

ХРЕСТОМАТІЯ
З КУРСУ
“ФІЛОСОФІЯ”

**ДЛЯ СТУДЕНТІВ ФАКУЛЬТЕТУ МАТЕМАТИКИ ТА
ІНФОРМАТИКИ СПЕЦІАЛЬНОСТЕЙ “МАТЕМАТИКА”,
“СТАТИСТИКА”**

Укладач:
к.філос.н., ас.Винник-Остапишин В.Р.

Тема 1. Виникнення та історичний розвиток філософії. Філософська думка Стародавнього світу.

Аристотель. Політика

1. Вслед за тем надлежит рассмотреть вопрос о собственности. Как она должна быть организована у тех, кто стремится иметь наилучшее государственное устройство, — должна ли собственность быть общей или не общей? Этот вопрос можно, пожалуй, рассматривать и не в связи с законами, касающимися детей и жен. Имею в виду следующее: если даже дети и жены, как это у всех принято теперь, должны принадлежать отдельным лицам, то будет ли лучше, если собственность и пользование ею будут общими... Например, чтобы земельные участки были в частном владении, пользование же плодами земли было бы общегосударственным, как это и наблюдается у некоторых варварских племен. Или, наоборот, пусть земля будет общей и обрабатывается сообща, плоды же ее пусть распределяются для частного пользования (говорят, таким образом сообща владеют землей некоторые из варваров). Или, наконец, и земельные участки, и получаемые с них плоды должны быть общими?
2. Если бы обработка земли поручалась особым людям, то все дело можно

было поставить иначе и решить легче; но раз сами земледельцы трудятся для самих себя, то и решение вопросов, связанных с собственностью, представляет значительно большие затруднения. Так как равенства в работе и в получаемых от нее результатах провести нельзя — наоборот, отношения здесь неравные, — то неизбежно вызывают нарекания те, кто много пожинает или много получает, хотя и мало трудится, у тех, кто меньше получает, а работает больше.

3. Вообще нелегко жить вместе и принимать общее участие во всем, что касается человеческих взаимоотношений, а в данном случае особенно. Обратим внимание на компании совместно путешествующих, где почти большинство участников не сходятся между собой в обыденных мелочах и из-за них ссорятся друг с другом. И из прислуги у нас более всего бывает препирательств с тем, кем мы пользуемся для повседневных услуг. Такие и подобные им затруднения представляет общность собственности.

4. Немалые преимущества имеет поэтому тот способ пользования собственностью, освященный обычаями и упорядоченный правильными законами, который принят теперь: он совмещает в себе хорошие стороны обоих способов, которые я имею в виду, именно общей собственности и частной. Собственность должна быть общей

только в относительном смысле, а вообще — частной. Ведь когда забота о ней будет поделена между разными людьми, среди них исчезнут взаимные нарекания; наоборот, получится большая выгода, поскольку каждый будет сусердием относиться к тому, что ему принадлежит; благодаря же добродетели в использовании собственности получится согласно пословице «У друзей все общее».

5. И в настоящее время в некоторых государствах существуют начала такого порядка, указывающие на то, что он в основе своей не является невозможным; особенно в государствах, хорошо организованных, он отчасти осуществлен, отчасти мог бы быть проведен: имея частную собственность, человек в одних случаях дает пользоваться ею своим друзьям, в других — представляет ее в общее пользование. Так, например, в Лакедемоне каждый пользуется рабами другого, как своими собственными, точно так же конями и собаками, и в случае нужды в съестных припасах — продуктами на полях государства. Таким образом, очевидно, лучше, чтобы собственность была частной, а пользование ею — общим. Подготовить же к этому граждан — дело законодателя.

6. Помимо всего прочего трудно выразить словами, сколько наслаждения в сознании того, что

нечто принадлежит тебе, ведь свойственное каждому чувство любви к самому себе не случайно, но внедрено в нас самой природой. Правда, эгоизм справедливо порицается, но он заключается не в любви к самому себе, а в большей, чем должно, степени этой любви; то же приложимо и к корыстолюбию; тому и другому чувству подвержены, так сказать, все люди с другой стороны, как приятно оказывать услуги и помощь друзьям, знакомым или товарищам!

7. Это возможно, однако, лишь при условии существования частной собственности. Наоборот, у тех, кто стремится сделать государство чем-то слишком единым, этого не бывает, не говоря уже о том, что в таком случае, очевидно, уничтожается возможность проявления на деле двух добродетелей: целомудрия по отношению к женскому полу (ведь прекрасное дело — воздержание от чужой жены из целомудрия) и благородной щедрости по отношению к своей собственности; при общности имущества для благородной щедрости, очевидно, не будет места, и никто не будет в состоянии проявить ее на деле, так как щедрость сказывается именно при возможности распоряжаться своим добром...

1. Не легко при исследовании определить, кому должна принадлежать верховная власть в государстве: народной ли массе, или богатым, или порядочным людям, или одному наилучшему из всех, или тирану. Все это,

оказывается, представляет трудность для решения. Почему, в самом деле? Разве справедливо будет, если бедные, опираясь на то, что они представляют большинство, начнут делить между собой состояние богатых? Скажут «да, справедливо», потому что верховная власть постановила считать это справедливым. Но что же тогда будет подходить под понятие крайней несправедливости? Опять-таки ясно, что если большинство, взяв себе все, начнет делить между собой состояние меньшинства, то этим оно погубит государство, а ведь добродетель не губит того, что заключает ее в себе, да и справедливость не есть нечто такое, что разрушает государство. Таким образом, ясно, что подобный закон не может считаться справедливым.

2. Сверх того, пришлось бы признать справедливыми и все действия, совершенные тираном: ведь он поступает насильственно, опираясь на свое превосходство, как масса — по отношению к богатым. Но может быть, справедливо, чтобы властвовало меньшинство, состоящее из богатых? Однако, если последние начнут поступать таким же образом, т.е. станут расхищать и отнимать имущество у массы, будет ли это справедливо? В таком случае справедливо и противоположное. Очевидно, что такой образ действий низок и несправедлив.

3. Что же, значит, должны властвовать и стоять во главе всего

люди порядочные? Но в таком случае все остальные неизбежно утратят политические права, как лишенные чести занимать государственные должности. Занимать должности мы ведь считаем почетным правом, а если должностными лицами будут одни и те же, то остальные неизбежно окажутся лишенными этой чести. Не лучше ли, если власть будет сосредоточена в руках одного, самого дельного? Но тогда получится скорее приближение к олигархии, так как большинство будет лишено политических прав. Пожалуй, кто-либо скажет: вообще плохо то, что верховную власть олицетворяет собой не закон, а человек, душа которого подвержена влиянию страстей. Однако если это будет закон, но закон олигархический или демократический, какая от него будет польза при решении упомянутых затруднений? Получится опять-таки то, о чем сказано выше.

