії Д. Лок пояснює тим, що визнати деякі ідеї вродженими набагато простіше, ніж шукати їх справжній початок та досліджувати їх.

Головним аргументом на користь теорії вроджених ідей Д. Лок вважає загальну згоду. Адже ніщо не користується такою популярністю, як ідея, що є зрозумілою кожному та завжди однаково інтерпретується. Таку ідею

прибічники вродженості часто і називають закарбованою при народженні. Британський філософ однозначно стверджує те, що загальна згода не є доказом вродженості ідей. Незважаючи на те, що деякі положення приймаються як дійсні, їх витлумачення є завжди різним. Д. Лок наводить приклади, що впливають з його професії лікаря. Він каже, що якщо ідеї насправді є вродженими, то їх має мати будь-яка людина. Незалежно від віку, статі, психічної нормальності та будь-яких інших факторів. Аргументом проти цього твердження є той факт, що діти та психічно неповноцінні люди не приймають ідеї, з якими усі згодні. Це можна побачити на прикладі двох афоризмів: «Що є, те є» та «Неможливо, щоб одна й та сама річ була та не була.» Зрозуміло, що здоровій дорослій людині важко не погодитись з такими прописними істинами. І це є вагомим аргументом для прибічників вроджених ідей. Але, якщо кожна людина має такі ідеї, то як же пояснити те, що діти та психічно неповноцінні не завжди мають навіть уяву про істинність та взагалі існування цих аксіом? З вищезазначеного стає очевидним те, що ці дві умоглядні максими ніяк не можуть бути вродженими. За аналогією з ними можна сказати, що і будь-які інші вродженими не будуть.

Якщо ми визначилися з тим, що принципи умоглядного творення не є вродженими, то можемо сказати те саме і з-приводу норм моралі. Зрозуміло, що істина типу «Що є, те є» буде набагато більш очевидною, ніж будь-яка моральна норма. До того ж, якщо принципи умоглядні ми сприймаємо як істинні без розмірковування, то норми моралі потребують діяльності розуму для знаходження їх достовірності та істинності. Це не значить, що вони не є вірними. Але невизнання їх багатьма людьми та повільність у їх розумінні яскраво доводять їх не вродженість. Важливим аргументом проти вродженості моральних правил є те, що для них варто завжди шукати основу, доказ, завдяки якому моральний закон стає таким. Істина такого типу завжди потребує чогось перед собою, з чого вона може бути виведеною, що є чудовим доказом її не вродженості.

Такою, у загальних рисах, є критика вроджених ідей. Здавалось би, така теорія має заперечувати концепцію Р. Декарта, який вважається прибічником вроджених ідей. Проте, якщо уважніше продивитись висловлювання обох філософів з цього приводу, то стає зрозумілим, що Д. Лок виступав не зовсім проти тієї концепції, яку пропонував Р. Декарт. Адже останній стверджував, що ми маємо закладену потенцію до набуття будь-яких ідей. Д. Лок же вважає, що ми однозначно маємо таку здатність до пізнання, але говорити про те, що ми маємо відбиток, якоїсь ідеї, про яку не знаємо, це перетворювати цей самий відбиток на ніщо. Таким чином, єдиним розходженням у даному аспекті є різниця у інтерпретації нашої здатності до сприйняття. Д. Лок стверджує, що, якщо усю нашу здатність пізнавати назвати вродженими ідеями, то, насправді, вона такою і буде. Він говорить, що нічого не має проти тези: здатність вроджена, знання набуте. Але його розум рішуче підіймається на боротьбу, коли мова йде про те, що якісь ідеї є дані безпосередньо, не як здатність, а як даність. Деякі критики концепції британського мислителя взагалі схилилися до думки, що його критика вроджених ідей була «ударом по пустому місцю»[70, с. 33], адже у жодного філософа неможливо знайти тих положень, проти яких він виступав. Такі судження мають під собою певний ґрунт, адже найбільш розповсюдженим була теорія про те, що ми маємо вроджену здатність до набуття ідей, але не самі ідеї. Однак, існує розділ концепції Р. Декарта, критика якого Д. Локом виглядає цілком обґрунтованим. Мова йде про вродженість ідеї Бога.

Ця ідея має особливий статус у Р. Декарта, вона є неначе печаткою, яку Бог встановив на людині. Інші ідеї постають у нього швидше як здатності, але ідея Бога описується як даність. Зрозуміло, що дане твердження дуже не сподобалось Д. Локу, який заперечував будь-які вроджені ідеї. Він, однак, зазначає, що якщо якусь ідею можна було б уявити вродженою, то ідея Бога по багатьом причинам могла б вважатися такою. Але далеко не всі люди мають ідею Бога. Філософ приводить приклад нововідкритих у його епоху первісних общин та розвиненого Китаю, де люди не мають ідеї Бога, або розуміють її

цілковито відмінним від європейського способом. Навіть якщо уявити собі, що кожна людина таки має ідею Бога, то все-ж це не є доказом її вродженості. Це пояснюється тим, що кожна людина має різну ідею Бога. Якщо б вона була вродженою, то була б однаковою для всіх і кожного. Крім того, можна простежити появу цієї ідеї на прикладі розвитку дітей. Вони набувають її у зовсім різному віці, при найрізноманітніших обставинах та надають їй велике розмаїття форм.

Прямо відповідаючи на тезу Р. Декарта про те, що Бог залишив, немовби, відбиток, вклавши у нас ідею самого себе, Д. Лок говорить: «Чи можна подумати, що людські ідеї про Бога – риси та знаки його самого, закарбовані у душі людей його власним перстом, коли ми бачимо, що в одній і тій же країні, під одним і тим же іменем люди мають цілком різні, більш того, часто протилежні та не згодні одна з одною ідеї та уявлення про нього? Згода в імені, або у звуці навряд чи доказує вродженість поняття про бога.»[109, с. 44]. Довівши таким чином не вродженість ідеї бога, Д. Лок зазначає, що якщо ідея Бога не вроджена, то ніяка інша також не може бути такою. Адже пізнання Бога – найбільш природне відкриття людського мислення.

Завершивши цим твердженням першу частину «Досвіду про людське розуміння», британський мислитель переходить до викладу позицій власної теоретико-пізнавальної концепції. Починає він з пояснення терміну «ідея», який було детально проаналізовано раніше. Найбільш коротко його визначення сформульовано на початку другого розділу: «ідея – об'єкт людського мислення» [109, с. 49]. Варто зробити невелику ремарку стосовно того, що, хоча британський філософ і стверджує що людина не має у розумі нічого окрім ідей, не слід вважати, що вони і є людським знанням. Їх можна розуміти швидше як підґрунтя для останнього. Саме ж знання, на думку британського філософа, полягає у ставленні людини до ідей, її здатності відрізняти істину від хиб, та виносити судження. З іншого боку, обсяг знання людини ніколи не може перевищувати обсяг наявних у неї ідей. Таке розуміння співвідношення знань та ідей призводить до проблеми. Річ в тім, що автор «Досвіду про

людське розуміння» інтерпретує термін «ідея» у занадто широкому полі значень. Він водночас використовує його для позначення даних матеріального світу, які потрапляють до людського сприйняття, і для операцій нашого розуму. При цьому достатньо важко вловити момент, у якому вони перестають позначати перше, та починають використовуватись для позначення другого. Сам автор, на жаль, не пояснив, яким чином відбувається цей процес. Помічають цей недолік і британські критики. Зокрема, Дж. Гібсон пише, що читач має бути готовий до «неоднозначності точки зору і плутанини як наслідку того, що Д. Лок не зумів зробити розрізнення між ідеєю як фізичним надходженням, або «сприйняттям розуму» та ідеєю, що розуміється як зміст думки або «об'єкт розуміння» [96, с. 46].

Наступним важливим пунктом концепції Д. Лока є поділ ідей на прості та складні. Критерієм цього поділу є спосіб творення ідеї. Простими ідеями філософ називає ті, які потрапляють у розум за допомогою одного органу відчуття (наприклад ідеї кольору, темряви, світла, тощо, які виробляються тільки за допомогою зору); ідеї деяких відчуттів, які він вважає простими та основними у світоглядній парадигмі людини: сприйняття, бажання, мислення, аналіз; а також всі види рефлексії та відчуття: задоволення, гнів тощо. На думку Д. Лока, прості ідеї являють собою елементарні та незмінні початки людського знання. Британський філософ вважає кількість простих ідей досить обмеженою, а можливість створення нових простих ідей для людини майже відсутня.

Зазначимо, що таке визначення простих ідей зазнало значної критики. Г. Ляйбніц писав, що не всі ідеї, які Д. Лок відносить до простих є такими [31]. Наприклад, ідеї кольорів, які британський філософ вважав простими, насправді такими не є. Ідею кольору можна отримати за допомогою декількох способів, наприклад, при змішуванні кольорів. Ця обставина примушує вводити у поняття, наприклад, зеленого додаткові теоретичні уточнення. Ще менш до простих ідей, на думку Г. Ляйбніца, відносяться такі як простір, час, рух, тощо. Механізми їх творення завжди є складними, а часто і взагалі досить важко піддаються опису. Така критика виглядає досить обґрунтованою. Можливим

виходом був би відхід від формулювання простих ідей, як елементарних та однозначних. Також актуальним було б проведення між самими простими ідеями певної класифікації залежно від методу їх творення та приналежності до тієї чи іншої галузі людського знання.

Слід докладніше зупинитись на описі простих ідей. Д. Лок пропонує дослідити, яким чином вони потрапляють у наш розум та стають доступними для сприйняття. Таких шляхів сам філософ нараховує чотири:

1. За допомогою лише одного органу відчуття.

Такими є ідеї, які сприймаються, наприклад, тільки очима – ідеї кольорів та їх відтінків; за допомогою дотику – щільність, тепло, холод, тощо. Слід зазначити, що далеко не всі ідеї цього типу мають свої імена. Людина у кожен момент свого існування сприймає велику кількість подразників за допомогою своїх рецепторів. Такими можуть бути запахи, звуки, кольори. Але ми або не акцентуємо на них своєї уваги, або відносимо до тих простих ідей, які вже знаємо. Наприклад, ми не надаємо імен кожному відтінку кольору, який бачимо – ми відносимо до червоного і більш світлі тони цього кольору, і більш темні. Досить цікавим є запитання про те, яким чином людина вибирає ті ідеї, для яких їй необхідні імена, та за якими критерієм вирішує, що їй не потрібні назви для інших. Сам Д. Лок відповіді на це запитання не дає, пропонуючи зупинитись на найбільш важливих ідеях цього типу, серед яких його увагу привертає ідея щільності.

Ця тема дозволяє побачити ще одне проблемне місце теорії британського мислителя. Розглянемо, для початку, що ж він має на увазі, коли говорить про щільність. Цю ідею людина отримує за допомогою дотику. Вона є результатом спротиву, який ми відчуваємо, намагаючись перемістити одне тіло, на місце, зайняте іншим. Як це часто буває у Д. Лока, більш конкретне визначення щільності він надати відмовляється. Замість цього філософ пропонує кожному сформулювати свою думку з цього приводу, взявши до рук надутий м'яч та спробувавши їх стиснути. Він додає, що ідея щільності відноситься до тіла, адже саме завдяки ній ми розуміємо, що воно заповнює собою простір.

У чому ж полягає згадана вище проблема? Окрім відсутності розрізнення між ідеями як сприйняттями, та ідеями як розумовою діяльністю, Д. Лок також не завжди проводить розрізнення між ідеями та якостями. Формально воно існує. Автор з цього приводу пише наступне: «Ідеї у розумі, якості у тілах»[109, с. 85]. Таке розмежування здається достатньо чітким та зрозумілим. Проте, коли доходить до аналізу механізмів сприйняття, воно не працює. Візьмемо для прикладу ідею щільності, описану вище. Цілком очевидно, що щільність, про яку веде мову Д. Лок, є якістю або акциденцією тіла, яке існує у об'єктивному світі. Яким же чином ця якість стає ідеєю, переходить у сприйняття та стає зрозумілою людині? Відповідь на це питання у «Досвіді про людське розуміння» знайти не вдалось. Єдиним розділом, у якому автор робить спробу відповісти на це питання, є «Про субстанції». У цьому розділі він вводить свою сумнозвісну концепцію «опори», яка полягає у тому, що за усіма нашими сприйняттями лежить матеріальна субстанція. Останнє положення вважають одним з найбільш слабких у його теорії та таким, що суперечить загальній логіці «Досвіду». Слід констатувати наявність невирішеної проблеми, якою є відсутність розрізнення між ідеями та якостями. Вона часто приводить до плутанини та неможливості зрозуміти, про що автор веде мову у тому чи іншому фрагменті роботи.

2. За допомогою декількох органів відчуття.

Серед таких автор виділяє ідеї простору або протяжності, форми, покою або руху, оскільки вони афектують не тільки очі, але і органи відчуття. Чи є коректним вважати, що одна і та сама ідея може бути отримана за допомогою різних органів відчуття? Цією проблемою зацікавився сучасник та один з кореспондентів Д. Лока, Вільям Муліне. Використовуючи улюблений британським філософом приклад з людиною, яка була незрячою, а потім отримала змогу бачити, він стверджує наступне. Сліпа людина може мати ідеї квадратного предмета, адже вона здатна зрозуміти форму предмету за допомогою доторків до неї. Припустимо, що така людина прозріла і перед нею лежить два предмета – один квадратний, інший круглий. Чи зможе вона

розрізнити їх тільки за допомогою зору, не використовуючи рук? Вірною відповіддю є «ні», що підтвердили емпіричні дослідження, проведені у 20 сторіччі. Погодився з цим і Д. Лок, який у більш пізніх варіантах «Досвіду про людське розуміння» зробив реверанс в сторону Муліне та визнав його правоту.

3. За допомогою рефлексії.

Прості ідеї цього типу – «дії, які розум здійснює над своїми ідеями» [109, с. 80]. Спостерігаючи процеси, які відбуваються у розумі під час мислення, людина також формує ідеї. Найважливішими з таких Д. Лок називає ідеї сприйняття та волі. Вони є одними з найбільш впливових на протязі людського життя і утворюють велику кількість модусів, таких як пригадування, розрізнення, судження, пізнання, віра, тощо.

Слід детальніше зупинитись на ідеї сприйняття, оскільки вона є надзвичайно важливою для теорії британського мислителя. Він визначає сприйняття як «першу просту ідею рефлексії» [109, с. 85]. Додаючи при тому, що одночасно вона є і здатністю розуму міркувати над своїми ідеями. Саму ідею сприйняття нам надає рефлексія – людина отримує її, коли аналізує інформацію, що отримує з зовнішнього світу. Філософ відзначає той факт, що ідея сприйняття не може виникнути, коли інформація, яку отримують очі, вуха, органи чуття, не доходить до розуму. Це твердження виглядає справедливим, адже доволі часто людина, будучи сконцентрована на певному предметі, або дії, не помічає подій, що відбуваються навколо. Тут варто зробити невелику ремарку стосовно згаданого вище імпульсу, який афектує наші органи відчуття. Якщо він є наслідком змін, які відбуваються з тілами у реальному світі, то зрозумілим є той факт, що сила такого імпульсу буде однаковою у тому випадку, коли людина його сприймає і тоді, коли вона сконцентрована на чомусь іншому. Відповідно, можна зробити висновок про важливість уваги або концентрації, яка є ще однією передумовою відчуття.

Привертає увагу співвідношення цих двох термінів – «сприйняття» та «відчуття». У надзвичайно великій кількості філософських систем перший термін використовується для того, щоб позначити відношення «людина-світ»,

або «людина-людина» у більш сучасному дискурсі. Майже вся епістемологія, від давньогрецької і до її феноменологічних варіацій, є спробою пояснити саме як функціонує наше сприйняття. Для Д. Лока питання полягає у іншому: яким чином здійснюється наше пізнання? У відповіді на нього першим, що йому допомагає, є не сприйняття, а відчуття. Саме воно надає нашому розуму ідеї, які є матеріалом для побудови того самого знання. Сприйняттю відводиться роль саморефлексії. За його допомогою людина отримує можливість розуміти, які саме ідеї потрапляють до її розуму. З огляду на таке співвідношення між відчуттями та сприйняттями, видається правильною характеристика філософії Д. Лока як сенсуалізму. Залишається відкритим питання, яке вже не раз поставало протягом цього дослідження. У даному випадку воно звучить як: яким чином дані матеріального світу, які нам надає відчуття, переходять у ідеї, якими оперує сприйняття? Таке питання є лише наслідком вже описаної проблеми співвідношення між ідеями та якостями. Ще одну її грань можна побачити, розглядаючи, яким чином взаємодіють матеріальна субстанція та людське сприйняття. Ця проблема, нажаль, є наскрізною для «Досвіду про людське розуміння», і шляхів її вирішення автор нам не залишив.

4. За допомогою усіх видів відчуття та рефлексії.

Серед цих ідей Д. Лок, у першу чергу, виділяє задоволення та страждання. Цим же шляхом до нас приходять ідеї сили, існування, єдності. На думку британського автора, задоволення та страждання – одні з ключів до причин людської діяльності у тих чи інших ситуаціях. Якщо б мудрий творець не наділив людину здатністю до того, щоб отримувати задоволення, то вона була б «пустим, пасивним створінням, і проводила б свій час у ледачих, летаргічних мріях» [109, с. 94]. Оскільки така здатність у людини є, то вона змушена користуватись своєю здатністю до міркування та діяльності з метою здобуття задоволення. Те саме відноситься і до страждання – людина боїться та прагне уникати цього відчуття, тому воліє діяти з метою його уникнення. До простих ідей Д. Лок відносить також і всі можливі градації страждань та насолоди.

Аргумент, яким було спростовано той факт, що одна ідея може бути одночасно надана декількома органами чуття, можна застосувати і у даному випадку. Як приклад розглянемо ситуацію, коли на вулиці зустрічаються двоє людей з неприємними спогадами одне про одного. Зрозуміло, що вигляд такої людини може викликати незадоволення у іншої. Чи буде ця ідея надана декількома відчуттями? Швидше за все ні, адже візуальний образ, який людина матиме, та її незадоволення є двома різними ідеями. Зв'язані вони, як ми матимемо змогу переконатись при подальшому розгляді «Досвіду про людське розуміння», лише асоціацією ідей. За зоровим образом слідує емоційна оцінка. Таким чином, мова йде про різні ідеї.

Продовжуючи розгляд простих ідей, слід перейти від розгляду способів, якими вони потрапляють у розум, до спроби вирішення описаної вище проблеми, яка стосується співвідношення ідей та якостей. Д. Лок намагається вирішити її наступним чином: «Будь-що, що розум сприймає у собі, і що є безпосереднім об'єктом сприйняття, думка, чи розуміння, це я називаю ідеєю; силу, що викликає будь-яку ідею у розумі, я називаю якістю, суб'єкта, у якому є ця сила» [109, с. 85]. Серед самих якостей він також проводить розрізнення, поділяючи їх на первинні та вторинні. Першими він називає ті, які неможливо відокремити від тіла. Такі прості якості залишаються у тілі незалежно від того, які трансформації з ним відбуваються. Серед таких він виділяє щільність, протяжність, форму і рухомість. На думку британського філософа, цих якостей тіло не може позбутись ні за яких обставин. Наприклад, якщо розбити камінь, то частини, на які він розпадеться, також будуть ними володіти. До вторинних якостей філософ відносить колір, звук, смак, тощо. Вони не є неодмінними атрибутами тіл і, фактично, повністю залежать від якостей первинних. Ще одним видом якостей Д. Лок вважає здатність тіл змінювати інші тіла. Наприклад, такою є здатність сонця змінювати агрегатний стан води.

Ведучи мову про ідеї первинних якостей, британський філософ зазначає, що вони є подобами тих якостей, якими насправді володіють предмети. Вторинні якості не мають ніякого відношення до реального вигляду або

акциденцій речей. Вони показують лише дії різноманітних сил, які змінюють наше бачення або ставлення до предмету.

Яким же чином ми отримуємо ідеї первинних та вторинних якостей? Це запитання мало б бути одним з центральних не тільки у розділі, який присвячений простим ідеям, але у і у всій праці «Розвідки про людське розуміння». З невідомих причин, Д. Лок висловлюється з цього приводу доволі коротко та не дуже зрозуміло. Він пише, що тіла надають нам ідеї за допомогою «імпульсу, який є єдиним шляхом, яким ми можемо зрозуміти тіла» [109, с. 86]. Далі він продовжує, зазначаючи, що наші «нерви, або життєві духи» [109, с. 86] якимось чином підлягають впливам непомітних частинок, які містяться у тілах. І за рахунок цього ми отримуємо ідеї. Звучить це все дещо фантастично. З іншого боку, добре узгоджується з локовим розумінням матеріальної субстанції. Описуючи останню, він пише, що ми нічого не знаємо про неї, але вона існує. Те саме можна сказати і про зв'язок між якостями і ідеями. Невідомо яким чином, але якості перетворюються на ідеї. З цього приводу доречним буде навести вислів британського критика С. Александера: «Слово «ідея»...не містить для Лока жодної теорії, воно означає просто об'єкти розуміння під час мислення. На жаль, він також не дослідив до чого призвело відведення ідеям місця для існування у сутінках між речами, які вони представляють та умом, який їх розуміє» [59, с. 31]. Можна зробити висновок про те, що запитання того, яким чином якості переходять у ідеї залишається відкритим.

На цьому час завершити розгляд простих ідей та перейти до аналізу складних. І перше, що тут можна сказати, це те, що вони з'являються у розумі за допомогою його активної діяльності. Свобода у створенні складних ідей також є досить обмеженою, адже усі складні ідеї складаються з простих, які є єдиним джерелом творення ідей. Д. Лок постулює три принципи, за якими розум може перетворювати прості ідеї: «1) об'єднання декількох простих ідей в одну складну; так утворюються всі складні; 2) зведення разом двох ідей, байдуже простих чи складних, для того щоб оглянути їх разом, але не складати

в одну; так розум набуває всі свої ідеї відношення; 3) відокремлення ідей від всіх інших ідей, що супроводжують їх у реальній дійсності; ця дія називається абстрагуванням і за його допомогою утворені всі загальні ідеї» [109, с. 108]. Складні ідеї також не мають безпосереднього відношення до дійсності. Д. Лок погоджується з позицією картезіанців щодо можливості таких ідей, які існують виключно у розумі науковців, наприклад, такими є геометричні фігури.

Оглянувши різновиди ідей та способи, якими вони створюються, слід рухатись далі. Під час огляду основних термінів, які складають лінгвістичний кістяк цієї праці, ми вже знайомились з таким як «модус». Британський філософ використовує його для того, щоб позначати відношення між ідеями. У характерній для себе манері, він одразу поділяє модуси на два види – прості та складні. До перших від відносить ті, які лежать у межах «комбінацій простих ідей» [109, с. 109]. Найкращим прикладом для таких модусів Д. Лок вважає математичний рахунок, коли одні прості ідеї додаються до інших того самого типу. Відповідно, складними є такі модуси, які створюються за використанням ідей різного типу, не пов'язаних одне з одною. Тут наводиться приклад краси. Вона є поєднанням різних факторів, які впливають на оцінку того, кому та чи інша річ або людина здаються красивими.

Описуючи прості модуси, Д. Лок немов пропонує поглянути на те, що оточує кожну людину. Серед них він визначає простір і протяжність; геометричну форму, яку мають об'єкти сприйняття; місця, на яких знаходяться ті чи інші предмети; пустоту, яка виникає на місці чогось знищеного; модуси чисел, які з'являються під час виконання математичних операцій. До простих також належать модуси руху, звуку, кольорів, смаків. Сюди ж британський філософ відносить модуси мислення, такі як відчуття, пригадування, споглядання та модуси насолоди та страждання.

Надане визначення простих модусів здається достатньо простим та зрозумілим. Але, як і багато інших схематичних конструкцій Д. Лока, викликає чимало запитань, коли справа доходить до спроби їх обґрунтування. Зокрема, намагаючись пояснити те, яким же чином ми отримуємо ідеї послідовності,

філософ відзначає що вони не є результатом спостереження за рухом і надає опис того, як він розуміє це явище. Розглядаючи швидкий та повільний рух предметів, автор «Досвіду про людське розуміння» стверджує, що існує межа, за якою вони не сприймаються. Це він пояснює тим, що людина здатна сприймати тільки такий рух, який фіксується сприйняттям, таким чином, при якому у розумі народжується безперервна послідовність ідей, які сліднують одна за одною. Занадто повільний рух не викликає у людини такої ланки ідей, тому він не сприймається, як безперервний. І, хоча занадто повільний рух і є безперервним, ми сприймаємо його як певну послідовність станів предмету, яка не втілюється у безперервну послідовність ідей. Хоча ми і розуміємо, що рух відбувається, але наше сприйняття відмовляється повністю інтерпретувати його. Можна прийти до висновку, що ідея занадто повільного руху постає для нас фантомною. Занадто швидкий рух, у свою чергу, просто не викликає ніякої послідовності ідей і тому не може бути сприйнятим. Наприклад, річ, що рухається по колу швидше, ніж сліднують одна за одною ідеї у нашому розумі, здається нам простим колом, а не частиною кола, що знаходиться у русі.

Дані твердження можуть привести до досить цікавих висновків стосовно того, що у розумі немає нічого, чого не було б у сприйнятті. Ми можемо говорити і думати про занадто швидкий чи повільний рух, але проаналізувати цей процес за допомогою сприйняття не виглядає можливим. Схоже, що у даному твердженні має місце непослідовність. Приклад з швидким та повільним рухом дає можливість зробити припущення стосовно можливого підґрунтя такого знання. Якщо емпіричне знання не дає нам можливості аналізувати дані твердження, то чи не є таке знання апіорним? На жаль, це питання, як і багато інших, Джон Лок залишає відкритим.

Ведучи мову про складні модуси, британський філософ зазначає, що вони мають відмінний від простих механізм творення. Людина, набувши велику кількість простих ідей різних видів, отримує здатність комбінувати їх. Вона створює нові поєднання, які вважає актуальними у тій чи іншій ситуації. При

цьому розум виступає активною силою, що творить нові смисли. Існує три шляхи, якими людина може набути ідеї складних модусів:

- Досвідом, спостереженням за речами або подіями.
- Винаходом або поєднанням простих ідей у розумі.
- Поєднанням вже відомих людині простих ідей з метою пояснення невідомого їй феномену.

Як і у випадку з простими модусами, теоретично обґрунтування складних виглядає непогано. Однак, вже перша спроба застосувати теорію до прикладів з повсякденного життя показує, що тут також існують проблеми. До того ж можна помітити тенденцію, за якою різні частини концепції Д. Лока не дуже добре стикуються між собою. Ці явище ми можемо розглянути за допомогою наступного прикладу: «Неможливо, щоб канібал був вегетаріанцем». Очевидно, що це твердження можна визнати близьким до істини. Спробуємо розглянути його з точки зору теорії британського філософа. Для того, щоб прийти до вищезначеного висновку, нам необхідно, в першу чергу, проінспектувати ідеї канібала та вегетаріанця. Слід пам'ятати про те, що, розглядаючи складні ідеї, ми завжди можемо розкласти їх на прості. Той самий процес можна виконати і у зворотній бік. Результатом такого складення має стати початкова складна ідея. Також, за теорією британського мислителя, ми можемо отримувати позитивні ідеї від заперечення. Наприклад, ідея задоволення, описана за допомогою приємних відчуттів або відсутності неприємних, визнається філософом однією і тою ж. Ще однією характеристикою ідей, про яку варто згадати для повного розуміння проблеми, яка описується, є те, що вони є лише каркасом для нашого мислення. Сам же процес полягає у прийнятті одних ідей як істинних, та заперечення інших, як хибних.

Повернімось до нашої ідеї канібалу. З огляду на вищесказане, можна дійти висновку, що, ідея канібала, яка містить у собі частину, яка передбачає поїдання м'яса, та ідея вегетаріанця, у якій міститься ідея невживання м'яса, є протилежними. Саме ж початкове твердження робить легітимним те, що у ідеї канібала є частина, яка не може представляти ідею вегетаріанця. Якщо це так,

то і твердження «Канібал не може бути людиною» також є легітимним, оскільки для багатьох людей поїдання людського м'яса не асоціюється з колом ідей, які формують складу ідею «людина». Зрозуміло, що пройти цим ланцюжком у зворотній бік і відтворити початкову тезу не вийде. Це показує той факт, що запропонована Д. Локом теорія, за якою прості ідеї є частинами складних, а мислення полягає у визнанні одних ідей істинними, а інших хибними, не може описати елементарних процесів співвіднесення двох складних ідей.

Від розгляду модусів слід перейти до наступного різновиду складних ідей, які виокремлює Джон Лок. Такими є ідеї субстанцій. Слід одразу відзначити, що визнання британським мислителем існування матеріальної субстанції вважається одним з найбільш суперечливих положень «Досвіду про людське розуміння». Локове розуміння матерії не знайшло підтримки у філософів-емпіриків, які відзначали, що воно суперечить як здоровому глузду, так і всьому, що сприймає людина. Не привела в захват вона і опонентів з раціоналістичного табору, які знайшли у локовій матеріальній субстанції знайому для себе проблему неможливості подолання дуалізму матерії та духу, єдиним можливим виходом з якої деякі вбачали пряме втручання Бога¹⁾. Що ж настільки обурило колег та опонентів британського філософа?

У першу чергу невизначеність, з якою Джон Лок говорить про матерію. Він спочатку стверджує, що існує певний субстрат або субстанція, яка «підтримує або стоїть за» [109, с. 208] нашими ідеями. Сказати щось конкретне про неї людина не здатна, оскільки все, з чим вона має справу – її ідеї, які є недосконалим відображенням реальності. Ми можемо лише говорити про певні акциденції, які відомі за нашими сприйняттями, однак не маємо ніякої можливості переконатись у їх правдивості. Тому ідея матеріальної субстанції – завжди невизначена, нечітка. Те саме можна сказати і про ідеї субстанції духовної. Людина має справу лише з «операціями розуму, а саме мисленням, доведенням, страхом і т.п.» [109, с. 209]. Для британського мислителя є цілком

¹⁾ Йдеться про окказіоналістичні теорії Б. Спінози та Н. Мальбранша.

очевидним, що ці акти відбуваються не самі по собі, але є проявом певної субстанції, яку називають духом.

Критикувати таке визначення субстанції почали ще сучасники Д. Лока. Найбільш активним був Дж. Берклі, який спростовував існування матеріальної субстанції на основі того, що вона є типовою абстрактною ідеєю. А такі ідеї суперечать теорії про те, що у розумі немає нічого, чого б не було у сприйнятті. З точки зору логіки, він мав рацію, адже вказати які саме ідеї надають нам ідею субстанції Д. Лок не зміг.

Можна спробувати знайти і інші слабкі місця цієї концепції. Британський філософ вводить термін субстанція для того, щоб уникнути пастки соліпсизму та показати, що його концепція спирається на певні реальні підстави. Однак, з задачею пояснити яким же чином здійснюється перехід від матерії, яка є невідомо чим, до ідей, які представляють собою увесь обсяг людського знання, впоратись йому не вдалось. Більш того, ведучи мову про субстанцію, Д. Лок, сам того не помічаючи, говорить лише про ознаки або якості, які притаманні предметам. Таким чином, його визначення матерії можна було б сформулювати наступним, досить парадоксальним чином: матерія – це складна ідея, на яку спираються інші ідеї. Автор опиняється у замкненому колі, з якого немає очевидного виходу. Його мотивація достатньо зрозуміла – здоровий глузд підказує людині, що вона існує у реальному світі і оточена реальними речами. Але логіка, в даному випадку, виступає проти. Як це дуже переконливо довели Дж. Берклі та Д. Г'юм, якщо початком нашого знання є досвід, а матеріалом ідеї, то у нас немає жодних об'єктивних підстав говорити про існування чогось, окрім останніх.

Суперечливий характер теорії про субстанції здається очевидним і важко припустити, що сам Д. Лок цього не розумів. Чого ж він хотів досягнути, вводячи у свій твір концепти матеріальної та духовної субстанції? Підказку до відповіді на це запитання можна знайти у відповідному розділі «Досвіду про людське розуміння». У великій кількості речень, в яких філософ намагається віднайти дефініцію субстанції, зустрічаються слова «thing» та «something», які

доречно перекласти як «річ» та «дещо». Відповідно, він шукав можливість описати ті речі, які дають нам підґрунтя для наших ідей. Вихід, який вибрав сам британський філософ, неминуче привів його до протиріччя, яке було описано вище. Пов'язано це з тим, що людина має справу лише з ідеями якостей та ознак певних речей. Існує інший можливий шлях вирішення даної проблеми. Ключем тут є розуміння слова «річ». Для того, щоб уникнути згаданої проблеми, необхідно відмовитись від спроби їх онтологізувати. Замість цього річ можна було б визначити як просту ідею, що має стійкий набір якостей. У такому разі, для того, щоб розуміти, що вона собою являє, не потрібно мати цю ідею загалом. Наше розуміння речі складається з того достатнього набору ідей, які з нею асоціюються.

Які наслідки може мати така дефініція? У першу чергу, вона дозволяє уникнути невизначеності, яку привносить поняття «матеріальна субстанція». Єдиним переконливим аргументом на користь її існування є раціональність, яка підказує нам, що існує певне підґрунтя для всього, що ми бачимо та відчуваємо. Тут варто замислитись над природою цього явища. Раціональність, при детальному розгляді, постає дуже загальним та невизначеним поняттям. Цілком очевидно, що вона не є однаковою для всіх людей та залежить від багатьох обставин. До того ж вона може мати конвенціональний характер, що доводиться тим, що в різних суспільствах різні уявлення про те, що вона собою являє. З цього приводу відомий критик М. Аєрс пише «Це не є переконливим, що раціональність має бути справжньою сутністю людини» і додає «Раціональність сама потребує пояснення» [64, с. 35]. Він же пропонує досить цікавий варіант вирішення проблеми матеріальної субстанції. На його думку, вона є швидше лінгвістичною, аніж онтологічною. Проблема, яка виникає, коли йдеться про речі, полягає в тому, що нам не вистачає слів, які б вказували на неповторні характеристики речі. Якщо такі слова підібрати можливо, то річ – ніщо інше, як відображення своєї найбільш істотної ознаки. Але ніяк не реальності. З цієї точки зору матеріальна субстанція також перестає бути необхідною, оскільки немає жодних приводів для того, щоб вважати її

існуючою. Вирішення проблеми матеріальної субстанції, запропоноване М. Аєрсом є цікавим, однак достатньо просто зрозуміти, чому до нього не вдався Д. Лок. Автора «Досвіду про людське розуміння» можна вважати сміливим та передовим для свого часу філософом. Однак, запропоноване лінгвістичне рішення важко назвати релевантним для його концепції. Навіть попри те, що цей мислитель приділяв велику увагу проблемам мови та слів. Слід розуміти, що пропозиція вирішити проблему матеріальної субстанції у лінгвістичному ключі, здійснена М. Аєрсом, виглядає нормально з точки зору філософії 20 сторіччя, де вже були розвинені філософія мови, структуралізм, аналітична філософія та інші. У 17 сторіччі проблемам мови приділялась незначна увага, а найбільшим авторитетом в цій області вважався Аристотель.

Ще однією важливою частиною теоретико-пізнавальної концепції Д. Лока є його теорія асоціації ідей. Вона є цікавою хоча б з тої точки зору, що саме у «Досвіді про людське розуміння» вперше було введено в обіг таке словосполучення. Тим самим Д. Лок започаткував цілу низку філософських та психологічних досліджень. Як ми вже помітили на прикладі проблеми субстанції, у цього філософа дуже часто виникали труднощі з тим, щоб надати чітке та ясне визначення поняттям, які вводить. Так відбувалося і з асоціацією ідей. Він починає опис цього явища досить парадоксальним чином: «У більшій частині людей можна знайти певну ступінь божевілля». Звичайно, він не мав на увазі, що асоціація ідей – психічна хвороба. Однак, завдяки дії цього процесу людина часто поводить себе ірраціонально або дивно. В чому ж полягає, у такому разі, ця сама асоціація ідей? Її можна визначити як певний зв'язок, який існує між ідеями, та завдяки якому, сприйнявши якусь ідею, ми одразу отримуємо супутні. При цьому у людському розумі з'являється стійкий зв'язок між двома (або більшою кількістю) ідеями, який і є асоціацією. Божевілля полягає у тому, що часто людина приймає рішення саме керуючись своїми асоціаціями, а не раціональними міркуваннями. Для ілюстрації цього можна навести наступний приклад. Якщо запитати у великої кількості людей, який колір у них асоціюється з добром та злом, то більшість відповість, що такими є

білий і чорний. Причиною тому є стійкий зв'язок, який бере початок у дитячих казках та оповіданнях. Можна навести і більш близький до філософії приклад: у Новий Час проблема існування зовнішнього світу вирішувалась за допомогою категорії «матеріальна субстанція». Зіштовхнувшись з необхідністю якимось чином відповісти на питання про те, звідки беруться матеріали для нашого сприйняття, Д. Лок був вимушений також вдатися до використання цього словосполучення. Причину цьому можна знайти в наявному у тогочасній філософії асоціації між зовнішнім світом та матеріальною субстанцією.

2.1 Критичне переосмислення теорії Д. Лока у сучасній британській літературі

Від безпосереднього розгляду теоретико-пізнавальної концепції Д. Лока слід перейти до критичних творів, їй присвячених. Автор, безперечно був одним з найбільш впливових філософів свого часу. Цим і пояснюється увага, прикута до його творчості. Навколо положень його концепції розвивалися гострі суперечки як у Британії, так і за її межами. А її критичне осмислення стало одним з витоків творчості таких філософів як Дж. Берклі, Д. Г'юм, Г. Ляйбніц. Популярною вона залишається і у наш час – щороку виходить досить значна кількість найрізноманітніших праць, присвячених концепції цього мислителя. З 2001 року існує навіть спеціалізований журнал «Дослідження Лока», у якому публікуються виключно статті, присвячені його філософії. Основними осередками таких досліджень є Британія та США, де в останні роки можна констатувати пожвавлення цікавості до британського емпіризму загалом. Щоправда, у американській традиції Д. Лока здебільшого розглядають як політичного філософа. Це пов'язано з тим, що його праці справили великий вплив на формування цієї держави.

Не оминули дослідники і термін «ідея», який, безперечно, є одним з центральних у теорії пізнання британського мислителя. Одним з вчених, які приділили увагу цій проблемі, був вже згаданий на цих сторінках Дж. Беннет.

Він починає свій огляд концепції Д. Лока саме зі спроби відповісти на запитання про те, що ж собою являє «ідея» у творчості цього мислителя? На думку критика, однозначну відповідь на це запитання надати досить важко – найбільш вірно інтерпретувати цей термін у залежності від застосування, яке надається у тексті.

Дж. Беннет пропонує структурувати локаве розуміння терміну «ідея» за допомогою п'яти основних значень, які можна знайти в тексті. Для цього він вводить акронім «pitmac» [70, с. 44] (perceiving and imagining, thinking, meaning, a priori knowledge, classifying) – що можна перекласти як: 1) сприйняття та уява, 2) мислення, 3) значення, 4) апіорне знання, 5) класифікація.

Для доведення актуальності такої класифікації він наводить наступні приклади:

1. Коли я бачу щось кругле або уявляю щось кругле, то я маю ідею круглого.

У цій ролі ідеї є чуттєвими даними – тим, що ми безпосередньо отримуємо від наших органів сприйняття. Такі ідею даються нам у «чистому» вигляді.

2. Під час мислення про коло. Якщо, наприклад, я цікавлюсь чи є круглі об'єкти на Марсі – я вживаю свою ідею кола.

Перший і другий спосіб вжитку поєднує те, що Дж. Беннет називає «concept-empiricism», відповідно до якого все, що є у нашій думці походить з чуттєвого досвіду.

3. Коли я розумію або осмислено вживаю слово «коло», я надаю йому значення, асоціюючи його з ідеєю кола.

Він переходить від 2 до 3 за допомогою тези про те, що зміст людських виразів залежить від того, якими думками або концептами вони передаються. Таку тезу Дж. Беннет називає переходом від «concept-empiricism» до «meaning empiricism». По-іншому це можна назвати переносом акцентів з концептів (як явищ зовнішнього світу, що ми отримуємо у перцепції) на значення (які ми створюємо завдяки роботі свого розуму). Механізм сприйняття, у такому

випадку, діє наступним чином: отримуючи враження певного об'єкта, людина асоціює його з ідеєю, яку вона вже має.

4. Я розумію, що всі кола є схожими простими фігурами, досліджуючи свою ідею кола.

Таким чином Д. Лок постулює можливість апіорного знання. На відміну від раціоналістів, які обстоювали теорію існування вроджених ідей, для британського мислителя апіорне знання полягало у можливості віднаходження зв'язків між концептами (ідеями).

5. Коли я класифікую щось як кругле, або коли оцінюю, що річ є круглою – я роблю це, дивлячись на те, як воно співвідноситься з ідеєю кола.

Ідеї роблять нас здатними до класифікації речей та об'єднання їх у певні групи за подібністю або іншими ознаками. Відбувається це наступним чином – всі наші ідеї є одиничними, але мають здатність об'єднуватися між собою. Розум здатен до того, щоб класифікувати речі, асоціюючи їх зі схожими. Таким чином, одна ідея може служити для позначення декількох речей. Аналізуючи цей підхід до класифікації, Дж. Беннет стверджує, що він має очевидні недоліки. За допомогою цієї теорії Д. Лок намагається створити універсальну техніку для оцінювання речей за видами. Ця спроба не може бути вдалою, оскільки неможливо вживати якусь техніку класифікації, не маючи здатності хоч якось впорядкувати ідеї. Наприклад, для того що вживати техніку, яку пропонує Д. Лок, людина вже має бути здатна класифікувати свої ідеї. Таке твердження є досить слушним – більш того, воно є актуальним не тільки у використанні до проблеми класифікації. Якщо проаналізувати теорію Д. Лока більш уважно, то можна зробити висновок, що одним з найбільш її слабких місць є поява перших ідей у людини. Його теорія працює лише за умови того, що людина вже має певний досвід, який дозволяє їй впорядковувати, класифікувати та поєднувати ідеї. Загалом цю проблему можна сформулювати її наступним чином. За Д. Локом, ідеї потрапляють у наш розум за допомогою чуттів та рефлексії. Він стверджує, що наш розум має здатність асоціювати ідеї

одна з одною та класифікувати їх на роди та види. Залишається не зрозумілим лише той факт, коли саме та у який спосіб людина отримує цю здатність.

Наступною проблемою, що привертає увагу, є взаємовідношення між ідеями та концептами. Як ми вже мали можливість переконатися, Д. Лок вживає термін «ідея» у надзвичайно широкій площині. Часто це призводить до плутанини та непорозумінь. Цей факт відмітив ще Г. Ляйбніц, який стверджував, що Д. Лок не проводить необхідного розмежування відчуттів та інтелекту. Замість цього німецький мислитель запропонував чуттєві дані називати «зображеннями», а інтелектуальні «ідеями». Дж. Беннет, однак, не погоджується з такою думкою Г. Ляйбніца. Він стверджує, що ми маємо бути обережними, коли кажемо, що «ідея» у Д. Лока може використовуватися для позначення не тільки зображень, що надаються чуттями, але і інтелектуальних концептів. Для того, щоб розібратися у цій проблемі більш докладно, Дж. Беннет пропонує прояснити можливі значення слова «концепт».

Першим можливим значення є наступне: ми говоримо про концепти як про людські уявлення. Прикладом може слугувати вислів: «Його судження про дії інших кажуть багато про його уявлення про відповідальність»[70, с. 86]. Друге значення можна описати наступним чином: ми говоримо про концепти, як про об'єктивні, інтерсуб'єктивні речі, про які ми можемо знати апіорі. У цьому Дж. Беннет пропонує наслідувати відому працю «Думка», написану у 1918 році Г. Фреге.

Розглядаючи перший варіант вжитку терміну «концепт», Дж. Беннет заперечує його актуальність. На його думку, більш доречним буде говорити про зв'язок одиничного відчуття з одним інтелектуальним актом, аніж про концепти, які є постійними, усталеними результатами рефлексій.

Другий варіант розгляду терміну «концепт» також не відповідає тому, що ми можемо знайти в працях Д. Лока, в повній мірі. Г. Фреге визначає концепт, як дещо, що лежить у «третьій» реальності – поза часом та простором. Відповідно, підґрунтя деяких людських знань лежать саме у цій площині. І це надає пояснення тому факту, що зовсім різні люди мають однакові уявлення

про світ. Таке твердження зіграло дуже велику роль у формування концепції модальних істин. Чи можна таке трактування концептів вживати при аналізі теорії Д. Лока? Проблема у такому застосуванні полягає у наступному. Концепт для Г. Фреге не має суб'єкту, що ним володіє. Фактично, вони не належать конкретній людині – вони є інтерсуб'єктивними. Британський мислитель, натомість, завжди пише про знання з точки зору людини, яка ним володіє. Він ставить на меті дослідити яким чином отримує знання людина, тому його «ідея» – це тут і тепер нашого мислення.

Єдиним розділом «Досвіду про людське розуміння», в якому Д. Лок можна запідозрити у апеляції до модального знання є розділ присвячений обґрунтуванню геометрії. На його думку, геометричні відношення є очевидними для людей, оскільки вони віднаходяться завдяки розгляду відношень між іншими ідеями – саме тому люди настільки легко та одноставно сприймають аксіоми та правила цієї науки. Оглянувши локове розуміння ідей у їх можливості редукції до концептів, Дж. Беннет констатує той факт, що перші до других не зводяться. Відбувається так тому що вони є сприйняттями-копіями наших вражень і, відповідно, завжди залишаються одиничними за своєю природою. Концепт, як явище, передбачає складність, цілісність та деяку невизначеність.

Попри закономірність описаної вище думки Дж. Беннета, термін концепт все ж може бути корисним при аналізі локівих ідей. Однак, не для відповіді на питання: «чим є ідеї за Джоном Локом?», а швидше для «яке визначення можна надати ідеї Д. Лока?». Нагадаємо, що окрім визначення Г. Фреге, яке пов'язане з апеляцією до «третьої реальності», існує і більш розповсюджене розуміння концепту як загального уявлення. Чогось, що є зрозумілим та не потребує додаткових визначень. Саме так Д. Лок ставиться до терміну «ідея», вважаючи його достатньо простим для того, щоб не вимагати додаткових пояснень. Дж. Беннет абсолютно правий стверджуючи, що, коли мова йде про конкретну ідею або сукупність ідей, вони не є концептами – оскільки вони завжди надані відчуттями і є чіткими та зрозумілими. Навіть попри те, що не передають

справжній стан речей. Якщо ж ми намагаємось визначити цей термін загалом, у всій повноті його можливих значень та використань у «Досвіді про людське розуміння», то слово «концепт» здається найбільш адекватним для його вираження.

Як ми вже зазначали, концепції Д. Лока присвячено дуже багато критичних робіт, тому оглянути їх усі, на жаль, немає можливості. Доводиться обирати найцікавіші та ті, що прямо стосуються до теми дослідження. Одною з таких є стаття «Субстанція, реальність і великі мертві філософи», автором якої є відомий британський філософ та знавець новочасної філософії, М. Аєрс. Привертає увагу вона тим, що у цій праці критик розглядає локову теорію матеріальної субстанції у досить незвичний спосіб. Традиційно її піддають нищівній критиці та вважають однією з найслабших ланок у теорії британського мислителя. М. Аєрс же стає на захист цієї теорії та намагається пояснити мотиви, які змусили Д. Лока визнати матеріальну субстанцію такою, що існує.

Свій огляд він починає з констатації того, що Д. Лок описує субстанцію як «відносну та неясну». Вона є такою, тому що її призначення – позначати те, що стоїть за якостями, або вірніше «підтримує» їх. Слід розуміти, що така підтримка є швидше метафорою. Британський філософ не зміг знайти більш коректного слова для того, щоб показати відношення між субстанцією та якостями. Попри таку невизначеність, Д. Лок не дає жодного приводу сумніватись у тому, що він вважав субстанцією такою, що реально існує. Коли він критикує існуючі концепції субстанції, то має на меті швидше заперечення теорії про те, що ми можемо мати достовірну інформацію про її природу. Це пов'язано з однією з головних задач «Досвіду про людське розуміння» – подоланням догматичної філософії.

М. Аєрс зосереджує увагу на тому, що слід розуміти різницю між тогочасними догматизмом, який знаходив свої прояви у численних реінкарнаціях античних або середньовічних теорій, та раціоналізмом, який намагався закласти підвалини нової філософії, яка прагнула науковості та

логічності своїх побудов. Критик пише з цього приводу наступне: «Він ніколи не стверджував, що раціоналізм, у дійсності, це птах без крил. Насправді, він свідомо той, хто має сумнів, або антидогматичний раціоналіст, і невідповідність між його «емпіризмом» та раціоналізмом є міфом»[64, с. 37]. Дуже сміливе твердження, однак М. Аєрс береться його обґрунтувати, стверджуючи, що локова концепція матеріальної субстанції дуже добре пасує до його раціоналізму. Її основне значення – показати, що за нашими простими ідеями якостей та сил стоїть щось більше. А саме те, що вони мають відношення до реальної дійсності. Саме на цьому ґрунтується його віра у теоретичну можливість побудови демонстративного природознавства, яке б було побудовано на ясних та чітких ідеях, які, у свою чергу, є адекватними відповідниками реальності. Таке завдання також підтверджує тезу про близькість Д. Лока до позицій раціоналізму. Схожу мету перед собою ставили такі його представники як Р. Декарта, Г. Ляйбніц, Б. Спіноза та інші.

Що ж можна сказати з приводу такого розуміння субстанції та теорії Д. Лока загалом? У першу чергу, хотілось би відмітити ту обставину, що близькість мислителів емпіриків до раціоналістів є фактом, який досить важко не помітити, знайомлячись з їх текстами. Схожі задачі, часте звернення до аксіом математики, прагнення до логічної несуперечливості – те, що об'єднує цих мислителів. Сюди ж можна віднести і термінологію, яка у переважній більшості випадків є спільною. Можна зробити висновок, що протистояння раціоналізму та емпіризму, яке багато хто вважає лейтмотивом новочасної філософії, є, здебільшого, міфом.

Повертаючись до проблеми субстанції, зазначимо, що теорія М. Аєрса має право на життя. Вона надає ще одне пояснення причині, що змусила Д. Лока ввести це поняття до своєї теорії. Вдалося критику і показати його важливість для концепції британського мислителя. Єдиною проблемою залишається та сама «нечіткість та невизначеність». Це, до речі, також об'єднує Д. Лока з раціоналістами. З тією лише різницею, що у підвалинах концепції першого можна знайти матеріальну субстанцію, на яку незрозумілим чином

«опираються» якості, а у концепціях других присутній Бог, існуванням якого можна пояснити усі моменти, які не виходить обґрунтувати. Щодо субстанції, зазначимо, що М. Аєрсу також не вдалось відповісти на запитання про те, яким же чином реальність перетворюється на ідею, або як якості переходять в ідеї.

Висновки до розділу 2

У рамках дослідження теоретико-пізнавальної концепції Д. Лока було здійснено аналіз її основних термінів. Серед таких були розглянуті «ідея», «вроджені ідеї», «розум», «дух», «душа», «відчуття», «рефлексія», «субстанція», «відношення». Зазначимо, що ключовим з цього ряду виступає саме «ідея», яку Д. Лок розуміє у дуже широкому сенсі. Він відмовляється надавати цьому терміну конкретне визначення, відзначаючи, що ідеї – все, з чим має справу людський розум. Така широта розуміння та відсутність чіткого визначення надає можливість зробити висновок, що ідею у Д. Лока більш коректно характеризувати як концепт, аніж як поняття.

Важливим пунктом теорії ідей Д. Лока є критика вроджених ідей. Він детально розбирає причини, з яких така думка існує у філософських колах. Внаслідок цього викладу він робить висновок, що вроджені ідеї є застарілою та невірною теорією. Втім, дослідження показує, що те розуміння вроджених ідей, яке стало мішенню критики Д. Лока, не належить жодному з філософів. Він швидше зібрав разом усі положення з цієї тематики та піддав критиці. Її важко назвати достатньо ефективною, оскільки вона не несе дієвих заперечень концепції вроджених ідей того ж Р. Декарта, яка була найбільш впливовою на той час.

Достатньо суперечливим є поділ ідей на прості та складні, який проводить Д. Лок. Він не залишив жодної класифікації перших та других, лише визначивши прості ідеї, як такі, що не поділяються на частини. При цьому він називав серед таких ідей кольорів, простору, часу. Іншим суперечливим місцем концепції Д. Лока є розподіл, який проводиться між ідеями та якостями. На думку філософа, перші містяться у розумі, а другі у тілах, що ставить запитання про шляхи, якими вони поєднуються. Філософ не надає на нього переконливої відповіді. З метою вирішення цієї проблеми Д. Лок вводить до своєї концепції матеріальну субстанцію, яка є джерелом відчуттів та опорою для існування світу. Така теорія суперечить основним постулатам концепції Д. Лока, який

визначає досвід, як джерело пізнання. Підставою для її появи можна вважати здоровий глузд, який вказує на те, що навколишній світ існує реально та необхідність якимось чином позначити речі цього світу.

Цікавими є рецепції теорії ідей Д. Лока, здійснені у сучасній англійській літературі. Увагу серед таких привертає праця Дж. Беннета «Навчаючись у шести філософів. Том 2», у якій критик проводить наступну класифікацію ідей. Він пропонує п'ять основних видів ідей. Вони можуть виступати як 1) сприйняття та уява, 2) мислення, 3) значення, 4) апріорне знання, 5) класифікація. Така класифікація є надзвичайно корисною, оскільки дозволяє більш точно встановити, що саме розуміє Д. Лок під ідеєю у тих чи інших місцях «Досвіду про людське розуміння».

Ще однією теорією Д. Лока, яку критикував Дж. Беннет, була ідея матеріальної субстанції. Він вважав її слабкою та такою, що суперечить загальній логіці концепції британського філософа. Втім, існує і протилежна точка зору, яку висунув інший відомий дослідник М. Аєрс. Останній стверджував, що концепція Д. Лока є наближеною до раціоналістичного пояснення дійсності, тому теорія матеріальної субстанції до неї цілком вписується. Обидва бачення є обґрунтованими. Більш послідовною здається точка зору Дж. Беннета, який стверджував, що визнання матерії є слабким місцем теорії Д. Лока. Досвід, на думку критика, є цілком достатнім інструментом для пояснення зовнішнього світу. А визнання матеріальної субстанції є непотрібним реверансом у бік існуючих на той час філософських систем.

РОЗДІЛ 3

ІДЕЯ У ДЖ. БЕРКЛІ – НА МЕЖІ РАЦІОНАЛІЗМУ ТА ЕМПІРИЗМУ

3.1. Місце та роль ідеї у теорії Дж. Берклі – від гносеології до метафізики.

Перед тим, як перейти безпосередньо до розгляду положень теоретико-пізнавальної концепції Дж. Берклі, слід зупинитись на термінології, яку він використовував у своїх роботах. Опорною для розгляду буде праця «Трактат про принципи людського знання» [99]. Більша частина термінів, які там можна знайти, є спільною для Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма. Тому можна встановити не тільки що саме значить той чи інший термін, але і простежити як відрізняється його розуміння даними філософами. Зазначимо, що, у порівнянні з Д. Локом, термінологію Дж. Берклі досліджувати дещо важче. Останній не приділяв великої уваги визначенню того чи іншого поняття. Нерідко зрозуміти, як саме він його розуміє, можна лише з контексту. Ще однією причиною є вже згаданий полемічний стиль. Ірландський філософ часто виступає проти тієї чи іншої тези іншого мислителя, викладаючи власні думки у якості антитези. Визначення термінів часто доводиться виводити з того, чим вони не є, або збирати з розкиданих по всьому тексту фрагментів.

Попри таку специфіку, можна виділити низку термінів, які зустрічаються найбільш часто та є ключовими для тексту «Трактату». Першим з них ми розглянемо «ідею» (*idea*). Найбільш простим та коректним тут здається наступне визначення: ідеї – «об'єкти людського знання» [99]. Вони можуть бути такими, що «надані нам відчуттями або такими, що утворюються завдяки участі пристрастей та операцій розуму; або, нарешті, ідеї сформовані за допомогою пам'яті або уяви» [99]. Таке визначення надзвичайно нагадує, а швидше навіть повторює, надане Д. Локом. Погодившись з загальним розумінням цього

терміну, надалі Дж. Берклі рішуче виступить проти низки тез попередника. В тому числі і тих, які стосуються більш розгорнутого розуміння ідеї.

Розглядаючи теорію Д. Лока, ми встановили, що, у випадку доробку цього філософа, найдоречніше говорити про ідею як про концепт. Яким же словом найбільш доречно описати ідею у Дж. Берклі? Попри схожість визначень, у концепції останнього є пункт, який суттєво прояснює цей термін, наближуючи його до поняття. Теорія Дж. Берклі, завдяки запереченню матеріальної субстанції, не ставить перед собою прямого запитання стосовно того, звідки беруться ідеї. Філософ воліє пояснювати їх існування волею Бога. Тому запитання про те, чим є ідея – концептом або поняттям, набуває дещо метафізичного забарвлення. Якщо відповідати на нього виключно з точки зору теорії пізнання Дж. Берклі, то вона швидше є поняттям, оскільки розуміння цього терміну у ірландського філософа набагато більш ясне, ніж у його попередника. Однак, теорія пізнання Дж. Берклі без його метафізичної концепції є будівлею без фундаменту. З цього боку ідея виглядає швидше концептом. Адже сказати щось конкретне про носія усіх ідей і гаранта їх існування ми не можемо. У даному питанні ірландський мислитель займає проміжну позицію між Д. Локом та Д. Г'юмом.

Від ідей ірландський філософ рухається далі і визначає того, хто їх сприймає. Для цієї мети він використовує цілу низку термінів, таких як: **розум** (*mind*), **дух** (*spirit*), **душа** (*soul*), **я** (*myself*). Саме ж визначення звучить наступним чином: «Незважаючи на всю різноманітність ідей, або об'єктів знання, схоже, що існує дещо, що знає або сприймає їх, виконує різноманітні операції, такі як бажання, уявлення, пригадування щодо них. Це сприйняття, активне буття, і є тим, що я називаю розум, дух, душа, я» [99]. Це формулювання наштовхує на думку про те, що для Дж. Берклі згадані терміни є синонімами. Уважно проглядаючи текст «Трактату», можна помітити, що кожен з них має царину, у якій найчастіше використовується. Як і у Д. Лока, найбільш вживаним є слово «розум». Воно зустрічається майже в кожному абзаці і вживається коли треба позначити розумову діяльність, сприйняття та

процеси, що відбуваються під час мислення. Достатньо вагоме місце у «Трактаті» посідають розмисли автора з приводу основ математики та фізики. Ведучи їх, він також вживає термін розум. Дух та душа, хоча формально і є синонімами для розуму, вживаються у дещо інший спосіб. Дж. Берклі частіше всього використовує їх для позначення людських відносин. Також вони часто з'являються у розділах, присвячених метафізичній проблематиці. Зокрема, існуванню Бога, якого він також іноді називає Духом, безсмертю душі тощо. Щоправда, існує декілька виключень, на кшталт «душа думає», які ми також бачили у «Досвіді про людське розуміння».

Залежно від контексту, ці терміни можуть по різному співвідноситись одне з одним. Наприклад, у реченні «ми пізнаємо ідеї, які є у розумі інших духів, за значеннями наших власних», термін дух використовується для позначення інших людей. При цьому «розум», який начебто є синонімом «духа», виступає як щось, що належить останньому. Навряд чи тут можна говорити про синонімічність цих термінів. У даному випадку, можна констатувати ту саму термінологічну недбалість, яку ми помічали у Д. Лока. У «Трактаті» та інших працях Дж. Берклі не надто переймається тим, аби його терміни мали постійне значення або не суперечили одне одному.

Важливою особливістю творчості ірландського філософа була схильність до полемічного стилю письма. Тому чимало важливих для нього термінів ми зустрічаємо у ситуації, коли філософ критикує ту чи іншу теорію попередників або сучасників. Найбільш помітним з таких є «**абстрактна ідея**» (*abstract idea*). Дж. Берклі заперечує можливість існування таких ідей і піддає нищівній критиці теорію, яку висунув з цього приводу Д. Лок. Цікавим є той факт, що у «Досвіді про людське розуміння» немає фрагменту, який прямо пов'язаний з цією проблемою. З розкиданих у різних місцях тексту думок, з нею пов'язаних, можна зробити висновок, що Д. Лок визнавав існування певного типу ідей, які можна назвати абстрактними. Якими ж є ці ідеї? З великої кількості висловлювань, які Дж. Берклі робить з цього приводу, можна скласти визначення на кшталт наступного. Абстрактні ідеї – такі, що не зводяться до

частин, з яких вони утворені. На думку ірландського філософа, кожную складну ідею завжди можна розкласти на ряд простих, з яких вона і утворена. Абстрактна ідея, у свою чергу, не має прив'язки до конкретних речей або якостей. Вона покликана позначати щось загалом. Наступним терміном, який ми розглянемо, є «загальні ідеї» (*general ideas*). Він тісно пов'язаний з попереднім, адже саме ідеї цього роду Дж. Берклі протиставляє абстрактним. Він стверджує, що для того, щоб зрозуміти, як виникають загальні ідеї, достатньо «зрозуміти, як такими стають слова» [99]. Мається на увазі процес, у рамках якого одне слово стає знаком, яким позначається сукупність інших. Щодо загальних ідей, то вони виникають наступним чином. Ідея, що є складеною з частин, за рахунок частого вжитку у певному контексті, стає такою, що позначає собою інші ідеї цього ж типу. Ірландський філософ пояснює це за допомогою слова «лінія», яке може означати якусь окрему лінію, намальовану на листі паперу. Але, у той же час, позначає всі інші лінії. Таким чином, загальні ідеї також можна назвати знаками.

Ще одним важливим для концепції Дж. Берклі терміном є «причина» (*matter*). Варто зазначити, що цей термін тісно пов'язаний з абстрактними ідеями та матеріальною субстанцією. Під причиною слід розуміти «не мислячу, інертну субстанцію, у якій насправді існує протяжність, тіла, рух» [99]. Зрозуміло, що таке визначення дуже гарно потрапляє під вищенаведене формулювання, яким мислитель описував абстрактні ідеї. Дж. Берклі зазначав, що термін «причина» містить у собі протиріччя. Полягає воно у тому, що згадані вище протяжність, тіло, рух являють собою тільки ідеї, які містяться у нашому розумі. У свою чергу, ідеї можуть бути схожими лише на інші ідеї. Ні вони, ні їхні архетипи не можуть міститись у деякій незрозумілій та непізнаваній субстанції. Критикуючи таким чином термін «причина», Дж. Берклі не називає жодних імен філософів, проти яких спрямовані його пасажі. Якщо ж повернутись до згаданої вище локової концепції опори, то стає зрозумілим, що саме вона є мішенню для критики ірландського мислителя.

Для того, щоб зрозуміти правомірність описаної вище критики Дж. Берклі, потрібно розглянути ще один термін, який є одним з наріжних каменів концепції Д. Лока. Його філософ розглядає тим же способом, що і два попередніх – нещадно критикуючи. Не важко здогадатись, що мова йде про **«матеріальну субстанцію»** (*material substance*). На думку ірландського філософа, цей термін використовують у двох значеннях. У першу чергу, для того, що позначити «загальну ідею буття»[99]. У другу, «разом з поняттями, які пов'язане з її акциденціями»[99]. Дж. Берклі знаходить можливість показати хибність обох вживань. Буття загалом, на думку мислителя, є нічим іншим, як абстрактною ідеєю. А акциденції, якими начебто наділена матеріальна субстанція, сходять до того самого хибного розуміння причинності, про яке йшлося вище. Та і самі вони є нічим іншим, як ідеями. Відтак, ні про яке реальне існування тут мова не йде.

Як ми вже зазначали, терміни, які використовує Дж. Берклі, та проблеми, навколо яких побудована його теоретико-пізнавальна концепція, є широко розповсюдженими у філософії Нового Часу. Тому не дивно, що ще одним важливим терміном є **«якість»** (*quality*). Як правило, ірландський філософ вживає його у множині та використовує для передачі характеристик або сутностей предметів. Якщо інші філософи використовують термін якість для того, щоб описати предмети зовнішнього світу, то Дж. Берклі стверджує, що якості існують лише у нашому розумі і вони є нічим іншим, як нашими ідеями. Тому не має жодного сенсу поділяти їх на первинні або вторинні, як це робить Д. Лок. Безпідставними є і суперечки стосовно того, які з них є якостями реального світу, а які з'являються у розумі. Жодна якість не має об'єктивного статусу – вони всі є відносними і залежать від конкретного моменту людського сприйняття. Таке визначення могло б надати враження, немов якості насправді не існують, а є лише ілюзіями. Ірландський єпископ стверджує, що їх реальність не підлягає жодним сумнівам, але ми маємо справу лише з нашими недосконалими сприйняттями.

Останній термін у даному огляді є одним з найцікавіших та, без перебільшення, найбільш важливим для філософської теорії Дж. Берклі. Якщо пригадати рід діяльності цього мислителя, то не важко здогадатись, що таким буде «**Бог**» (*God*). Зазначимо, що, ведучи мову про Бога у теорії ірландського єпископа, навряд чи буде коректним розцінювати це слово як термін. Швидше тут, за аналогією з ідеєю у Д. Лока, більш доречним буде використання слова «концепт». Значення для слова Бог є безкінечними, а людські можливості є недостатніми для його опису. Дж. Берклі не надає жодного прямого визначення Бога, однак він є закладним каменем для всієї будівлі його філософії. Якесь враження про цю сутність ми можемо скласти лише з того впливу, який вона спричиняє. Природа і все, що нас оточує, є найкращим доказом того, що Бог існує та його величі. Якщо ж все-таки спробувати сформулювати якесь визначення, то воно могло б бути наступним: Бог – той, хто все сприймає. Слід пам'ятати про головну максиму теорії ірландського мислителя «*esse in percipere*». Відповідно, єдиним, що легітимує буття людини на Землі є те, що її існування кимось сприймається. Тому Бога можна розуміти саме як того, хто сприймає все, що відбувається у нашому світі у кожен момент його існування.

Для розуміння теорії Дж. Берклі, потрібно прояснити те, що він піддавав критиці. Частіше за інших мішенню для його нападів була теорія його попередника – Д. Лока. Центральним терміном, через який можна дійти до розуміння теоретико-пізнавальних концепцій цих двох мислителів, безперечно, виступає «ідея». Цей термін є надзвичайно важливим для обох, але розуміють вони його по-різному. Хоча на перший погляд може здатися і навпаки – загальні визначення, надані кожним з цих мислителів, достатньо подібні. Нагадаємо визначення, яке надає Д. Лок: ідея є «об'єктом розуміння, коли людина думає»[109, с. 54]. І з цим цілком погоджується Дж. Берклі: «Для кожного, хто розглядає об'єкти людського пізнання, очевидно, що вони являють собою або ідеї, які дійсно сприймаються відчуттями, або такі, які ми отримуємо, спостерігаючи емоції і дії розуму, або, нарешті, ідеї, що створюються за допомогою пам'яті і уяви, нарешті, ідеї, що виникають через

з'єднання, розподіл або просто уяву того, що було від початку сприйнято одним з вищевказаних способів»[73]. Не зважаючи на таку зовнішню схожість, подальший розгляд того, як кожен з мислителів розкриває термін «ідея», виявляє суттєві розбіжності.

Найкраще цю різницю демонструє критика Джорджем Берклі теорії абстрактних ідей та розподілу якостей на первинні і вторинні, до якої той вдається на початку своєї праці «Трактат про принципи людського знання». Її ж, але у іншому вигляді, можна побачити у діалогах між Гіласом і Філонусом. У цій роботі Дж. Берклі також різко та спрямовано заперечує пункти теорії Д. Локка, проте робить акцент не на теоретичній аргументації (яку ми можемо побачити у «Трактаті...»), а швидше на конкретних, зрозумілих кожному прикладах. Тому у дослідженні критики абстрактних ідей буде доречним спиратися саме на «Трактат...», але при цьому застосовувати і «Діалоги...», як джерело для ілюстрацій теоретичних положень.

Починає свою критику ірландський мислитель з тези про те, що Бог, у своїй милості, не міг надати нам сильної жаги до знання, яке б він зробив недосяжними для нас. Тому ті складності і перепони, які філософи вбачають на шляху до пізнання, як правило, є умовними та спричиненими ними самими. І однією з головних складностей, яку Дж. Берклі бачить на шляху пізнання, є віра філософів у існування абстрактних ідей. Думка про те, що людина має певні абстрактні ідеї народилася ще в античності, зокрема, варіацію цієї теорії ми можемо знайти у Платона. Критика Дж. Берклі спрямована проти теорії абстрактних ідей загалом, однак найбільш гостро вона стосується їх розуміння Джоном Локком. Ця теза ілюструється тими посиланнями, які робить Дж. Берклі під час критики абстрактних ідей – він цитує виключно «Розвідки про людське розуміння».

Ірландський мислитель зазначає, що аналізуючи свій розум, він не знаходить у собі «чудесної здатності творити абстрактні ідеї»[73]. Він погоджується з тим, що людина може створити найдивовижніші або найхімерніші ідеї. Всі вони будуть мати конкретні модуси – колір, довжину,

ширину тощо. Про абстрагування можна говорити тільки як про відокремлення певних частин або якостей від інших, але не як про відділення від предмету або людини деяких іманентних їм якостей. Для Д. Лока абстрактні ідеї надзвичайно важливі – він пише про те, що це одна з фундаментальних рис, які відрізняють людину від тварин. Хоча він і визнає за тваринами початковий стан розумності, проте здатність до створення загальних ідей їм зовсім не притаманна.

Ірландський мислитель на це відповідає з притаманною йому долею сарказму. Він відзначає, що переконатись у правомірності слів попередника немає жодної можливості. Причиною тому є те, що Д. Локк визначив, що тварини не здатні до абстрагування лише на тій підставі, що вони не здатні користуватися мовою, яка б дозволила їм висказати свої абстрактні ідею. Важко не погодитись з цією оцінкою Дж. Берклі, оскільки він цілком вірно помічає пряму залежність між абстрактними ідеями та словами, як способом їх викладу. У тому, що ірландський мислитель має рацію, можна переконатись, відкривши «Розвідки про людське розуміння», де Д. Локк пише, що слова набувають абстрактного характеру, оскільки вони є знаками, якими позначаються абстрактні ідеї.

Важливим тут є той момент, що Дж. Берклі не виступає проти існування загальних ідей. Вони є збірними з великої кількості більш простих. Він заперечує можливість виведення ідей іншого типу. Наприклад, філософ не розуміє, що таке людина в цілому. Мається на увазі людина без певних характеристик – зросту, ваги, статі, кольору шкіри, очей, тощо. Якщо ми підемо слідом за Дж. Берклі, та спробуємо уявити собі таку людину, то напевно чи у нас щось вийде. Також відомим є приклад трикутника, який наводить Дж. Берклі. Він каже, що абстрактний трикутник являє собою не прямокутний, косий або рівнобедрений трикутник, а такий що буде усіма ними одразу. Ірландський мислитель зазначає, що досить важко (і не дуже корисно) вести філософську полеміку з тими людьми, які гадають, що можуть створити таку ідею.

Надалі Дж. Берклі знову повертається до проблеми мови і зазначає, що саме її «недосконалість призводить до сумнівів стосовно пізнавальної

спроможності людини»[73]. Істина полягає у тому, що, якщо б не було мови (у розумінні вже сформованої, сучасної ірландському мислителю), то не виникло б навіть думки про абстрагування. Йдеться, перш за все, про невірне розуміння законів взаємодії мови та ідей. Досить популярною є думка про те, що ім'я зобов'язано мати відповідну йому ідею, яка, у свою чергу, позначає конкретну річ. Якщо ми глибше розглянемо цю тезу, то зрозуміємо, що зв'язок існує між ім'ям та визначенням, але ні у якому разі не між ім'ям та ідеєю. Це пояснюється наступним прикладом: ми легко можемо уявити людину, але наше уявлення необхідно матиме такі акциденції як колір шкіри, очей, волосся, зріст тощо. Ми не здатні створити ідею людини у цілому.

Ще одним доказом того, що імена не мають «прив'язаних» до них ідей, є те що, мова далеко не завжди покликана передавати певні ідеї. Іноді слова викликають у нас не ідеї, а емоції, поклики до дії, приведення душі до якогось стану. Проаналізувавши повсякденну поведінку будь-якої людини, можна дійти до висновку, що почуття любові, ненависті, страху, тощо, часто пробуджуються при використанні слів дуже далеких за змістом від тих, які складають визначення цих понять. Існує приклад, у якому Берклі розглядає вислів «Арістотель сказав»[73], яким користуються схоласти при доведенні своїх теоретичних положень. Ірландський мислитель констатує, що за допомогою цього вислову схоласт намагається приховати слабкість власної аргументації та схилити співбесідника на свої позиції. При згадуванні імені «Арістотель», у деяких людей одразу виникає ідея згоди та пошани, які, по суті, не мають до давньогрецького мислителя ніякого відношення.

Наведені аргументи Дж. Берклі приводить з метою «очистити» перші початки знання, якими є ідеї. Доки мислитель рухається серед конкретних ідей, він може вберегтися від помилок та недовіри до власних пізнавальних спроможностей, оскільки ці ідеї добре відомі кожній людині. Абстрактні ідеї є лише вимислом, фікцією, яка не дозволяє людині розвивати свої пізнавальні здатності. Оцінюючи творчість Д. Локка, ірландський філософ писав, що було б

набагато краще, якщо б той звернув свої зусилля, втрачені на обґрунтування абстрактних ідей, на щось інше.

Ще одним важливим пунктом теорії Дж. Берклі є критика популярної на той час тези про існування матеріальної субстанції. У цьому пункті коло його опонентів стає набагато ширшим. У концепціях переважної більшості філософів, починаючи від античності і закінчуючи сучасниками Дж. Берклі, матерія відігравала значну роль. Однак, ірландський мислитель, як і у випадку з абстрактними ідеями, спрямовує свою критику проти конкретних мислителів – Д. Локка та Н. Мальбранша. У концепціях цих мислителів можна зустріти різні розуміння терміну «матерія», та різні причини його застосування. Для Д. Локка матерія є однією з найбільш суперечливих ланок у його концепції. З одного боку, сама логіка побудови його теорії вказує на те, що матеріальна субстанція вже не потрібна. З іншого, увесь досвід та всі знання філософії, примусили мислителя все-таки ввести її у свою концепцію як «опору» для існування речей. Для концепції Н. Мальбранша, у свою чергу, вона є необхідною, оскільки у ній існує прямий зв'язок між матерією та Богом.