4. Об остальных вопросах речь будет в другом месте. А то положение, что предпочтительнее, чтобы верховная власть находилась в руках большинства, нежели меньшинства, хотя бы состоящего из наилучших, может считаться, по видимому, удовлетворительным решением вопроса и заключает в себе некое оправдание, а пожалуй даже и истину. Ведь может оказаться, что большинство, из которого каждый сам по себе и не является дельным, объединившись, окажется лучше тех, не порознь, но в своей совокупности, подобно тому как обеды в складчину

бывают лучше обедов, устроенных на средства одного человека. Ведь так как большинство включает в себя много людей, то, возможно, в каждом из них, взятом в отдельности, и заключается известная доля добродетели и рассудительности; а когда эти люди объединяются, то из многих получается как бы один человек, у которого много и рук, много и ног, много и восприятий, так же обстоит и с характером, и с пониманием. Вот почему большинство лучше судит о музыкальных и поэтических произведениях: одни судят об одной стороне, другие — о другой, а все вместе судят о целом.

5. Дельные люди отличаются от каждого взятого из массы тем же, чем, как говорят, красивые отличаются от некрасивых или картины, написанные художником, — от картин природы: именно тем, что в них объединено то, что было рассеянным по разным местам; и когда объединенное воедино разделено на его составные части, то, может оказаться, у одного человека глаз, у другого какая-нибудь другая часть тела будет выглядеть прекраснее того, что изображено на картине. Однако неясно, возможно ли для всякого народа и для всякой народной массы установить такое же отношение между большинством и немногими дельными людьми. Клянусь Зевсом, для некоторых это, пожалуй, невозможно (то же соображение могло бы быть применено и к животным; в самом деле, чем, так сказать, отличаются некоторые народы от

животных?). Однако по отношению к
некоему данному
большинству ничто не мешает
признать сказанное истинным.

б. Вот таким путем и можно было бы
разрешить указанное ранее
затруднение, а также и другое
затруднение, стоящее в связи с ним: над
чем,

собственно, должна иметь верховную
власть масса свободно рожденных
граждан, т.е. все те, кто и богатством
не обладает, и не отличается ни одной
выдающейся добродетелью? Допускать
таких к занятию высших должностей
не безопасно: не обладая чувством
справедливости и рассудительностью,
они

могут поступать то несправедливо, то
ошибочно. С другой стороны, опасно и
устранять их от участия во власти:
когда в государстве много людей
лишено

политических прав, когда в нем много
бедняков, такое государство
неизбежно бывает переполнено
враждебно настроенными людьми.

Остается одно: предоставить им
участвовать в совещательной и
судебной власти. 7. Поэтому и Солон, и
некоторые другие законодатели
предоставляют им право принимать
участие в выборе должностных лиц и в
принятии отчета об их деятельности,
но самих к занятию должностей не
допускают; объединяясь в одно целое,
они имеют достаточно
рассудительности и, смешавшись с
лучшими, приносят пользу
государству, подобно тому как

неочищенные пищевые продукты в соединении с очищенными делают всякую пищу более полезной, нежели состоящую из очищенных в небольшом количестве. Отдельный же человек далек от совершенства при обсуждении дел. 8. Эта организация государственного строя представляет затруднение прежде всего потому, что, казалось бы, правильно судить об успешности лечения может только тот, кто сам занимался врачебным искусством и вылечил больного от имевшейся у него болезни, т. е. врач... Сделать правильный выбор могут только знатоки, например, люди, сведущие в землемерном искусстве, могут правильно выбрать землемера, люди, сведущие в кораблеводении, — кормчего; и если в выборе людей для некоторых работ и ремесел принимает участие и кое-кто из несведущих, то, во всяком случае, не в большей степени, чем знатоки. с этой точки зрения невозможно было бы предоставлять народной массе решающий голос ни при выборах должностных лиц, ни когда принимается отчет об их деятельности.

1. Однако, может быть, не все это сказано правильно, и в соответствии с прежним замечанием если народная масса не лишена всецело достоинств, свойственных свободнорожденному человеку, то каждый в отдельности взятый будет худшим судьей, а все вместе будут не лучшими или, во всяком случае, не худшими судьями. В некоторых случаях не один только

мастер является единственным и наилучшим судьей, именно там, где дело понимают и люди, не владеющие искусством; например, дом знает не только тот, кто его построил, но о нем еще лучше будет судить тот, кто им пользуется, т.е. домохозяин; точно так же руль лучше знает кормчий, чем мастер, сделавший руль, и о пиршестве гость будет судить правильнее, нежели повар. Словом, это затруднение мы, пожалуй, сможем удовлетворительно разрешить вышесказанным образом... По общему представлению, справедливость есть некое равенство; это положение до известной степени согласно с теми философскими рассуждениями, в которых разобраны этические вопросы. Утверждают, что справедливость есть нечто имеющее отношение к личности и что равные должны иметь равное. Не следует, однако, оставлять без разъяснения, в чем заключается равенство и в чем — неравенство; этот вопрос представляет трудность, к тому же он принадлежит к области политической философии...

Так как ни равные в чем-то одном не должны быть равными во всем, ни неравные в чем-то одном — неравными во всем, то все виды государственного устройства, в которых это происходит, являются отклонениями...

Если кто-либо один или несколько человек, больше одного, но все-таки не настолько больше, чтобы они могли заполнить собой государство,

отличались бы таким избытком добродетели, что добродетель всех остальных и их политические способности не могли бы идти в сравнение с добродетелью и политическими способностями указанного одного или нескольких человек, то таких людей не следует считать составной частью государства: ведь с ними поступят вопреки справедливости, если предоставят им те же права, что и остальным, раз они в такой степени неравны с этими последними своей добродетелью и политическими способностями. Такой человек был бы все равно что божество среди людей.

2. Отсюда ясно, что и в законодательстве следует иметь в виду равных и по их происхождению, и по способностям, а для такого рода людей и законов не нужно, потому что они сами — закон. Да и в смешном положении оказался бы тот, кто стал бы пытаться сочинять для них законы: они сказали бы, пожалуй, то, что, по словам Антисфена, львы сказали зайцам, когда те произносили речи в собрании животных и требовали для всех равноправия. На этом основании государства с демократическим устройством устанавливают у себя остракизм: по-видимому, стремясь к всеобщему равенству, они подвергали остракизму и изгоняли на определенный срок тех, кто, как казалось, выдавался своим могуществом, опираясь либо на богатство, либо на обилие друзей,

либо на какую-нибудь иную силу, имеющую значение в государстве.

3. Согласно мифологическому преданию, по той же самой причине аргонавты покинули Геракла: корабль Арго не пожелал везти его вместе с прочими пловцами, так как он намного превосходил их. Равным образом нельзя признать безусловно правильными и те упреки, которые делались по поводу тирании и совета, данного Перияндром Фрасибулу: рассказывают, что

Периандр ничего не сказал в ответ глашатаю, посланному к нему за советом, а лишь, вырывая те колосья, которые слишком выдавались своей высотой, сровнял засеянное поле; глашатай, не уразумев, в чем дело, доложил Фрасибулу о том, что видел, а тот понял поступок Перияндра в том смысле, что следует убивать выдающихся людей. 4. Такой образ действий выгоден не

только тирании, и не одни лишь тираны так поступают, но то же самое происходит и в олигархиях и в демократиях: ostracism имеет в известной степени то же значение — именно посредством изгнания выдающихся людей

подрезывать в корне их могущество. Так же поступают с [греческими] государствами и с [варварскими] племенами те, кто пользуется властью; например, афиняне — с самоедами, хиосцами и Lesbosцами: как только афиняне прочно взяли в свои руки власть, они их принизили вопреки договорам; персидский же царь

неоднократно подрубал мидян,
вавилонян и
остальные племена, гордившиеся тем,
что и они в свое время пользовались
господством. 5. Вообще вопрос этот
стоит перед всеми видами
государственного устройства, в том
числе и перед правильными. Правда, в
тех видах государств, которые
являются отклонениями, применение
этого средства делается ради
частных выгод, но оно в равной
степени находит себе место и при
государственных устройствах,
преследующих общее благо. Это можно
пояснить примером, взятым из области
иных искусств и наук. Разве может
допустить художник, чтобы на его
картине живое существо было
написано с ногой, нарушающей
соразмерность, хотя бы эта нога была
очень красива? Или разве выделит чем-
либо кораблестроитель корму или
какую-нибудь иную часть корабля?
Разве позволит руководитель хора
участвовать в хоре кому-нибудь, кто
поет громче и красивее всего хора? 6.
Таким образом, нет никаких
препятствий к тому, чтобы люди,
обладающие единоличной властью,
действуя в согласии с выгодой для
государства, прибежали к этому
средству в том случае, когда оно
является одинаково полезным как для
их личной власти, так и для блага
государства.

Недаром же там, где дело идет о
неоспоримом превосходстве, мысль об
остракизме находит некое
справедливое оправдание... Не то

происходило в государствах: прибегая к остракизму, они имели в виду не выгоду для соответствующего государственного устройства, а преследовали при этом выгоду для своей партии. Итак, ясно, что при тех видах государственного устройства, которые представляют собой отклонения, остракизм, как средство, выгодное для них, полезен и справедлив; но ясно и то, что, пожалуй, с общей точки зрения остракизм не является справедливым.

7. При наилучшем же виде государственного устройства большое затруднение возникает вот в чем: как нужно поступать в том случае, если кто-нибудь будет превосходить других не избытком каких-либо иных благ, вроде могущества, богатства, или обилием друзей, но будет отличаться избытком добродетели? Ведь не сказать же, что такого человека нужно устранить или удалить в изгнание; с другой стороны, нельзя себе представить, чтобы над таким человеком властвовали, потому что в таком случае получилось бы приблизительно то же самое, как если бы, распределяя государственные должности, потребовали власти и над Зевсом. Остается одно, что, по-видимому, и естественно: всем охотно повиноваться такому человеку, так что такого рода люди оказались бы в государстве пожизненными царями... Главными видами государственного устройства, по-видимому, являются два — демократия и олигархия, подобно тому как говорят главным образом

одвух ветрах — северном и южном, а на остальные смотрят как на отклонение от этих двух. Ведь аристократию считают некоей олигархией, а так называемую политику — демократией, подобно тому как и из ветров западный причисляют к северному, а восточный — к южному...

Демократию не следует определять, как это обычно делают некоторые в настоящее время, просто как такой вид государственного устройства, при котором верховная власть сосредоточена в руках народной массы, потому что и в олигархиях, и вообще повсюду верховная власть принадлежит большинству; равным образом и под олигархией не следует разумеать такой вид государственного устройства, при котором верховная власть сосредоточена в руках немногих. Положим, что государство состояло бы всего-навсего из тысячи трехсот граждан; из них тысяча были бы богачами и не допускали к правлению остальных трехсот — бедняков, но людей свободнорожденных и во всех отношениях подобных той тысяче. Решится ли кто-нибудь утверждать, что граждане такого государства пользуются демократическим строем? Точно так же, если бы немногие бедняки имели власть над большинством состоятельных, никто не назвал бы такого рода строй олигархическим, раз остальные, будучи богатыми, не имели бы почетных прав.

Итак, скорее следует назвать демократическим строем такой, при котором верховная власть находится в руках свободнорожденных, а олигархическим — такой, когда она принадлежит богатым, и лишь случайно нужно приписать то, что одних много, а других немного. Ну а если бы должности, как это утверждается некоторыми относительно Эфиопии, распределялись по росту, или по красоте, была ли бы это олигархия? А ведь красивых и высоких бывает не очень много.

Нет, такими признаками не может быть определена достаточно точно сущность олигархии и демократии. Ввиду того что и демократия и олигархия заключают в себе много составных частей, то в разграничении их следует пойти дальше и признать, что олигархическим нельзя считать и такой строй, при котором меньшинство свободнорожденных властвует над большинством несвободнорожденных, что, как мы видим, было, например, в Аполлонии на Ионийском море и на Фере. В обоих этих государствах почетными правами пользовались те, кто отличался своим благородным происхождением и был потомком первых поселенцев в этих государствах; они, понятно, составляли меньшинство среди массы населения. Нельзя считать демократическим и такой строй, при котором пользуются привилегированным положением богачи благодаря тому, что они

составляют большинство; так было в древности в Колофоне, где преобладающая часть граждан до войны с лидийцами приобрела большую недвижимую собственность. Таким образом, демократией следует считать такой строй, когда свободнорожденные и неимущие, составляя большинство, имеют верховную власть в своих руках, а олигархией — такой строй, при котором власть находится в руках людей богатых и благородного происхождения и образующих меньшинство...

1. Какой же вид государственного устройства наилучший? Как может быть наилучшим образом устроена жизнь для большей части государств и для большинства людей безотносительно к добродетели, превышающей добродетель обыкновенного человека, безотносительно к воспитанию, для которого потребны природныя дарования и счастливое стечение обстоятельств, безотносительно к самому желательному строю, но применительно лишь к той житейской обстановке, которая доступна большинству, и к такому государственному устройству, которое оказывается приемлемым для большей части государств?