Починаючи висвітлення проблеми існування матеріальної субстанції, Дж. Берклі вкотре вказує на те, що всі об'єкти людського знання є ідеями. Це вже є достатньо переконливим доказом проти існування будь-чого, окрім останніх. Філософ розвиває свою думку, знайомлячи нас з тим, якими бувають ідеї. Вони розрізняються за джерелами надходження – існують «ідеї, що сприймаються почуттями, також існують ідеї, які ми отримуємо, коли спостерігаємо емоції і дії розуму, або, нарешті, ідеї, що створюються через з'єднання, розподіл або просто уяву того, що було сприйнято одним з вищевказаних способів» [73]. За допомогою зору ми отримуємо ідеї про світло і кольори, за допомогою дотику ідеї твердого і м'якого, холодного і теплого і т.п. Усі органи чуття відповідають за ідеї якогось виду, які, при поєднанні з іншими, створюють ідеї речей. Весь світ, що нас оточує, складається з ідей, які у своїх об'єднаннях створюють те, що ми називаємо речами. Існує і дещо повністю відмінне від них – це те, що ми називаємо духом або людською

сутністю. Це дещо є активною пізнавальною сутністю – це розум, який є тим осередком, де існують ідеї. Він сприймає ідеї, тому що ідеї не існують самі собою – вони існують тільки у сприйнятті.

Таке розуміння оточуючого світу і законів пізнання не було притаманне провідним мислителям того часу. Дж. Берклі каже, що серед людей дивним чином панує думка про те «що будинки, гори, ріки, одним словом, чуттєві речі мають існування, природне або реальне, відмінне від того, що їх сприймає розум» [73]. Таке положення здається йому суперечливим. Усі речі існують тільки у сприйнятті, і ми можемо легко у цьому пересвідчитись, проаналізувавши власне мислення. Філософ зазначає, що віра в існування матерії є прямим наслідком вчення про абстрактні ідеї.

Намагаючись проаналізувати існуючі положення про матеріальну субстанцію, Дж. Берклі пише, що ідеї часто приймають за копії, або відображення речей, що існують поза розумом у не мислячій субстанції.. Така теорія є хибною за своєю природою і спростовується елементарним здоровим глуздом. Ідея не може бути схожою ні на що інше, як на іншу ідею. А, наприклад, кольори і фігури не можуть нагадувати ніщо, окрім інших кольорів або фігур.

Дж. Берклі розвиває цю думку у напрямку критики локового розділення на первинні та вторинні якості. Під першими розуміються протяжність, форма, рух, спокій, уречевленність або непроникність. Всі вони є образами речей, що існують поза розумом, у певній субстанції, яка має назву «матерія». Вторинними є якості, які ми відчуваємо – смак, звук, колір, тощо. Цей розподіл, на думку Дж. Берклі, «містить у собі чергову суперечність»[73]. Якщо ми спробуємо уявити собі певний предмет, наділивши його лише первинними якостями, то зустрінемось з тими ж труднощами, які мали, коли намагалися уявити абстрактний трикутник. Нормальне мислення вимагає єдності первинних і вторинних якостей. Тільки разом вони можуть створити цілісний образ. Розум, частіше за все, має справу не з однією річчю, або процесом, а з їх великим розмаїттям. Тому сприйняття слід розуміти як складний, комплексний

процес. Протяжність, форма та інші первинні якості, наряду з смаком, звуком та іншими вторинними перебувають виключно у розумі і не можуть мати іншого місцезнаходження. Не вірною є і думка про те, що первинні якості мають більш важливий статус у процесі пізнання. Як вже було зазначено, тільки у всій своїй різноманітності якості можуть створити цілісну ідею речі.

Такий виклад мав би закрити питання про існування матеріальної субстанції раз і назавжди. Однак, розуміючи силу та вкоріненість цього словосполучення у тогочасній філософії, ірландський мислитель намагається знайти ще більш переконливі докази його хибності. Для цього Дж. Берклі береться досліджувати чим же є матерія для його опонентів. Під словами матеріальна субстанція, як правило, розуміють ідею загальної сутності, яка має певні акциденції. Загальна сутність, це, безперечно, абстрактна ідея. А під акциденціями розуміють або первинні якості, які як вже було показано, існують виключно у розумі, або, взагалі, чітко не визначають їх природи. Можна констатувати, що з поняттям матеріальної субстанції ніколи не пов'язують ніякого конкретного смислу.

Окрім вже згаданих аргументів проти існування матерії, існує ще один. Цю проблему згодом досить вірно поставив К. Фішер, який констатував, що «ми не можемо знайти ніякого зв'язку між матеріальною та духовною субстанцією у філософії Р. Декарта» [54, с. 357]. Таке зауваження буде надзвичайно актуальним для будь-якої матеріалістичної філософії. Навіть якщо зовнішні тіла існують, то залишається незрозумілим природа надходження ідей від них до розуму. Постає проблема того, що матеріалісти не здатні адекватно пояснити механізм взаємодії «реальних» тіл та розуму. Прикладом тому є концепція опори Д. Лока, яку висвітлено у попередньому розділі.

Окрім присвячених безпосередньо критиці матерії розділів «Трактату про принципи людського знання» та «Трьох розмов між Гіласом і Філонусом», у цих творах можна знайти і інші місця, де Дж. Берклі повертається до цієї проблематики. У розділі, умовно присвяченому духу, він знову звертається до проблеми матерії. Філософ зазначає, що існує і дещо інший, відмінний від

розкритикованих ним раніше, опис матерії. Дехто з провідних на той час мислителів, до яких Дж. Берклі відносить, наприклад, Н. Мальбранша, розуміє її як те, що не діє, не сприймає, не сприймається. Тому її варто розуміти як існуючу, але невідому субстанцію. Визначення її складається з заперечення якостей, яких вона не має. Матеріалісти цього напрямку зазначають, що матерію можна розуміти як певну невідому причину нашого знання. Таке розуміння матерії може викликати лише подив. Ми не можемо сприйняти її у відчуттях, або навіть уявити її, оскільки не маємо чого уявляти. Таке визначення дуже нагадує визначення того, що не існує. Для пояснення усіх природних явищ, на думку Дж. Берклі, цілком достатньо буття мудрого, благого та безкінечного Бога. На відміну від матерії, яка не відчувається і не пізнається, він існує. Про це говорять нам наші органи сприйняття та наш власний дух, який існує тільки з милості Бога.

Критика матеріальної субстанції займає одне з центральних місць у філософській системі Дж. Берклі. Він намагався якнайбільш повно та різноманітно розглянути цю проблему та зробити так, щоб концепція матеріальної субстанції була виведена з філософії. Тим не менш, його критика мала значний недолік. Під час її розгляду достатньо важко зрозуміти, до чєї саме концепції матеріальної субстанції має претензії Дж. Берклі. Складається враження, що він склав разом усі відомі йому думки з цього приводу та спробував їх заперечити. Уважно поглянувши на концепцію Д. Лока, яку найбільш часто вважають мішенню для атаки ірландського єпископа, ми переконаємось, що матеріальна субстанція там є відповідником реальності. Звичайно, у розумінні цього філософа матерії є усі атрибути абстрактної ідеї. Однак, основним його мотивом залишається той, що зовнішній світ існує. Звідси і визначення матерії як того, що «підтримує або стоїть за» тим, що ми сприймаємо. Таким чином філософ намагається пояснити існування речей. Дж. Берклі і сам писав про те, що він: «не заперечує існування будь-якої речі, яку ми можемо сприймати за допомогою відчуттів та рефлексії» [75. с. 231]. Більш того, він стверджує, що він не заперечує існування субстанції у «вульгарній»

формі, як «комбінації чуттєвих якостей, такі як протяжність, щільність тощо.». Повертаючись до «Досвіду про людське розуміння», ми бачимо, що Д. Лок, ведучи мову про матерію, також частіше всього згадує якості, адже саме з ними має справу наше сприйняття. Постає логічне запитання: чи спрямована критика Дж. Берклі проти теорії Д. Лока? Відповідь може бути наступною: більшою мірою ні, аніж так. Суперечка тут швидше про назву. Перший називає зовнішній світ «реальністю» і відмовляється говорити про нього взагалі. Другий намагається пояснити цю реальність за допомогою матеріальної субстанції.

На цьому можна закінчити висвітлення критики Джорджем Берклі абстрактних ідей та матеріальної субстанції. Ці дві теми є одними з центральних для його творчості загалом. Їх мотиви можна побачити майже у всіх філософських творах цього автора. Варто ще раз зазначити, що ця критика не виникла з порожнього місця – вона є полемікою з видатними мислителями того часу. Ці теми дозволяють «увійти» до філософії ірландського мислителя, оскільки показують основну проблематику, навколо якої вона розвивалася. Головною метою критики абстрактних ідей та матеріальної субстанції є висвітлення пізнавальної діяльності людини. Вона ілюструє погляди Дж. Берклі на оточуючий світ та на місце людини у ньому. Усі положення цієї критики лежать на поверхні і читач може легко перевірити їх своїм розумом. Відзначимо, що саме ірландець став першим, хто радикально поставив під сумнів існування матерії.

Критика абстрактних ідей та матеріальної субстанції, здебільшого, є критикою концепції Д. Локка, викладеної у роботі «Розвідки про людське розуміння». Подальша ж критика ірландським мислителем Н. Мальбранша, Є. Шефтсбері, І. Ньютона та інших, як правило, стосується дещо інших проблем – природознавства, математики, проблеми Бога. Аналізуючи погляди ірландського філософа, потрібно завжди пам'ятати про перші, фундаментальні положення філософії Дж. Берклі. Саме вони надають ключ до розуміння його теорії. Наприклад, критикуючи механіку І. Ньютона, Дж. Берклі наголошує на

тому, що велика частина понять, якими вона оперує є абстрактними. Відповідно, теорія, яка на побудована на такому фундаменті, навряд чи може бути вірною. Розглядаючи концепцію Н. Мальбранша, ірландський мислитель бачить проблему у теорії, яка отримала назву «оказіоналізм» і яка полягає у тому, що Бог, безпосередньо, є причиною усіх явищ. Основний недолік цієї теорії, на думку Дж. Берклі, полягає у тому, що вона є прямим наслідком визнання французьким філософом існування «матеріальної субстанції». Оказіоналізм є одним зі шляхів вирішення проблеми комунікації між об'єктивно існуючими речами та духом, яка є прямим наслідком такого визнання.

Наступними важливими темами теорії пізнання Дж. Берклі є його вчення про дух і духовну субстанцію. На відміну від Д. Лока та Д. Г'юма, яких вважають попередником та послідовником Дж. Берклі, останній розвинув не тільки теоретико-пізнавальну концепцію, але і метафізичну. Почати її розгляд варто ще раз пригадавши визначення того, чим є дух. Отже: «Дух є проста, нероздільна, діяльна істота; як така, що сприймає ідеї, вона зветься розумом; як виробляюча їх або іншим способом діюча на них – волею» [73]. Дух є єдиною сутністю, яка відрізняється від ідей, і не може бути визначена за їх допомогою. Оскільки ми заперечуємо існування абстрактних ідей, то для опису духу ми мусимо досліджувати його діяльність. Це відбувається внаслідок того, що жодні ідеї, будучи пасивними, не можуть дати нам уяви про активне, діюче начало. Найпростішим доказом існування духу є те, що в кожному мить людина створює або знищує певні ідеї. Цей процес і є мисленням. Таким чином, Дж. Берклі міг би цілком погодитись з картезіанським «*cogito ergo sum*». Простота та очевидність цього доказу буття мала б імпонувати ірландському мислителю, який часто будував свої доведення схожим чином.

Дух, про який говорилось вище, варто розуміти як розум та волю конкретної людини. Існує і інший дух або воля, яка є причиною усього, що нас оточує. Тільки цим можна пояснити те, що людина, відкриваючи очі, бачить ті чи інші об'єкти, які не є продуктами її власної волі. Усі ідеї, які ми сприймаємо

за допомогою зору, слуху, дотику, тощо, також не є продуктами волі конкретної людини. Такі ідеї є більш живими та чіткими ніж ті, які створюються нашою уявою. Ще одним доказом існування духу вищого порядку є те, що ідеї відчуттів мають певну впорядкованість та постійність – вони знаходяться у порядку, який не встановлений конкретною людиною. Ці ідеї, на думку Дж. Берклі, можна назвати законами природи і вони є відображенням величі та мудрості Бога, який їх створив. Не будучи причиною ідей цього типу, людина має пізнавати закони та зв'язки, які між ними існують. Саме у цьому полягає справжня наука. Головною ж помилкою сучасних йому науковців ірландський єпископ бачить пошук причино-наслідкових зв'язків між ідеями, якого насправді не існує. Мається на увазі концепція матерії, як причини людських ідей. Замість дослідження таких незрозумілих та непотрібних абстракцій, філософ пропонує досліджувати безпосередньо відношення між ідеями. Які, у свою чергу, можуть відкрити нам шлях до досягнення діяльності Бога.

Ідеї, які збережені у відчуттях творцем природи, називаються дійсними речами і є більш вірними, яскравими та постійними ніж ті, які створюються нашою уявою. Останні можна назвати образами або ідеями речей. Вони є лише нашою уявою дійсності. Таке формулювання може наштовхнути на думку, що ідеї відчуттів знаходяться десь інде ніж у розумі. Втім, ми маємо пам'ятати, що єдиним вмістилищем ідей є дух.

Як вже згадувалося, Дж. Берклі притримувався своїх філософських поглядів дуже послідовно і застосовував їх не лише у філософських працях, а і обґрунтовував ними положення, що номінально відносяться до інших наук. Чудовий приклад того, як відбувається людське сприйняття, ми можемо знайти у праці, яку вважають присвяченої проблемам оптики – «Досвіді нової теорії зору» [2]. Ідеї зору, як зазначає автор, не позначають певні існуючі зовні речі. Вони сповіщають нас, які ідеї сприйняття виникнуть у нашому дусі через такий і такий проміжок часу або у результаті певних дій. Тому ідеї зору буде доречно розуміти, як мову, на якій верховний дух, від якого ми залежимо, повідомляє

нам, які ідеї у нас виникнуть у наслідок тієї чи іншої дії. Таке положення стосовно природи зору розглядалося сучасниками Дж. Берклі як досить невдалий жарт. Проте, подальші дослідження довели, що ірландський філософ був багато у чому правий. Варто згадати працю відомого шотландського психолога Р. Л. Грегорі «Розумне око»[14], який через майже два століття, підтвердив цілий ряд тез, висунутих Дж. Берклі. Він стверджував, що зір відбувається не внаслідок механічних процесів у очі, а за рахунок психічних процесів, що відбуваються виключно у розумі. Він також вважав, що причиною та початком усілякого мислення є складні «психічні» процеси, які відбуваються у розумі – саме ж око є лише пристроєм, що практично реалізовує ці процеси. Можна констатувати, що у галузі філософського обґрунтування оптики і теорії зору, Дж. Берклі суттєво випередив свій час.

Варто повернутися до висвітлення проблем теоретико-пізнавального характеру. Дж. Берклі при розгляді цієї теми застосовує досить цікавий прийом – він сам намагається заперечити свою теорію, ставлячи себе на місце своїх вірогідних, або реальних опонентів. Спочатку він наводить ті заперечення, які могли б виникнути або виникали при знайомстві з його теорією і потім сам же спростовує ці заперечення.

Прикладом такого методу викладу є теза про те, що ідеї містяться виключно у сприйнятті, яка на перший погляд може видатися дещо дивною і тому зустріла певний супротив у наукових колах того часу. Одним з основних заперечень цієї тези стала наступна думка. За Дж. Берклі, ідеї (а отже і речі, і весь оточуючий світ) існують тільки, коли людина сприймає їх. Досить дотепно це заперечення наводить один з відомих біографів ірландського філософа А. Люс. Він каже, що один з тих, хто почув тезу, про те, що ідеї існують лише у сприйнятті, одразу ж почав відкривати та закривати очі зі словами: «є світ, нема світу»[112, с. 50], намагаючись вказати на те, що, якщо речі існують тільки у сприйнятті, то вони зникають та знову творяться при кожному новому погляді на них. Якщо б цей критик уважніше ознайомився з концепцією Дж. Берклі, то він би зрозумів усю хибність своїх висновків. Ідеї і справді існують виключно у

сприйнятті, проте це не є сприйняття конкретної людини. Завжди існує інший дух, який сприймає певну річ, коли ми цього не робимо. Мова йде про Бога, який завжди сприймає кожну існуючу ідею і тим самим гарантує існування світу ідей.

Наступний аргумент проти теорії Дж. Берклі пов'язаний з невірним розумінням сутності духа. На той час, як вже зазначалося, було досить розповсюджене вчення про матерію, яка включає в себе певні модуси або атрибути – такі як протяжність, простір, подільність тощо. Прихильники цієї теорії закидали теорії Дж. Берклі те, що якщо у його теорії протяжність та форма існують лише у дусі, відповідно дух має форму і протяжність. Ірландський мислитель доречно зазначає, що, протяжність, простір та усі інші атрибути існують у дусі настільки, наскільки вони можуть бути сприйнятими. Жоден з вищевказаних атрибутів не може набути ніякого іншого статусу, ніж визнання його ідеєю, на рівні з усім іншим, що сприймає наш розум.

Ще одне з заперечень, які могли б бути висунуті проти його концепції, Дж. Берклі, швидше за все, «позичив» у Д. Лока. У праці останнього, «Розвідки про людське розуміння», можна знайти фрагмент, присвячений критиці теорії вроджених ідей. При цьому Д. Локк зазначає, що одним з найбільш визнаних аргументів на користь цієї теорії є, так звана, загальна згода. Тобто теорія вроджених ідей спирається на те, що усі люди, начебто, мають однакові ідеї. Д. Локк блискуче розбиває таку думку, наводячи приклади, які вказують на те, що мислення людини завжди індивідуальне і тому ми не можемо говорити про певні «закарбовані» у кожній людині до народження ідеї. Дж. Берклі, за аналогією, каже, що часто головним доказом існування матерії є її загальне визнання. Головний контраргумент, таким чином, зводиться до запитання «Чи може усе людство помилятися?». Відповідь ірландського мислителя «Так». Він стверджує, що людство загалом схильне до помилок та ускладнення простих речей і тому є немало історичних прикладів. Пояснюється це тим, що люди не дуже глибоко вдаються до аналізу значення слова «матерія» і не бачать очевидних суперечностей, які воно у собі несе. Також

причиною може бути догматичність мислення, оскільки існування матерії ніколи особливо не піддавалося сумніву до моменту виходу у світ теорій Дж. Берклі. Тому віра у її існування може бути пов'язана з тим, що ніхто з освічених людей того часу просто не розглядав питання матерії у тому ракурсі, у якому її розглянув ірландець. Існування матерії було догмою і нікому й на думку не спадало поставити її під сумнів.

Дуже цікавим є аргумент, який був наведений Дж. Берклі з боку представників деїстичної філософії¹⁾, до якої він загалом ставився надзвичайно негативно. Він полягає у тому, що Бог, начебто, відсторонився від природного стану речей і від нашого світу загалом, оскільки ми ніде не бачимо конкретних проявів його діяльності. Саме через цю, та їй подібні тези, Дж. Берклі називав філософів-деїстів атеїстами, надаючи цьому терміну цілковито негативного значення. Відповідаючи на цей постулат деїзму, Дж. Берклі зазначає, що Бог не обмежений для нашого розуміння певними кінцевими характеристиками. Тому його не можна відрізнити як людину, наприклад, за зростом, комплекцією тощо. Діяльність Бога завжди є правильною та одноманітною. Люди, не схильні до розмислів, згодні визнавати існування Бога тільки якщо відбуваються певні події, які можна визначити як диво – тобто щось, що вибивається з природного стану речей. Коли вони бачать, що ніяких див не відбувається, все йде за звичним порядком, то вони забувають про те, що цей порядок і є найбільшим дивом, і найкращим доказом існування Творця. Люди не схильні осмислювати діяльність Бога, як постійний досконалий процес – вони здатні більше цінити непостійність та мінливість, вважаючи це ознакою свободи.

Тезу про постійну та розмірену діяльність Бога добре ілюструє наведений Дж. Берклі приклад того, як взаємодіють між собою ідеї. Між ними, як вже зазначалося, не існує причинно-наслідкових зв'язків, проте існують зв'язки дещо іншого характеру. Їх можна охарактеризувати, як відношення знаку, або відмітки до того, що вона означає. Можна навести цитату для ілюстрації такої

¹⁾ Мається на увазі Є. Шефтсбері, якого Дж. Берклі вважав одним зі своїх головних філософських опонентів. Критиці цього філософа, і загалом напрямку «деїзм», присвячена досить значна праця «Алсіфон, або дрібний філософ» [2].

думки : «Вогонь, який я бачу, є не причина болю, яку я відчуваю при наближення до нього, але тільки попереджуючий мене про неї знак» [73]. Ідеї необхідно мають зіставлятися та поєднуватися для того, щоб створювати наше уявлення про світ. Наприклад, описані вище ідеї вогню, болю, тощо, не є єдиними ідеями – вони складаються з більш дрібних. Для того, щоб вжиток ідей був всезагальним та постійним, процеси з'єднання та узагальнення мають відбуватися за певними правилами та відповідностями. Саме наявність цих правил і є ще одним з доказів існування та постійної активності Бога.

Продовжуючи розгляд концепції Дж. Берклі у тому вигляді, у якому вона викладена у «Трактаті...» та «Трьох розмовах...», ми маємо розглянути природу людського знання. Варто зазначити, що даний розділ є свого роду підсумком усіх ідей викладених у цих працях. Ірландський філософ тут досить часто повторює та заново пояснює ключові моменти. Велика увага знов приділена проблемі матерії, критику якої Дж. Берклі вважав своїм головним завданням. У цьому розділі також надані визначення ключовим поняттям концепції ірландського мислителя, зокрема таким як: ідея, дух, природа.

Людське знання складається з двох частин – знання ідей та знання духів. Першим Дж. Берклі пропонує розкрити знання ідей. Їх пізнання було дуже затемнене внаслідок теорії про «подвійне» існування чуттєвих об'єктів. Мається на увазі думка про те, що вони мають існування у розумі та деяке реальне існування у матерії. Ця концепція, прихильниками якої, у тій чи іншій мірі, були майже всі сучасники Дж. Берклі, справила дуже негативний вплив на тогочасну теорію пізнання. Вона, як зазначає ірландський філософ, є причиною скептицизму. Якщо об'єкти існують ззовні по відношенню до людини, то знання, яке ми про них маємо, не може бути перевіреним ні у який спосіб. Для подолання скептицизму надзвичайно важливо прояснити природу відношення людини до оточуючих її речей. Необхідно прояснити, що ж мається на увазі, коли ми використовуємо слово «річ». Отож, «річ, або суще, є саме загальне з усіх імен; воно обіймає собою два цілком різних та різнорідних розряди, які не мають між собою нічого спільного, окрім назви, а саме духів та ідей» [73]. Під

духами слід розуміти діяльні, неділимі, вічні субстанції, а під ідеями – плинні, перехідні, залежні стани, які існують не самі собою, але мають носіїв або існують у духах, чи духовній субстанції.

Ідеї, які з'являються в відчуттях, є реально існуючі речі. Вони існують лише в рамках певного духу, а не є копіями певних образів, що є зовнішніми відносно нього. Речі, які існують у сприйнятті, можна умовно назвати «зовнішніми», але буде йтися лише про джерело їх виникнення. Маються на увазі ідеї, які не породжуються самим духом. Їх закарбовує у них дух, відмінний від того, який їх сприймає – тобто інша людина, або Бог. Також можливе зовнішнє існування речей, якщо розуміти його як існування у той момент коли їх сприймає хтось інший.

Як правило, Дж. Берклі досить толерантно висловлювався стосовно теорій своїх опонентів. Проте, пишучи про тих з них, хто захищав матеріальну субстанцію, він висловлюється дуже різко. Ірландський філософ каже, що матерія завжди була опорою та підтримкою усіх атеїстичних та скептичних теорій. Варто навести приклад його різких висловлень з цього приводу: «Немає необхідності розповідати про те, яким великим другом атеїстів у всі часи була матеріальна субстанція. Усі їх жахливі системи до того очевидно, до того необхідно залежать від неї, що, якщо буде виключений цей наріжний камінь, – і вся будівля неминуче розвалиться. Тому нам ні до чого приділяти особливу увагу абсурдний вченням жалюгідних сект атеїстів» [73]¹⁾. Така різка критика пов'язана з широким розповсюдженням та популярністю рухів, які Дж. Берклі, будучи протестантським єпископом, вважав атеїстичними. Критика представників таких рухів досить часто набувала різкого характеру. Тоді як до таких філософів, як Д. Лок, Н. Мальбранш, Р. Декарт, він, як правило, ставився з досить великою повагою.

Повертаючись до висвітлення розуміння ірландським мислителем природи людського знання, варто зупинитися на тому, яким чином отримуються уявлення про природу. Розглядаючи природні явища, людина

¹⁾ Мається на увазі вже згаданий деїстичний рух.

неодмінно має бути вражена тією гармонією та порядком, які існують у природі. Цей порядок перебільшує межі нашого розуміння і тому є наслідком діяльності більш мудрого та потужного духа ніж людський. Таким духом є Бог. Природу можна розуміти як його мову, що відкриває нам його атрибути і вчить нас, яким чином нам потрібно чинити для досягнення щастя. Найкращим же посібником для розуміння такої мови Дж. Берклі вбачає механіку, а саме ту спробу її викладу, яка була зроблена у трактаті І. Ньютона «Математичні початки натуральної філософії» [42].

Цей виклад, хоча і корисний через своє спрямування на закони природи, також зазнав критики від ірландського єпископа. Це було пов'язано з тим, що І. Ньютон розумів простір і рух таким чином, начебто вони мають існування поза духом. Найбільш хибними Дж. Берклі вважає положення про абсолютний простір та абсолютний час. Останній розуміється як абстрактна постійність та неперервність існування речей. В свою чергу, абсолютний простір розуміється як такий, що не сприймається у відчутті і залишається одноманітним та непорушним. Той рух, який ми сприймаємо, відбувається у відносному просторі. Який, у свою чергу, є мірилом абсолютного. Місце розуміється як частина простору, що займається тілом. Воно також може бути абсолютним та відносним, залежно від того, про який простір в даний момент йдеться. У відчуттях ми маємо справу з відносним рухом. Тому вони не мають статусу істинності, що спричинено тим, що вони не є відображенням дійсності, а лише здаються такими.

На відміну від повсякденного сприйняття, філософія повинна мати справу з абсолютними рухом та простором. На думку І. Ньютона, абсолютний рух має такі властивості:

- У абсолютному русі приймають участь усі частини, які зберігають те саме положення відносно цілого.
- Якщо місце приводиться у рух, то рухається і усе, що знаходиться у даному місці.

- Справжній рух ніколи не виникає і не змінюється інакше, як через посередництво сили, що діє на саме тіло.
- Абсолютний рух завжди змінюється силою, що діє на тіло.

У відносному русі по колу немає відцентрової сили, яка у істинному русі пропорційна кількості руху.

Зрозуміло, що ці постулати різко розходяться з сутністю теорії Дж. Берклі. Він зазначає, що його концепція дає відповідь на багато запитань, та вирішує багато суперечностей, які були породжені концепцією абсолютного простору. Головною з таких суперечностей є вже згадувана умовність людського знання, яка виникає, якщо припустити, що справжні об'єкти лежать поза людським розумом. Наступною проблемою є проблема неможливості поєднання матеріальної та духовної субстанції, яка також виникає у разі надання речами зовнішнього статусу. Теорія Дж. Берклі дозволяє вирішити усі ці суперечності, оскільки у ній характеристиками безкінечності, неділимості, вічності, тощо, які раніше приписувалися матерії, володіє лише Бог. У свою чергу він є «гарантом» існування оточуючого світу і можливості людського пізнання.

Варто повернутися до розгляду того, яким чином побудоване знання, а саме розглянути питання того, яким чином людина розуміє протяжність. Слід відзначити, що протяжність також є одним з ключових понять для філософії Нового часу. Як правило, протяжність розумілася як атрибут матерії. Дж. Берклі виступив проти такого розуміння і запропонував своє визначення цього поняття.

Протяжність, за версією ірландського мислителя, – «це ідея, яка існує у нашому розумі»[73]. Оскільки вже доведеним є те, що у розумі немає абстрактних ідей, то протяжність є ідеєю конкретною. Тому кожна частина протяжності сприймається. Якщо людина не здатна досягнути безкінечно велику кількість точок у окремій лінії або поверхні, значить їх там немає. Це є очевидним, оскільки наша здатність до розкладення ідей є обмеженою, і ми не можемо продовжувати ділити певну ідею до безкінечності. Думка про те, що

лінія містить у собі нескінченну кількість окремих точок, належить до того ж розряду до якого і теорія про існування матерії. Вона є застарілим та загальноприйнятим принципом, який більша частина людей сприймає без роздумів. Така теорія Дж. Берклі була сприйнята філософською громадою, як чергова «дивна», безглузда гіпотеза. З відкриттям неевклідової геометрії стало зрозумілим, що далеко не всі закони геометрії, які вважалися вірними, такими є насправді. Ірландський мислитель знов істотно випередив свій час, висловивши сумнів у вірності аксіом класичної геометрії, які в його час вважалися абсолютно істинними.

Досить багато таких застарілих принципів існувало і у галузі знання, яку Дж. Берклі називав знанням духів. Найбільш розповсюдженою з них була помилкова схильність вважати ідеї та духи явищами одного порядку. Така схильність часто призводила навіть до думки про те, що людина не має душі. Це було пов'язано з тим, що людина ніяким чином не може створити ідею духу з тих ідей, які у неї наявні. Можна припустити, що ідеї, хоча і не здатні передати діяльну природу духу, можуть бути схожими на нього у інших відношеннях. Однак, між духом та ідеєю існують такі відмінності, які роблять неможливим будь-яку схожість між ними. Головною серед них є те, що дух має активну, діяльну природу, тоді як ідея – бездіяльна, пасивна.

Саме на цьому розрізненні базується концепція про існування духовної субстанції, яку пропонує Дж. Берклі. Під словом дух варто розуміти те, що мислить, хоче і сприймає – тільки це є смислом цього слова. Ці здатності не можуть бути відтвореними у ідеї. Відповідно, не може бути жодної ідеї духу. Проти такого формулювання можливо навести заперечення, яке буде полягати у тому, що існує термін «дух», який має певне значення і є зрозумілим людині. Але Дж. Берклі зазначає, що цей термін має особливе значення, відмінне від усіх інших. Це слово використовується, щоб позначити реальну річ, яка не є ані ідеєю, ані чимось схожим з нею, але є тим, що сприймає ідеї і здійснює рефлексію у їх відношенні. Цей термін є синонімом слова «я», яким людина означає своє єство, свою діяльну сутність.

Незважаючи на вищесказане, ми все ж можемо стверджувати, що маємо ідею духу. Це пов'язано з тим, що ми розуміємо значення цього слова, а людина може виносити певні судження тільки по відношенню до того, що так чи інакше розуміє. Ще одним уточненням до теорії розуміння духів є те, що ми можемо сприймати інших людей (духів), тільки використовуючи нашу власну душу, як їх образ. Вона має відношення до інших духів через посередництво предметів, які можуть одночасно сприйматися двома різними духами. Таким чином, маючи ідею конкретного руху або кольору, ми можемо уявити, що людина, що стоїть поруч із нами, має аналогічну ідею. Саме так здійснюється пізнання інших.

Цікавим аспектом знання про духів є концепція безсмертя душі. Дж. Берклі стверджує, що безсмертя є логічним витоком усієї його концепції. Оскільки духовна субстанція є унікальним та неповторним явищем, то вона не може руйнуватися та зникати за звичайними законами природи. Свою концепцію він протиставляє популярній на той час механістичній теорії розуміння людини, яку у філософію Нового часу ввів Р. Декарт. Суть цієї концепції, у розумінні Дж. Берклі, полягала у тому, що людина – це механічний організм, що наділений певною «іскрою», яку також можна назвати душею. В такій інтерпретації душа після смерті зникає разом з тілом, оскільки вона є прив'язаною до нього. Проблема безсмертя повертає нас до критики матеріальної субстанції, оскільки представники механістичної філософії надавали тілам статус існування поза духом. Дж. Берклі довів, що матеріальній субстанції не існує, а душа є простою, неділимою та безтілесною. Тому проблема безсмертя вирішується зовсім іншим чином. Рух, знищення, зміни, які є характеристиками тіл у природі, не притаманні духовній субстанції, оскільки вона має зовсім інші властивості. Уважно розглянувши їх, ми зрозуміємо, що душа є безсмертною, оскільки вона, елементарно, не має ніяких причин до того, щоб померати.

Сказане вище підкреслює наскільки особливий статус має дух для філософії ірландського мислителя. У його пізнанні ми не можемо керуватися

принципами, які є дієвими для пізнання речей. Тому про духи, на відміну від ідей, ми не маємо достовірного знання. Ми можемо пізнавати їх лише за проявами, за тими ідеями, які спричиняють у сприйнятті дії цих духів. З цього випливає, що пізнання інших людей ніколи не може бути безпосереднім. Не є таким і пізнання Бога, який також є духом, але вищого порядку. Пізнання Бога є більш чистим та об'єктивним, ніж пізнання інших духів. Це відбувається внаслідок того, що всі дії природи свідчать про діяльність мудрого та могутнього духа, яким є Бог. Діяльність же кінцевих духів¹⁾ є обмеженою, але навіть їх діяльність свідчить про наявність більш могутнього духу, оскільки складність влаштування людського організму також перевищує усі можливі межі людської уяви.

З величі та всеосяжності Бога випливає ще один досить важливий наслідок. А саме той, що уявлення про Всесвіт, які має людина, не завжди є вірними. Так відбувається внаслідок того, що наше мислення і наш кругозір є обмеженими. Внаслідок цього, те що ми можемо вважати добром, з точки зору духу, більш мудрого ніж наш, може виявитися злом і навпаки. Тому Дж. Берклі, в кращих традиціях християнських філософів Середньовіччя, радить не виносити різких суджень, бути смиренними та добродійними. В такому ключі він і закінчує свій «Трактат про людське розуміння», а саме словами: «Першого місця серед наших знань заслуговує думка про бога та обов'язок»[73].

Ми завершуємо огляд філософських ідей Дж. Берклі, викладених у працях «Трактат про людське розуміння», «Три розмови між Гілусом та Філонусом» та інших. Звичайно, розглянуті далеко не всі філософські положення, висунуті цим видатним філософом. Проте, можна з впевненістю сказати, що описані вище концепції духовної субстанції, Бога, людини, а також критика вроджених ідей та заперечення матеріальної субстанції є найбільш важливими серед філософських ідей Дж. Берклі. На цьому неодноразово наголошував і сам філософ, регулярно повертаючись до даної проблематики у своїх творах. Уся творча спадщина Дж. Берклі просякнута вищевказаними

¹⁾ Таке означення Дж. Берклі використовує для людей.

ідеями – вони є підмурком, на якому він розбудовував увесь будинок своєї концепції, як у галузях філософських, так і фізичних, оптичних, механістичних та інших.

3.2. Джерела формування теорії Дж. Берклі та її витлумачення у критичних джерелах

Від безпосереднього розгляду концепції ірландського мислителя, час перейти до розгляду творів філософів, які спричинили найбільший вплив на його концепцію. Почати варто з вже багато разів згаданої на цих сторінках постаті видатного британського мислителя Д. Локка. У вітчизняній традиції існує тенденція розуміння Дж. Берклі як послідовника цього філософа у течії, яка зветься «британський емпіризм». Ця закономірність бере свій початок ще у філософії Г. Гегеля, який в своїй філософській концепції оцінив Д. Локка, Дж. Берклі та Д. Г'юма саме таким чином. Такий підхід зберігся у багатьох неогегельянських теоріях, одною з яких став марксизм. Саме з цієї теорії був, через посередництво марксистсько-ленінської філософії, успадкований даний підхід. Переконатися в цьому досить легко – відкривши майже будь-який вітчизняний підручник з історії філософії, можна побачити там розділ, в якому ці три мислителя будуть розглядатися послідовно, в якості філософів одного напрямку.

Аналізуючи критику абстрактних ідей та матеріальної субстанції, ми вже зачіпали проблему співвідношення філософських концепцій Д. Локка та Дж. Берклі та зазначали, що між їх теоріями існують значні відмінності. І вони є набагато глибшими, ніж може здаватись на перший погляд. Це пов'язано з тим, що ще з ранніх років, коли Дж. Берклі навчався у коледжі Святої Трійці, його вчили критично ставитись до філософії Д. Локка. Вчителі, які мали досить застарілі, навіть на той час, філософські погляди, хоча і знайомили студентів з творчістю цього англійського філософа, але подавали її виключно у негативному світлі. Сам Дж. Берклі, ймовірно, у юні роки перебував під певним

впливом Д. Локка, що помітно у його «Філософських зошитах». У більш зрілих творах ми можемо побачити, що він переглянув своє відношення. «Трактат про принципи людського знання» містить у собі дуже багато критичних зауважень, які стосуються саме теорії Д. Локка.

Пунктом, що об'єднує теорії ірландського та англійського мислителя, є поставлені ними задачі. Обидва на початку своїх значних творів писали про те, що їх метою є прояснити закони, за яким відбувається людське пізнання. Також вони направляли свої твори проти існуючих на той час скептичних теорій, що заперечували можливість людського пізнання. Ще одним чинником, який об'єднує концепції обох мислителів, є термін «ідея», який вони обидва вважали одним із центральних у своїх концепціях. Як ми вже побачили, розуміли вони його по-різному. Якщо для Д. Локка існує матеріальна субстанція, яка надає «опору» ідеям, то Дж. Берклі рішуче заперечував її існування та стверджував, що пізнання є пізнанням ідей, які знаходяться виключно у душі.

Уважний розгляд виявляє більш глибокий зв'язок між теоріями цих двох мислителів. Він стає помітним при вивченні критики Дж. Берклі розмежування якостей на первинні і вторинні. Він заперечує можливість такого розподілу, стверджуючи, що всі якості мають рівний статус, оскільки вони є ідеями. Проте, у більш пізній частині «Трактату...», він викладає концепцію розподілу ідей на природні та уявні, за природою їх походження. Подібне розмежування надзвичайно нагадує розкритикований ірландським мислителем розподіл якостей на первинні та вторинні. Первинні якості, як і природні ідеї, мають більш чіткий, правильний та об'єктивний статус, у порівнянні з вторинними ідеями, або уявленнями. Змінюється лише те, що надає первинним ідеям такого статусу. Якщо для Д. Локка їх джерелом була матерія, то Дж. Берклі вважав таким Бога.

Досить цікавим є співвідношення між локівською концепцією «опори» та положенням про Дух вищого порядку, яке можна знайти у Дж. Берклі. Англійський мислитель розумів матерію, як зовнішню стосовно людини сутність, яка є першоджерелом ідей. Таку матерію можна вважати підґрунтям

для усього людського знання. Завдяки їй людина набуває усього, що їй відомо, і має впевненість у тому, що її існування реальне. У свою чергу, Дж. Берклі, заперечивши матеріальну субстанцію, робить акцент на духовну. Ідеї мають своє першоджерело, яке також є зовнішнім стосовно людини, проте таким, замість матерії, є Бог. У філософії ірландського мислителя зберігається необхідність прив'язки ідей до певного об'єктивуючого їх існування чиннику. Спосіб, у який вирішена ця проблема, надзвичайно нагадує розкритиковану ним концепцію опори. Схожі і мотиви обох філософів – вони шукали першопричину нашого сприйняття.

Навіть з огляду на вищеописані зв'язки, важко погодитися з тим, що Дж. Берклі є філософом-спадкоємцем теорії Д. Локка. Сам ірландський мислитель не вважав себе таким. Він писав, що хоча Д. Локк і зробив видатний внесок у розвиток філософії, проте з більшою частиною його положень погодитись неможливо. Сумніваються у існуванні спадкового зв'язку між концепціями цих двох авторів і сучасні критики філософії Дж. Берклі. Вони вважають, що філософія ірландського мислителя зазнала більш значного впливу з боку представників раціоналістичної філософії, зокрема Н. Мальбранша. Наприклад, існує оцінка Дж. Берклі, як «британського раціоналіста» [79. с. 18]. Її, звичайно, також не можна вважати однозначно вірною. Однак, дискусії щодо того, представником емпіричної чи раціоналістичної філософії був Дж. Берклі, мають вагомі підстави для існування.

Якщо поглянути на цілий ряд філософських положень теорії ірландського єпископа, то ця причина здається цілком зрозумілою. Вона полягає у тому, що, як за духом, так і за змістом, ці положення є дуже близькими саме до концепції Н. Мальбранша. Найбільша схожість між їх теоріями полягає у тому, що обидва філософи приділяли дуже велику увагу Богу та його ролі у процесі людського пізнання. Варто дещо ближче ознайомитись з спільними та відмінними рисами концепцій ірландського та французького філософів. Почнемо з викладу

проблематики, яка одночасно і зближує і роз'єднує теорії цих філософів – з питання про Бога.

Н. Мальбранш, який цілком слушно вважається представником раціоналістичної філософії, у багатьох положеннях слідує за теорією Р. Декарта. У своїй концепції він розвинув картезіанський дуалізм поділу субстанції на матеріальну та духовну. Проте, на відміну від Картезія, він здійснив спробу вирішити проблему поєднання цих двох матерій. Теорія дуалізму Н. Мальбранша полягала у тому, що зв'язок між тілом та духом відбувається внаслідок безперервного втручання Бога. Ця гіпотеза отримала назву okazіоналізм. Саме на її основі французький філософ розбудовує свою подальшу теорію. Він стверджує, що тіло та дух принципово не поєднуються і не можуть діяти одне на одного. Тому пізнання не є пізнанням речей, оскільки вони лежать у світі тілесного, – воно є пізнанням ідей. Таким чином, всі речі зводяться до ідей. Оскільки речі все-ж мають певне місцезнаходження, то Н. Мальбранш доходить до висновку, що вони знаходяться у всезагальному дусі. Таким чином, будь-яке пізнання є пізнанням Бога. Це не значить, що людина пізнаємо Бога у його сутності – вона ніколи не можемо досягти повного пізнання його абсолютної мудрості та величі. Навіть найпростіші ідеї та істини зрозумілі тільки тому, що Бог робить їх такими.

Така метафізична теорія, на думку Н. Мальбранша, дозволяє розбудувати нову науку, яка буде спиратися на вивчення математичних відношень та природних зв'язків, які він також називає феноменальними. Ці зв'язки, оскільки вони, як і усе інше, існують у межах абсолютного духу, відображають досконалу впорядкованість, йому притаманну. Наука завдяки цьому набуває об'єктивного статусу і її головною задачею стає пізнання Божественних зв'язків. Найкращим посібником для таких досліджень філософ вважає точні науки, зокрема математику, фізику, що також наближає його до ірландського колеги.

Повертаючись до надзвичайно важливої для Н. Мальбранша проблеми зв'язку душі і тіла, варто зазначити, що, на думку цього мислителя, між цими

двома субстанціями відсутні будь-які причинно-наслідкові зв'язки. Існуюче ж поєднання він пояснює виключно Божою волею : «Не питайте мене, Аріст, чому Бог бажає поєднати душі з тілами. Це – факт, але його головні причини досі не відомі філософії і, можливо, навіть релігія їх не пояснює».[114, с. 95] Продовжуючи тему Бога, варто зазначити, що модальності, якими його наділяє Н. Мальбранш, дуже нагадують ті ознаки, що має Бог у теорії Дж. Берклі – він розуміє Бога як постійну, діючу, активну та бажаючу сутність, яка невинно творить існуючі у світі зв'язки. До впадоби останньому мала б прийти і відсутність причинності.

Цікавим також є рішення, яке Н. Мальбранш застосовує щодо проблеми пізнання світу людиною. На його думку, вона краще знає природу тілесних речей, аніж свою душу. Це відбувається через те, що істини фізики та простір матеріального світу пізнаються через розум. Знання ж про душу отримується на основі деякого «внутрішнього чуття», оскільки духовна субстанція не піддається законам пізнання, що застосовуються до світу речей. Це чуття говорить людині що вона мислить, існує, має бажання, тощо – проте воно не розкриває принципи, які лежать в основі духовного. Ці принципи умовно поєднуються в «архетипі духовного», який є повним, доступним лише Богу розумінням природи душі. Як пише Н. Мальбранш: «Я не ясний самому собі, моя субстанція і мої модуси затемнені, а Бог, за багатьма причинами, не вважав за доречне відкрити мені ідею, або архетип духовного» [35, с. 175]. Тому цей архетип можна умовно вважати найвищою метою людського пізнання та головною задачею філософії. Оскільки, на думку французького мислителя, він закритий від людей по причині їх розумової недосконалості та слабкості духу.

Логічним висновком такого вчення про Бога є те, що пізнання людиною інших також ускладнене. Кожна окрема душа має власний «канал» зв'язку з Богом, за допомогою якого і відбувається пізнання, яке здійснює її власник. Людина є свого роду кінцевим духом, за аналогією з теорією Дж. Берклі, оскільки вона не поєднана з іншими людьми, а лише з Богом.

Такий короткий огляд філософської теорії Н. Мальбранша, звичайно, не розкриває усіх аспектів та тонкощів його системи. Проте, цей розгляд є цілком достатнім для того, щоб з його допомогою проаналізувати подібності та розбіжності, існуючі між теоріями Дж. Берклі та Н. Мальбранша. Сам ірландський мислитель, хоча і ставився до свого французького колеги з повагою, заперечував будь-яку подібність між їх філософськими системами. Він, коментуючи okazіonalізм останнього, писав: «не існує принципів більш фундаментально протилежних» [73]. Таке висловлення, у першу чергу, пов'язане з розходженнями між авторами, які існували у поглядах на проблему матерії. Дж. Берклі, категорично заперечував існування матерії, стверджуючи, що світ існує тільки у сприйнятті. Для нього не була актуальною проблема поєднання матеріальної та духовної субстанції, яка була однією з ключових для Н. Мальбранша. Ірландський мислитель заперечував okazіonalізм, зазначаючи, що це вчення суперечить не тільки здоровому глузду, але і, у великій мірі, заповідям Святого Письма. Загалом, два варіанти вирішення проблеми поєднання матеріальної та духовної субстанції, запропоновані цими видатними мислителями є шляхами вирішення поставленої Р. Декартом проблеми, яка полягала у неможливості пояснити зв'язок між душею та тілом. Н. Мальбранш вирішує цю проблему за допомогою вдосконалення теорії Картезія введенням у неї okazіonalістичного зв'язку між Богом та людиною. Дж. Берклі кардинально відмінний шлях. Він взагалі заперечує існування матеріальної субстанції, тим самим знімаючи проблему поєднання душі і тіла. При цьому він застосовує досить послідовну та зрозумілу аргументацію, яка апелює, в-основному, до здорового глузду. На противагу цьому, у положеннях теорії Н. Мальбранша, яка за своєю суттю є метафізичною, переконатися майже неможливо – її головним джерелом є віра. Аргументація Дж. Берклі видається більш переконливою саме за рахунок простоти, можливості її розумової перевірки та загальній логічності її викладу.

Розходження у поглядах на проблему існування матерії ніяким чином не заважають існуванню схожих положень у теоріях обох мислителів. Як вже

зазначалося, головним мотивом, що об'єднує концепції Дж. Берклі та Н. Мальбранша є розуміння Бога як ключового чинника у пізнавальній діяльності людини. Справді, розглядаючи механізми, за якими відбувається людське пізнання, не можна не помітити аналогій між теоріями обох мислителів. В першу чергу, схожими є думки філософів стосовно того, чим є закони природи. Вони розуміються як правила, які надані людині Богом. Пізнання природи, таким чином, є пізнання цього всемогутнього духу. Таке ставлення до природи визначає те, що натурфілософія, фізика та механіки вважалися цими мислителями важливими та, навіть, необхідними науками, які досліджують Божественні закони та зв'язки.

Подібними є думки мислителів стосовно того, що собою являє людська душа. Обидва розуміли її, як кінцевий дух, що має пряме відношення до Бога. При цьому існує велике розходження у розумінні атрибутів та ролі душі, яке пов'язане з вищезгаданою проблемою матеріальної субстанції. Ще можна відзначити певну подібність у розумінні характеристик вищого духа – Бога. Обидва мислителя зазначали, що він є дієвою, активно, вольовою силою, яка здійснює постійний вплив на світ. Пізнання, яке здійснює людина, це завжди, у першу чергу, пізнання Бога. За концепціями обох мислителів, він є всеосяжним та безмежним. Як Н. Мальбранш, так і Дж. Берклі вважали, що пізнання Бога і є справжнім завданням філософської рефлексії, проте мали сумніви стосовно здатності людини досягнути природу Бога цілком.

Спорідненість філософських концепцій Н. Мальбранша та Дж. Берклі не викликає жодних сумнівів. Це засвідчують і британські знавці спадщини ірландського мислителя. Зокрема, А. Люс у своїй праці «Берклі та Мальбранш» [111] вказав на чисельні подібності у філософських концепціях цих мислителів, та, навіть, зробив спробу показати Дж. Берклі як послідовника Н. Мальбранша.

Після огляду зв'язків філософської концепції Дж. Берклі з системами Д. Локка та Н. Мальбранша може постати цілком закономірне запитання: ким же був Дж. Берклі – раціоналістом чи емпіриком? На це запитання важко відповісти однозначно. Ірландський філософ мав відношення до обох цих

напрямків. Якщо розглядати це запитання з точки зору наслідування певному філософу, то Дж. Берклі, попри усталену думку, виявляється ближчим до французьких раціоналістів, аніж до британських емпіриків. Це було проілюстровано за допомогою висвітлення зв'язків його концепції з теоріями Н. Мальбранша та Д. Локка. Ірландський мислитель багато у чому наслідував ідеям першого, тоді як другий частіше виступав об'єктом критики.

Можливо поглянути на проблему і з іншого боку. Якщо спробувати відповісти на це питання на рівні того, ким був Дж. Берклі за направленістю його філософської теорії, то ближчою вона здається, все ж, до філософії емпіризму. Мається на увазі розуміння досвіду як першоджерела людського пізнання, яке є спільним у теоріях Д. Локка, Дж. Берклі та Д. Г'юма. Завдання усіх цих трьох мислителів, які вони ставлять на початках своїх основних праць, є майже ідентичними – дослідження основ людського пізнання та боротьба зі скептицизмом. Нарешті, спільним для цих філософів є те, що вони вважали термін «ідея» центральним для своїх філософських концепцій і наголошували на тому, що пізнання завжди є пізнанням ідей.

Все ж теоретико-пізнавальну концепцію Дж. Берклі не варто ставити в один ряд з концепціями Д. Лока та Д. Г'юма. Це зумовлено тим, що ірландський мислитель розбудовує свою теорію пізнання, надаючи велике значення Богу, що надає їй метафізичного забарвлення. Це повертає нас до питання спорідненості його думок з гіпотезами філософів-раціоналістів. Наприклад, Р. Декарта або Н. Мальбранша, теоретико-пізнавальні положення яких також спиралися на метафізичне підґрунтя. Тим більш помітна ця закономірність тому, що у працях Д. Локка та Д. Г'юма, здебільшого, відсутні мотиви, пов'язані з проблемою Бога та його ролі у пізнанні – їх майже не цікавлять питання віри або атеїзму. Для ірландського єпископа Дж. Берклі подолання атеїзму, навпаки, є однією з головних задач його філософії.

Якщо поглянути на спосіб аргументації та наукові погляди Дж. Берклі, то його близькість до філософів-раціоналістів стає очевидною. Він, як і Р. Декарт, приділяв велику увагу механіці, фізиці, математиці та натурфілософії загалом,

оскільки вважав, що саме ці науки здатні відкрити нам сутність законів природи, а, відповідно, і Бога. Також у своїх працях він прагнув до максимальної простоти та логічності викладу, що стало запорукою доступності та зрозумілості його теорії.

Розглянувши вищенаведені твердження, можна констатувати той факт, що попри розповсюджену (особливо у вітчизняній традиції) думку, про те, що Дж. Берклі є представником емпіричної філософії, його теорія ближча до раціоналістичної філософії, зокрема до вчення Н. Мальбранша та, навіть, Р. Декарта, ніж до філософії емпіризму. Врешті, можна зробити висновок, що Дж. Берклі стоїть поза межами розподілу емпіризм-раціоналізм.

На цьому можна було б завершувати огляд факторів, які зчинили вплив на формування філософії Дж. Берклі, проте залишається ще один чинник, нами не розглянутий. Це вплив на ірландського мислителя представників деїстичної філософії. Може постати питання: яким же чином деїсти, яких Дж. Берклі ненавидів та завзято критикував, вплинули на формування його теорії? На це запитання досить легко відповісти – велика частина власних положень Дж. Берклі з'явилася у світ саме як заперечення того чи іншого постулату деїстичної філософії. Сам ірландський мислитель, який порівнював деїзм з атеїзмом, часто повторював, що однією з головних задач його філософії є подолання тих єретичних та абсурдних тверджень.

Саме запереченню тверджень «вільнодумців», як ще називав Дж. Берклі деїстів, присвячена праця «Алсіфон, або дрібний філософ» [74]. У цій роботі головними дійовими особами виступають Діагор, Кратіл та Алсіфон, які представляють відповідно Коллінза, Шефтсбері та Мандевіля, тоді як протистоїть їм Евфранор, який виступає у ролі самого Дж. Берклі. Варто зазначити, що «Алсіфон...» є досить пізнім твором цього філософа. У ньому майже повторюються ті ідеї, які були викладені у «Трактаті...» та «Трьох діалогах...». У цьому творі акцент зроблений швидше на морально-етичну проблематику та реабілітацію християнської етики, аніж на теорію пізнання. Та

й головною задачею цього твору, на відміну від більш ранніх, є саме заперечення положень деїстів.

Головним положенням деїзму, яке не влаштовувало Дж. Берклі, була теза про смертність людської душі. Він зазначав, що деїсти принижують людину, відводячи їй замість безсмертя незначний відрізок часу. Таке твердження, на думку ірландського мислителя, є абсолютно неприйнятним і тому, що стверджуючи смертність душі, деїсти, тим самим, підходили до небезпечної межі з атеїзмом. Також Дж. Берклі вважав хибною та єретичною моральну концепцію деїстів. Вони стверджували, що сфера моралі є відокремленою від релігії та віри в Бога загалом. Ірландський же мислитель стверджував, що усі жахливі звичаї та обряди, які ми можемо побачити у малорозвинених племен та атеїстичних сект, є наслідком саме того, що вони не приймають віри у Бога. Людина, яка керується у житті Біблійними заповідями, на думку Дж. Берклі, не може бути більш гріховною, ніж людина, що живе за нормами моралі. Тому філософ вважав, що мораль має свій прототип саме у Святому Письмі.

Ще одним з розходжень між філософією деїзму та теорії Дж. Берклі є розуміння першими сутності природи та Бога. Хоча деїзм і не був монолітною течією, проте серед його представників була досить поширена думка про те, що Бог не є безпосередньою причиною того, що відбувається у світі. Серед деїстів існувала думка про те, що Бог відсторонився від світу, створивши його. Тому природа розумілася як самостійна сутність з власними законами розвитку та становлення. Зрозуміло, що такі положення обурювали Дж. Берклі, для якого зв'язки, які існують у природі, завжди були проявом Божественної мудрості, а їх пізнання – пізнанням Бога.

Можна констатувати, що критика деїзму є одним з важливих мотивів у філософії Дж. Берклі – вона у тій чи іншій мірі проявляється майже у всіх його значних творах (окрім найбільш ранніх «Філософських зошитів»). Досить цікавим є і той факт, що багато з тверджень, які від початку не розглядалися ірландським мислителем, як висунуті проти деїзму, у «Алсифоні...» були застосовані саме у цій якості. Підсумовуючи, слід зазначити, що цей твір є

свого роду «поворотом» у творчості Дж. Берклі. Хоча він не змінював жодної важливої тези своєї теорії, проте змінилася мета застосування цих тез. Якщо раніше вона мала теоретико-пізнавальну орієнтацію, то у «Алсифоні...» домінуючою є морально-етична та релігійна проблематика.

Від розгляду чинників, які спричинили формування теорії ірландського мислителя, перейдемо далі та спробуємо дослідити критичні відгуки, які інші мислителі висували до неї. Як ми вже мали змогу переконатись, вона була надзвичайно новітньою та навіть провокаційною на час її виходу у світ. Саме цим можна пояснити той факт, що критикувати теорію Дж. Берклі почали його сучасники, а суперечки стосовно тих чи інших її положень ведуться досі. Основну увагу ми приділимо сучасним англомовним рецепціям його творчості. Завдяки вже згаданому раніше проблемному підходу, вони видаються більш плідними та спрямованими на висвітлення проблемних або дискурсивних позицій у спадщині ірландського мислителя. Ще однією їх безперечною перевагою є незаангажованість. Для того, щоб у повній мірі відчувати цю перевагу, слід спершу розглянути роботу, яка її позбавлена, але спричинила найбільший вплив на дослідження філософії Дж. Берклі на радянському просторі.

Йдеться, звичайно, про працю «Матеріалізм та емпіріокритицизм». На початку якої В. Ленін вдається до достатньо прискіпливого аналізу теорії Дж. Берклі. Попри загальну негативність цих оцінок, російський мислитель відзначає, що Дж. Берклі, багато у чому випередив більш пізніх філософів, таких як Є. Мах та Р. Авенаріус. Ті недоліки, які можна, на думку В. Леніна, знайти у теоріях цих двох, є і у теорії ірландця. В основному, його претензії можна назвати одним терміном – «соліпсизм». Останній можна визначити (якщо користуватися марксистсько-ленінською термінологією), як «суб'єктивно-ідеалістичну теорію, згідно якої існує лише людина і її свідомість, а об'єктивний світ, у тому числі і люди, існують лише у свідомості індивіда» [55]. Сказане вище було б цілком вірним стосовно філософії Дж. Берклі, якщо б він закінчив свій «Трактат...» десь на критиці матерії або абстрактних ідей.

Викладена у цьому ж творі теорія про дух та духовну субстанцію, з якою, без сумніву, був знайомий В. Ленін, повністю заперечує таке визначення. Об'єктивний світ, у тому числі люди, існують не тільки у свідомості індивідів, але і у розумі Бога. Але об'єктивний світ тут розуміється як світ ідей та духів, тоді як для В. Леніна таким є матерія. Російський філософ свідомо ігнорує Бога, оскільки його власна концепція є атеїстичною. І саме на основі цього і з'являється термін «соліпсизм», який покликаний показати безглуздість філософії Дж. Берклі.

Мотиви такої критики В. Леніна лежать в дещо іншій площині. Він чудово розумів, що філософія Дж. Берклі є дуже небезпечною для його концепції. Якщо уявити, що ірландський мислитель мав би змогу критикувати філософію В. Леніна, то ця небезпека стає очевидною. Єпископу навіть не довелося би корегувати своїх положень – лише замість імен Д. Локка або Н. Мальбранша поставити ім'я В. Леніна. Його критика матерії є актуальною та закономірною відносно теорій кожного з них. Атеїзм російського філософа також міг би стати важливою частиною критики. Розуміючи, що він нічого не може вдіяти з теорією, яка належить філософу, що помер понад 150 років тому, В. Ленін не знайшов нічого кращого, як, перекрутивши думки Дж. Берклі, визначити їх як «соліпсизм». Варто зазначити, що такого визначення «удостоювалися» лише найбільші супротивники ленінської філософії, серед яких також Д. Г'юм, Є. Мах, Р. Авенаріус.

У якості протилежного прикладу стосовно ленінської концепції, ми розглянемо суперечку, яка виникла між Дж. Беннетом та М. Аєрсом з приводу місця матеріальної субстанції у творчості Дж. Берклі. Характерною особливістю для аналізу, який здійснювали ці два критики, є вже згаданий тут проблемний підхід. Тому вони зосереджують свою увагу на одній темі і намагаються всебічно її дослідити, виявивши переваги або слабкі місця того чи іншого положення у спадщині британського мислителя. При цьому вони утримуються від загальних оціночних суджень або використання термінів на

кшталт «скептик», «соліпсист» тощо. Немає у цій критиці і моментів, які пов'язані з їх власними філософськими уподобаннями.

Теза Дж. Беннета полягає у тому, що Дж. Берклі не проводить розрізнення між двома надзвичайно різними розуміннями матеріальної субстанції [72, с. 188]. Критик відзначає, що ірландський філософ мав звичку плутати субстанцію, як підтримку для якостей, та реальність, як джерело та причину відчуттів. Для цього він, як правило, наводить пасажі з критики Д. Лока, у яких згадане розрізнення відсутнє. Якщо це дійсно так, то можна зробити висновок, що критика, спрямована Дж. Берклі проти свого попередника не має жодного сенсу. Адже Д. Лок використовує матеріальну субстанцію саме у другому значенні. До того ж, заперечення існування реальності ставить під сумнів усю будову власної філософії ірландського мислителя, адже зовнішній світ легітимується у ній існуванням Бога. Закид Дж. Беннета є доволі серйозним. У випадку його актуальності плутаються не тільки матерія і реальність, але і метафізика з теорією пізнання.

На захист Дж. Берклі стає М. Аєрс, який стверджує, що його колега «побачив проблему там, де її не існує» [65, с. 40]. Ірландський мислитель, на думку М. Аєрса, вживає терміни «матерія» та «реальність» обмірковано, обережно та добре структурує кожен з варіантів вжитку. Підстави для закиду, який робить Дж. Беннет наступні: Дж. Берклі використовує слово «ідея» у подвійному контексті. В одному випадку воно може позначати чуттєві дані, у іншому якості. Прикладом такого непорозуміння може бути ідея білого. Вона може бути розцінена і як перцепція зовнішнього світу, яку надають рецептори, так і як якість. На думку Дж. Беннета, саме це є підставою проблеми відсутності розрізнення між матерією та реальністю, яка описана вище. Чи так це для Дж. Берклі?

У перших параграфах «Трактату», як це добре показує М. Аєрс, ірландський філософ декілька разів висловлюється проти розрізнення між ідеями та якостями. Він стверджує, що жодне існування ідей, окрім як у нашому розумі, ніяким чином не доводиться. Тому все, з чим ми маємо справу,

є нічим іншим як ідеями, в тому числі якості. Ведучи мову про речі або чуттєві об'єкти, він має на увазі саме їх якості. Наприклад, яблуко, собака, дерево є нічим іншим, як набором характеристик, які разом утворюють ідею. Підтвердженням тому може бути наступний вислів Дж. Берклі: «Якості є нічим іншим як відчуття або ідеї, які існують тільки у розумі, що їх сприймає» [73].

Навівши такі переконливі аргументи проти критики Дж. Беннетом відсутності розрізнення між матерією та реальністю, М. Аєрс йде далі і намагається пояснити, якою ж була справжня мета критики матеріальної субстанції у «Трактаті». На думку цього дослідника, ключем до розуміння цієї проблеми є наступна теза «немає іншої субстанції ніж дух, або той хто сприймає». Традиційно критику матерії Дж. Берклі розглядають як атаку на концепцію Д. Лока. Можна подивитись на неї під іншим кутом – вона є спробою подолати дуалізм між матерією та духом, який є одним з наріжних каменів не тільки філософських побудов Д. Лока, але і Р. Декарта та багатьох інших філософів-раціоналістів. Заперечення матерії було необхідно ірландському мислителю для того, щоб довести вирішальну роль духовної субстанції у існуванні. Його аргументи з цього приводу можна реконструювати наступним чином:

1. Колір, фігура, рух та інші чуттєві якості є нічим іншим як ідеями нашого розуму.
2. Ми не маємо жодної змоги сприймати матеріальну субстанцію.
3. Те, що ми не можемо сприймати, не може володіти будь-якими якостями.
4. Відповідно, філософські теорії, які стверджують, що існує зовнішня щодо нашого розуму матеріальна субстанція, містять у собі протиріччя та є хибними. Постає необхідність дослідити де саме існують якості, якщо не у матерії.
5. Вони завжди існують завдяки тому, що їх хтось сприймає.

6. Якщо матеріальної субстанції не існує, то, відповідно, єдиним різновидом субстанції є духовна. А вмістилищем всіх якостей є дух.

Аналізуючи цю аргументацію, М. Аєрс пише: «Чуттєві якості очевидно мають та логічно вимагають залежного статусу» [65, с. 42]. Традиційно для Нового Часу цей статус надається завдяки матеріальній субстанції, яка «підтримує» якості. Найкращою ілюстрацією тут є теорія Д. Лока. Спростувавши її, Дж. Берклі пропонує інше джерело підтримки. І таким виступає духовна субстанція. Самі ідеї існують тільки у розумі. Таке розуміння дає можливість уникнути дуалізму між матеріальною та духовною субстанцією та знімає проблему існування «не мислячого власника ідей», яким є матерія.

М. Аєрс пише, що підсумком такого розгляду можуть бути два висновки: «По-перше, зовнішні чуттєві якості не можуть бути ідентифіковані з внутрішніми об'єктами сприйняття. По-друге, можна заперечити, що яка б причина не лежала за здогадкою про те, що чуттєві якості не можуть існувати самі по собі, без підтримки або без власника, це не є підставою вважати, що «ідея» може бути зовнішньою для якогось розуму» [65, с. 44]. Такі висновки покликані довести безпідставність критики Дж. Беннета, з якою ми мали можливість ознайомитись вище. Цей критик закидає Дж. Берклі відсутність розмежування між якостями зовнішнього світу та ідеями якостей у нашому розумі. Однак, наведений аналіз свідчить, що Дж. Беннет помилився ще у початковій стадії своєї критики. Для ірландського мислителя питання про матеріальну субстанцію, як підтримку для якостей або нашого розуміння зовнішнього світу, не стоїть взагалі. Коли мова йде про якості, слід розуміти, що ми маємо справу з ідеями якостей. Дж. Берклі не проводить розділення між тією інформацією, що надає сприйняття та якостями речей, оскільки для нього вони лежать у одній площині ідей.

За підсумками розгляду суперечки М. Аєрса та Дж. Беннета з приводу матеріальної субстанції у «Трактаті», слід визнати більш аргументованими позиції першого. Критика Дж. Беннета ґрунтується на переважно його особистих враженнях від прочитання та, у великій мірі, домислах. Деякі з його

положень здаються вірними, але такими не є. Наприклад, у тексті «Трактату» легко знайти недбале вживання термінів «реальність», «матерія», «якості», з яких можна зробити висновок про зовнішнє щодо людини місцезнаходження якостей. Однак, більш послідовний та узгоджений з першоджерелом розгляд М. Аерса доводить хибність такого висновку. Більш того, цей критик висуває дуже цікаву гіпотезу щодо заперечення існуючого на той час дуалізму між матеріальною та духовною субстанцією, як першочергового завдання Дж. Берклі. Це, у свою чергу, ще раз доводить хибність розгляду теоретико-пізнавальної концепції ірландського мислителя окремо від його метафізичних пошуків.

Наступна критична позиція, яку ми розглянемо у викладі Дж. Ловенберга, стосується торії про духовну субстанцію. Слід відзначити, що вона є достатньо розповсюдженою і стосується не тільки Дж. Берклі, але і інших філософів-суб'єктивістів. Отож, «Берклі та ті, хто близькі до його суб'єктивізму, схоже стверджують про єдність значення термінів розуму та духу» [110, с. 218]. Спробуємо розібратись, чи актуальний цей закид і які він має наслідки. Відсутність розрізнення між духом та розумом призводить до того, що людське життя пояснюється виключно за допомогою першого. У цьому випадку все, що традиційно відносять до духовної сфери, опиняється у затінку. У світі, що існує за такою схемою, немає місця для духовності, краси, святості, досконалості та будь-чого, що ми сприймаємо емоційно, а не раціонально. Філософи скільки завгодно можуть пояснювати такі речі за допомогою розуму, але цілком очевидним є той факт, що вони лежать у царині почуттів. Є і інша сторона цієї проблеми. Такою є витлумачення світу виключно за допомогою відчуттів, яке мало місце у більш пізній ідеалістичній філософії, зокрема у А. Шопенгауера.

Повертаючись до Дж. Берклі, зазначимо, що наслідком витлумачення оточуючого світу виключно за допомогою інструментів розуму, стають звинувачення у фізикалізмі. На перший погляд, це досить дивно чути стосовно теорії, яка не говорить про оточуючий світ взагалі. Однак ці звинувачення мають під собою підстави. Ф. Сантаяна пише: «Філософ, що конструює світ з

стрибаючих, мерехтливих та само пожираючих думок, є виключно фізикалістом, настільки ж, наче б він сконструював світ з вогню» [135, с. 24]. Попри усю поетичність такої критики, у ній міститься раціональне зерно. Розвиваючи цю думку, Дж. Ловенберг зазначає, що філософія Дж. Берклі є нічим іншим як фізикалізмом і відрізняється від матеріалізму лише ім'ям. На місце матерії, як причини, тут підставляється Бог. І у такому прочитанні теорія Дж. Берклі мало чим відрізняється від теорій його опонентів.

Що ж можна сказати з приводу цієї достатньо різкої критичної позиції? Почнемо з тези про відсутність розрізнення розумі від духу. Розглядаючи термінологічне підґрунтя філософії Дж. Берклі, ми зупинились на цьому моменті. Розум та дух, насправді, використовуються для позначення того, хто має ідеї. Як і у випадку з матерією та реальністю, спосіб, у який ірландський філософ вживає ці два терміни, вказує на те, що різниця існує. Розум використовується для позначення ідей оточуючого світу, дух же для інших людей та Бога. Незрозумілим залишається місце, яке посідають у його системі почуття, емоції, переживання, тощо. Таке враження, що для них просто немає місця, оскільки філософ стверджує, що ми маємо справу лише з ідеями. Таким чином, критична позиція, яка наполягає на фізикалізмі та відсутності пояснення для відчуттів, має підґрунтя для існування. Єдиним виправданням для філософа може бути той факт, що своє задачею він бачив пояснення законів, за якими відбувається пізнання, а також подолання скептицизму та догматизму. Можливо, він просто не вважав за потрібне зачіпати таку непросту тему. Також цілком вірогідно, що пояснення для місця відчуттів у своїй системі Дж. Берклі залишив для другої частини «Трактату», яка так і не побачила світ.

Висновки до розділу 3

Розгляд теорії Дж. Берклі слід розпочати з термінології, яку він використовує у роботі «Трактат про принципи людського знання». Основними термінами, навколо яких побудована його теоретико-пізнавальна концепція, є наступні: «ідея», «розум», «дух», «душа», «загальні ідеї», «якість», «Бог», «причина», «абстрактна ідея», «матеріальна субстанція». Останні три він розглядає виключно у негативному ключі, заперечуючи існування усіх трьох явищ. Головною мішенню для критики тут стає концепція Д. Лока. Сам термін «ідея» Дж. Берклі визначає майже тими ж словами, що і його попередник. Він стверджує, що все, з чим має справу людина, є нічим іншим як ідеями. Його розуміння також можна описати словом «концепт», оскільки воно є надто широким та загальним. Втім, він робить певні кроки до звуження обсягу цього поняття, проводячи більш детальну класифікацію ніж Д. Лок. Розходження між ними полягають у поглядах на існування матеріальної субстанції та абстрактних ідей.

Саме з критики останніх двох пунктів концепції попередника Дж. Берклі і починає будувати власну. Він стверджує, що ідеї завжди мають характеристики – людина не здатна створювати ідеї чогось взагалі. Популярним аргументом на користь абстрактних ідей є те, що часто люди використовують одну ідею для позначення багатьох речей у сукупності. Дж. Берклі погоджується з такою здатністю, однак називає ідеї такого типу загальними. На його думку, вони є знаками певного сталого зв'язку. Втім, при бажанні, людина здатна розкласти таку ідею на першопочаткові елементи. Типовим прикладом абстрактної ідеї філософ називає матеріальну субстанцію. Людина не має здатності ніяким чином відчутти або дізнатись про неї, однак, з незрозумілих причин, має визнати її існуючою. Слід розуміти, що Дж. Берклі критикує матеріальну субстанцію саме з точки зору того, що це абстрактна ідея. Він не заперечує існування реального світу, як закидали деякі його критики. Тому широко розповсюджені звинувачення у соліпсизмі не можна вважати доречними.

Наступною важливою для Дж. Берклі темою є його вчення про Бога, дух та духовну субстанцію. Ця частина концепції сильно вирізняє його серед колег-емпіриків. Д. Лок та Д. Г'юм не приділяли великої уваги релігійним аспектам, а останній навіть заперечував існування духовної субстанції. Для ірландського єпископа ця частина його вчення є найважливішою. Він стверджує, що окрім ідей, існують також духи – якими є інші люди. Гарантом же існування світу є Бог, який його сприймає. Саме таким є фундамент його знаменитої максими «*esse in percipere*». Дж. Берклі проводить розподіл між ідеями та духами. Він стверджує, що останні є дієвим початком людини. У свою чергу, перші є бездіяльними, та такими, що цьому початку належать. Теорії про Бога, дух та духовну субстанцію надають творчості Дж. Берклі метафізичного забарвлення та актуалізують запитання про його близькість до філософів-раціоналістів.

Доводить її наявність вивчення зв'язків між теоріями Дж. Берклі та Н. Мальбранша. У ряді пунктів вони видаються дуже подібними. Серед таких є розуміння Бога як причини існування зовнішнього світу; заперечення причинності; увага до наукового обґрунтування положень філософських теорій. Варто зазначити, що Дж. Берклі не визнавав оказіоналізм свого французького колеги, вважаючи таке пояснення зв'язку між матерією та духом непереконливим. Це не заважало йому погоджуватись з ним у ряді інших положень. Таких як розуміння духу, як діючого та активного початку або тези про те, що наукове пізнання світу є шляхом до Бога.

Схожість положень Дж. Берклі та Н. Мальбранша, а також суттєві суперечності, які існували між теоріями ірландського єпископа та Д. Лока, дозволяють поставити питання про те, ким же був перший – емпіриком чи раціоналістом? Дати однозначну відповідь на це запитання важко. З точки зору завдань його теорії, та загальної теоретико-пізнавальної спрямованості, він більш близький до локового емпіризму. Увага до метафізичних аспектів та визнання ролі Бога ключової у пізнанні, наближає його до раціоналізму Р. Декарта, Н. Мальбранша та Б. Спінози. Можна зробити висновок, що теорія Дж. Берклі займає місце між цими двома настановами, маючи точки збігу з

кожної з них. Оглядаючи критичні роботи, їй присвячені Дж. Берклі, не можна не зупинитись на роботі В. Леніна «Матеріалізм та емпіріокритицизм». Вона дуже довго була найбільш авторитетним джерелом аналізу теорії Дж. Берклі на радянських теренах. Наслідком цього стало зневажливе ставлення та наявність великої кількості негативних оцінок. Критика, здійснена В. Леніним, є упередженою, оскільки його власні теорії вступають у протиріччя з положеннями Дж. Берклі. Будучи не здатним заперечити актуальність критики ірландського мислителя матеріальної субстанції, він спробував дискредитувати теорію Дж. Берклі, оцінивши її як «суб'єктивний ідеалізм», «соліпсизм» та «агностицизм». Втім, як ми вже переконались, такі оцінки не є справедливими.