2. Различные виды так называемой аристократии, о которых мы только что говорили, отчасти малоприменимы в большинстве государств, отчасти приближаются к так называемой политике (почему и следует говорить об этих видах как об одном). Суждение

обо всех поставленных вопросах основывается на одних и тех же исходных положениях. Если верно сказано в нашей «Этике», что та жизнь блаженная, при которой нет препятствий к осуществлению добродетели, и что добродетель есть середина, то нужно признать, что наилучшей жизнью будет именно средняя жизнь, такая, при которой середина может быть достигнута каждым.

3. Необходимо установить то же самое мерило как для добродетели, так и для порочности государства и его устройства: ведь устройство государства — это его жизнь. В каждом государстве есть три части: очень состоятельные, крайне неимущие и третьи, стоящие посередине между теми и другими. Так как, по общепринятому мнению, умеренность и середина — наилучшее, то, очевидно, и средний достаток из всех благ всего лучше.

4. При наличии его легче всего повиноваться доводам разума; напротив, трудно следовать этим доводам человеку сверх прекрасному, сверхсильному, сверхзнатному, сверхбогатому или, наоборот, человеку сверхбедному, сверхслабому, сверхуниженному по своему общественному положению. Люди первого типа становятся по преимуществу наглецами и крупными мерзавцами. Люди второго типа часто делаются злодеями и мелкими мерзавцами. А из преступлений одни совершаются из-за наглости, другие — вследствие подлости. Сверх того, люди

обоих этих типов не уклоняются от власти, но ревностно стремятся к ней, а ведь и то и другое приносит государствам вред.

5. Далее, люди первого типа, имея избыток благополучия, силы, богатства, дружеских связей и тому подобное, не желают, да и не умеют подчиняться. И это наблюдается уже дома, с детского возраста: избалованные роскошью, в которой они живут, они не обнаруживают привычки повиноваться даже в школах. Поведение людей второго типа из-за их крайней необеспеченности чрезвычайно униженное.

Таким образом, одни не способны властвовать и умеют подчиняться только той власти, которая проявляется у господ над рабами; другие же не способны подчиняться никакой власти, а властвовать умеют только так, как властвуют господа над рабами.

6. Получается государство, состоящее из рабов и господ, а не из свободных людей, государство, где одни исполнены зависти, другие — презрения. А такого рода чувства очень далеки от чувства дружбы в политическом общении, которое должно заключать в себе дружественное начало. Упомянутые же нами люди не желают даже идти по одной дороге со своими противниками. Государство более всего стремится к тому, чтобы все в нем были равны и одинаковы, а это свойственно преимущественно людям средним. Таким образом, если

исходить из естественного, по нашему утверждению, состава государства, неизбежно следует, что государство, состоящее из средних людей, будет иметь и наилучший государственный строй. Эти граждане по преимуществу остаются в государствах целыми и невредимыми. Они не стремятся к чужому добру, как бедняки, а прочие не посягают на то, что этим принадлежит, подобно тому как бедняки стремятся к имуществу богатых. И так как никто на них и они ни на кого не злоумышляют, то и жизнь их протекает в безопасности. Поэтому прекрасное пожелание высказал Фокилид: «У средних множество благ, в государстве желаю быть средним».

8. Итак, ясно, что наилучшее государственное общение — то, которое достигается посредством средних, и те государства имеют хороший строй, где средние представлены в большем количестве, где они — в лучшем случае — сильнее обеих крайностей или по крайней мере каждой из них в отдельности. Соединившись с той или другой крайностью, они обеспечивают равновесие и препятствуют перевесу противников. Поэтому величайшим благополучием для государства является то, чтобы его граждане обладали собственностью средней, но достаточной; а в тех случаях, когда одни владеют слишком многим, другие же ничего не имеют, возникает либо крайняя демократия, либо олигархия в чистом виде, либо тирания, именно под

признанию всех сторонников демократии, является свобода. Второе начало — жить так, как каждому хочется; эта особенность, говорят, есть именно следствие свободы, тогда как следствие рабства — отсутствие возможности жить как хочется. Итак, это второй отличительный признак демократического строя. Отсюда уже возникло стремление не быть вообще в подчинении — лучше всего ни у кого, если же этого достигнуть нельзя, то по крайней мере хотя бы поочередно. И в данном случае это стремление совпадает с началом свободы, основанным на равноправии. ...Исходя из этих основных положений и из такого начала, мы должны признать демократическими следующие установления: все должностные лица назначаются из всего состава граждан; все управляют каждым, в отдельности взятым, каждый — всеми, когда до него дойдет очередь; должности замещаются по жребию либо все, либо за исключением тех, которые требуют особого опыта и знания; занятие должностей не обусловлено никаким имущественным цензом или обусловлено цензом самым невысоким; никто не может занимать одну и ту же должность дважды, за исключением военных должностей; все должности либо те, где это представляется возможным, краткосрочны; судебная власть принадлежит всем, избираются судьи из всех граждан и судят по всем делам или по большей части их, именно по важнейшим и существеннейшим, как-то: по поводу отчетов должностных

лиц, по поводу политических дел, по поводу частных договоров. Народное собрание осуществляет верховную власть во всех делах; ни одна должность такой верховной власти не имеет ни в каком деле или в крайнем случае имеет ее в самом ограниченном круге дел; или же в главнейших делах верховная власть принадлежит совету.

9. Совет — наиболее демократическое из правительственных учреждений там, где нет средств для вознаграждения всем гражданам; в противном случае это учреждение утрачивает свое значение, так как народ, получая вознаграждение, сосредоточивает в своих руках решение всех дел (об этом сказано было ранее, в предыдущем рассуждении). Следующей особенностью демократического строя является то, что все получают вознаграждение: народное собрание, суд, должностные лица или же в крайнем случае должностные лица, суд, совет, обычные народные собрания, или из должностных лиц те, которые должны питаться совместно. И если олигархия характеризуется благородным происхождением, богатством и образованием, то признаками демократии должны считаться противоположные свойства, т.е. безродность, бедность и грубость. 10. Что касается должностей, то ни одна из них не должна быть пожизненной, а если какая-нибудь остается таковою по причине какого-нибудь давнишнего

переворота, то следует лишить ее значения и замещать ее уже не путем выборов, а по жребию.

Это и есть общие признаки, характерные для демократии. На основании справедливости, как она понимается с демократической точки зрения, а именно наличие у всех равной по количеству доли, получается тот строй, который признается демократическим по преимуществу, и возникает демократическое государство. Ведь равенство состоит в том, чтобы неимущие ни в чем не имели большей власти, чем состоятельные, и чтобы верховная власть принадлежала не одним, но всем в равной степени (по количеству). Таким способом, думают они, в государстве осуществляются равенство и свобода.

I. Но здесь возникает вопрос: каким же образом это равенство может быть достигнуто? Следует ли имуществом тысячью, так чтобы эта тысяча могла уравниваться в своих правах с пятьюстами?

Или не следует устанавливать равенство таким способом, но, распределив таким же образом, взять затем поровну и из числа пятисот и из числа тысячи и передать в их руки выборы должностных лиц и суда? Будет ли такого рода государственное устройство самым справедливым, согласно демократической справедливости, или, скорее, справедливейшим будет государственный строй, считающийся

только с народной массой? Ведь сторонники демократии утверждают, что справедливо то, что будет решено большинством, а сторонники олигархии считают справедливым решение, которое будет вынесено теми, кто владеет большей собственностью, потому что, по их мнению, выносить решения следует, руководствуясь размерами собственности.

12. Но и в том и в другом случае мы имеем дело с неравенством и несправедливостью: если признавать решения меньшинства, то получится тирания (ведь коль скоро один человек будет обладать большей собственностью, чем остальные состоятельные люди, то, согласно олигархической справедливости, этот один только и должен властвовать); если же признавать решение численного большинства, то справедливость также будет нарушена при конфискации имущества богатых, находящихся в меньшинстве, как и сказано ранее. Итак, чтобы достигнуть такого равенства, которое нашло бы признание с точки зрения тех и других, следует искать его в тех определениях, какие дают те и другие понятию справедливого. В самом деле, они утверждают, что постановления большинства граждан должны иметь решающую силу.

13. Пусть будет так, хотя бы и не с общей точки зрения. Но вследствие того что государство состоит из двух частей — богачей и бедняков, если оказались согласными решения тех и других или большинства тех и

других, то это и будет иметь решающее значение; если же будут приняты противоположные постановления, то решающее значение должно иметь постановление большинства и тех, чей имущественный ценз выше. Например, первых — десять человек, вторых — двадцать; одно постановление принято шестью из числа богатых, другое — пятнадцатью из числа менее состоятельных; к беднякам присоединились четверо из числа богатых, к богачам — пятеро из числа бедных; на чьей стороне окажется после произведенного подсчета тех и других перевес имущественного ценза, постановление этой стороны и должно иметь решающее значение. 14. Если же получится равное число, то следует отнестись к такому затруднению также, как к тому, какое бывает теперь, когда в народном собрании или в суде голоса делятся поровну; приходится решать дело либо жребием, либо каким-нибудь другим подобным способом. Хотя и весьма затруднительно найти истину в том, что касается равенства и справедливости, все же это легче, чем заставить согласиться с собой тех, кто имеет возможность опереться на какое-либо превосходство: ведь более слабые всегда стремятся к равенству и справедливости, а сильные нисколько об этом не заботятся.

II 1. Из четырех видов демократии наилучшим является, как об этом сказано в предшествующих

рассуждениях, тот, который занимает по порядку первое место; к тому же этот вид демократии и самый древний из всех. Я называю его первым в соответствии с естественным делением народонаселения. В самом деле, наилучшим видом народа является земледельческий; поэтому и возможно бывает насаждать демократию там, где народная масса живет земледелием или скотоводством. Не обладая значительной собственностью, люди не имеют там досуга часто устраивать народные собрания. Располагая всем необходимым, они занимаются своим делом и не заботятся о делах посторонних; им приятнее труд, чем занятия политикой и управлением там, где получение должностей не сопряжено с большими материальными выгодами. Ведь люди в массе своей больше стремятся к прибыли, нежели к почету...

3. Для той демократии, о которой сказано выше, и полезным и обычным является следующий порядок: весь народ участвует в выборах должностных лиц, в принятии отчетов от них, отправляет обязанности судей, но высшие должности замещаются путем выбора и на основании имущественного ценза, причем, чем должность выше, тем больше ценз; или же ни одна должность не замещается на основании ценза, но принимаются во внимание лишь способности человека. Государство, имеющее такого рода устройство, разумеется, будет иметь хорошее правление, так

как должности всегда будут занимать наилучшие граждане согласно воле народа, не питающего зависти к порядочным людям. Порядочные и знатные останутся довольны таким порядком, потому что они не будут находиться под управлением других, которые хуже их, а управлять они будут справедливо, так как контроль над их деятельностью будет принадлежать другим.

4. Быть в некоторой зависимости от других и не иметь возможности делать все, что тебе заблагорассудится, — дело полезное: ведь предоставление каждому возможности поступать по его желанию не может оберегать против того дурного, что заложено в каждом человеке. И таким образом неизбежно получается то, что наиболее полезно в государстве, — правят порядочные люди, наименее склонные впадать в ошибки, а народная масса ни в чем не терпит умаления. Ясно, что этот вид демократии является наилучшим и по какой причине: потому что при нем народ обладает определенными качествами...

Остается рассмотреть, все ли должны принимать участие в отправлении всех указанных выше обязанностей государства. Ведь возможно предполагать, что одни и те же будут все и земледельцами, и ремесленниками, и членами совета, и членами суда, или что для каждой из названных обязанностей должны быть назначены отдельные лица, или что, наконец, одни из обязанностей по

необходимости будут принадлежать особым лицам, другие — всей совокупности граждан. Не для всякого государственного строя возможно установить одинаковые правила. Как мы уже сказали, допустимо, что будут принимать участие все во всем и не все во всем, но некоторые только в некоторых делах. Это и вносит различия в государственный строй: в демократиях все граждане участвуют во всем, в олигархиях мы видим обратное.

Аристотель. Метафизика

Аристотель (384–322 рр. до н. е.) – видатний старогрецький мислитель. Його батько був придворним лікарем македонського царя Філіпа II. 17-літнім юнаком Аристотель вступив до платонівської Академії, у якій пробув двадцять років до самої смерті Платона. Внаслідок серйозних розбіжностей і довгих дискусій з Платоном він заперечує погляди платонізму й покидає Академію. Декілька років був вихователем Александра Македонського. Заснував у Афінах Лікей, який став одним із головних центрів розвитку науки у Стародавній Греції. Філософська школа Аристотеля називалась перипатетичною, тобто школою філософів, що прогулюються.

Філософію Аристотель ділить на три галузі:

1. Теоретичну – про буття, називаючи її "першою філософією", наукою про перші причини та начала. Метою її є знання заради знання.
2. Практичну – про діяльність людини. Метою практичної філософії є знання заради діяльності.
3. Поетичну, або творчу, метою якої є знання заради творчості.

Теоретичну філософію Аристотель називає також "метафізикою" і основні її положення висвітлює в головній своїй філософській праці "Метафізика". У часи Аристотеля такого терміна не було. Його застосував систематизатор творів Аристотеля – Андронік Родоський. Під такою назвою він об'єднав групу трактатів Аристотеля, що були написані "після фізики". "Метафізика" складається з 14 книг.