Прикладом більш адекватного аналізу може служити суперечка з приводу розуміння Дж. Берклі матеріальної субстанції між Дж. Беннетом та М. Аєрсом. Перший стверджував, що критика матерії ірландським мислителем має серйозний недолік, який полягає у відсутності розрізнення між матерією та реальністю. У такому випадку не зрозуміло, де саме знаходяться якості, про які веде мову Дж. Берклі. Це достатньо сильний закид. Адже у випадку, якщо критика матеріальної субстанції і справді заперечує реальність речей, теорія Дж. Берклі насправді виявляється соліпсичною. М. Аєрс стає на захист ірландського єпископа. Він стверджує, що той вживає слова «матерія» та «реальність» виважено, а Дж. Беннет бачить проблему там, де її немає. На користь цього він наводить тезу про те, що Дж. Берклі надає ідеям подвійного значення – вони позначають і якості, і дані чуттєвого світу. Тому, ведучи мову про речі, філософ має на увазі саме їх якості та характеристики, які є об'єктом сприйняття. Вони і створюють картину реальності, до якої абстрактна ідея матеріальної субстанції не має жодного відношення. У даному випадку, твердження М. Аєрса видаються більш обґрунтованими та краще вкладаються у загальну логіку теорії Дж. Берклі.

Ще однією суперечливою позицією концепції Дж. Берклі, на яку звертають увагу англомовні критики, є співвідношення між розумом та духом.

Цю проблему можна розглянути у викладі М. Ловенберга. Він стверджує, що таке розрізнення у концепції ірландського філософа відсутнє і це призводить до проблеми. У випадку тотожності розуму та духу, залишається незрозумілим, яким чином один початок може бути у процесу мислення та у емоцій з відчуттями. Віднайти відповідь на цей закид у працях Дж. Берклі не вдалось. Відповідно, можна визнати такими, що мають рацію, звинувачення цього філософа у фізикалізмі. Їх суть зводилась до того, що він нехтував чуттєвою стороною існування людини, аналізуючи лише діяльність розуму.

РОЗДІЛ 4

ПОНЯТТЯ «ІДЕЯ» У ТЕОРІЇ ПІЗНАННЯ Д. Г'ЮМА

4.1. Ідеї та враження як ключ до розуміння мисленевих процесів людини.

Почати варто з розгляду особливостей термінології, яку Д. Г'юм вживав у «Трактаті про людську природу» [99]. Д. Г'юм починає роботу з того, що намагається пояснити, чим є наші сприйняття. Він стверджує, що їх існує два види, які розрізняються між собою за ступенем сили та жвавості, з якою вони приходять у розум та прокладають шлях до думок та свідомості. Більш сильні він називає враженнями, більш слабкі ідеями. Отож, розпочнемо з перших. **Враження** (*impressions*) – «ті сприйняття, які надходять з найбільшою силою та стрімкістю, ми називаємо враженнями: і саме цим ім'ям я позначаю усі наші сприйняття, пристрасті та емоції коли вони вперше з'являються у розумі» [99]. Саме завдяки враженням людина отримує основний масив інформації стосовно зовнішнього світу.

Ведучи мову про ідеї, Д. Г'юм стверджує, що він розуміє їх на кшталт, який відрізняється від розповсюдженого на той час. **Ідеї** (*ideas*) – «під ідеями я розумію слабкі зображення їх (вражень) у міркуванні або аргументації; такими є, наприклад, усі сприйняття, які збуджені цим текстом, за виключенням тих з них, які мають причиною походження зір або дотик, і за винятком негайного задоволення або стурбованості, який він може викликати» [99]. Ідеї займають дещо вторинну, стосовно вражень, позицію. Однак, людина мислить саме завдяки своїй здатності оперувати ними у розумі. На думку Д. Г'юма, це повертає терміну «ідея» первинний сенс, який спотворив Д. Лок, зробивши ідеї відповідником усіх наших сприйнятів.

Ведучи мову про ідею у Д. Г'юма, ми говоримо радше про поняття, а ніж про концепт. Його визначення ідеї також важко назвати чітким та однозначним, однак воно суттєво відрізняється від визначень, які надають Д. Лок та Дж. Берклі. Нагадаємо, що ідеї у концепції першого з цих мислителів ми визначали за допомогою терміну «концепт». Причиною тому було занадто

широке розуміння Д. Локом ідей. Фактично, до них зводився весь обсяг розумових операцій людини. До того ж залишилося незрозумілим їх походження – теорія опори додає до розпливчатого визначення ідей додаткової плутанини. Д. Г'юм не даремно пише про те, що він хоче повернути цьому терміну початкове значення, яке спотворив його попередник. Для цього він розподіляє розумові функції між ідеями та враженнями, наділяючи другі більшою силою. Він знімає питання стосовно походження ідей та більш чітко обмежує область вжитку цього поняття. Поглянувши на визначення, яке надає поняттю Оксфордський словник, можна також переконатись у його прийнятності. Поняття – «це концепція, або віра відносно чогось» [123]. Воно дуже пасує концепції Д. Г'юма, у якій віра, саме як джерело сили та жвавості ідей, займає одне з важливих місць.

Продовжуючи розгляд ідей та вражень, британський філософ відзначає, що вони поділяються на два різновиди. **Простими ідеями та враженням** (*simple ideas and impressions*) він називає ті, «які не містять розрізнення, ні розподілу» [99]. **Складними або комплексними** (*complex ideas*), у свою чергу, філософ називає ті, що «є протилежністю до простих і можуть бути розкладені на частини» [99]. Як бачимо, Д. Г'юм слідує за Д. Локом та зберігає розподіл ідей на прості та складні. При цьому залишаються і недоліки характерні для концепції його попередника. Серед яких можна відзначити відсутність чітких критеріїв для відрізнєння простих ідей від складних та переліків перших та других.

Враження можуть мати два джерела походження. Такими є **відчуття** (*sensation*) та **рефлексія** (*reflection*). У першому випадку вони є більш жвавими та зобов'язані своєю появою оточуючому світу. У другому вони є продуктом нашого власного розуму. Такі враження, як правило, є складними. Для їх створення людині необхідно користуватись власним розумом та досвідом. У цьому розподілі Д. Г'юм також наслідує своїм колегам-емпірикам та не пропонує нічого радикально нового. Іншим чином він витлумачує шлях, яким враження переходять у ідеї. Філософ стверджує, що, одного разу з'явившись у

розумі, враження можуть знову з'явитись вже у якості ідей. І це може статись двома шляхами. Деякі можуть бути чимось середніми між враженнями та ідеями. Вони приходять у розум за допомогою пам'яті та є згадками вражень, які ми мали раніше. Інші ж зобов'язані своїм існуванням уяві і вони є чистими ідеями.

Як ми мали змогу переконатись вище, більшу частину термінів Д. Г'юм розглядає на достатньо схожий з Д. Локом та Дж. Берклі манер. Ще одним з таких є **«асоціація ідей»** (*association of ideas*), яку ми вже зустрічали у концепції Д. Лока. На думку більш пізнього з цих британських філософів, ми здатні мислити та створювати нові ідеї саме завдяки цій здатності, яку він визначає як «легку силу» [99], завдяки якій одні ідеї завжди асоціюються з іншими. При цьому зв'язки, які виникають між ідеями, не можна назвати сталими. Вони змінюються залежно від обставин, настрою та інших мінливих факторів. Незмінним залишається лише той простий факт, що жодна ідея у розумі не перебуває у «вакуумі», тобто вона завжди пов'язана з іншими. Варто відзначити, що словосполучення «асоціація ідей» досить швидко вийшло за межі філософії і стало широко використовуватись у психологічній літературі.

Під час процесу асоціації між ідеями виникає багато **«відношень»** (*relations*), розгляду яких Д. Г'юм приділяє значну частину 3-го розділу «Трактату про людську природу». Автор стверджує, що це слово можна розуміти у двох значеннях. У першу чергу, як «якість, за допомогою якої з'єднанні разом в уяві і одна природно слідує за іншою» [99]. Також відношення можна розуміти як можливість порівняння двох ідей. Саме таким чином це слово, як правило, вживають у повсякденному спілкуванні. Д. Г'юм пропонує дослідити саме філософське розуміння відношень, яких він нараховує сім типів: схожість, суміжність у просторі або часі, відношення причини та наслідку, відношення кількості та числа, відношення ступенів якостей, відношення протилежності, відношення причини і дії.

Важливим для Д. Г'юма відношенням, тлумачення якого цікаво розглянути більш детально, є **причина** (*cause*). Його думка з приводу цього

терміну кардинально відрізняється від теорії Дж. Берклі, який рішуче критикував причинність. Щоправда, зауваження ірландського філософа здебільшого стосувались матерії, як причини наших ідей. Що ж розумів під цим терміном Д. Г'юм? «Тільки причинність породжує такий зв'язок, який дає нам впевненість у існуванні або дії одного об'єкта, яка була спричинена або слідувала за іншим існуванням або дією» [99]. Необхідними умовами для виникнення цього відношення філософ вбачає відношення суміжності між причиною та наслідком. Також причинність не може виникнути якщо перша не передуює другому у часі. Варто зазначити, що філософ виступає проти того, щоб вважати зв'язок між причиною та наслідком обов'язковим та таким, що існує попри конкретні випадки з життя.

Останнім терміном, який ми розглянемо перед більш детальним аналізом «Трактату про людську природу», буде «віра» (*belief*). На відміну від Дж. Берклі, для якого віра була, перш за все, вірою у Бога, його послідовник надає цьому терміну нового звучання. Він стверджує, що ідея, у яку людина вірить, суттєво відрізняється від інших. При цьому віра не збільшує і не зменшує обсяг цієї ідеї. Вона є способом уявлення ідеї. Її можна визначити наступним чином: «Віра —...це жива ідея, яка відноситься або асоціюється з наявним враженням» [99]. Від інших ідей її відрізняє більш висока ступінь жвавості та сили.

На цьому ми завершимо огляд термінологічної специфіки першої книги «Трактату про людську природу». Більш детально з розглянутими вище та іншими термінами теоретико-пізнавальної концепції Д. Г'юма ми познайомимось під час її безпосереднього розгляду.

Важливість поняття «ідея» для філософської концепції Д. Г'юма показує вже та обставина, що саме з пояснення цього терміну він починає свій «Трактат про людську природу». Ідеї автор розуміє як слабкі образи вражень у мисленні та судженнях. Цей пункт є дуже важливим для філософської концепції Д. Г'юма. Навіть коли Д. Г'юм наводить приклади, використовуючи речі, які ми бачимо і сприймаємо як реально існуючі — він говорить лише про наше

сприйняття цих речей. Наприклад, аналізуючи зіткнення двох шарів на більярдному столі, насправді, автор аналізує відношення між двома ідеями.

За такого визначення ідей та вражень може скластися уявлення про їх тотожність. Адже сила та яскравість, без сумніву, є суб'єктивними критеріями, які залежать від сприйняття конкретної людини. Д. Г'юм вважає інакше – він стверджує, що кожен сам може зрозуміти різницю між сприйняттям та мисленням. Здорова людина завжди зможе відрізнити свою думку від свого сприйняття, їх змішання можливо лише у хворих.

Автор робить дуже цікаву ремарку, зазначаючи, що його трактування поняття «ідея» лише повертає першопочатковий сенс, який був спотворений Д. Локом. На думку Д. Г'юма, його попередник помилково позначав терміном «ідея» усі наші сприйняття. Натомість, його розділення сприйнятів на враження та ідеї дозволить дослідити «не спосіб породження у душі живих сприйнять, а виключно самі ці сприйняття» [99]. Дана фраза, є дуже важливою для вірного розуміння концепції Д. Г'юма.

У одному пункті Д. Г'юм, без сумніву, наслідує Д. Локку. А саме, у розподілі вражень та ідей на прості та складні. Визначення простих є досить очевидним – це ті ідеї та враження, які не допускають ані розподілу, ані розрізнення. Складні ж ідеї та враження, навпаки, можуть бути розкладені на частини.

Визначивши таким чином основні поняття своєї теоретико-пізнавальної концепції, Д. Г'юм переходить до більш детального розгляду вражень та ідей та їх відношення між собою. Він ще раз наголошує на тому, що між враженнями та ідеями існує досить велика схожість, відрізняються вони лише у жвавості та силі. Можна зробити висновок, що ідеї є віддзеркаленнями відображень. Це твердження лежить у основі критики «тези про копію», яку висунув Дж. Беннет та підтримали ряд інших британських знавців творчості Д. Г'юма. Ми ознайомимось з цією критикою детальніше після того, як розглянемо, що саме являє собою сутність тези про «віддзеркалення».

Аналізуючи схожість ідей та вражень, Д. Г'юм приходять до висновку, що розділення на прості та складні ідеї відіграє значну роль. Якщо для простих ідей теза про відповідність з враженнями завжди вірна, то для складних ідей вона такою не є. «Кожній простій ідеї відповідає схоже з нею просте враження, а кожному простому враженню – відповідна ідея» [99]. На думку британського автора, кожна людина може підтвердити його висновок, проаналізувавши свої власні прості ідеї. Він згоден визнати свою помилку, у випадку якщо опонент зможе навести йому просте враження, яке не має відповідну ідею і навпаки.

У повній відповідності з вказаною вище особливістю побудови власних текстів – пошуку можливих заперечень, Д. Г'юм таки знаходить одну можливість, при якій ідея може передувати враженню. Ця можливість є його знаменитим прикладом «відсутнього відтінку блакитного». Він пропонує уявити людину, що на протязі 30 років користується своїм зором і чудово ознайомилась з усіма відтінками кольорів, за виключення одного відтінку блакитного, який вона не мала можливості бачити. Для проведення досліду автор пропонує показати цій людині усі відтінки цього кольору, за виключенням того який вона не бачила, у порядку переходу від темного до світлого. На думку Д. Г'юма, людина зможе за допомогою своєї фантазії заповнити проміжок та створити для себе ідею відсутнього відтінку блакитного.

Британський філософ зазначає, що окрім вищевказаного виключення є ще одне обмеження, яке стосується принципу первинності. Воно полягає у розрізненні ідей на первинні та вторинні: а саме – людина може створити вторинну ідею з первинної. При цьому першій не обов'язково має передувати певне враження. Дане виключення, на думку Д. Г'юма, не заперечує основне положення про первинність вражень, адже ідеї «виробляють свої образи у інших ідеях» [99]. Оскільки першопочатково вони, у будь-якому випадку, мають джерелом враження, то це зауваження слід сприймати не як заперечення, а лише як уточнення.

Слід повернутися дещо назад, до прикладу з «відсутнім відтінком блакитного». Він не викликав істотної цікавості у вітчизняних філософських колах. Натомість, у зарубіжній спільноті дослідників філософії Нового Часу розгорнулася ціла полеміка. Проблема даного прикладу полягає у тому, що автор, наводячи його, дає просте та ефективне заперечення своєї власної концепції. Очевидно, побачивши такий гарний приклад виключення, що підтверджує правило, Д. Г'юм не задумувався над тим, що розмисл про відсутній відтінок блакитного може бути перенесений і на інші кольори. А згодом і на дію інших органів відчуття. Наприклад, можна уявити такий же приклад з використанням «відсутнього присмаку вина», або «відсутнього звуку піаніно». Якщо припустити, що ідея може передувати враженням не тільки у наведеному прикладі, але і у інших галузях людського життя, то філософія Д. Г'юма залишається без одного з своїх найбільш важливих принципів. Саме цим і пояснюється прискіплива увага, яку британські та американські дослідники приділили феномену «відсутнього відтінку блакитного».

Слід зазначити, що існують декілька діаметрально протилежних точок зору на дану проблему. Оскільки сам автор не в змозі остаточно її вирішити, вони усі мають право на існування. Почнемо з викладу точки зору Дж. Нельсона, фахівця з Колорадського університету. Його точка зору є найбільш загальною з розглянутих. Вона полягає у тому, що Д. Г'юм за допомогою свого прикладу намагався пояснити нам принцип дії науки про природу: «Як на мою думку, це урок, запропонований Г'юмом у даному мисленевому експерименті, який має продемонструвати, що перший принцип у науці про людину є залежним від обставин, емпіричним принципом, а не апріорним, або чітко визначеним» [115, с. 337]. Таким чином, британський філософ допускає у своїй концепції дане протиріччя свідомо, з метою вказати, що навіть його власні думки можуть містити протиріччя і мають бути перевірені експериментально. Саме такий підхід виправдовує підзаголовок до «Трактату», а саме «Спроба застосувати експериментальний метод мислення до моральних предметів». Якщо інтерпретувати приклад з «відсутнім відтінком

блакитного» таким чином, то можна лише висловити повагу до британського філософа, який, заради чистоти експерименту, не побоявся піддати критиці навіть власну концепцію. Також така інтерпретація є досить цікавою у контексті вже згаданого зв'язку між теоріями Д. Г'юма та Р. Декарта. Відомо, що перший надзвичайно поважав другого. Особливо ж захоплювався картезіанським методом універсального сумніву, спробою реалізації якого, у деякій мірі, є скептична частина філософії британця. У прикладі ж, про який ідеться мова, ми можемо констатувати той факт, що філософ надає перевагу методу перед логічністю теорії. Хоча він і бачить протиріччя, але продовжує послідовно користуватися експериментальним методом (який є надзвичайно подібний до картезіанського) навіть усупереч власній концепції.

Більш різким та конкретним є критичне зауваження, висунуте Г. А. Прічардом, який зазначає, що протиріччя, яке міститься у даному прикладі, мало «привести Г'юма до перегляду усієї його теорії»[129, с. 177]. На його думку, даний приклад вказує на те, що теорія про необхідність відповідності ідеї та враження не є вірною. Тому є досить дивним намагатися замаскувати такий відвертий недолік своєї концепції, видавши його лише за приклад.

З ним не погоджується інший дослідник творчості британського мислителя Дж. Дженкінс. Він вважає, що даний приклад не є причиною для заперечення усієї концепції. Її генеральна теза полягає у тому, що ідеї не можуть існувати без вражень. Теза про «відсутній колір блакитного» цілком відповідає загальному духу його доктрини. На думку Дж. Дженкінса, її можна трактувати наступним чином. «Без чуттєвого досвіду інших кольорів та, особливо, відтінків блакитного, відсутній відтінок не може бути винайдений» [104, с. 22]. Тому даний приклад варто розглядати лише як розумову гру Д. Г'юма. Сам Дж. Дженкінс припускає, що за його допомогою британський філософ намагався дати зрозуміти, що розум може мати дещо більшу силу, ніж це припускається у його концепції. Також, на думку цього дослідника, даний приклад слід розуміти саме як виключення з теорії загалом.

Зазначимо, що обидві наведені вище критичні позиції мають суттєві недоліки. У випадку з першою, має місце деструктивна критика. Те, що приклад із «відсутнім відтінком блакитного» парадоксальний є очевидним фактом. Г. Прічард обмежується констатацією цього факту та зазначає, що Д. Г'юм мав би переглянути власну концепцію. На яких саме засадах мав би відбуватися цей перегляд і які принципи для цього слід використовувати, критик не уточнює. Другий автор намагається розв'язати проблему у позитивному для г'юмової трактовки ключі. І також стикається з рядом проблем. Річ в тім, що приклад, який Д. Г'юм наводить у «Трактаті про людську природу», повторюється і у «Дослідженні про людське розуміння», причому у тому самому вигляді, що і у першій праці. Можна зробити висновок, що британський мислитель був послідовним у цьому випадку. По-друге, у теорії Д. Г'юма чітко вказано, що кожна проста ідея є копією відповідного простого враження, тільки у такому порядку. І саме останнє твердження викликає суперечність. Дж. Дженкінс знайшов можливість показати яким чином ідея відсутнього відтінку блакитного опосередковано впливає з вражень. Проте, відсутність простого враження, що передує даній ідеї, залишає протиріччя у силі.

Достатньо розповсюдженою є точка зору, за якою Д. Г'юм помилявся стосовно того, що будь-яка людина зможе легко відтворити відсутній відтінок блакитного кольору. Дана позиція, звичайно, знімає проблему обговорюваного протиріччя як таку. Однак, вона викликає чимало нових. Нагадаємо, що Д. Г'юм у своєму експерименті пропонував викласти палітру синіх кольорів від більш темних до більш світлих та залишити між двома відтінками проміжок. На його думку, кожна людина легко заповнить цей проміжок, створивши відсутню ідею. Зорові відчуття людей у однакових ситуаціях далеко не завжди є еквівалентними, про це писав і сам британець. Якщо проводити даний експеримент над різними людьми у різних умовах, то далеко не завжди результат буде однаковим. Відповідно, частина людей лише повторить у розумі існуючий відтінок. Інші, можливо, і будуть здатні відтворити бракуючий

відтінок. Не можна сказати, що Д. Г'юм однозначно був не правий. Наведений вище роздум лише підтверджує тезу про відсутність у людини вроджених ідей, проте не знімає протиріччя, які виникають при розгляді цього прикладу.

Думки про те, що Д. Г'юм помилявся, дотримується Б. Рассел. Його критика дещо виходить за межі виключно проблеми «відсутнього відтінку блакитного». Він вважає, що образи, які ми складаємо, загалом не мають великої точності. Створюючи образ людини з якою ми спілкувались, і зріст якої складає 1,85 м, ми легко можемо помилитися на декілька сантиметрів. Потім ми можемо застосувати даний образ, оцінюючи зріст іншої людини – і він буде здаватися нам правильним, якщо немає великої різниці. Так відбувається і з відтінком, образ якого ми створюємо. На думку Б. Рассела, якщо два відтінки, між якими ми маємо створити третій, будуть достатньо близькими, то створений образ можна буде застосувати не тільки до новоявленого образу, але і до тих, з яких ми його мали б створити. Загалом, дана критика базується на констатації помилковості думки Д. Г'юма, за якою розум не може відтворити уявлення якості або кількості, не зробивши точного уявлення про те і інше.

Найбільш цікавою та аргументованою спробою розв'язання даного питання здається точка зору Р. Фогеліна. Він, як і Дж. Дженкінс, намагається довести, що проблема «відсутнього відтінку блакитного» не є підставою для констатації хибності концепції Д. Г'юма у цілому. Для доведення такої точки зору Р. Фогелін наводить думку самого британського мислителя, яка полягає тому, що прості ідеї можуть бути досить схожими одна на одну і людський розум не завжди розрізняє їх у процесі мислення. Таким чином, прості ідеї кольорів можуть бути організовані у певний «кольоровий простір», перебуваючи у якому, людина не завжди може точно виокремити одну ідею від іншої» [93. с. 75]. Критик має на увазі доповнення до «Трактату», в якому є наступне зауваження: «Навіть різні прості ідеї можуть бути подібними або схожими одна до одної» [99]. Таким чином, Р. Фогелін пропонує вирішення проблеми, за яким схожі ідеї можуть мати своїми початками спільні прості відчуття.

Залишається лише запитання: «Чи може одне просте враження передувати двом простим ідеям?». Прямої відповіді на дане запитання Д. Г'юм не дає. Якщо дотримуватися вищезгаданого визначення принципу слідування, то відповідь буде цілком ясною: «Ні». Таким чином, і цю спробу вирішити проблему «відсутнього кольору блакитного» не можна визнати повністю задовільною. Можна лише констатувати, що запропоновані шляхи вирішення цієї проблеми не є кінцевими і вона досі залишається актуальною. Остаточне вирішення міг би запропонувати лише сам автор «Трактату».

Варто повернутися безпосередньо до розгляду положень теорії Д. Г'юма. Принцип, за яким кожна проста ідея слідує за простим враженням, є першим принципом науки про людську природу. На основі цього принципу, на думку філософа, легко розв'язати одну з найважливіших суперечок Нового Часу. Йдеться про проблему вроджених ідей. Тут Д. Г'юм стає на бік Д. Лока, який піддав різкій критиці концепцію вроджених ідей. Ми не можемо мати жодних ідей, які передували б нашому сприйняттю, відповідно і вроджених ідей ми мати не можемо – така основна теза цієї критики. Зазначимо, що теорія Д. Г'юма, в даному аспекті, має деяку перевагу над теорією Д. Лока. Адже перший принцип науки про людську природу дозволяє чітко відповісти на запитання: «Коли саме дитина отримує першу ідею?». Очевидно, що перша ідея є копією першого враження. Враження ж виникають при контакті людини з зовнішнім світом. Для Д. Лока це питання залишається не вирішеним, він може сказати з цього приводу, що відповісти може «тільки Бог» [109, с. 93].

Розібравшись з надзвичайно актуальною на той час проблемою, Д. Г'юм переходить до подальшого розгляду поняття «ідея». Оскільки враження завжди їм передують, слід для початку дослідити саме їх. Він пропонує розділити враження на два роди – відчуттів та рефлексії. Перші, як він пише: «походять від невідомих причин»[99]. Другий рід походить з наших ідей. Відбувається даний процес у такому порядку: спочатку враження афектує наші відчуття, і тому ми відчуваємо тепло, холод, жагу... З даного враження у розумі знімається копія, яка залишається там і після того, як людина перестає

отримувати враження. Цю копію ми називаємо ідеєю. У свою чергу, ця копія викликає в людині нове враження, наприклад, страху або ненависті. Надалі ланка продовжується – останні враження також можуть стати ґрунтом для нових ідей. Підсумовуючи даний розмисл, Д. Г'юм зазначає, що «враження рефлексії передують тільки відповідним їм ідеям, але сліднують за ідеями відчуття і виникають з останніх» [99].

Відштовхуючись від цього, британський філософ переходить до розгляду ідей пам'яті та уяви. Враженнями пам'яті він називає ті враження, які, залишаючись у нашому розумі у якості ідеї, не втрачають деякої частини своєї сили або жвавості. Це дозволяє у будь-який момент звернутися до них знову, відтворивши їх у розумі. Ідею, яка цілком втрачає свою жвавість та силу, Д. Г'юм пропонує називати ідеєю уяви. Очевидно, що у здорової людини ідеї пам'яті мають деяку перевагу. Іншою важливою відмінністю між цими двома типами ідей є та, що ідеї пам'яті завжди з'являються у розумі в певному порядку, який відповідає тому порядку, в якому людина отримувала ті чи інші враження. Ідеї уявлення не мають жодного просторового або часового обмеження, окрім того, що вони так чи інакше мають бути пов'язані з попередніми враженнями.

Дане визначення ідей пам'яті та уяви є загальним. Сам Д. Г'юм зазначає, що можливі численні випадки, коли розділення між ідеями цих родів не буде настільки помітним. По-перше, з часом пам'ять слабшає і людина може мати лише слабке враження про ту чи іншу подію. При цьому сама людина може бути не впевнена чи відбувалася подія, чи їй лише здалося. По-друге, людина досить легко піддається впливам. Тому відомими є приклади, за якими людина, почувши певну розповідь з життя інших, починає видавати цю розповідь за таку, що відбулася з нею. Нарешті, досить часто людина свідомо вдається до обману. Після певної кількості повторень вона починає сама вірити у те, про що вона говорить.

Від розгляду ідей пам'яті та уявлення Д. Г'юм переходить до способу, яким прості ідеї поєднуються між собою. Причину такого зв'язку британський

філософ називає асоціацією ідей. На його думку, вона є «м'яко діючою силою» [99], яка окрім того, що впорядковує наші ідеї, ще й робить їх зрозумілими іншим людям. Це вказує на те, що закони, за якими відбувається асоціація є простими та зрозумілими кожній людині, оскільки діють вони завжди однаково. Якостей за якими відбувається цей процес Д. Г'юм налічує три. Такими є «схожість, суміжність у просторі або часі, та відношення причини та наслідку» [99]. Незважаючи на простоту та очевидність даного принципу, сам Д. Г'юм вважав його основним у своїй теорії. Він навіть зазначав, що усі його інші винаходи, зроблені у трактаті затьмарюються тим, що він «вживає принцип асоціації ідей, який проходить через майже всю його філософію» [99].

Яким же чином діє цей принцип? Кожна з вищеназваних якостей здатна викликати асоціацію між двома ідеями. При цьому розум легко переходить від однієї ідеї до іншої, схожої. Цей процес відбувається настільки швидко та динамічно, що людина часто навіть не помічає цього переходу. Наприклад, відчувши шум моря, ми одразу можемо згадати як проводили свою відпустку, або знайомого, який живе біля моря. Найбільш сильним відношенням, яке може виникнути між двома ідеями, автор вважає відношення причини до дії. При цьому Д. Г'юм робить досить сміливу заяву, що цьому відношенню підпорядковується усіляка кровна спорідненість; відношення, що лежать у основі дії багатьох суспільних явищ, які мають підставою управління та підкорення. Наприклад, господар може стати причиною звільнення свого слуги, або суддя своїм рішенням призвести до страти злодія.

Роз'яснивши спосіб, яким приводяться до певного порядку прості ідеї, Д. Г'юм переходить до розгляду відношень, які виникають між ідеями загалом. Вони, очевидно, є більш різноманітними та не настільки простими у вивченні. Разом із тим, британський філософ зазначає, що саме відношення між складними ідеями найчастіше виступають предметом розгляду у філософії. Філософ вважає, що всі відношення можна підвести під сім рубрик, до яких він відносить:

- **Схожість.** Найважливіше відношення, без якого не можуть існувати ніякі інші, адже «порівняння припускають тільки ті об'єкти, між якими є хоча б якась схожість» [99]. Також воно є основним для філософії. Його важливість для цієї дисципліни полягає у тому, що до філософського аналізу можна приймати тільки співставні об'єкти. Інакше, навіть при послідовному застосуванні філософських засобів, ми не отримаємо жодного позитивного результату.
- **Тотожність.** Відношення, за яким два об'єкти сприймаються як рівноцінні одне одному.
- **Відношення простору і часу.** Дане відношення є однією з основ сприйняття всесвіту. Саме за цими двома критеріями людина ділить сприйняття на більш чи менш віддалені, ті, що відбулися раніше, або ще відбудуться.
- **Відношення кількості та числа.** За своєю дією дане відношення досить подібне до попереднього і також становить основу для дуже великої кількості порівнянь. Такими є порівняння кількості певних об'єктів, або математичних чисел.
- **Відношення ступенів якостей.** Напрямку виводиться з двох попередніх, адже ми навряд чи можемо порівняти два об'єкти, не застосовуючи до них вищеназвані градації. Частіше всього при формуванні даного відношення, ми вживаємо слова «більш» та «менш».
- **Відношення протилежності.** Дане відношення вступає в протиріччя з визначенням відношення схожості. Д. Г'юм зазначає, що «ніякі дві ідеї не являються самі по собі протилежними, за винятком ідей існування та не існування, але останні явно схожі, так як вони заключають у собі деяку долю об'єкта»[99].
- **Відношення причини і дії.** Легко помітити, що в даному випадку співпадає принцип асоціації простих ідей та спосіб відношення між ідеями.

Виводячи таким чином відношення між об'єктами, Д. Г'юм вважає їх такими, що інтуїтивно зрозумілі кожному, та не потребують надмірно детального розгляду. Це є істотним недоліком його концепції, оскільки такий спосіб формулювання ключових положень викликає непорозуміння. Наприклад, у більш пізній частині «Трактата», як і своєму «Дослідженні» Д. Г'юм висловлює тезу про те, що людина завжди мислить за допомогою ідей, які мають під собою певні враження. Цю тезу він згодом повторює, розглядаючи абстрактні ідеї. Однак, у його розмислі стосовно відношення схожості є наступний пункт: «Коли яка-небудь якість стає достатньо загальною і виявляється притаманною дуже великій кількості окремих предметів, вона безпосередньо не веде розум до жодного з об'єктів, але, одразу надаючи уяві занадто великий вибір, тим самим не дає йому зупинитися на якомусь одному об'єкті» [99].

Слід докладніше розглянути дану тезу, адже визначення, яке пропонує автор підозріло нагадує створення тієї самої абстрактної ідеї, про яку буде йтися далі. Для прикладу розглянемо ідею кота. Коли ми згадуємо або уявляємо даного звіра, він, у нашому розумі, обов'язково має певні ознаки. У відповідності з згаданою при аналізі прикладу з «відсутнім відтінком блакитного» Б. Расселом тезою, ми далеко не завжди можемо чітко описати його розмір, чи відтінок кольору. Певне уявлення, однак, неодмінно маємо. Припустимо, що за життя людина побачила дуже велику кількість сірих котів. За логікою Д. Г'юма, ідея сірого кота, яка одразу приходить до нашого розуму, не відсилає нас одразу до певного об'єкта, надаючи уяві занадто велику кількість прикладів. Згадаємо знамените перше правило його філософії: «Враження завжди передуює ідеї» [99]. Яке ж враження передуює даній ідеї? Слід визнати, що людина здатна, у певних випадках, утворювати ідеї без вражень, які передують цим ідеям, що доводить те, що приклад із відтінком блакитного не є поодиноким.

Окрім відношення схожості, певні запитання викликає і формулювання британським мислителем відношення протилежності. Не дуже зрозумілою є

необхідність його введення у випадку, коли навіть такі дві ідеї як «існування» та «не існування» об'єднуються за схожістю. Дане відношення нічим не відрізняється від відношення схожості. Це не головна проблема, яка існує при розгляді цих двох відношень. Цей приклад дозволяє використовувати порівняння дуже широко. Наприклад, ми можемо порівняти Аристотеля та банан, на основі того, що вони існували на одній планеті і це не буде суперечити жодним принципам формулювання філософії Д. Г'юма. Зрозуміло, що таким чином дуже легко дійти до абсурду.

Визначивши принципи, які об'єднують ідеї в розумі та проаналізувавши відношення, які між ними виникають, Д. Г'юм переходить до теми, яку можна назвати однією з центральних як у британському емпіризмі, так і у філософії Нового Часу загалом. Цією темою є існування абстрактних ідей. Британський філософ зазначає, що у розумінні даного предмету він цілком підтримує Дж. Берклі та його критику даного поняття.

Існування абстрактних ідей допускає, що людина має можливість перейти від конкретних ідей до певної загальної. Наприклад, від ідей конкретних Пітера, Джеймса та Патріка до загальної ідеї людини. Ірландський єпископ заперечує існування абстрактних ідей, зазначаючи, що: «Я заперечую, що я міг би абстрагувати одне від іншого такі якості, які не могли б існувати окремо, або що я міг би створити загальне поняття вищезгаданим способом» [73]. Намагаючись розвинути та вдосконалити критику абстрактних ідей, проведену Дж. Берклі, його шотландський послідовник вдається до розгляду помилок, які призводять до думки про те, що такі ідеї існують. Однією з найголовніших серед таких помилок Д. Г'юм вважає твердження, за яким людина може створити ідею без визначення ступеню її кількості або якості. В доведенні цієї тези мислитель бачить ще одну перевагу – він може детальніше розкрити одне з відношень, які, за його теорією, існують між ідеями.

Перше положення в його доведенні формулюється наступним чином: «розум не може створити якого-небудь уявлення про кількість і якість, не створюючи точного уявлення про ступені того і іншого» [99]. Для

обґрунтування цього, досить суперечливого, аргументу Д. Г'юм пропонує три положення. Перше з них полягає у тому, що усілякі відмінні одне від одного предмети можуть бути відрізані одне від одного. Для цього потрібно мати певний критерій, за яким буде відбуватися цей процес. Ними і виступають кількість та якість. Філософ зазначає, що спроба створити абстрактну ідею провалюється вже у даному пункті. Людина ніколи не може відрізнити точної довжини лінії від самої лінії, або кольору матерії від самої матерії. Коли ми створюємо загальну ідею лінії, вона, у будь-якому випадку, буде мати певні точні характеристики.

У такому викладі проблеми можна побачити суперечність. Уявляючи собі лінію, ми, цілком очевидно, надаємо їй певних характеристик. Проте, чи може людина відрізнити лінію довжиною 29,5 сантиметрів, від лінії довжиною 29,7? Здається, що далеко не кожна. Британському філософу слід було б замінити у своєму визначенні слово «точну», на «приблизну», тоді воно б більш відповідало дійсності.

У подальшому Д. Г'юм сам відповідає на подібні заперечення. Він стверджує, що, хоча жодне враження не може виникнути у розумі без точного визначення його кількості та якості, тим не менш, у цьому пункті досить часто виникають неясності. Автор пропонує списати ті випадки, у яких нам здається, що ми не можемо створити точне враження про кількість і якість, на слабкість наших вражень. Ідеї, які є копіями вражень, ще більш слабкі. Саме за рахунок цієї недосконалості розуму ми, у певних випадках, і не можемо чітко усвідомити кількість і якість тих чи інших об'єктів.

За словами автора, це зауваження не впливає на теорію загалом. Розум здатен сприймати лише ті об'єкти, які володіють чіткими характеристиками кількості і якості. Ідеї ж є копіями вражень, тому ця теза розповсюджується і на них. Пояснення, яке виводить слабкість наших вражень, як причину неможливості встановлення чітких параметрів кількості та якості, навряд чи можна визнати достатнім. Його недолік полягає у невизначеності критеріїв.

Мається на увазі той факт, що залишається незрозумілим, чому у певних випадках ми можемо встановити якість і кількість, а у інших ні.