Аристотель піддає критиці вчення Платона про ідеї, зокрема, про відділення ідеї-сутності від чуттєво сприйнятої речі. Тут він висвітлює своє тлумачення питання про співвідношення в бутті загального й одиничного. За Аристотелем, одиничне – це те, що існує лише "де-небудь" і "тепер", воно

сприймається чуттями. Загальне – це те, що існує в будь-якому місці ("скрізь") і в будь-який час ("завжди") і проявляється за певних умов в одиничному. Воно є предметом науки і пізнається розумом. Загальне існує лише в одиничному і пізнається лише через чуттєво-сприйнятливий одиничний.

Для розуміння всього існуючого слід виділити, на думку Арістотеля, чотири причини існування речей.

1. Матеріальна причина, або матерія. Тобто те, з чого виникають речі. Такими, наприклад, є мідь для статуї, срібло для чаші, глина для горщика.

2. Формальна причина, або форма. Кожна річ є оформленою матерією. Форма становить "сутність" буття. Вона перетворює пасивну матерію і робить річ саме цією річчю. Поняття форми в Арістотеля як начала речей близьке платонівському поняттю ідей як моделі речей.

3. Рушійна причина. Це – джерело, звідки бере початок рух. Так, людина, що дала пораду, є причиною, батько є причиною дитини.

4. Кінцева причина, або мета. Кінцеву причину Арістотель розуміє як "те, заради чого" відбуваються всі природні явища, всі зміни. Кожне явище природи немовби має в собі первісну внутрішню мету свого розвитку (ентелехію). Наприклад, здоров'я – мета прогулянки.

Завдяки сумісній дії всіх чотирьох причин й існують речі, що містять свої начала в самих собі.

Свої роздуми Арістотель ілюструє таким порівнянням: архітектор, що будує будинок, і саме мистецтво архітектора – це рушійна причина; план – це форма; будівельний матеріал – матерія; закінчений будинок – мета.

Арістотель розглядає матерію і форму в їх єдності взаємозв'язку, розвиває думку про розвиток природних явищ як про оформлення матерії. При цьому форма – активна, матерія – пасивна. Матерія – лише можливе буття речі, форма надає речам їх дійсне буття. Сутністю буття речі, за Арістотелем, є її форма. Отже, форму він ототожнює з суттю речі. Форма – це не якість, не кількість, а те, що становить сутність речі, без чого її немає. Форму ніхто не творить і не виробляє. Вона вічна і незмінна.

Матерія, на думку Арістотеля, вічна, пасивна, нежива. Вона є чистою можливістю, а форма – реалізація цієї можливості. Форма робить матерію дійсністю, тобто втіленням у конкретну річ.

Життя, за Арістотелем, є прагненням матерії до оформлення, до прояву закладеної в ній ідеї руху та сили. Життя Всесвіту також є прагненням проявити закладену в нього форму. Вихідним моментом будь-якого життєвого процесу є поштовх (імпульс), який річ отримує із зовнішнього світу. Цей поштовх надає рух силам, що закладені в цій речі. Первинний імпульс, який привів у рух весь світ, виходив від творчого розуму ("нус"), який називає Арістотель по-різному: "мислення мислення", "чисте мислення", "актуальність", "принцип будь-якого руху", "божество". Подальший процес, який становить світоустрій, створюється природним шляхом як закономірність причин та наслідків.

Без руху не існує ні часу, ні простору, ні матерії, як і взагалі не існує світу та життя. Життя та світ – це рух. Джерелом руху є нерухоме, а

рушійним началом є Бог. Рух, за Арістотелем, є перехід чого-небудь із можливості в дійсність. Він виокремлює такі роди (види) руху: 1) якісний, або зміни; 2) кількісний – збільшення і зменшення; 3) переміщення – просторовий рух. До них приєднується четвертий рід, що зводиться до перших двох – виникнення і знищення.

П л а т о н .

Д е р ж а в а

Платон (428–348 рр. до н. е.) – давньогрецький філософ. За своїми політичними і філософськими поглядами, за політичною діяльністю він був представником афінської аристократії. Палкий прибічник Сократа, після страти якого тимчасово емігрував з Афін. Заснував в Афінах в саду, присвяченому легендарному герою Академу, головний філософський заклад – Академію, яка була центром філософської думки того часу.

"Держава" (або "Про справедливість") складається з 10 книг. Це діалог, в якому беруть участь Сократ, Кефал, Главкон, Адімант, Полемарх.

Спочатку мова йде про справедливість, яка є основою ідеальної держави. Справедливість, за Платоном, полягає в тому, щоб кожний громадянин зміг займатися тим, що найбільше відповідає його натурі. Тобто кожен має діяти відповідно до своєї сутності. Таку державу Платон називає "ідеальною державою". Ідеальним устроєм є той, де інтереси кожного громадянина співпадають з інтересами суспільства в цілому.

Суспільство в "ідеальній державі", за Платоном, поділяється на три стани: перший – філософи, або правителі, другий – стражі (воїни), третій – землероби і ремісники. Державна влада має належати добірним філософам-аристократам. Стражі – це "наймані наглядачі". Вони становлять державний апарат насильства і пригнічення для підтримки панування аристократів-рабовласників. Землероби і ремісники виробляють все необхідне для держави.

Для збереження і зміцнення станів Платон пропонує створити особливу систему їх виховання та існування. Так, необхідне виховання, яке б зміцнювало дух і любов до батьківщини, заняття гімнастикою, яке б зміцнювало тіло і готувало до захисту своєї держави. Одним із засобів втілення ідеальної держави в життя Платон вважає необхідність запровадження спільності дружин та дітей воїнів (стражів), позбавити їх власності, з дитинства виховувати в них військову доблесть.

Платон нараховує декілька форм державного правління: монархія, аристократія, тимократія, олігархія, демократія, тиранія. Найправильнішою і найрозумнішою він вважає монархію та аристократію. Інші форми є відхиленням від ідеальної держави.

Аристократія – це правління кращих за згодою народу. Володарює й управляє той, хто має славу мужнього і мудрого. Громадянам третього стану (землеробам і ремісникам) дозволялося мати приватну власність, гроші, торгувати на ринках тощо. Геніально передбачивши значення розподілу праці в економічному житті суспільства, Платон разом із тим виступав за обмеження господарської діяльності й збереження аграрно замкнутої, "самодостатньої" держави.

Виродження аристократії мудрих, за Платоном, зумовлює затвердження приватної власності й обернення в рабство вільних землеробів з третього стану. Так виникає така форма державного правління, як тимократія, тобто панування найбільш сильних воїнів. Держава з тимократичним правлінням буде вічно воювати.

Наступна форма державного устрою – олігархія – з'являється внаслідок накопичення багатства у приватних осіб. Цей устрій ґрунтується на майновому цензі. Владу захоплює група багатих, тоді як бідняки не беруть участі в правлінні. Олігархічна держава, що роздирається ворожістю багатіїв і бідняків, буде постійно воювати сама із собою.