Говорити про слабкість вражень не є достатньо коректним з боку Д. Г'юма загалом, оскільки він сам відмовляється давати пояснення того, звідки вони беруться. Він постулює своєю задачею віднаходження зв'язків та принципів, за якими діє наш розум. Вбачаючи неможливість пояснення своєї гіпотези виключно через дані зв'язки, він робить відсилку на сприйняття зовнішнього світу, дослідження якого він, нагадаємо, залишає «анатомам та дослідникам природи» [99]. Даний пункт чимось нагадує притаманну філософам-раціоналістам звичку відсилати до авторитету Бога при розв'язанні складних для їх концепцій проблем. Зовнішній світ для шотландського мислителя є навіть більшою *terra incognita*, аніж Бог для його раціоналістичних колег. Тому посилення на недосконалість сприйняття цього зовнішнього світу є точно такою ж констатацією безпорадності, як і відсилка до Вищої істоти.

Знаходить своє місце на сторінках «Трактату про людську природу» і ще одна класична для філософії Нового Часу проблема – існування субстанції. На думку Д. Г'юма, для того, щоб показати абсурдність раціоналістичного дискурсу стосовно субстанцій та акциденцій, достатньо лише поставити запитання стосовно того, звідки ми отримуємо ідею субстанції – з вражень, або з рефлексії. Якщо вона є ідеєю вражень, то їй мають передувати колір, смак, тощо. Якщо ж її джерелом є рефлексія, то субстанцію слід розуміти як пристрасті або емоції. Проте, жодне визначення субстанції не підпадає під такі критерії. Тому ми не маємо жодної ідеї субстанції, окрім тої, яка складається з сукупності певних якостей. Відповідно, ми не можемо стверджувати існування чогось, що раціоналісти називають «субстанція», оскільки сам по собі цей термін сенсу не має. Досить часто філософи припускаються помилки, відносячи до «дечого», що іменується субстанцією, ідеї, які існують у людському розумі. Наприклад, Р. Декарт стверджує, що модусом субстанції є протяжність. Якщо слідувати Д. Г'юму, то фраза «субстанція має протяжність» цілком еквівалентна виразу «протяжність має протяжність» і не має жодного сенсу.

Заперечує Д. Г'юм і духовну субстанцію, зазначаючи, що її ідея точно така ж абстрактна, як і ідея матеріальної.

Не обходить стороною він і ще одну з центральних тем новочасної філософії. Такою були ідеї простору і часу. Його розгляд даних проблем починається з проблеми нескінченної подільності. Досліджуючи властивості простору та часу, вчені того часу прийшли до висновку, що людина не здатна повністю їх осягнути. Це спровокувало інтерес до даного питання і у філософських колах. Увійти до розгляду цієї проблеми Д. Г'юм пропонує через безкінечну подільність. Очевидно, що ідея нескінченності не є простою. Навіть не маючи спроможності дослідити її всю, ми здатні виділити певні її частини. Зводячи ідеї від складних до більш простих, ми завжди зможемо дійти до ідей неділимих. Виникає проблема існування надзвичайно дрібних частин, які людина не спроможна уявити. Д. Г'юм стверджує, що, хоча, десята або сота частина піщинки існують точно так же, як і сама піщинка, людина не здатна створити таку ідею. Таким чином, дійшовши до якогось мінімуму, ми не здатні йти далі. Тут слід зробити невеличке зауваження. Здається, що британський філософ може помилятися, оскільки цілком очевидно, що ця надзвичайно дрібна піщинка існує у реальному світі точно так же, як і та, яку ми уявляємо. Він говорить виключно про роботу нашої уяви, яка, як пам'ятаємо, є обмеженою.

Точно таким чином відбувається і наше сприйняття за допомогою відчуттів. Послідовно поглянувши на певний предмет з різних дистанцій, або кутів огляду, ми отримаємо зовсім різні враження про його розмір та склад. Підходячи ближче до предмету, ми помічаємо, що він складається з більш дрібних частин і здається нам більшим, аніж був спочатку. Цей процес ми можемо продовжити за допомогою доступних засобів збільшення – мікроскопів, тощо. Однак, немає жодної гарантії того, що та найменша частина, яку ми бачимо навіть через найпотужніший мікроскоп, насправді є найменшою.

Дана проблема має своїм коренем неадекватність відображення реального світу у наших відчуттях та ідеях. Він є занадто складним та містить занадто

багато частин, що не піддаються нашому сприйнятті. Ці частини можуть бути як занадто маленькими, так і занадто великими – людина однаково не здатна сприйняти їх адекватно. Ця обставина є однією з причин того, що Д. Г'юм відмовився від аналізу зовнішнього світу та сконцентрувався на роботі людського розуму та відчуттів. По-перше, філософ чудово розумів, що його власні відчуття та ідеї у сприйнятті зовнішнього світу є такими ж безпорадними, як і у інших людей. У роботі ж з ідеями та наявними відчуттями він, закономірно, вбачав деяку свою перевагу. Вона полягала у послідовному користуванні філософськими методами, логічній побудові тверджень, а також знанні принципів, за якими відбувається мислення. По-друге, на його переконання, ми все одно маємо справу лише з нашими сприйняттями світу, а не з ним самим. Тому розгляд механізмів, за якими воно відбувається, принесе набагато більше користі.

Повернемось до розгляду Д. Г'юмом ідей простору та часу. Він застосовує вищеописану тезу про те, що нескінченна подільність неможлива до цих двох родів ідей. Простір, у нашому розумінні, складається з елементарних складових – простих ідей. Саме за рахунок їх складення ми отримуємо ідею того чи іншого кінцевого простору. Вона може збільшуватися або зменшуватися відповідно до кількості кінцевих ідей, з яких складається дана складна. Для прикладу Д. Г'юм приводить аналогію з ідеєю існування двадцяти людей: можна сказати, що вони існують тільки тоді, коли ми можемо сказати, що існує кожен з них. Якщо ж котрийсь з них буде визнаний не існуючим, то і проблема існування інших, у формулюванні «існує двадцять людей» відпаде сама собою [99]. Усі аргументи, які можна застосувати для спростування нескінченної подільності простору, підходять і для спростування того самого у відношенні часу. На думку Д. Г'юма, час являє собою явище, частини якого існують у відношенні слідування одне за одним. При цьому він складається з неподільних моментів, кожен з яких є окремим від іншого. Саме завдяки цьому ми розрізняємо час, відрізняючи, наприклад, поточний рік від попереднього.

Таке трактування простору британський філософ виносить у сферу, якій приділяли увагу і інші британські емпірики Д. Лок та Дж. Берклі. Йдеться про царину математики та геометрії. Зокрема, він стверджує, що елементарною часткою простору є точка, а його теорію можна підтвердити за допомогою розгляду сутності геометричних фігур. Розглядаючи поняття лінії або інших геометричних фігур, він приходить до висновку, що вони є нічим іншим, як сукупністю точок, з яких складаються. Відповідно, лиш від кількості та порядку розташування точок залежить відмінність одних фігур від інших та існуючі у них розбіжності у обсязі.

Цей висновок Д. Г'юм узагальнює по відношенню до ідеї простору наступним чином: «ідея простору, або протяжності, ніщо інше, як ідея видимих або відчутних точок, що розподілена у певному порядку» [99]. З такого визначення він також робить цікавий висновок стосовно ідеї порожнечі. На його думку, порожнеча сама по собі не можлива, оскільки вона не містить у собі жодних доступних для сприйняття точок. До того ж являє собою абстрактну ідею. Для прикладу, словосполучення «порожня кімната» має сенс лише тому, що ми заперечуємо присутність у кімнаті певних об'єктів. При цьому сенс даного словосполучення складають ідеї кімнати та відсутності. Слово ж порожнеча не має жодного сенсу само по собі. Ми не здатні уявити щось, що буде відповідати цьому слову та не можемо самі утворити таку ідею, оскільки не маємо відповідного враження.

Труднощі, з якими ми зіштовхуємося при аналізі проблем протяжності та часу, є актуальними і для ще однієї з ключових проблем концепції Д. Г'юма та Нового Часу загалом. Мова йде про ідею існування та зовнішнього існування. Трактування британським філософом цього питання, мабуть, є найбільш відомим пунктом його концепції, який не раз піддавався критиці. Що ж такого специфічного у г'юмовій теорії існування зовнішнього світу?

Проаналізувавши роботу нашого сприйняття та зробивши висновок про те, що усе з чим має справу людина – враження та ідеї, Д. Г'юм розповсюджує це твердження і на проблему існування. Він стверджує, що «Немає такого

враження або такої ідеї будь-якого роду, яка не усвідомлювалася або не згадувалася нами і яких ми не уявляли б собі існуючими; очевидно, що з такої свідомості і витікає найбільш досконала ідея буття і впевненість у ньому» [99]. Якщо розвинути дану тезу, то можна легко прийти до висновку, що існування перебуває виключно у наших відчуттях та ідеях. З цього випливає, що ідея існування загалом тотожна ідеї існування конкретної людини. Вона, у свою чергу, створює цю ідею наступним чином: якщо ми думаємо про певну річ, то ми вже вважаємо її існуючою. Усіляка ідея, яку створює людина, завжди наділена статусом існування. Для демонстрації вірності своєї тези Д. Г'юм пропонує показати те саме враження, від якого ми отримуємо ідею буття. Цілком очевидно, що враження буде прив'язане до якоїсь іншої ідеї. Цю тезу також можна використовувати для критики абстрактних ідей, оскільки вона блискуче ілюструє положення британського автора про те, що кожне враження або ідея відповідають певному об'єкту, або можуть бути до нього зведені.

Ці саме аргументи Д. Г'юм наводить і до ідеї зовнішнього існування. Досліджуючи власний розум, ми ніяким чином не можемо знайти нічого, що відрізнялося б від ідей або вражень. Тому ідея зовнішнього існування є нічим іншим, як продуктом нашої власної уяви. За словами філософа, багато хто вважає, що ми впізнаємо зовнішній світ завдяки таким почуттям (афектам), як любов, ненависть або зір та дотик. Але вони є нічим іншим, як відчуттями. Тому увесь кругозір, який людина має це «всесвіт, створений уявою, і у нас немає ідей, крім тих, які тут породжені» [99]. Ознайомившись з даними тезами, можна легко прийти до висновку, що Д. Г'юм заперечує існування зовнішнього світу. Це зовсім не так. Стверджувати принципову непізнаванність та заперечувати його існування – цілковито різні речі. До того ж у більш пізній частині «Трактату» Д. Г'юм вводить поняття «віри», яке частково пояснює, яким чином ми маємо впевненість у тому, що світ таки існує.

Далі Д. Г'юм пропонує перейти до аналізу того, що саме собою являє наше знання. Для цього необхідно повернутися трохи назад та пригадати відношення, які існують між ідеями. Такими є схожість, тотожність, кількісні

або чисельні співвідношення, ступені якостей, протилежність та причинність. Ці відношення можна умовно розділити на два класи: ті, які залежать від порівнюваних у них ідей, та ті, які можуть бути змінені без змін у початкових ідеях. Переходячи безпосередньо до проблем знання, автор «Трактату про людську природу» зазначає, що його предметом достовірно можуть бути лише чотири з цих відношень: схожість, протилежність, ступені якості, відношення кількості та числа.

Ці якості являють собою предмети нашого знання, оскільки ідеї, які відносяться за їх допомогою завжди є досить очевидними та не потребують додаткового дослідження. Наприклад, побачивши два схожих або протилежних об'єкти, ми з першого погляду зрозуміємо, що вони є саме такими. Точно таким же чином, на думку автора, чітко розрізняються і ідеї кількості, особливо там, де присутня велика різниця між числами, які взяті до співставлення, або у розмірах геометричних фігур.

Саме ці чотири демонстративних відношення Д. Г'юм вважає основними у нашому знанні. Їх він називає основою науки. Першим критерієм науковості виступає можливість демонстративної перевірки; другим – простота та очевидність; третім – несуперечливість та можливість пояснення на реальних прикладах. І вже на цьому фундаменті можна будувати більш складну систему знання.

Ця система складається з поєднання чотирьох попередніх відношень з трьома наступними, в яких ідея не обов'язково змінюється при розгляді. Такими є тотожність, місцезнаходження у часі та просторі та причинність. Дані відношення вимагають від нас більшої уваги та не є настільки очевидними, як відношення першого типу. Наприклад, відношення суміжності або тотожності виникає тільки на основі певного досвіду, який засвідчує нам, що той чи інший предмет є тотожний сам собі у інших обставинах, або завжди має ті чи інші просторові властивості. Наприклад, ми знаємо, що біля гори завжди є рівнина. Ця ідея є результатом діяльності нашого досвіду – людина, яка не має певної сукупності вражень від гір та долин, не здатна її створити.

Силою, що пов'язує між собою предмети у цих трьох відношеннях, є причинність. Усі об'єкти, які розглядаються, наприклад, як суміжні, пов'язані між собою відношенням причинності. Тобто, вони не просто так займають те, чи інше місце, а на певній підставі. Саме це відношення він вважав найбільш важким для дослідження та найбільш такого дослідження потребує, оскільки його філософська концепція дозволяє по-новому поглянути на проблему причинності.

Починає цей розгляд філософ з констатації того, що описувати причинно-наслідкові зв'язки через певні якості, їм притаманні, буде нерозумно. Обсяг причинності завжди ширше будь-яких якостей, які ми можемо приписати тому чи іншому об'єкту. Приміром, буде недоречним сказати, що причина є гарячою, хоча вогонь, який є причиною тепла, не володіє цією якістю. Зробивши такий висновок, він пропонує пошукати засоби для опису причини серед відношень. І там ми одразу знайдемо таке, що неодмінно характеризує причину. Це відношення суміжності. Причиною певного явища може бути лише інше явище, яке має до нього відношення. Наприклад, у згаданому вище абсурдному співвідношенні банана та Арістотеля, досить важко буде виявити, що є причиною, а що наслідком. Може здатися, що два надзвичайно віддалених об'єкта таки пов'язані цим відношенням. При більш уважному розгляді ми помітимо, що вони пов'язані не прямо, а опосередковано. Через цілу низку більш наближених одне до одного об'єктів. Відповідно, причинність можна поділяти на безпосередню та опосередковану, або просту (від одного об'єкта до іншого) та складну (коли об'єкти пов'язані відношенням причинності не прямо, а опосередковано). Для ілюстрації цього положення можна застосувати відомий приклад Д. Г'юма про біль'ярдні шари. Перше відношення описується таким чином: Шар А вдарив по шару Б і став причиною його пересування у точку Ц – А є причиною пересування Б. Друге так: Шар А вдарив шар Б та став причиною його пересування до точки Ц, де він вдарив по шару В. Ми можемо стверджувати, що шар А є причиною пересування шару В. Очевидно, що цьому відношення передують відношення між шарами А та Б.

Другим відношенням, яке є неодмінною ознакою причинності, є слідування. Воно полягає у тому, що причина має передувати наслідку – вони не можуть бути презентовані одночасно. У останньому випадку причина та наслідок просто змішуються, їх неможливо розділити. Третьою, і найбільш характерною, ознакою причинності є необхідний зв'язок. Мається на увазі та обставина, що жоден об'єкт нашого сприйняття, а ні враження, а ні ідея, не існує сам по собі. Вони завжди знаходяться у зв'язку з іншою ідеєю або враженням. Цю тезу Д. Г'юм пояснює за допомогою прикладу ідеї гори. Він стверджує, що ми не можемо створити ідею гори саму по собі, вона обов'язково має бути пов'язана з ідеєю рівнини, або оточуючих пагорбів, або певного фону, який буде мати ознаки кольору, розміру, тощо. Єдиною можливою альтернативою могла б стати ідея порожнечі, але її, як ми вже встановили, британський автор заперечує.

Встановивши необхідні для існування відношення причинності передумови, Д. Г'юм пропонує перейти до більш поглибленого висвітлення його сутності. Це дослідження він пропонує проводити у наступному порядку. По-перше, встановити, чи кожна річ, що існує, має також і причину. По-друге, дізнатися чому ми вважаємо, що відмінні між собою причини мають мати відмінні наслідки. Нарешті, яка природа тих висновків, які ми здійснюємо переходячи від причин до наслідків. А також тієї віри, з якою ми ставимося до цих висновків.

У тому ж самому порядку будемо рухатися ми при розгляді теорії причинності у концепції Д. Г'юма. Розпочинаємо з запитання про те, чому причина завжди необхідна. Як зазначає автор, у філософії існує розповсюджена думка: «все що починає існувати має причину існування» [99]. Ця думка, як правило, розглядається як така, що є інтуїтивно зрозумілою та не потребує особливих доведень. На думку Д. Г'юма, такий підхід є цілковито хибним, оскільки дана думка не належить до тих чотирьох видів знання, які є очевидними без усілякої рефлексії. Тому він пропонує дослідити можливі джерела такого переконання. Першим доказом невід'ємності причини від

наслідку може бути аргумент, за яким усе, що починає існувати, починає існувати не випадково. Ми часто можемо відділити предмет від початку його існування, розглянути у його зв'язку з іншими предметами. Можна уявити собі той-самий об'єкт існуючим у певний період часу і не існуючий у інший. Таким чином, твердження про те, що початком кожного об'єкту є причина, що його породжує, варто визнати хибним. Таким же можна визначити і твердження, за яким все, що не має причини, начебто виникає з пустоти.

З вищевказаного випливає, що жодне знання або досвід не може довести необхідність існування причини. Слід проаналізувати звідки взагалі береться уявлення про те, що кожна дія повинна мати свою особливу причину. У першу чергу, слід пам'ятати про те, що людський розум є обмеженим у своїй здатностях, тому неможливо продовжувати аналіз тієї чи іншої тези безкінечно. Мається на увазі, що коло наших розмислів стосовно причин та наслідків завжди є кінцевим – ми не можемо вийти з нього та перейти до предметів, які зовсім не пов'язані з першопочатковим.

Якими ж є джерела наших суджень, оснований на причинності? На думку Д. Г'юма, при створенні цих суджень ми звертаємось до досить великої кількості засобів. До них входять як враження пам'яті та відчуттів, так і ідея існування, яку породжує об'єкт враження. Тому для того, щоб зрозуміти природу причинності, необхідно пояснити три важливих пункти: перше враження (тобто те, з якого починається наш розгляд), перехід до ідеї, пов'язаної з ним у якості причини або наслідку, та, нарешті, природу та якість цієї ідеї.

Природу першого враження, як неодноразово відзначав філософ, дослідити надзвичайно важко – вона не піддається об'єктивації. Тим осередком, у якому ми їх віднаходимо, є пам'ять. Яким чином ми можемо відрізнити ідеї пам'яті від інших, наявних у нашому розумі? У першу чергу, ми впізнаємо такі ідеї за тим, що вони мають більш впорядкований жвавий характер за ідеї нашої уяви. Найбільш важливою характеристикою, яка відрізняє наші ідеї пам'яті від

усіх інших, є віра, або внутрішня згода, яку ми відчуваємо, коли звертаємося до ідей цього типу.

Для встановлення природи знання необхідно знайти шлях, за яким відбувається перехід від перших, непізнаних вражень до ідей. Оскільки ми не володіємо знанням щодо природи цих вражень, то залишається лише досліджувати їх характеристики. На думку Д. Г'юма, фактором, який дозволяє поєднати перші враження та ідеї, є досвід. Саме він дозволяє встановлювати зв'язки між ідеями. Без досвіду ідеї були б ізольовані одна від одної. На його основі можна зробити наступне судження стосовно поєднання ідей. Коли ми спостерігаємо певну причину та наслідок у поєднанні, що повторюється певну кількість разів – це дає нам ідею постійності. Наприклад, ми знаємо що вогонь є причиною тепла і так відбувається у всіх випадках.

Навіть постійне повторення одного і того ж поєднання, насправді, не дає нам жодної підстави стверджувати, що існує ідея необхідного зв'язку. Так само, як і будь-яка складна ідея, ця необхідно складається з простих ідей і може бути зведена до них. Ми легко можемо вивести ідею зв'язку, який повторюється у всіх відомих нам випадках. Вона буде базуватись на можливості демонстративного пояснення, не більше того. Філософ пропонує не піддаватися відчаю та прискіпливіше дослідити те, яким же саме чином відбувається перехід від ідеї причини до ідеї наслідку.

Рішенням цієї проблеми, яке одразу спадає на думку, є те, що причина та наслідок пов'язані між собою завдяки розуму. Д. Г'юм заперечує таку теорію зазначаючи: «розум ніколи не може вказати нам зв'язку між двома об'єктами, навіть за допомогою досвіду та нагляду за їх постійним поєднанням у всіх попередніх випадках» [99]. Натомість, він вважає, що джерелом такого поєднання виступає вже згаданий принцип асоціації, який і поєднує ці об'єкти, та вибудовує зв'язки у нашій уяві.

Керуючись вищенаведеним описанням принципу причинності, можна спробувати дати визначення самому поняттю «причина». «Об'єкт, що передує іншому об'єкту, суміжний йому і так з ним поєднаний, що ідея одного з них

приводить розум до створення ідеї іншого, а враження першого – до створення більш жвавої ідеї іншого» [99].

Підсумуємо сказане Д. Г'юмом з приводу причинності. На думку мислителя, ми не маємо іншого уявлення про причину та дію, ніж уявлення про два об'єкта, що поєднані разом та у минулому завжди супроводжували одне одного. Це не дає нам жодних гарантій стосовно того, що так буде продовжуватися і надалі. Ми можемо тільки спостерігати той чи інший предмет, і з нашого досвіду створювати ідею його постійного супутника. У цьому нам допомагає принцип асоціації ідей. Причинність є філософським відношенням і містить у собі такі якості як суміжність, послідовність та постійне поєднання. Можна також констатувати, що причинність – природний шлях, яким пов'язуються наші ідеї.

Важливим атрибутом причинності є також те, що усі причини є однорідними. Не можна відрізнити причину діючого відношення речей у світі від причини, яка існує у нашій фантазії, оскільки розрізнення лежить лише у предметах, до якого застосовується це відношення. Ця ідея має своїм джерелом положення двох об'єктів, у якому один передує та стає причиною появи або дії іншого. З цих же міркувань не слід поділяти причини за джерелами їх появи, наприклад, на моральні та фізичні – оскільки це лише обставини, що передували даному зв'язку.

Від проблеми причинності перейдемо до іншої, пов'язаної з нашим знанням. Такою буде проблема віри. Він розглядає це питання у цілком новому контексті для філософії Нового Часу. Віра у цей період, як правило, тлумачилось як поняття релігійне або метафізичне. Д. Г'юм же пропонує психологічну трактовку. Основною задачею при розгляді віри для нього було вказати чому вона настільки важлива для сприйняття людини. При цьому віра розглядається саме як явище людської психіки, за допомогою якого людина надає перевагу одній ідеї над іншою. Оскільки ми не маємо чіткого та обґрунтованого враження про зовнішній світ, то саме завдяки вірі відбувається

процес легітимації його існування. Ті ідеї, у які ми віримо, складають основу нашого світосприйняття.

Розділ, у якому Д. Г'юм вдається до розгляду цієї проблематики, називається «Про природу ідеї або віри» [99]. З такої назви можна зробити передчасний висновок, що ідея – це і є віра. Однак, це не зовсім так. Правильніше буде сприймати віру, як ознаку ідеї. При цьому не кожна ідея має таку ознаку. Обсяг жодної ідеї не змінюється від того, що ми додаємо до її початкового формулювання слово «існує». Наприклад, стверджуючи, що Бог існує, ми не додаємо до цієї ідеї жодного нового значення. Думаючи про щось, людина вже передбачає можливість його існування.

Єдиним критерієм, який свідчить про впевненість у існуванні будь-чого є віра. Досить просто вірити у те, що людина спостерігала на власні очі, або про що свідчать авторитетні джерела. Наприклад, кожен знає, що Юлія Цезаря було вбито і ставиться до цього, як до того, що дійсно мало місце. Проте, єдиним, що запевнює у цьому, є віра в достовірність історії та авторитет тих, хто нею займається.

З вищевказаного випливає, що є певні обставини, за яких людина просто приймає на віру ті чи інші судження. Здебільшого, така віра ґрунтуються на демонстративному або інтуїтивному сприйнятті. Більш цікавим є випадок, коли людина стоїть перед необхідністю вибирати між двома рівноцінними судженнями, жодне з яких не є очевидно вірним. На думку Д. Г'юма, у такому випадку вірною людині здається та ідея, яку сам він називає живою. Такою є та ідея, що представляє собою враження як наявне. При цьому до певної ідеї додається наше до неї відношення, як до наявної. Такі ідеї Д. Г'юм і називає «живими ідеями» [99]. Саме за допомогою цього формулювання він визначає віру: «жива ідея, пов'язана відношенням, або асоційована з наявним враженням» [99]. Таким чином, роблячи вибір між двома наявними ідеями, жодна яких не є очевидною, людина надає одній з них значення наявної. Зазначимо, що ця ідея далеко не обов'язково буде вірною – фактором, який

спричинив вибір, може бути будь-що, починаючи від хибної наукової теорії, закінчуючи настроєм людини або погодою за вікном.

Питання віри, поставлене у такому ракурсі, Д. Г'юм вбачає «однією з найбільших таємниць філософії». Дослідивши власні відчуття, ми можемо помітити, що вірна ідея (та, з якою ми погоджуємось), відрізняється від хибної. Саме це відчуття і описує філософ, говорячи про віру – також він називає його «особливою силою, жвавістю, міцністю...» [99]. Усі ці терміни є більш наближеними до реального існування, аніж філософськими. Д. Г'юм пропонує прийняти існування віри як даність і констатувати, що така властивість нашого сприйняття існує.

Такий підхід до визначення сутності віри британський філософ пропонує компенсувати, дослідивши явища, які є її причинами та ознаками. Серед усіх розумових операцій, віра є найближчою до безпосереднього – афективного сприйняття світу. Вона тісно пов'язана зі станом, у якому знаходиться людина. Наприклад, жвавість наших сприйняття часто залежить від емоційного стану. Хвороба також послаблює силу та різкість вражень. Досить сильно на віру впливає схожість – будь-який афект, що викликається цим відношенням, посилює віру. Для прикладу Д. Г'юм наводить ритуали католицької церкви. Він зазначає, що самі по собі вони є безглуздими, але сприяють підтриманню віри у прихильників цієї церкви.

Найбільш часто супроводжує віру звичка. На думку Д. Г'юма, при розгляді акту, який часто повторюється, людина не має окремого враження. Вона сприймає його на віру саме за рахунок звички. Коли ми звикаємо бачити два враження разом, при появі одного з них, ментально відбувається відсилання до другого. Таким чином, основними причинами віри є асоціація ідей, яка дозволяє поєднувати ідеї між собою та звичка, яка призводить до того, що ми віримо у враження, не піддаючи їх розумовій перевірці.

Від дослідження концепції Д. Г'юма слід перейти до огляду критичних творів, їй присвячених. Будучи інноваційною та незвичайною, вона неодмінно викликала жвавий інтерес у філософській спільноті. Тому оглянути усі

критичні твори, їй присвячені, фактично неможливо. Ми спробуємо зупинитися на декількох, які видаються найбільш цікавими. Серед таких будуть: огляд, здійснений Ж. Дельозом у праці «Емпіризм та суб'єктивність: досвід про людську природу за Г'юмом» [], та Дж. Беннетом у роботах «Навчаючись у шести філософів» [70] та «Лок, Берклі, Г'юм: центральні теми» [71].

Перед тим як перейти до вищевказаного огляду, слід зробити невеликий огляд того, як саме концепція Д. Г'юма вписується у структуру філософської течії «британський емпіризм» загалом. Допоможе нам у цьому приклад, запропонований Д. Локком у роботі «Розвідки про людське розуміння». Це так звана алегорія «темної кімнати». За її допомогою ми простежимо, як розвивався британський емпіризм від Д. Локка до Дж. Берклі та Д. Г'юма.

Згадану алегорію у творчості засновника цього напрямку можна передати у наступній тезі: «розум схожий на камеру, яка цілком закрита для світла, з єдиним отвором, залишеним для того, щоб впускати видимі подоби, або ідеї, зовнішніх речей» [109. с. 88]. Така фраза є наглядною ілюстрацією поглядів британського філософа на пізнавальну здатність людини та її місце у Всесвіті. Він вважав, що саме людина з її досвідом є початком дослідження і та філософія, яку він розробляв, мала на меті дослідження закономірностей людського пізнання. Д. Лок, все ж, перебував під певним впливом попередньої філософської традиції, що проявлялося у його теорії «опори», яка полягала у визнанні філософом існуванні матеріальної субстанції. У цій концепції залишається місце і для Бога, проте його статус остаточно не визначений. Тому можна зробити припущення, що ті подоби, які потрапляють до людського розуму через вищезгаданий отвір, продукуються саме матерією і, можливо, Богом.

Алегорію «темної камери» можна використати і для наступного видатного представника британського емпіризму – Дж. Берклі. Для нього також було б цілком прийнятним формулювання, використане Д. Локом. Але джерелом, яке надає людині відчуття, є Бог. Саме він породжує відчуття у так званих «кінцевих духах», якими Дж. Берклі вважає людей. Також цікавим є те,

що кожна людина повністю відрізана від інших і існування інших людей є правдоподібним, можливим, але ні у якій мірі не об'єктивним. Тому дослідження заслуговують саме пізнавальні спроможності окремої людини, а не певні загальні метафізичні настанови. Існування матерії у цій концепції, як ми вже згадували, повністю заперечується.

Концепція Д. Г'юма досить сильно відрізняється від попередників. Вона є одночасно критичним переосмисленням і продовженням їх теорій. Якщо використувати до його вчення локівський приклад з «темною камерою», то людина виявляється замкненою у ній. Ніяких зовнішніх факторів, на кшталт Бога або матерії, немає. Є лише людина і її пізнавальна спроможність, яку вона може застосувати. І яка, у свою чергу, є предметом дослідження у філософії Д. Г'юма. При цьому філософа фактично не цікавить, яким чином враження або ідея потрапляє у камеру – він досліджує виключно їхню взаємодію у її межах.

Можна зробити висновок, що теорії усіх трьох філософів вказують напрям, у якому розвивалася філософська течія загалом. Д. Лок став першим, хто зосередив своє дослідження на пізнавальній здатності людини, при цьому апелюючи до досвіду. На той час домінантною була раціоналістична парадигма, зокрема, концепція Р. Декарта. Попри те, що Д. Лок критикував деякі її моменти, йому не вдалося відійти від розмежування матеріальної та духовної субстанції. Дж. Берклі логічно продовжив працю свого попередника і зробив низку важливих та цікавих відкриттів. Зокрема, він заперечив існування абстрактних понять – як таких, що не мають вражень, їм відповідаючих. Завдяки цьому він зміг заперечити існування матеріальної субстанції, що стало надзвичайно сміливим, на той час, відкриттям. Будучи релігійною людиною, він не міг сумніватись у тому, що Бог і душа існують. Д. Г'юм йде ще далі і, погодившись з запереченням матерії, він стверджує, що духовної субстанції також не існує. Обґрунтовує він це за допомогою тези про те, що існує лише те, що сприймається людиною. У нас немає специфічної, відмінної від наших ідей або вражень, ідеї Бога або матерії. Тому вони є нічим іншим як нашими власними сприйняттями. Слід зазначити, що такий висновок є логічним

продовженням розвитку теорії «британського емпіризму». Кожен зі згаданих мислителів ставив своєю задачею як можна більш неупереджене та критичне дослідження людського розуму. Також однією з головних цілей було звільнення від догматизму та популярної філософії. З них усіх, найбільше до цього наблизився Д. Г'юм – оскільки у його дослідженні увага сконцентрована саме на роботі людського пізнання. При цьому він знайшов спосіб звільнитись від метафізичних перепон, які, на той чи інший манер, притаманні концепціям Д. Лока та Дж. Берклі.

Важливу роль у формуванні та розвитку філософської течії «британський емпіризм» відіграли її ідейні супротивники – раціоналістичні філософи Нового Часу. Їх вплив на кожного з британських емпіриків помітний неозброєним оком. Концепція Д. Лока склалася у суперечці з Р. Декартом, з критики вроджених ідей якого він починає своє «Дослідження». Це не завадило йому запозичити деякі з ідей французького раціоналіста – зокрема, зберегти розподіл матеріальної та духовної субстанції, нехай і не у явній формі. Варто відмітити тут і полеміку, яку вели між собою Д. Лок та Г. Ляйбніц.

Критику згаданих раціоналістичних мислителів продовжив і Дж. Берклі. При цьому він не приймав і деяких положень Д. Лока – в основному тих, які були за духом досить близькими до раціоналізму. Найбільший вплив серед представників опонуючої течії на теорію Дж. Берклі справив Н. Мальбранш, з яким єпископ мав плідну переписку. Перший різко критикував розуміння другим матеріальної субстанції, як такої, що існує. Втім, ряд поглядів на проблеми Бога та душі достатньо схожі.

Д. Г'юм, у свої чергу, синтезував у своїй концепції перегляд творчості згаданих попередників за концепцією британського емпіризму з критичним розумінням концепцій філософів-раціоналістів. З поміж таких варто відзначити Р. Декарта, метод якого британський філософ плідно вживав у своїх дослідженнях. Також Д. Г'юм вів полеміку з такими представниками раціоналізму як Ж. Руссо, Т. Рід. На його концепцію також вплинули

Н. Мальбранш та Б. Спіноза, критиці okazіоналізму яких він приділяє досить значну увагу у своєму «Трактаті».

4.2. Від соліпсизму до реалізму – пошуки визначення теорії Д. Г'юма

Від огляду того, яке місце концепція Д. Г'юма посідає у течії «британський емпіризм» та у філософії Нового Часу загалом, слід перейти до того, яким чином його концепцію бачили у більш пізній період історії філософії. У цьому нам допоможуть визначення, які до неї застосовувалися.

Соліпсизм. Почати співставлення варто з оцінки, яка широко застосовувалася до філософії Д. Г'юма у радянській філософії. Цей термін походить від двох латинських слів – «solus» та «ipse», які можна перекласти як «єдиний» та «сам». Як правило, таким чином позначають радикальну філософську позицію, за якою єдино існуючою об'єктивно є людська свідомість. Існування зовнішнього світу ставиться під сумнів. В радянській філософії дане поняття використовувалося у презирливому контексті, щоб показати, що теорія, про яку йдеться, повністю безпідставна. Саме у такому значенні цей термін вживав В. Ленін у праці «Матеріалізм та емпіріокритицизм».

На перший погляд, існують аргументи на користь того, щоб застосовувати це визначення до філософії Д. Г'юма. У філософських працях він неодноразово зазначає, що існування зовнішнього світу не може бути доведеним жодним чином. Саме з цієї причини він пропонує зосередитись на дослідженнях процесів, які відбуваються у нашій свідомості. Придивившись уважніше, легко зрозуміти, що назвати концепцію Д. Г'юма соліпсизмом буде несправедливо. Хоча він і говорить про неможливість об'єктивного пізнання зовнішнього світу, але ні у якому разі не заперечує його реальність. Навпаки, він вважає, що людина має «чудесну здатність» вірити у існування світу, навіть попри те, що не має про нього жодних точних відомостей. Ще одним важливим аргументом проти визнання британського мислителя соліпсистом є те, що він

просто не ставив своїм завданням дослідження зовнішнього світу. Д. Г'юма більше цікавили розум та свідомість.

Агностицизм. Порівняно з терміном соліпсизм, термін «агностицизм» виник відносно недавно. Це не завадило йому поділити долю першого – у радянській філософії його також використовували з метою зганьбити певного філософа. Це визначення було найпопулярнішим у радянській філософії – Д. Г'юма називали навіть «засновником агностицизму» [38, с. 12]. Таку ж оцінку творчості британського філософа давав і один з найбільш компетентних його дослідників на радянському просторі І. С. Нарський.

У філософії європейській до цього терміну відносились по-різному – від відвертого неприйняття, то демонстративного визначення своєї позиції як агностицизму. Термін був запропонований Т. Хакслі для визначення наступної позиції по відношенню до всесвіту. «Агностицизм, насправді, є не переконання, але методом, сутність якого полягає у суворому застосуванні одного принципу. Позитивно цей принцип може бути описаний так: при застосуванні інтелекту слідує у своєму доведенні настільки далеко, наскільки можна, не звертаючи уваги на жодні концепції. І негативно: при застосуванні інтелекту не сподівайтесь на вірність тих висновків, які не продемонстровані, або не можуть бути продемонстровані» [101]. Простіше цей принцип можна сформулювати так – це принцип, що заперечує можливість об'єктивного пізнання досвіду на суб'єктивних засадах.

Чи можна вживати це визначення до філософії Д. Г'юма? Формально, без сумніву, так. Адже він заперечує можливість об'єктивного пізнання зовнішнього світу і ставить під сумнів можливість повністю пізнати внутрішній. Також, що не менш важливо, він заперечує існування матеріальної та духовної субстанції. А це, у свою чергу, значить – що, ані матерія, яка у Новий Час вважалася осередком реального існування, а ні Бог – який, у концепціях багатьох філософів був гарантом існування загалом, не існують. Важливим є той факт, що у теоретико-пізнавальних працях Д. Г'юма майже не

звертає увагу на аспект комунікації між людьми. Одним з найпопулярніших способів подолання соліпсизму є саме апеляція до загального досвіду людства.

Але, як і у випадку с соліпсизмом, ми маємо зануритись у концепції британського мислителя дещо глибше. В філософії Д. Г'юма, як ми вже мали можливість побачити, одним з ключових понять є «belief» (віра). На його думку, саме завдяки вірі ми можемо робити певні висновки стосовно зовнішнього світу і саме вона засвідчує, що він існує. Інше запитання що ми не можемо об'єктивно його дослідити. Здатністю до пізнання людина також, у великій мірі, завдячує саме вірі. Якщо б людина не володіла цією здатністю, то єдиним адекватним виходом був би крайній скептицизм.

Оскільки ж ми володіємо вірою, то на її фундаменті можемо побудувати будинок нашого пізнання. Зрозуміло, що пізнати дійсність у її оригінальному вигляді ми не зможемо, але ніщо не заважає пізнавати власний розум. Для цього у нагоді нам можуть стати природні принципи, які є притаманними людському мисленню та розкривають себе у ньому. Реконструювавши їх діяльність за допомогою досвіду, ми будемо в змозі робити певні узагальнення стосовно шляху, яким відбуваються мисленеві процеси.

З вищевказаного можна зробити висновок, що Д. Г'юм діє у повній відповідності з позитивним визначенням агностицизму Т. Хакслі. Він слідує власним методом, який, нагадаємо, заключається у сумніві та експерименті, настільки далеко, наскільки можна. При цьому він віддає перевагу ілюстративним формам доведення. Замість довгого теоретизування, він воліє навести зрозумілий приклад, який надасть читачеві можливість самому перевірити ту чи іншу тезу.

Скептицизм. Від визначень теорії Д. Г'юма, характерних, переважно, для радянської традиції, перейдемо до більш загальноприйнятих. Серед таких перше місце по праву посідає термін «скептицизм». Цей термін до своєї концепції часто застосовував сам британський мислитель. Популярним він є і серед зарубіжних дослідників. Зокрема, саме у такому контексті розглядає концепцію Д. Г'юма загалом Р. Фогелін, у своєму ґрунтовному дослідженні

«Г'юмовий скептицизм у Трактаті про людську природу» [92]. Також варто відзначити огляд скептицизму у концепції британського мислителя, здійснений О. Паничем у праці «Розвідки з історії скептицизму в британо-американській епістемології» [43]. Вистачає і прихильників точки зору, за якою філософію Д. Г'юма не варто вважати скептичною. Серед таких найбільш відомими є Д. Гаррет та Дж. Врайт. Зокрема, останній надає перевагу визначенню «реалізм», про яке буде йтися нижче.

Навряд-чи варто зосереджуватися на визначенні поняття «скептицизм», адже загальний його сенс є зрозумілим. Більш цікавим є те значення, якого надавав терміну сам Д. Г'юм. Він називав свою філософію скептичною або академічною, звертаючи увагу, в першу чергу на те, що він не приймає на віру жодних тверджень, не провівши їх детальний аналіз. Академічною ця філософія була, оскільки протистояла філософії публічній, в якій, на думку філософа, панував догматизм та схильність до схоластики. Варто також зазначити, що, здійснюючі історико-філософський екскурс, Д. Г'юм суворо засудив точку зору Пірона з Єллі та його послідовників, які вважали, що пізнання, як і будь-яка діяльність загалом, не має жодного сенсу. Їх ідеалом було досягнення безтурботності та повної відмови від вчинків. Для британського філософа такий підхід не є прийнятним. Він зазначав, що йому миліший будь-який філософ-опонент сучасник, а ніж такий скептик.

Погляди Д. Г'юма часто визначають як помірний скептицизм. Може бути дві причини до такого позначення – використання мислителем методу сумніву, або його заперечення матеріальної та духовної субстанції. У філософії було чимало мислителів, які обирали сумнів та критику своєю зброєю. Чи називаємо ми самого автора методу сумніву Р. Декарта скептиком? Таке означення хоча і зустрічається, але є поодиноким і не прийнятним у науковій спільноті. Якщо визнати Р. Декарта, або будь-якого іншого мислителя, що використовував метод сумніву як скептика – то історію філософії можна буде сміливо перейменувати на «історію скептицизму». З приводу визначення Д. Г'юма скептиком через те, що він заперечував існування субстанції також

важко погодитись. По-перше, він був у цьому не першим. По-друге, він не заперечував існування зовнішнього світу, а лише критикував поняття матерії та Бога, як такі, що є абстрактними. Тому визначати Д. Г'юма як скептика або помірнього скептика наврядчи коректно.

Реалізм та натуралізм. Перше визначення філософії Д. Г'юма є досить дивним для тих, хто звик вважати цього філософа агностиком та соліпсистом. Як це так – людина заперечує існування світу, заперечує Бога, і це називається реалізм? У контексті наведеного вище розгляду, цей термін вже не здається настільки абсурдним. Не вважають його таким і сучасні британські дослідники, навпаки, таке визначення філософії Д. Г'юма зустрічається дуже часто. Серед його прибічників слід назвати С. Пілоса, який у роботі «Науковий реалізм» стверджує, що саме дане визначення буде найбільш коректним для філософії Д. Г'юма, оскільки його бачення принципів науки є саме реалістичним. Автор наголошує, що «теорії про необхідність демонстративного доказу та про неможливість досягти кінцевої істини є надзвичайно актуальними і зараз» [130, с. 245]. Також до такого визначення близький Дж. Врайт, який вважав, що «термін «віра» є надзвичайно простим та реалістичним засобом для пояснення психічної діяльності людини» [150, с. 120].

Реалістичною теорію британського автора можна назвати з декількох причин. По-перше, він завжди тверезо оцінював людську спроможність до пізнання. І саме тому завжди підкреслював, що не може бути теорії, яка повністю та адекватно опише його механізми. Часто він навіть з жалем констатував, що положення його концепції мають розбіжності з тим, як насправді відбувається пізнання з причини того, що діяльність людського розуму є обмеженою. З цим же пов'язана і його відмова від досліджень зовнішнього світу. Він пропонує прийняти його існування як даність та перейти до розгляду предмету, у якому ми можемо хоч якось орієнтуватись – роботи нашого власного розуму.

Другою ознакою реалістичності концепції автора є спосіб, у який він її будує. Розуміючи недосконалість теоретичних побудов та їх схильність до

хибності, він намагається як можна частіше використовувати у доведенні приклади з реального життя. Досить часто ці приклади ідуть у розріз з теоретичними підвалинами, які мали б їх ілюструвати. Що знов таки вказує на реалістичність автора, який прекрасно розуміє неможливість створення ідеальної, вірної у всьому концепції.

Предметом до якого Д. Г'юм вживає цей спосіб розгляду є людська природа. Саме тому у зарубіжній критиці, наряду з реалізмом, зустрічається термін **«натуралізм»**. Прихильниками такого визначення є М. Белл та М. МакДжин, які у роботі «Натуралізм та скептицизм» стверджують, що натуралізм є тією зброєю, що «допомагає Д. Г'юму протистояти крайньому скептицизму» [69, с.403] та дозволяє розгорнути дослідження про людську природу.

Основною задачею натураліста є всебічне та як найбільш точне дослідження природи. І саме цим шляхом іде наш автор – у своїх експериментах над свідомістю та розумом він намагається зайти як можна далі. Метою ж розгляду завжди залишається висвітлення закономірностей, за якими працює розум людини, та процесів, які супроводжують цю роботу.

Також цей термін є доречним по відношенню до концепції Д. Г'юма з огляду на її спрямованість на дослідження принципів, за якими діє людський розум. Ці принципи він називає природними – тобто такими, що є однаковими для всіх людей. Серед них особливо виділяється принцип асоціації. Він, на думку автора, є одним з найбільш важливих у людському мисленні. Для дослідження цих принципів Д. Г'юм діє достатньо характерним штибом для натуралістів того часу. Він намагається провести як можна більше експериментів та знайти демонстративні докази для своїх тез. Даний метод іноді можна назвати штучним – оскільки поставивши певні завдання, філософ вирішував їх, часто нехтуючи інші проблеми. Такий метод Ж. Дельоз охарактеризував як «фізичний» [18]. Маючи на увазі ту обставину, що, заради чистоти експерименту, фізики також часто створюють штучні умови. Таке

зауваження пов'язано з підкресленим ігноруванням Д. Г'юмом питання про джерела та спосіб надходження сприйняття.

Рисою натуралізму можна вважати атомізм, який, без сумніву, притаманний філософії британського мислителя. Як пам'ятаємо, усі ідеї або враження складаються з найпростіших частинок. Те чи інше поєднання цих частин і складає увесь обсяг нашого мислення. Як наслідок, британський філософі заперечує існування абстрактних ідей, а також таких конструкцій як «Бог», або «Я». Це положення відтворюється і у г'юмовому розумінні геометрії – будь-яка фігура складається з простих одиниць, точок. Розуміння природи, як такої, що складається з дрібних частин – атомів, було притаманно тогочасній фізиці та природничим наукам.

Останні визначення здаються більш адекватними ніж три попередні. Це пов'язано з тим, що вони є більш нейтральними – не несуть у собі яскраво вираженої деструктивної критичної забарвленості. Слід ще раз наголосити, що таке розуміння філософії Д. Г'юма, на жаль, не є типовим для вітчизняної філософської думки, де прийнято користуватися більш застарілими та заангажованими визначеннями.

Зрозуміло, що наведеними визначеннями філософської концепції британського автора не обмежуються. Серед популярних також варто відзначити такі, що базуються на його релігійній орієнтації: деїст, атеїст, безбожник і т.д.. Ці визначення не мають безпосереднього зв'язку з темою дослідження – поняттям «ідея», однак хотілося б відзначити, що жодне з наведених, на нашу думку, не є адекватним до розуміння Д. Г'юмом релігії. Серед інших визначень його концепції досить популярними є такі як ірраціоналіст та психологіст. Вони мають підстави до свого існування. Концепцію Д. Г'юма можна охарактеризувати як ірраціоналізм тільки з огляду на те, що він у своїх творах часто протистояв представникам філософської течії «раціоналізму». Однак, будуючи свою концепції, він застосовував методіку, характерну саме для цієї філософії. Тут і прагнення до логічної несуперечливості, якої, щоправда, у певних пунктах досягти не вдалось; і

апеляція до математичного способу обґрунтування, притаманного раціоналізму. Важливим є також і постійне застосування методу сумніву, який був запропонований саме у рамках цієї течії.

Психологізм, у свою чергу, є достатньо адекватним визначенням концепції Д. Г'юма. Щоправда, його можна віднести тільки до його теоретико-пізнавальної частини. Вона насправді відповідає визначенню психологізму, яке можна сформулювати наступним чином: це точка зору, яка схильна до опису пізнавальних або логічних процесів, як таких, що залежні від індивідуальної або колективної свідомості. У нашому випадку швидше індивідуальної, оскільки саме вона була предметом розгляду британського автора. Однак, дане визначення не буде коректним по відношенню до г'юмової теорії афектації або моралі – тут він виступає як соціальний філософ або навіть соціолог. Свідомість тут не є першорядним чинником у визначенні мотивів діяльності. Його позицію, у даному аспекті, можна охарактеризувати як теорію «сумісності» – основною її задачею є дослідження проявів свободи та необхідності у суспільній площині.

4.3. Шляхи тлумачення теорії пізнання Д. Г'юма у критичній літературі. Ж. Дельоз та Дж. Беннет.

Від оцінок творчості Д. Г'юма загалом слід перейти безпосередньо до аналізу його концепції більш пізніми філософами. Першим серед таких буде Ж. Дельоз. Розгляд філософії Д. Г'юма, здійснений цим мислителем у роботі «Емпіризм і суб'єктивність: досвід про людську природу по Г'юму» [18], є одночасно дуже цікавим та досить суперечливим. Цікавість полягає у тому, що представник постмодерної філософії здійснив спробу сучасного прочитання Д. Г'юма. Було застосовано чимало нових термінів та змінено значення старих. У цьому ж полягає і слабкість даного розгляду – у спробі актуалізувати г'юмове концепцію, французький мислитель часто сильно видозмінював оригінал або занадто вільно підходив до його витлумачення. Тому досить часто важко

зрозуміти, де закінчується Д. Г'юм та починається Ж. Дельоз. Не зважаючи на це, дана робота дозволяє подивитися на творчість британського мислителя під новим кутом. Також вона вказує, що дана тема не втрачає своєї цікавості та актуальності – навіть видатним філософам сучасності є чому повчитися у Д. Г'юма.

Найбільш революційним положенням у розгляді Ж. Дельоза є введення поняття «суб'єкт» у коло проблем, розглянутих Д. Г'юмом. При цьому під «суб'єктом» розуміється людина у постмодерному контексті. Та, про яку Фуко писав, що «вона є недавнім винаходом західної культури», маючи на увазі, перш за все, антропологічне розуміння. Воно дозволяє відкрити зв'язки між гносеологічною орієнтацією цього мислителя та її антропологічними наслідками. При цьому Ж. Дельоз зміг вишукано уникнути проблеми матеріальної субстанції. Його основною задачею було вказати яким чином суб'єкт, що існує в описаних британським філософом умовах відрізаності від світу, може цей світ пізнавати. Таким чином концепції останнього немовби прив'язується до людини. Такими засобами Ж. Дельоз намагається показати, що дана концепція цілком може бути актуальною – їй потрібно лише нове прочитання. І його умовний «антропологічний поворот» г'юмової концепції стає саме таким.

На самому початку роботи «Емпіризм та суб'єктивізм» автор ставить питання: яким чином уява та ідеї (які за Г'юмом є тотожними душі) складають собою систему, яку можна назвати суб'єктом? Однак справжнє питання, яке Ж. Дельоз хотів розкрити у цій роботі можна сформулювати таким чином – як суб'єкт, складений лише з уяви та ідей, може діяти у світі? Для відповіді на це запитання він залучає весь обсяг концепції Д. Г'юма, часто приділяючи теорії афектації більше уваги, а ніж теоретико-пізнавальній частині. Це пов'язано з тим, що саме за допомогою першої сфери простіше ілюструвати практичну діяльність людини. На думку Ж. Дельоза, теорія пізнання є спробою пояснити будову людської свідомості з метою подальшого пояснення афектів, що, у свою чергу, полегшить соціальну взаємодію Ж. Дельоз зазначає, що цілком можливо

розглядати розум і окремо – його дослідження також було важливою задачею для Д. Г'юма.

Почати спроби знайти відповідь на поставлене вище питання французький мислитель пропонує з розгляду природи уяви. Ж. Дельоз досить вірно помічає спосіб у який вона працює – «засобами уяви як раз нічого не робиться; все відбувається в уяві» [18]. Мається на увазі той факт, що у концепції Д. Г'юма уява розуміється як середовище, у якому відбуваються процеси, а не як інструмент, яким керує розум. Тому слід шукати відповідь на поставлене питання деінде. Наприклад, принцип асоціації є однією з можливостей вийти за межі уяви. Він є природною здатністю людини, за якою вона може поєднувати ідеї. Цей принцип не виходить за межі даного – асоціація є тим, що об'єднує декілька ідей, вона не має нічого спільного з якостями самих ідей.

Принцип асоціації, хоча і є надзвичайно важливим у роботі розуму, має один істотний недолік при поясненні того, як людина існує у світі. Він не може дати ніяких інших ідей, окрім тих, що вже у ньому наявні. На думку Ж. Дельоза, допомогти у цьому можуть причинність та віра. Завдяки їм суб'єкт може вірити у те, чого він ніколи не побачить або не доторкнеться. Це, у свою чергу, є наслідком роботи принципів асоціації, які дозволяють вибудувати у певну систему всі наявні ідеї і вже на цій основі ґрунтуються причинно-наслідкові відношення. Найбільш важливими є саме ці принципи, оскільки вони виходять за межі душі і діють на неї – вони є природними.

Таким чином, єдиною можливою основою для емпіризму може бути наступне розуміння відношення природних правил до душі: «Ніщо у душі не виходить за межі людської природи тому, що саме людська природа, у своїх принципах, виходить за межі душі; ніщо і ніколи не являється трансцендентальним» [18]. З такого визначення Ж. Дельоз робить досить цікавий висновок. В концепції Д. Г'юма суб'єктивність набуває досить незвичного характеру – вона виступає як пасивний ефект. Мається на увазі та обставина, що душа, під впливом природних принципів, сама стає суб'єктом.

Таке розуміння досить сильно відрізняється від звичного – суб'єкт здебільшого уявляється як діючий.

Підсумком вищесказаного можна вважати тезу про те, що природа не може бути дослідженою повністю. Єдиним можливим джерелом її вивчення є прискіпливе дослідження результатів її дії на людську душу. Такий висновок звучить достатньо подібно до твердження Д. Г'юма про непізнаваність та недосконалість роботи людського розуму. Однак дещо зміщує акценти, зроблені британським філософом. Своєю основною задачею він ставив дослідження людської природи, а джерелом такого дослідження вважав вивчення зв'язків між ідеями та враженнями. Якщо для Ж. Дельоза задачею є проаналізувати, яким чином суб'єкт виходить за власні межі, то для Д. Г'юма, задачею дослідження є те, що у цих межах знаходиться. Важко сказати, чи влаштувала б його постановка питання про суб'єкт, що запропонована французьким мислителем, – але існує дещо, що об'єднує їх способи розгляду. Обидва вважали принцип асоціації ключовим. Сам Д. Г'юм взагалі наголошував на тому, що це одне з найбільших його відкриттів; Ж. Дельоз же вважав його тим, що дозволяє вивести г'юмову систему на загальний рівень, оскільки природний принцип є тим, що спільне для всіх людей. Дійшовши у своєму розгляді до моменту, у якому душа перетворюється на суб'єкт, Ж. Дельоз пропонує спробувати проаналізувати її подальшу діяльність. Для цього потрібно розглянути властивості, які вона має у цьому стані. Перш за все, суб'єкт розглядається як діючий, оскільки вся концепція Д. Г'юма побудована на тому, що душа здійснює певну пізнавальну діяльність. Головною ознакою суб'єкта є те, що він прагне вийти за свої власні межі. Це здійснюється за допомогою віри. Ми не маємо жодного точного уявлення про те, чи існував насправді Давній Рим, але ми конституюємо його буття за допомогою визнання його існування. Для того, щоб створювати нове, необхідно мати певне дане. І таким даним стає суб'єкт.

Визначивши спосіб, у який душа конституюється природними принципами, та починає діяти за рахунок віри, ми маємо перейти до аналізу її

подальшої діяльності. Вона завжди відбувається у напрямку від відомого до невідомого. Цей принцип Ж. Дельоз називає схематизмом і стверджує, що його суть у тому, щоб бути екстенсивним. Ця характеристика, у свою чергу, полягає у тому, що певну нову частину ми можемо вивести тільки з вже наявних. Це твердження можна узагальнити наступним чином: будь-яке знання існує екстенсивно, його слід розглядати як відношення між його частинами. Таке відношення до знання, при застосуванні його до різних галузей, має відмінні наслідки. Для прикладу, саме з цих позицій Д. Г'юм заперечує індукцію. Ці ж самі аргументи він використовує, вказуючи на неможливість абстрактних ідей. Найбільш цікавою є наступна думка Ж. Дельоза з даного приводу. Схематизм Д. Г'юма по різному розкривається у типах відношень – фактичних або відношень між ідеями. Залежно від типу, «ми рухаємось або від відомих обставин до невідомих, або від відомих відношень до невідомих» [18]. Завдяки цьому ми у змозі відчувати різницю між доказом та достовірністю. Будь-який доказ не є абсолютним або остаточним та завжди потребує демонстративного підґрунтя. Оскільки наше знання носить екстенсивний характер, то усі докази, фактично, належать до попередніх подій, у існуванні яких ми впевнені. Достовірність же, за Д. Г'юмом, є математичною і також не має нічого спільного з істиною – вона носить спекулятивний характер.

Після прочитання роботи Ж. Дельоза «Емпіризм та суб'єктивність» складається загальне враження того, що французькому філософу досить сильно імпонувала концепція Д. Г'юма. Це твір нагадує швидше продовження, або спробу переосмислення. Зрозуміло, що філософська тематика 18 та 20 ст. досить сильно різняться. Те саме відбувається і з термінологією. Ж. Дельоз спробував примирити Д. Г'юма та сучасність – перенісши тематику першого у поле дискурсу другої. Таке позитивне відношення підкреслюють слова, якими французький мислитель завершує свою роботу : «Філософія має формуватися як теорія того, що ми робимо, а не як теорія того, що є» [18]. Такою є направленість його власної концепції – такою ж він побачив і спрямованість Д. Г'юма.

Від розгляду концепції Д. Г'юма, здійсненого французьким представником постмодерну Ж. Дельозом, перейдемо до аналізу, наданого сучасним британським філософом Дж. Беннетом. Працями, у яких він здійснює розгляд концепції свого співвітчизника, є «Навчаючись у шести філософів» та «Лок, Берклі, Г'юм: основні теми». Переваги даних робіт, у контексті аналізу концепції Д. Г'юма, полягають у тому, що вони є більш історико-філософськими та структурованими. У своєму дослідженні Дж. Беннет намагається не тільки як-можна більш повно передати сенс теорії Д. Г'юма, але і вказати на його місце у структурі новочасної філософії.

Критичний розгляд, здійснений Дж. Беннетом, цікавий для нас також з наступних причин. По-перше, у згаданих роботах основну увагу він приділяє саме теоретико-пізнавальній частині концепції Д. Г'юма. По-друге, за його працями можна зрозуміти, які теми є ключовими для британських дослідників цього автора – Дж. Беннет веде полеміку з такими філософами як А. Аєрс, Дж. Робінсон, А. Бассон та багатьма іншими. Ще однією перевагою цього автора є те, що він намагається не тільки представити теорію самого Д. Г'юма, але і можливі критичні зауваження до неї. При цьому він формулює свою критику як можна простіше та зрозуміліше, що не впливає на її якість.

Починає свій розгляд г'юмової теоретико-пізнавальної концепції Дж. Беннет зі спроби зрозуміти її природу та походження. Для цього він здійснює співставлення розуміння поняття «ідея» у концепції Д. Г'юма з теоріями Д. Лока та Дж. Берклі. Він зазначає, що значення слів Д. Локк розуміє наступним чином – ми асоціюємо слово з певною ідеєю і саме тому розуміємо його сенс. Таке ж розуміння ідеї притаманне і для Д. Г'юма. Як пам'ятаємо, сприйняття для останнього поділялося на ідеї та враження. При цьому вони розрізнялися лише за жвавістю та силою. Г'юмове розуміння вражень, на думку Дж. Беннета, нагадує інтерпретацію поняття «ідея» Джорджем Берклі. Для останнього саме ідеї є первинним засобом розуміння світу, тоді як перший вважав такими враження. Загалом, Дж. Беннет, зазначає, що концепція Д.

Г'юма, у відношенні до попередників, є ще більшим «уподібненням інтелектуального до чуттєвого» [70, с. 222].

Увагу критика також привернула до себе теза про те, що кожній простій ідеї має передувати просте враження. Він також долучається до суперечки про «відсутній колір блакитного», але з дещо іншого боку. Д. Г'юм стверджував, що сліпа людина ніколи не зможе утворити ідею кольору, якого вона не бачила. Дж. Беннет на це резонно зазначає, що сліпа людина може сказати, що вона має таку ідею. Адже ніщо не заважає їй сказати: «Я маю ідею фіолетового кольору і вона мене повністю задовольняє». На цей аргумент Д. Г'юм міг би відповісти лише «сліпа людина не знає, що означає фіолетовий колір». Таким чином, жодна людина не може рахуватися як така, що має ідею фіолетового без знання визначення «фіолетового» або синоніма у іншій мові. За теорією Д. Г'юма, враження завжди передують ідеям, але як бути з тим фактом, що враження може бути сприйнятим лише тоді, коли йому передує певний афект? Відповідь на це запитання британський філософ не надає, тому Дж. Беннет констатує, що має місце «неповнота опису».

Британський критик зазначає, що теорія Д. Г'юма має ще один досить важливий недолік, пов'язаний з попереднім. «Вона швидше генетична, ніж аналітична» [70, с. 230]. Мається на увазі та обставина, що у ній йдеться швидше про ті умови, які мають виникнути перед розумінням, ніж про те, чим це розуміння є. В таких умовах теорія стає надзвичайно штучною. Д. Г'юм часто працює з тим чи іншим поняттям у їм самим створеному середовищі. Як наслідок, намагаючись навести приклади до своїх суджень, він дуже часто наводить їх некоректно. Зустрічаються також моменти, коли контрприклад може бути рівно переконливим з наведеним. Також, за словами Дж. Беннета, недоліком теорії Д. Г'юма є той факт, що він від початку вводить деякі положення свого емпіризму, як такі, що є вірними а рїогі. Наводячи приклади для заперечення існування обов'язкового зв'язку між ідеями або абстрактних ідей, він, як правило, стверджує, що жодна людина не може мати цих ідей. Так само відбувається і з прикладом про сліпу людину та фіолетовий колір.

Д. Г'юму навіть не спадає на думку, що система мислення та лінгвістичні можливості, наприклад, індіанця, не є адекватними для згаданих вище проблем. Це дозволяє опонентам Д. Г'юма, у свою чергу, висунути заперечення наступного типу: його теорія не є адекватною для розгляду таких класів ідей.

Важливим розділом у розгляді Дж. Беннета є його лінгвістичний аналіз г'юмового опису розрізнення між враженнями та ідеям. Він стверджує, що при описі цього розрізнення автор вживає до перших такі визначення як «сильні та стрімкі», до других «слабкі» Для того, щоб підкреслити цей важливий контраст, також використовуються такі фрази як «сила та жвависть», «енергія та жвависть» [71, с. 204], тощо. Такі фрази вживаються для того, щоб відрізнити враження від ідей, а також для розрізнення між ідеями. Наприклад, ідеї пам'яті є більш «сильними та жлавими» ніж ідеї уяви. Але Дж. Беннет задається запитанням – що ж саме Д. Г'юм має на увазі під цією «жвавистю»? Сам автор, хоча і використовував це поняття, не зробив жодної спроби його пояснення. На думку Дж. Беннета, це поняття не є коректним, оскільки немає жодного критерію, за яким воно б визначалось. Для прикладу, він пропонує розглянути такі можливі критерії жвавості, як яскравість або гучність. Цілком зрозуміло, що ми можемо пригадати, або навіть вигадати ідею рівної гучності з тими, які ми сприймали. Те саме відбувається і з яскравістю.

Найбільш значущим для нашого розгляду буде розгляд британським критиком «тези про копію». Як пам'ятаємо, ця теза полягає у тому, що прості ідеї є менш жлавими копіями простих вражень. У цьому випадку Д. Г'юм, як пише Дж. Беннет, «робить спробу зробити фундамент для великої філософської будівлі, але він не може витримати ваги» [70. с. 211]. Для британського філософа ця теза є надзвичайно важливою – саме з її допомогою він заперечує існування таких важливих для філософії Нового Часу матеріальної та духовної субстанції. Основною проблемою даної теорії є наступна. Відповідно до «тези про копію», ідея, що має значення, мусить містити наступні ознаки: її можна описати за допомогою мови, та вона має походити з чуттєвого сприйняття. Це значить, що вирішальною спроможністю

людини при наданні значення ідеї, є спроможність співвідносити слова та зовнішній світ. Як ми пам'ятаємо, Д. Г'юм відмовляється пояснювати що таке зовнішній світ, а також, яким саме чином ми отримуємо перші враження з нього. Тому така апеляція є не достатньо коректною. Існує і проблема з першим пунктом – співвідношенням слів. Якщо все залежить від співвідношення слів людиною, то такі судження як точний або не точний опис втрачають будь-який сенс. У такому випадку, цілком очевидно, що сліпа людина, кажучи, що вона має ідею фіолетового кольору, настільки ж правдива, наскільки і зряча.

Це далеко не повний перелік питань, які Дж. Беннет підіймає у своєму розгляді. Серед важливих варто відмітити також його розгляд причинно-наслідкового зв'язку, критику індукції, тощо. Слід зазначити, що Дж. Беннет сприймає теорію Д. Г'юма достатньо критично. Це пов'язано з тим, що у багатьох її пунктах містяться істотні суперечності. Такими є і певні лінгвістичні недоліки – коли британський філософ вживає невідповідні терміни до певних явищ. Сюди ж можна віднести і численні суперечності між прикладами та теорією, які ми вже мали можливість помітити. За Дж. Беннетом, причинами цього є те, що завдання, яке Д. Г'юм поставив перед собою, не відповідало наявному філософському інструментарію. Його дослідження носили психологічний характер, а ця наука на той час перебувала у зародковому стані. Тому досить часто відбувається явище, яке можна назвати підміною понять. У психологічному розгляді Д. Г'юм часто некоректно апелює до метафізичних або онтологічних положень, створюючи тим самим протиріччя.

Знаходить Дж. Беннет і позитивну сторону. На його думку, найважливішим та найбільш вірним твердженням Д. Г'юма у теоретико-пізнавальній частині його концепції є те, що «жодна людська спроможність не є доказом проти помилки» [70. с. 233]. Мається на увазі та обставина, що усі наші спроможності є частиною природного світу – вони є мінливими та не остаточними. Таким чином, знання зводиться до можливостей. Тому головним завданням стає не пошук остаточної істини, але найбільш вірогідного та

прийнятного серед обґрунтувань. Така думка стала визначною для багатьох більш пізніх мислителів та філософських течій.

Висновки до розділу 4

Огляд теоретико-пізнавальної теорії Д. Г'юма, як і його попередників, варто починати з вивчення її основних термінів. Серед таких виділимо: «враження», «ідея», «прості та складні враження та ідеї», «відчуття», «рефлексія», «асоціація ідей», «відношення», «причина», «віра». Г'юмове розуміння терміну «ідея» суттєво відрізняється від інтерпретацій Д. Лока та Дж. Берклі. Він стверджує, що ідея – це зображення наших вражень. Таке визначення набагато більш чітко обмежує рамки розуміння ідеї. Тому, по відношенню до концепції Д. Г'юма, більш коректним видається говорити про ідею, як про поняття. Попри відмінності у розумінні значення терміну «ідея», Д. Г'юм у багатьох аспектах наслідує своїм попередникам. Наприклад, зберігає локівий поділ ідей на прості та складні. Спільним для них є і розуміння відчуттів та рефлексії як джерела надходження вражень. Те саме стосується і асоціації ідей, під якою Д. Г'юм розуміє зв'язок, який існує між певними ідеями та призводить до того, що одна супроводжує іншу у мисленні. Також привертає увагу розуміння філософом віри. На відміну від більшої частини колег, він не вкладає у цей термін метафізичний або релігійний підтекст. Для Д. Г'юма віра надає ідеям жвавості та сили. Це те, що вирізняє одні ідеї від інших під час процесу мислення та робить їх важливішими для людини.

Для Д. Лока та Дж. Берклі ідея є центральним терміном їх теоретико-пізнавальних концепцій. Д. Г'юм розділяє функції, які ідеї виконували у теоріях попередників, між ідеями та враженнями. Останні він використовує для позначення сприйнятів, які тільки потрапили у наш розум, та характеризуються силою та жвавистю. Також до вражень він відносить почуття і емоції. Ідеї ж є продуктами діяльності нашого розуму – міркування, пам'яті, уяви. Вони є менш сильними та жвавими, та носять дещо вторинний статус

стосовно вражень. Співвідношення ідей та вражень Д. Г'юм пояснює наступним чином: кожній ідеї передуює відповідне враження.

Продовжуючи дослідження співвідношення ідей та вражень, Д. Г'юм наводить досить цікавий приклад. Він стверджує, що людина, яка має здоровий зір та розум, у випадку, якщо її поставити перед палітрою блакитних кольорів з одним відсутнім, зможе відтворити цей відтінок. Якщо визнати, що людина має подібну здатність, то можна зробити висновок, що ідеям не обов'язково передують враження. Це ставить під сумнів один з основних постулатів концепції Д. Г'юма. Цікавими є мотиви, які примусили філософа навести приклад, що заперечує його власну теорію. Для того, щоб їх з'ясувати, слід зробити реконструкцію думок з цього приводу, які існують у сучасній англomовній критиці, оскільки там ця проблема дуже бурхливо обговорюється. Дослідники пояснюють появу цього прикладу декількома шляхами. Зокрема, Дж. Нельсон стверджує, що він є наслідком використання експериментального методу, слідування якому для Д. Г'юма важливіше за несуперечність власної теорії. Більш радикальну оцінку надав Г. Прічард, який стверджував, що цей приклад мав би привести до перегляду всієї концепції, але Д. Г'юм намагався замаскувати цей недолік, показавши його як виняток. Іншого погляду притримується Дж. Дженкінс, який стверджує, що цей приклад лише вказує на важливість вражень для теорії британського мислителя, оскільки саме їх наявність може стати підставою для творення нової ідеї. Найбільш продуктивною спробою вирішення є точка зору Р. Фогеліна, який стверджує, що декілька схожих простих ідей можуть мати одне враження як першоджерело і наводить відповідні посилання з «Трактату».

Важливим для теоретико-пізнавальної системи Д. Г'юма є його розгляд відношень, які існують між ідеями. Саме у їх дослідженні він вбачає одну з головних задач філософії. Він нараховує шість таких відношень: схожості, тотожності, простору і часу, кількості та якості, протилежності, причини і дії. У їх тлумаченнях також існують певні непослідовності, серед яких варто відзначити наступні. Розглядаючи відношення схожості, філософ стверджує,

що загальні ідеї, у випадку їх схожості, можуть не мати відповідного враження. Що знов таки суперечить першому принципу його концепції. Також викликає запитання і відношення протилежності, оскільки його визначення нічим не відрізняється від схожості – мова йде про суміжні об'єкти, між якими є стале відношення. Загалом, у цьому фрагменті «Трактату» дуже багато загальних формулювань і можливостей для різночитань.

Однією з найбільш гострих тем є визнання Д. Г'юмом існування відношення причинності. У цьому пункті він виступає прямим опонентом Дж. Берклі. Філософ стверджував, що розглянувши відношення, що виникають між двома предметами у процесі діяльності, ми можемо легко віднайти умови для виникнення причинності. Основними серед таких він називає суміжність, слідування і необхідний зв'язок. На думку Д. Г'юма, відношення причинності має своїм джерелом досвід людини, яка спостерігає постійний зв'язок між двома предметами. Втім, це не дає можливості робити висновок щодо того, що у майбутньому цей зв'язок збережеться. Тому не варто надавати причинності позадосвідний або метафізичний статус. Слід відзначити, що розвиток г'юмового розуміння причинності, можна знайти у «Критиці чистого розуму» І. Канта.

Спільними для Дж. Берклі та Д. Г'юма є їх погляди на абстрактні ідеї. Обидва філософи рішуче заперечують здатність людини до їх творення. Д. Г'юм стверджує, що будь-яку складну ідею можна розкласти на більш прості, з яких вона складається. У підсумку, людина завжди здатна відтворити не тільки частини, але і кількість і якість простих ідей, з яких складається її загальна ідея. Докладний розгляд цього твердження призводить до висновку, що таке відтворення дуже часто є неможливим. У даному аспекті також має місце непослідовність британського мислителя.

Ще однією темою, яка об'єднувала цих мислителів, було негативне ставлення до ідеї матеріальної субстанції. Їх критика достатньо схожа і ґрунтується на тому, що немає жодного достовірного підтвердження її існування. До того ж матеріальна субстанція має всі ознаки абстрактної ідеї.

Тому Д. Г'юм стверджує, що словосполучення «матеріальна субстанція» не має жодного сенсу і використовується тоді, коли філософи заходять у глухий кут в своїх спробах пояснити оточуючий світ. Сам же він вибирає інший шлях – віддаючи перевагу тому, щоб пояснювати не світ, а людську природу. На критиці матеріальної субстанції Д. Г'юм не зупиняється і піддає критичному огляду і теорію про існування духовної.

Загалом, розвиток та зміни, які відбулись у теорії ідей від Д. Лока до Дж. Берклі та Д. Г'юма можна ілюструвати за допомогою алегорії «темної кімнати», яку запропонував перший з цих філософів. Сам він формулював це наступним чином: «розум схожий на камеру, яка цілком закрита для світла, з єдиним отвором, залишеним для того, щоб впускати видимі подоби, або ідеї, зовнішніх речей». Для Д. Лока пізнання – це процеси, що відбуваються у розумі, який отримує ідеї з зовнішнього світу. Існування цих ідей забезпечує наявність так званої «опори» або матеріальної субстанції. Про неї ми нічого не можемо знати напевне, а найкращим доказом її існування є здоровий глузд, який стверджує, що оточуючий світ реальний. Цю саме алегорію можна застосувати і до філософії Дж. Берклі. Єдиною зміною буде те, що цей філософ заперечує існування матерії. Він також стверджує, що наші ідеї є сприйняттями речей зовнішнього світу, про який, втім, ми не маємо жодної достовірної інформації. Дж. Берклі також залишає ще один канал, який поєднує людину з зовнішнім світом. Таким є Бог, який являє собою гаранта існування, оскільки він сприймає все, що відбувається у світі. Якщо поглянути з точки зору локової алегорії на концепції Д. Г'юма, то можна побачити більш радикальні відмінності. Цього філософа не цікавить, яким чином ідеї потрапляють у розум. Він досліджує ті процеси та явища, які відбуваються всередині «темної камери». Це зміщує акценти його теорії від гносеології, як у його попередників, до психології. Ще одним важливим фактором тут є повний відхід від метафізики, за допомогою якої Д. Лок та Дж. Берклі намагались вирішити питання про поєднання матерії та духу.

Концепція Д. Г'юма є однією з найбільш неординарних та новаторських для свого часу. Тому не дивно, що існує чимало оцінок та критичних робіт їй присвячених. Не оминули своєю увагою цю тему і філософи марксистсько-ленінської школи. У її рамках сформувався ряд оціночних суджень, адекватність яких стосовно концепції Д. Г'юма є сумнівною. Серед таких варто назвати «соліпсизм» та «агностицизм» - два терміни, які тлумачились у цілковито негативному ключі. Слід нагадати, що однією з головних задач цього мислителя була боротьба з догматизмом. Тому було б несправедливо використовувати догматичні та упередженні оцінки при розгляді його поглядів.