На зміну олігархії приходить демократія. Перемога бідних веде до встановлення демократії – влади народу. Тут панують сваволя і безособове правління.

Нарешті, надмірна свобода перетворюється у свою протилежність – надмірне рабство. Встановлюється тиранія – найгірша форма держави. Влада тиранів тримається на віроломстві й насильстві. Головною причиною зміни всіх форм державного правління Платон вважав існування людських натур.

Платон був прибічником, співцем рабовласницької аристократії. Він виступав проти демократії взагалі, а проти афінської демократії – особливо. Вся державна влада, на думку Платона, має знаходитися в руках рабовласницької аристократії, щоб вона могла силою тримати народ у покорі.

Тема 2. Західноєвропейська філософія Середніх віків.

Тома Аквінський. Сумма теології

Для спасення человеческого было необходимо, чтобы сверх философских дисциплин, которые основываются на человеческом разуме, существовала некоторая наука, основанная на божественном откровении; это было

необходимо прежде всего потому, что человек соотносён с богом как с некоторой своей целью. Между тем цель эта не поддается постижению разумом; в соответствии со словами Исаяи (гл. 64, ст. 4): «Око не зрело, боже, помимо тебя, что уготовал ты любящим тебя». Между тем должно, чтобы цель была заранее известна людям, дабы они соотносили с ней свои усилия и действия. Отсюда следует, что человеку необходимо для своего спасения знать нечто такое, что ускользает от его разума, через божественное откровение.

Притом даже и то знание о боге, которое может быть добыто человеческим разумом, по необходимости должно было быть преподано человеку через божественное откровение, ибо истина о боге, отысканная человеческим разумом, была бы доступна немногим, притом не сразу, притом с примесью многочисленных заблуждений, между тем как от обладания этой истинной целиком зависит спасение человека, каковое обретается в боге. Итак, для того чтобы люди достигли спасения и с большим успехом, и с большей уверенностью, необходимо было, чтобы относящиеся к богу истины богом же и были преподаны в откровении.

Итак, было необходимо, чтобы философские дисциплины, которые получают свое знание от разума, были дополнены наукой, священной и основанной на откровении (Сумма теол., I, q. I, 1 с).

Хотя человек не обязан испытывать разумом то, что превышает возможности человеческого познания, однако же то, что преподано богом в откровении, следует принять на веру (Сумма теол., 1, q. I, I ad 1).

Различие в способах, при помощи которых может быть познан предмет, создает многообразие наук. Одно и то же заключение, как то, что земля кругла, может быть сделано и астрологом, и физиком, но астролог придет к нему через посредство математического умозрения, отвлекаясь от материи, физик же через посредство рассуждений, имеющих в виду материю. По этой причине нет никаких препятствий, чтобы те же самые предметы, которые подлежат исследованию философскими дисциплинами в меру того, что можно познать при свете естественного разума, исследовала наряду с этим и другая наука в меру того, что можно познать при свете божественного откровения. Отсюда следует, что теология, которая принадлежит к священному учению, отлична по своей природе от той теологии, которая полагает себя составной частью философии (Сумма теол., I, q. I, I ad 2).

Священное учение есть наука. Следует, однако, знать, что природа наук бывает двоякой. Одни из них таковы, что зиждутся на основоположениях, непосредственно отысканных естественной познавательной способностью, как-то: арифметика, геометрия и другие в этом же роде. Другие таковы, что

з и ж д у т с я н а о с н о в о п о л о ж е н и я х ,
о т ы с к а н н ы х п р и п о с р е д с т в е и н о й , и
п р и т о м в ы с ш е й , д и с ц и п л и н ы ; т а к , т е о р и я
п е р с п е к т и в ы з и ж д е т с я н а
о с н о в о п о л о ж е н и я х , в ы я с н е н н ы х
г е о м е т р и е й , а т е о р и я м у з ы к и — н а
о с н о в о п о л о ж е н и я х , в ы я с н е н н ы х
а р и ф м е т и к о й . С в я щ е н н о е у ч е н и е е с т ь
т а к а я н а у к а , к о т о р а я о т н о с и т с я к о
в т о р о м у р о д у , и б о о н а з и ж д е т с я н а
о с н о в о п о л о ж е н и я х , в ы я с н е н н ы х и н о й ,
в ы с ш е й н а у к о й ; п о с л е д н я я е с т ь т о
з н а н и е , к о т о р ы м о б л а д а е т б о г , а т а к ж е
т е , к т о у д о с т о е н б л а ж е н с т в а . И т а к ,
п о д о б н о т о м у к а к т е о р и я м у з ы к и
п р и н и м а е т н а в е р у о с н о в о п о л о ж е н и я ,
п е р е д а н н ы е е й а р и ф м е т и к о й ,
с о в е р ш е н н о т а к ж е с в я щ е н н о е у ч е н и е
п р и н и м а е т н а в е р у о с н о в о п о л о ж е н и я ,
п р е п о д а н н ы е е й б о г о м (С у м м а т е о л . , I , q . I , I
a d 2) .

Э т а н а у к а (т е о л о г и я) м о ж е т в з я т ь
н е ч т о о т ф и л о с о ф с к и х д и с ц и п л и н , н о
н е п о т о м у , ч т о и с п ы т ы в а е т в э т о м
н е о б х о д и м о с т ь , а л и ш ь р а д и б о л ь ш е й
д о х о д ч и в о с т и п р е п о д а в а е м ы х е ю
п о л о ж е н и й . В е д ь о с н о в о п о л о ж е н и я
с в о и о н а з а и м с т в у е т н е о т д р у г и х
н а у к , н о н е п о с р е д с т в е н н о о т б о г а
ч е р е з о т к р о в е н и е . П р и т о м ж е о н а н е
с л е д у е т д р у г и м н а у к а м , к а к в ы с ш и м п о
о т н о ш е н и ю к н е й , н о п р и б е г а е т к н и м ,
к а к к п о д ч и н е н н ы м е й с л у ж а н к а м ,
п о д о б н о т о м у к а к т е о р и я а р х и т е к т у р ы
п р и б е г а е т к с л у ж е б н ы м д и с ц и п л и н а м
и л и т е о р и я г о с у д а р с т в а п р и б е г а е т к
н а у к е в о е н н о г о д е л а . И с а м о т о
о б с т о я т е л ь с т в о , ч т о о н а в с е - т а к и
п р и б е г а е т к н и м , п р о и с т е к а е т н е o т e e
н е д о с т а т о ч н о с т и и л и н е п о л н о т ы , н о

лишь от недостаточности нашей способности понимания: последнюю легче вести от тех предметов, которые открыты естественному разуму, источнику прочих наук, к тем предметам, которые превыше разума и о которых трактует наша наука (Сумма теол., I, q. 1, 5 ad 2).