Визначення теорії Д. Г'юма як соліпсизму буде настільки ж справедливим, як визначення таким чином будь-якого з психологів, який займається процесами, що відбуваються у людському розумі. Цей філософ ніколи не заперечував існування зовнішнього світу або інших людей, він лише стверджував неможливість їх об'єктивного сприйняття. Здавалось би, такі твердження актуалізують термін «агностицизм» щодо його теорії. Варто зробити ремарку стосовно того, що у радянській філософській спільноті цей термін використовували як ганебний, такий, що зводить цінність теорії до нуля. Існує і інше розуміння агностицизму, яке найкраще формулює Т. Хакслі: «Агностицизм, насправді, є не переконання, але методом, сутність якого полягає у суворому застосуванні одного принципу. Позитивно цей принцип може бути описаний так: при застосуванні інтелекту слідуйте у своєму доведенні настільки далеко, наскільки можна, не звертаючи уваги на жодні концепції». Таке визначення цілком підходить до теорії Д. Г'юма, який не побоявся спростувати надзвичайно авторитетні на той час теорії матеріальної та духовної субстанції, абстрактних ідей, тощо.

Слід розглянути і інші оцінки творчості Д. Г'юма та спробувати перевірити їх коректність. Серед найбільш популярних у вітчизняних та зарубіжних колах слід відзначити «скептицизм», «реалізм», «натуралізм». Перша оцінка є достатньо суперечливою. З одного боку, Д. Г'юм достатньо послідовно використовує метод Р. Декарта та за його допомогою заперечує

чимало популярних на той час філософських постулатів. З іншого, він сам рішуче заперечував свою причетність до скептиків. Варто нагадати, що одним з положень класичного скептицизму, який пропагували Секст Емпірик або Пірон, було те, що будь-яке пізнання позбавлено сенсу. Д. Г'юм рішуче виступав проти цього твердження. Тому методи, якими він користувався у своїх дослідженнях, скептичними назвати можна, концепцію загалом – наврядчи. Досить цікавими є оцінки «реалізм» та «натуралізм». Ними концепцію Д. Г'юма описують такі дослідники як С. Пілос, Дж. Райт, М. Белл, М. Макджин, Ж. Дельоз та інші. Реалізм Д. Г'юма полягає у переносі акцентів з пошуку загальнозначущих істин та метафізичних пояснень, у царину психології та пояснення процесів, що відбуваються у людському розумі. Натуралізм же легко віднайти вже у назві його головної роботи «Трактат про людську природу». До того ж, варто відзначити роль природничих наук та фізики, яким Д. Г'юм присвячував значну частину своїх роздумів.

Серед критичних рецензій, присвячених концепції Д. Г'юма, привертає увагу робота Ж. Дельоза «Емпіризм і суб'єктивність: досвід про людську природу по Г'юму». Вона суттєво відрізняється від звичного способу написання критичних робіт. Французький філософ не обмежується роллю критика і, через призму концепції свого британського попередника, будує власну. Особливу увагу він звертає на актуалізацію Д. Г'юмом ролі суб'єкта у європейській філософії. Ж. Дельоз береться продовжити його справу і пояснити, яким чином відрізаний від світу суб'єкт може здійснювати комунікацію з світом. Вагомими підставами для виходу суб'єкта за власні межі французький філософ вбачає принцип асоціації ідей та роботу уяви. Також Д. Дельоз переосмислює ідею Д. Г'юма про те, що кожна складна ідея складена з простих. Він вбачає у цьому схематизм розуму, що прагне екстенсивної реалізації. Загалом, робота французького мислителя нагадує продовження думок Д. Г'юма та спробу переосмислити їх у рамках сучасної філософії. У цьому вона є унікальною та надзвичайно цікавою, оскільки вказує на те, що думки британського філософа зберігають свою актуальність.

Інший якісний аналіз концепції Д. Г'юма, але з позиції дослідника і критика, здійснює британський дослідник Дж. Беннет. Він здійснює достатньо якісну рефлексію теорії ідей Д. Г'юма. У рамках цього дослідження привертає до себе увагу аналіз «тези про копію». На думку Дж. Беннета, критерій, який відрізняє ідеї від вражень та полягає у «жвавості та силі», є недостатнім. Причиною тому є той факт, що ніде не наведені критерії градації цих самих жвавості та сили. Існує і ще одна проблема з розрізненням ідей та вражень. Вона стосується можливості людини створювати ідеї. На думку Д. Г'юма, сліпа людина не може мати ідею фіолетового. Дж. Беннет стверджує, що ніщо не заважає такій людині сказати, що вона має таку ідею. Оскільки ми не маємо жодних точних даних про зовнішній світ, то ідея фіолетового, яку має сліпа людина, буде нічим не гірша за ту, що має зряча.

ВИСНОВКИ

В дисертації впроваджено методологію дослідження британського емпіризму, що полягає у поєднанні проблемного підходу та філософської герменевтики як засобу інтерпретації тексту. Перший полягає у тому, щоб замість повного переказу концепцій Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма, сконцентруватись на більш детальному вивченні окремих проблем та суперечностей, які містяться у їх текстах. Розгляд побудовано навколо концепту «ідея», який є центральним для теоретико-пізнавальних побудов кожного з мислителів. Філософська герменевтика, у даному випадку, розуміється як ряд практичних дій, спрямованих на інтерпретацію тексту. Запропоновано виокремити п'ять основних етапів дослідження: прочитання тексту, обробка тексту, коментування тексту, робота з критичною літературою, написання власного тексту. Послідовне дотримання такого плану роботи дозволить поєднати ретельне опрацювання першоджерел, актуальні надбання сучасних критиків та самостійну роботу дослідника

З'ясовано історичні та філософські контексти та передумови, у яких формувались теорії Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма. Найбільший вплив на формування теорії першого спричинив активний розвиток природничих та гуманітарних наук, який відбувався у Лондоні наприкінці 17 та на початку 18 століття. Цей прогрес був пов'язаний з Королівською спілкою, членом якої Д. Лок був з 1668 року. Великий вплив на його філософську концепцію спричинили ідеї Р. Бойля, Т. Гука, Х. Гюйгенса, У. Харвея, Р. Лоуера та багатьох інших. Характерною рисою найважливішого філософського твору «Досвіду про людське розуміння» є есеїстичний стиль письма. Пов'язано це з тим, що Д. Лок вів плідне листування з видатними мислителями свого часу, серед яких особливе місце посідав Г. Ляйбніц. Стиль, за яким він викладав думки у вільній формі, він переніс до своєї фундаментальної роботи, що часто призводило до звинувачень у непослідовності та поверховості.

Дж. Берклі побудував свою теорію у інший спосіб. Характерною рисою є його полемічна манера письма. Ірландський філософ виводить майже усі важливі положення через критику сучасних йому філософів, таких як Д. Лок, Н. Мальбранш, Є. Шефтсбері. Яскравими прикладами можуть служити його заперечення матеріальної субстанції та абстрактних ідей, деїстичної теорії розуміння Бога. Розуміння останнього, як єдиного джерела мислення та існування, та інтерес до метафізичних проблем загалом, суттєво відрізняють Дж. Берклі з поміж інших представників британського емпіризму.

Останній з визначних представників цієї течії, Д. Г'юм, займає дуже видатне місце у історико-філософському просторі. Він мав змогу ознайомитись з доробком майже усіх знакових мислителів Нового часу, що знайшло відображення у його теоретико-пізнавальній концепції. Він досліджує усі важливі для цього періоду проблеми – від вроджених ідей до ідеї матеріальної субстанції. При цьому часто віднаходить нові шляхи їх вирішення. Тут варто відзначити теорію асоціації ідей або розуміння віри у психологічній площині. Визначальним моментом також є експериментальний метод, який Д. Г'юм застосовує для вивчення людської природи. Це поєднання картезіанського універсального сумніву і вимог тогочасної фізики, яка намагалась перевірити умоглядні досліди практичними експериментами. Завдяки цьому більшу частину «Трактату про людську природу» займають приклади з реального життя, якими британський філософ намагався підкріпити свої теоретичні напрацювання.

Проведено дослідження основних термінів теоретико-пізнавальних концепцій Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма. У рамках розгляду концепції першого були розглянуті такі як: «ідея», «вроджені ідеї», «розум», «дух», «душа», «відчуття», «рефлексія», «субстанція», «відношення». Під час дослідження спадщини другого були проаналізовані наступні терміни: «ідея», «розум», «дух», «душа», «загальні ідеї», «якість», «Бог», «причина», «абстрактна ідея», «матеріальна субстанція». Під час розгляду теоретико-пізнавальної концепції Д. Г'юма, були досліджені такі терміни: «враження»,

«ідея», «прості та складні враження та ідеї», «відчуття», «рефлексія», «асоціація ідей», «відношення», «причина», «віра». Було встановлено спільні та відмінні риси у розумінні вживаних цими філософами термінів. Завдяки дослідженню того, як саме змінювались значення таких термінів як «ідея», «матерія», «дух», «розум», «відчуття» та інших, можна простежити, яким чином змінювалась та розвивалась філософська течія «британський емпіризм».

Центральним терміном у теоретико-пізнавальних концепціях Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма виступає «ідея». Перший з філософів розуміє цей термін дуже загально, як «все, що є об'єктом розуміння, коли людина думає». Для нього не стоїть завдання чіткого визначення ідеї, оскільки кожна людина і так розуміє що це таке. У вітчизняній філософії традиційно вживають слово «поняття», коли характеризують ідеї Д. Лока. З огляду на вищезгадану невизначеність та відсутність чітко сформульованого визначення, більш доречним видається словосполучення «концепт ідея». Важливою для концепції Д. Лока є його критика вроджених ідей. Він наводить ряд достатньо потужних та переконливих аргументів проти їх існування. Єдиним недоліком тут виступає той факт, що залишається незрозумілим проти якого саме філософа виступає Д. Лока. Він збирає разом усі відомі йому уявлення з цього приводу і намагається їх заперечити. Наступним суперечливим моментом є поділ ідей на прості та складні. Варто зазначити, що філософ лише констатував його наявність, не залишивши чітких та ясних критеріїв поділу. Така риса є характерною для його концепції загалом, адже ту саму ситуацію ми бачимо, розглядаючи розподіл між ідеями та якостями.

Неможливість переконливо пояснити, яким чином існують якості реальних речей, стала одним з факторів, які змусили Д. Лока ввести у свою концепцію про існування матеріальної субстанції або опори. Він стверджував, що існує певна субстанція, як «підтримує» речі реального світу. Ми не маємо жодного уявлення про її справжні характеристики, однак маємо визнати її існуючою. Це, безперечно, найбільш критикована та слабка ланка у філософській системі Д. Лока. Вона суперечить його спробі побудувати

філософську систему на засадах досвіду, адже визнання матеріальної субстанції ставить під запитання тезу про те, що він є початком нашого пізнання. Можливим поясненнями причин, з яких Д. Лока ввів її у свою концепцію, є здоровий глузд, який стверджує, що зовнішній світ реально існує; визнання матеріальної субстанції існуючою у переважній більшості тогочасних філософських концепцій; необхідність обґрунтувати існування речей реального світу та виділення їх сприйняття з поміж інших ідей людини.

Дж. Берклі розглядає термін «ідея» у достатньо схожий зі своїм попередником спосіб. Він стверджує, що це «об'єкти людського знання» і у людському розумі немає нічого, окрім ідей. Відповідно, його розуміння ідей також можна позначити словом «концепт». Розбіжності між концепціями Дж. Берклі та Д. Лока починаються з критики ірландським філософом матеріальної субстанції та абстрактних ідей. Він стверджує, що наші ідеї завжди мають характеристики – людина не здатна створювати ідеї чогось взагалі. Популярним аргументом на користь абстрактних ідей є те, що часто люди використовують одну ідею для позначення багатьох речей у сукупності. Дж. Берклі погоджується з такою здатністю, однак називає ідеї такого типу загальними. Найбільш характерним прикладом абстрактної ідеї ірландський мислитель називає ідею матеріальної субстанції.

Важливою частиною філософської системи Дж. Берклі є вчення про Бога, дух та духовну субстанцію. Вона суттєво відрізняє його від Д. Лока та Д. Г'юма та наближує до мислителів-раціоналістів з їх традиційною цікавістю до метафізичної проблематики. Ірландський філософ стверджує, що окрім ідей, існують також духи – якими є інші люди. Гарантом же існування нашого світу є Бог, який його сприймає. Саме таким є підмуток його знаменитої максими «*esse in percipere*». Звернення до метафізики у вирішенні теоретико-пізнавальних проблем дозволили ряду британських критиків оцінити Дж. Берклі як філософа, близького до раціоналізму. Справді, у ряді положень його теорія набагато ближча до Н. Мальбранша, аніж Д. Лока або Д. Г'юма. З останніми

ірландського мислителя поєднує спрямованість проти догматизму та завдання, які він ставить перед собою.

Розуміння терміну «ідея», яке пропонує у «Трактаті про людську природу» Д. Г'юм, суттєво відрізняється від наведених вище інтерпретацій. Під ідеями він розуміє «слабкі зображення» вражень. Ідеї займають дещо вторинну, стосовно вражень, позицію, однак людина мислить саме завдяки своїй здатності оперувати ними у розумі. На думку Д. Г'юма, таке визначення повертає терміну «ідея» первинного сенсу, який спотворив Д. Лок, зробивши ідеї відповідником усіх наших сприйняття. Таким чином, Д. Г'юм більш конкретно та чітко визначає ідеї. Це надає змогу говорити про актуальність словосполучення «поняття ідея» стосовно його концепції. Попри відмінності у розумінні значення терміну «ідея», Д. Г'юм у багатьох аспектах наслідує своїм попередникам. Наприклад, зберігає локівий поділ ідей на прості та складні. Спільним для них є і розуміння відчуттів та рефлексії як джерела надходження вражень. Новим для британського емпіризму є словосполучення «асоціація ідей», під якою Д. Г'юм розуміє зв'язок, який існує між певними ідеями та призводить до того, що одна супроводжує іншу у мисленні. Також привертає увагу розуміння філософом віри як психічної здатності людини.

Однією з центральних тем концепції пізнання Д. Г'юма є співвідношення ідей та вражень. На думку філософа, кожній ідеї передують відповідні враження. Втім, у тексті «Трактату про людську природу» можна знайти приклад, який ставить під сумнів такий зв'язок. Філософ стверджує, що людина, яка має здоровий зір та розум, у випадку, якщо її поставити перед палітрою блакитних кольорів з одним відсутнім, зможе створити цей відтінок. Цілком очевидно, що має місце суперечність, оскільки людина не має враження, яке б передувало цій ідеї. У англomовній критичній літературі були здійснені численні спроби пояснення цього парадоксу, найбільш переконливою з яких варто визнати думку Р. Фогеліна стосовно того, що декілька схожих ідей можуть мати підставою для появи одне враження.

Здійснено перегляд критичних оцінок теорій Дж. Берклі та Д. Г'юма. Найбільш різкі з них були висунуті з боку представників марксизму-ленінізму. Дані теорії традиційно називали «суб'єктивним ідеалізмом», «соліпсизмом» та «агностицизмом». Такі оцінки слід визнати догматичними та, здебільшого, необґрунтованими. Вони вживались у підкреслено негативному значенні, при цьому часто використовувались наведені поза контекстом цитати. Більш цікавими є оцінки творчості Дж. Берклі та Д. Г'юма, які існують у сучасній англійській критичній спільноті. Першого з філософів там досить часто називають раціоналістом через його близькість з теоріями Н. Мальбранша та Б. Спінози. До другого застосовують терміни «реалізм», «натуралізм», підкреслюючи роль природничих наук та експериментального методу у формуванні його концепції. Зазначимо, що такі оцінки є більш адекватними, адже спираються на всебічний неупереджений аналіз.

Досліджено актуальні тенденції у сучасних англійських критичних роботах, присвячених спадщині британського емпіризму. Спираючись на критичні твори таких філософів як Дж. Беннет, М. Аєрс, Р. Фогелін, Т. Люс, Дж. Дженкінс, М. Ловенберг та багатьох інших, вдалось віднайти нові контексти та точки зору на спадщину Д. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма. Особливістю робіт цих критиків є те, що майже кожен з них використовує проблемний підхід у своїх дослідженнях. Вони фокусуються на певній проблемі або суперечності, наявній у першоджерелах, та намагаються віднайти можливі шляхи їх вирішення. Це актуалізує поставлені Д. Локом, Дж. Берклі та Д. Г'юмом питання та долучає їх до поля дослідження сучасної філософії. Привертає увагу суперечка між Дж. Беннетом та М. Аєрсом стосовно матеріальної субстанції у концепціях Д. Лока та Дж. Берклі. Критики намагаються пояснити одне з найбільш проблемних місць у теоріях цих філософів, при цьому захищаючи абсолютно різні позиції. Форма діалогу та обміну контртезами видається надзвичайно цікавою та корисною, адже дає змогу подивитись на проблему під різними кутами. Під час розгляду сучасної британської критичної літератури були розглянуті такі теми як: причина появи

матеріальної субстанції та проблема співвідношення ідей та якостей у концепції Дж Лока; проблема відсутності розрізнення між матерією та реальністю у концепції Дж. Берклі та її фізикалізм; приклад з відсутнім відтінком блакитного та його роль для теорії пізнання Д. Г'юма та його «теза про копію». Слід відзначити роботу Ж. Дельоза «Емпіризм і суб'єктивність: досвід про людську природу по Г'юму». У ній відомий французький філософ робить спробу переосмислення теорії Д. Г'юма з точки зору філософії 20 століття, вводячи до неї людину як суб'єкт пізнання.

Проведене дослідження може бути розвиненим у декількох напрямках. Актуальним здається перегляд проблем, піднятих Д. Локом, Дж. Берклі та Д. Г'юмом з точки зору комунікативної філософії. Концепції кожного з цих авторів описують яким чином працює розум окремої людини, майже ігноруючи міжлюдські відносини. Мова та комунікація можуть дати відповіді на багато запитань, які ці мислителі залишили відкритими. Також плідним видається більш широке дослідження терміну «ідея» у філософії Нового Часу та пізньої доби. Простеживши еволюцію та зміну його значень, можна здійснити реконструкцію тем, які були центральними для тієї чи іншої епохи та з'ясувати, яку роль відігравала ідея у побудові філософських концепцій.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Абрамов М. Шотландская философия века Просвещения. – М.: ИФ РАН, 2000 – 354 с.
2. Беркли Дж. Опыт новой теории зрения. Алсифрон, или Мелкий философ. – М.: Мысль, 1978. – 554 с.
3. Беркли. Дж. Трактат о принципах человеческого знания. – М.: Мысль, 1978. – [электронне джерело]: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/berkl01/refer.htm>
4. Беркли. Дж. Три разговора между Гиласом и Филонусом. [электронне джерело]: http://www.i-u.ru/biblio/archive/berkli_tri/00.aspx
5. Блонский П. П. Проблема реальности у Беркли. – Изд–е 2–е. М. Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 160 с.
6. Богомолов А. С. Критика субъективно–идеалистической философии Д.Беркли: Лекция / Утверждено кафедрой истории зарубежной философии МГУ. – М.: изд–во Московского университета, 1959. – 178 с.
7. Богомолов А.С. Критика субъективно–идеалистической философии Д.Беркли. Лекция. М. – изд–во Московского университета, 1959. – 42 с.
8. Быховский Б. Э. Джордж Беркли. – М.: Мысль, 1970. – 220 с
9. Виноградов Н. Философия Давида Юма. Ч. 1. Теоретическая философия. – М., 1911– 260 с.
10. Витгенштейн Л. Логико–философский трактат. – ИЛ. М.: 1958. – 133с.
11. Фреге Г. Мысль: логическое исследование. [электронне джерело]: <http://kant.narod.ru/frege.htm>
12. Гайденоко П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. [электронне джерело]: <http://www.philosophy.ru/library/gaid/02/0.html>
13. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.1.– СПб.: Наука, 1993. – 350 с.
14. Грегори Р.Л. Разумный глаз. – М.: Едиториал УРСС 2010. – 250 с.
15. Грязнов А. Ф. Философия Шотландской школы. М., 1979. – 127 с.
16. Декарт Р. Рассуждение о методе, [электронне джерело]: <http://psylib.org.ua/books/dekar01/txt02.htm.4>.

17. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках. [электронне джерело]: <http://psylib.org.ua/books/dekar01/index.htm>
18. Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. [электронне джерело]: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/del1/
19. Дидро Д. Избранные философские произведения. Госполитиздат, 1941. – 280 с.
20. Жильсон Э. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. [электронне джерело]: <http://kroto.v.info/history/12/gilson0.html#3>
21. Загороднюк В. Амбівалентність філософської концепції Т. Ріда. Дні науки філософського факультету – 2011. Матеріали доповідей та виступів. К.: Видавничо–поліграфічний центр «Київський університет», 2011. – Ч.1. – 319с., с. 104–106.
22. Загороднюк В. Британський емпіризм як передумова антропологічного повороту. Дні науки філософського факультету – 2011. Матеріали доповідей та виступів. К.: Видавничо–поліграфічний центр «Київський університет», 2011. – Ч.1. – 227с.
23. Загороднюк В. Еволюція поняття «ідея» у британському емпіризмі: від Д. Лока до Д. Г'юма. Гуманітарні студії. Збірник наукових праць. Випуск 8. К.: Видавничо–поліграфічний центр «Київський університет», 2010. – 203с., с. 22–33.
24. Заиченко Г. История западной философии. Классика против постмодернизма. – Днепропетровск: Наука и образование, 2000. – 200с.
25. Історія філософії: Підручник / За ред. В. І. Ярошовця. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2002. – С. 308–408. (6,5 д.а.).
26. Історія філософії: Підручник: У 2-х т. / За ред. В. І. Ярошовця. – К.: ВПЦ «Київський університет», 2007. – Т. 1. – С. 278–287, 325–457. (7,4 д.а.).
27. Історія філософії: Словник / За ред. В. І. Ярошовця. – К.: Знання України, 2005. – 1200 с. (Частина 4 у співавторстві; Частина 6 – окремі статті). (5 д.а.).
28. Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. [электронне джерело]: <http://ligis.ru/psylib/090417/books/kanti01/index.htm>

29. Кононенко Т.П. Частина III / Історія філософії. Словник // За заг. ред. В.І.Ярошовця. – К.: Знання України, 2005. – С. 307–390
30. Коплстон Історія філософії. XX век. [електронне джерело]: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Kopl/index.php
31. Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Сочинения в 4–х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1983. – 686с. [електронне джерело]: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000541/>
32. Ленин В. Материализм и эмпириокритицизм. – М.: Издательство политической литературы, 1984. – 508 с.
33. Локк Дж. Собрание сочинений в трех томах. Т1. Опыт о человеческом разумении. Москва. – Мысль, 1985г. – 625 с.
34. Мальбранш Н. Беседа христианского философа с философом китайским о бытии и природе Божества. – Казань, 1914. – 518 с.
35. Мальбранш Н. Разыскания. – СПб.: Наука, 1999. – 351 с.
36. Мур Дж. Опровержение идеализма // Историко–философский ежегодник. – М. : Мысль, 1987. С. 247–265.
37. Мур Дж. Э. Природа моральной философии . – М.: Республика, 1999. – 351 с.
38. Нарский И. Давид Юм. – М.: Мысль, 1973. – 180 с.
39. Нарский И. У истоков субъективного идеализма // Беркли Дж. Сочинения. – М.: Мысль, 1978. 5–37 с.
40. Нарский И. Философия Давида Юма. – М.: изд–во Московского университета, 1967. – 358 с.
41. Новейший философский словарь: 3–е изд., исправл. – Мн.: Книжный Дом. 2003. – 1280 с.
42. Ньютон И. Математические начала натуральной философии. – М.: Наука, 1989. – 688 с.
43. Панич О. Розвідки з історії скептицизму в британо–американській епістемології. Частина перша: британська модерна філософія (Гоббс, Локк, Барклі, Х'юм, Рід) / Олексій Панич – Донецьк: Донецький національний університет, 2007. – 524 с.

44. Поппер К. Предположения и опровержения: Рост научного знания. [электронное джерело]: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/popper/06.php
45. Прокопов Д. Є. Інтерпретація хиб в європейській філософії XVII – середини XVIII століть: Монографія / Д. Є. Прокопов – К.: ПАРАПАН, 2008. – 428 с.
46. Рассел Б. История западной философии. – НОВОСИБИРСК, 2001. – 961 с.
47. Рассел Б. Человеческое познание: его сфера и границы. – М.: ТЕРРА – Кн. клуб: Республика, 2000. – 464 с.
48. Реале Д., Антисери Д.. Западная философия от истоков до наших дней. [электронное джерело]: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Reale_ZapFil/Revival/_13.php
49. Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. – СПб.: Алетейя, 2000. 352 с.
50. Сантаяна Дж. Скептицизм и животная вера. – СПб.: Владимир Даль, 2001. – 390 с.
51. Смирнов, А. Философия Беркли. Исторический и критический очерк. – Варшава. Типогр. Варшавского учебного округа, 1873. 211 с.
52. Спиркин А.Г. Философия: Учебник. – М.: Гардарики, 1998. – 816 с.
53. Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – 4-е изд.–М.: Политиздат, 1981. – 445 с
54. Фишер Куно Жизнь и сочинения Декарта. 1857. История Новой философии. Декарт: Его жизнь, сочинения и учение. – СПб.: Мифрил, 1994. – 560 с.
55. Шефтсбери А. Эстетические опыты. – М., 1975. – 319 с.
56. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. [электронное джерело]: <http://lib.ru/FILOSOF/SHOPENGAUER/mir.txt>
57. Юм Д. Исследование о человеческом разумении. [электронное джерело]: <http://psylib.ukrweb.net/books/yumde01/>
58. Юм Д. Трактат о человеческой природе. – М.: Попурри, 1998. – 720с.
59. Alexander, Samuel. Locke. – London: A. Constable, 1908. – 112p.
60. Anderson, R. Hume's First Principles. – University of Nebraska Press, Lincoln, 1966. – 386p.

61. Annas J. The Modes of skepticism. – Cambridge: University press, 1985 – 204 p.
62. Ayer, A. J., Language, Truth and Logic, 2nd edn. – Harmondsworth: Penguin, 1971, – 160 p.
63. Ayers M. Berkeley and Hume: a question of influence. – Cambridge. Cambridge University press, 2005. – 303 p
64. Ayers, Michael R. Was Berkeley an Empiricist or a Rationalist? Cambridge: Cambridge University Press, 2005. – Pp. 34–62.
65. Ayers, Michael. Substance, Reality, and the Great, Dead Philosophers. American Philosophical Quarterly Vol. 7, No. 1. – University of Illinois press, 1970, pp. 38–49.
66. Baier, A. A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise. –Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1991, – 352 p.
67. Bary P. Thomas Reid and skepticism. – London: Routledge, 2002 , – 204 p.
68. Beauchamp T. and Rosenberg A. Hume and the Problem of Causation. –Oxford and New York: Oxford University Press, 1981, – 268 p.
69. Bell, M and McGinn, M. Naturalism and skepticism// Philosophy. – Cambridge University press, 1990. – vol. 65. № 254. pp. 399–418.
70. Bennet J. Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume Volume 2. – Oxford Univ. Press. 2001. – 400 p.
71. Bennet J. Locke, Berkeley, Hume: Central Themes. – Oxford Univ. Press. 1971. – 361 p.
72. Berkeley George. A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge. The works of George Berkeley concerned by A.A. Luce and T. E. Jessop. London – Thomas Nelson and sons Ltd. – 1949
73. Berkeley, George. A Treatise concerning principles of human knowledge// The Works of George Berkeley. edited by Fraser, Alexander Campbell. – London; New York: Continuum, 1871. – vol. 1. [электронне джерело]: <https://archive.org/details/worksgeorgeberk11berkgoo>
74. Berkeley, George. Alcephron: or, The Minute Philosopher// The Works of George Berkeley. edited by Fraser, Alexander Campbell. – London; New York: Continuum, 1871. – vol. 2. – p. 13–341.

75. Berkeley, George. *An Essay Towards a New Theory of Vision// The Works of George Berkeley.* edited by Fraser, Alexander Campbell. – London; New York: Continuum, 1871. – vol. 1. – p. 131–239.
76. Berkeley, George. *Three dialogues between Hylas and Philonous// The Works of George Berkeley.* edited by Fraser, Alexander Campbell. – London; New York: Continuum, 1871. – vol. 1. – p. 239 – 350.
77. Bettcher, T. *Berkeley: a guide for the perplexed.* – Continuum, 2000, – 207p.
78. Bracken H.M. *Berkeley.* – The Macmillan Press ltd., 1974. – 235p.
79. Daniel, H. *New Interpretations of Berkeley's Thought.* – Amherst: Humanity Books, 2008. – 109p.
80. Daniel, S. *Reexamining Berkeley's Philosophy.* – Toronto: University of Toronto Press, 2007. – 242p.
81. Dicker, G. *Berkeley's Idealism. A Critical Examination.* – Cambridge: Cambridge University Press, 2011. – 198p.
82. Casullo A. Reid and Mill on Hume's Maxim of Conceivability. *Analysis* 39, 1979, – 212–219 p.
83. Craig E. Hume on Thought and Belief, in Godfrey Vesey (ed.). *Philosophers Ancient and Modern.* – Cambridge: Cambridge University Press, 1986, – 93–110 p.
84. Cummins P. Hume's Disavowal of the Treatise. *Philosophical Review* 82, 1973, 371–379
85. Cummins R. The Missing Shade of Blue. *Philosophical Review* 87, 1978, – 548 p.
86. D'Alembert, J. Preliminary Discourse to the Encyclopedia of Diderot. [электронне джерело]: <http://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-index?c=did;cc=did;rgn=main;view=text;idno=did2222.0001.083>
87. Dicker G. *Hume's Epistemology & Metaphysics.* – London and New York: Routledge, – 1998, 5–14 p.
88. Douglas M. Jesseph, *Berkeley's Philosophy of Mathematics.* – Chicago, 1993, – 203p.
89. Flage D. *David Hume's Theory of Mind.* – London and New York: Routledge, 1990, – 197 p.
90. Flew A. *David Hume: Philosopher of Moral Science,* Basil Blackwell, – Oxford, 1986, – 189 p.

91. Flew A. Hume's Philosophy of Belief. – London: Routledge & Kegan Paul, 1961. – 295 p.
92. Fogelin R. Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature. – London, Boston and Melbourne: Routledge & Kegan Paul, 1985, – 196 p.
93. Fogelin R. Routledge Philosophy Guidebook to Berkeley and The Principles of Human Knowledge. – Routledge, 2001
94. Fraser A.C. Thomas Reid. – Edinburg–London, 1898. – 160 p.
95. Garrett D. Cognition and Commitment in Hume's Philosophy. – Oxford and New York: Oxford University Press, 1997, – 270 p.
96. Gibson, James. Locke's theory of knowledge and its historical relations. – Cambridge: Cambridge University press, 1917. – 366p.
97. Hume D. My own life. [электронне джерело]: <http://ebooks.adelaide.edu.au/h/hume/david/h92my/>
98. Hume D. Dialogues Concerning Natural Religion. [электронне джерело]: <http://www.gutenberg.org/ebooks/4583>
99. Hume, D. A Treatise of Human Nature. – Oxford: Clarendon Press. 1896. [электронне джерело]: <http://oll.libertyfund.org/title/342>
100. Hume, D. An Enquiry concerning human understanding// Harvard classics vol. 37. – New York: P.F. Collier & Son, 1910. [электронне джерело]: <http://www.bartleby.com/37/3/>
101. Huxley, T (April 1889). "Agnosticism". [электронне джерело] http://en.wikisource.org/wiki/Essays_upon_some_Controverted_Questions/IX
102. Jefferson, T. The Letters 1743–1826. [электронне джерело]: <http://www.let.rug.nl/usa/presidents/thomas-jefferson/letters-of-thomas-jefferson/jefl74.php>
103. Jenkins J. Understanding Hume. – Edinburgh University Press, 1999, – 216 p.
104. Jessop T. E., Luce A. A. A bibliography of George Berkeley. – 2 edn.. – Springer, 1973
105. Jessop T. E. Berkeley as Religious Apologist // New Studies in Berkeley's Philosophy / Steinkraus, Warren E., ed.. – New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966.

106. Kemp Smith, N. *The Philosophy of David Hume*. – London: Macmillan, 1941, – 568 p.
107. Lehrer, K. *Thomas Reid*. – London: Routledge, 1989. – 311 p.
108. Livingston, D. *Hume's Philosophy of Common Life*. – Chicago and London: University of Chicago Press, 1984, – 371 p.
109. Locke, John. *An Essay concerning human understanding*. – London: William Tegg, 1860, – 654p.
110. Loewenberg, J. *The Apotheosis of Mind in Modern Idealism*. *The Philosophical Review*. Duke University press, 1922. – Vol. 31, No. 3. – p. 215–236.
111. Luce, A. *Berkeley and Malebranche. A Study in the Origins of Berkeley's Thought*. N. Y., Oxford, 1967. – 241p.
112. Luce, A. *The Life of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. 1992, originally published 1949
113. MacNabb, D. G. C. *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality*, 2nd edn. – Oxford: Blackwell, 1966, – 208 p.
114. Malebranche, N. *Dialogues on Metaphysics and Religion*, – Cambridge: Cambridge University Press, 1997, – 401p.
115. Nelson, J. *Two Main Questions concerning Hume's Treatise and Enquiry*. *Philosophical Review* – 1972. – vol81. #3. – 333–350.
116. Noonan, H. *Hume on Knowledge*. – London and New York: Routledge, 1999, –240 p.
117. Norton, D. *David Hume: Common-Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*. – Princeton and Guildford: Princeton University Press, 1982, – 330 p.
118. Norton, D. *Introduction to Hume's thought*. In Norton, D. F. (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*. – Cambridge University Press, 1993, pp. 1–32.
119. Norton, D. *The Cambridge Companion to Hume*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1993, – 554 p.
120. Noxon J. *Hume's Philosophical Development*. – Oxford: Clarendon Press, 1973, – 197 p.

121. Owen, D. Hume: General Philosophy. – Aldershot and Burlington, Vermont: Ashgate, 2000, – 516 p.
122. Owen, D. Hume's Reason. – Oxford and New York: Oxford University Press, 1999, 242 p.
123. Oxford dictionary. – Oxford University press, 2015. [электронное джерело]:<http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/notion>
124. Passmore J. Hume's Intentions, 3rd edn. – London: Duckworth, 1980, – 180 p.
125. Pears, D. Hume's System. – Oxford and New York: Oxford University Press. 1990, – 204 p.
126. Penelhum, T. David Hume: An Introduction to His Philosophical System. – West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1992, – 218 p.
127. Philipse, H. Transcendental Idealism // Ed. by Barry Smith & David Woodruff Smith The Cambridge companion to Husserl. – Cambridge: Cambridge University Press, 1995. – 277 p.
128. Popper, K. Conjectures and refutations: the growth of scientific knowledge (Reprinted. ed.). London: Routledge, 2004, – 608 p.
129. Pritchard, H.A. Knowledge and Perception, – Oxford: Clarendon Press, 1950. – 214p.
130. Psillos, S. Scientific Realism: How Science Tracks Truth. – Routledge, 1999. – 368p.
131. Reid, T. Essays on the Intellectual Powers of Man. [электронное джерело]: <http://www.earlymoderntexts.com/reip.html>
132. Reid, T. An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense. Ed. Derek R Brookes. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997, –. 255 p.
133. Roberts, John. A Metaphysics for the Mob: The Philosophy of George Berkeley. – New York: Oxford University Press, 2007. – 172 p.
134. Rorty, R. The historiography of philosophy: four genres. Cambridge – Princeton University Press. 1980, – 375p.
135. Santayana, G. The two idealisms. The International quarterly, 1907. – vol. 3. – p. 24.
136. Spencer, M. David Hume: Historical Thinker, Historical Writer. – Penn State University Press, 2013. – 282p.
137. Stewart, M. and Wright, John P. (eds.), Hume and Hume's Connexions . –Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994. – 266 p.

138. Stoneham, T. Berkeley's World. – Oxford – Oxford University press 2008. – 308 p.
139. Stove, D. Probability and Hume's Inductive Scepticism. – Oxford: Clarendon Press, 1973, – 251 p.
140. Stroud, B. Hume. – London and Boston: Routledge & Kegan Paul, 1977, – 280 p.
141. The Oxford dictionary of philosophy. – Oxford University press, 2008. [электронное
джерело]
:http://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803095630420
142. Tipton, I. Berkeley: The Philosophy of Immaterialism (Thoemmes, 1994)
143. Tweyman, S. (ed.), David Hume: Critical Assessments. – London and New York: Routledge, 1995, six volumes. – 497 p.
144. Wertz, S. K. Hume and the Historiography of Science//Journal of the History of Ideas. Vol. 54, №3, 2013. – 411–436p.
145. Wiley, J. Theory and Practice in the Philosophy of David Hume. – Palgrave: Macmillan, 2012. – 336p.
146. Winkler, Kenneth P. Berkeley: An Interpretation. – Oxford: Clarendon Press, 1989. – 317p.
147. Winkler, K. The New Hume// The philosophical review, 1991. – vol.100, №4. – p.541–579.
148. Wolterstorff, N. Thomas Reid and the Story of Epistemology. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001, – 266p.
149. Wright, J. Hume's 'A Treatise of Human Nature': An Introduction. Cambridge Introductions to Key Philosophical Texts. – Cambridge University Press, 2009. – 316p.
150. Wright, J. The Sceptical Realism of David Hume. – Manchester: Manchester University Press, 1983, - 270 p.