Августин. Против академиков

Полагаю, что оную истину знает один только бог и, может быть, узнает душа человека, когда оставит это тело, т.е. эту мрачную темницу (Против академиков I, 3). Мне кажется, что в пользу своего мнения я имею уже многое, в чем и стараюсь найти для себя опору против учения академиков, хотя между ними и мною пока нет другой разности, кроме следующей. Им показалось вероятным, что истину найти нельзя, а мне кажется вероятным, что найти можно (Против академиков II, 9).

Академики называют вероятным или истинopodobным то, что может вызывать нас на деятельность без доверия (*sine assensione*). Говорю «без доверия» в том смысле, что то, что мы делаем, мы за истину не считаем, однако делаем. Например, если бы нас кто-нибудь спросил, взойдет ли после вчерашней светлой и безоблачной ночи ясное солнце, я думаю, что мы ответили бы, что не знаем, но кажется-де так (Против академиков II, II).

Философией называется не самая мудрость, а любовь к мудрости; если ты к ней обратишься, то хотя и не будешь мудрым, пока живешь (ибо мудрость у бога и человеку доступна быть не может), однако если достаточно утвердишь себя в любви к ней и очистишь себя, то дух твой после этой жизни, т.е. когда перестанешь быть человеком, несомненно, будет владеть ею (Против академиков III, 9).

Остается диалектика, которую истинно мудрый хорошо знает и которую, не впадая в заблуждение, может знать всякий... Неужели ты мог что-нибудь узнать из диалектики? Гораздо более, чем из какой другой части философии.

Во-первых, это она меня научила, что все вышеприведенные положения, которыми я пользовался, истинны. Затем через нее я узнал и многое другое истинное. А как его много, сосчитайте, если можете. Если в мире четыре стихии, то их не пять. Если солнце одно, то их не два. Одна и та же душа не может умереть и быть бессмертною. Не может человек в одно и то же время быть и блаженным, и несчастным. В данном месте не может и солнце светить, и быть ночь. Или мы бодрствуем, или спим. То, что, кажется мне, я вижу, или есть тело, или не есть тело. Все это и многое другое, что было бы слишком долго припоминать, я узнал от нее за истинное и, в каком бы состоянии ни находились чувства наши, за истинное само в себе... Научила она меня также, что когда предмет, ради которого слова

употребляются, ясен, то о словах спорить не должно. И если кто это делает, то буде делает по неопытности, должен быть вразумляем, а буде с дурным умыслом — оставляем (Против академиков III, 13). е мысли предмету, но в применении к вещам, находящимся вне досягаемости мысли, оно означает лишь, что эти вещи могут служить объектами истинных мыслей — наших ли или Бога; однако мы не можем дать никакого логического определения, помогающего познать природу истины.

Тема 3. Західноєвропейська філософія Відродження та Нового часу.

Бекон Ф. Новий Органон

Френсіс Бекон (1561–1626) – визначний англійський філософ Нового часу, людина енциклопедичних знань та інтересів, родоначальник емпіризму.

Народився Френсіс Бекон у Лондоні, в сім'ї одного з вищих сановників королівського двору. Спочатку вчився в Кембриджі у коледжі. Але не виявив прагнення вивчати філософію Арістотеля, яка, на його думку, не дає користі людям.

Щоб підготувати шістнадцятирічного сина до державної служби, батько відправляє Френсіса в Париж до складу англійського посольства. Після смерті батька він повертається до Англії і протягом кількох років вивчає філософію і юриспруденцію. В результаті у нього визрів план універсальної науки, який він згодом реалізував у своїх філософських творах, зокрема, у "Новому Органоні".

У 1593 р. Френсіса Бекона обирають до палати громад, де він прославився як видатний оратор. Згодом робить успішну кар'єру – стає лордом-канцлером і пером Англії. Побачили світ його твори.

У 1621 р. Бекон був звинувачений палатою лордів у корупції, відданий до суду і від суворого покарання звільнений лише з милості короля. На цьому політична діяльність Бекона закінчилася, і він повністю присвятив себе науковим заняттям, яким і до того приділяв багато часу.

"Новий Органон" (1620) (повна назва "Новий Органон; або Істинні вказівки для тлумачення природи") – головний філософський твір Ф. Бекона. У ньому сформульований індуктивний метод нової науки та основні принципи емпіризму.

Бекон ставить завдання сформулювати правильний метод дослідження природи, щоб досягти царства людини на землі. Природою можна оволодіти лише підкоряючись їй, не спотворюючи її образ, а осягаючи причини і закони, що діють у ній. Досягти об'єктивного знання важко, оскільки людина, що пізнає, може помилитися. Джерелом помилок є особливості суб'єкта, який прагне пізнавати. Тому слід знайти засоби для усунення суб'єктивних перешкод, які Ф. Бекон називав "ідолами", або "примарами". Ідоли – це різного роду забобони або схильності, якими обтяжена свідомість людини. Ф. Бекон виокремлює чотири види ідолів:

– *Ідоли роду.* Вони пов'язані з вірою в істинність найкращого. Ці ідоли кореняться у самій людській сутності, в почуттях і, особливо, в розумі людини, і позбутися їх надзвичайно важко. Людський розум, за Ф. Беконом, подібний кривому дзеркалу, яке спотворює все те, що відображається в ньому.

– *Ідоли печери* пов'язані з індивідуальними особливостями людей, з їх психологічним складом, схильностями і пристрастями, вихованням тощо. В цьому сенсі кожна людина дивиться на світ немовби зі своєї печери, і це призводить до суб'єктивного перекручування картини світу.

– *Ідоли майдану.* їх джерело – спілкування людей за допомогою мови. Разом із використанням мови людина безсвідомо засвоює всі забобони попередніх поколінь, що містяться у мовних висловах, і внаслідок цього потрапляє в полон помилкових поглядів.

– *Ідоли театру* є наслідком віри в авторитети, що заважає людині самостійно, без упередження, досліджувати природу.

Протидією цим ідолам служать мудрий сумнів і методологічно правильне дослідження. Істинним "знаряддям" пізнання називають індукцію, яка є раціональною методологією аналізу дослідних даних.

Структуру індукції становлять "таблиці відкриття". Сутність їх у тому, що: збирається достатня кількість різних випадків явища, причина або "форма" якого відшукується ("таблиця присутності"); потім підбирається максимальна кількість випадків, що найбільш схожі з попередніми і в яких це явище відсутнє ("таблиця відсутності"); потім підбираються випадки, в яких спостерігається зміна інтенсивності певного явища ("таблиця ступенів"). Порівняння цих таблиць дає змогу виключити фактори, які не супроводжують постійно явище, що досліджується. В результаті можна виявити його причину, закон або "форму".

Процесу індуктивного аналізу сприяють ситуації в яких природа явища, що досліджується, виявляється більш очевидною, ніж звичайно. Ф. Бекон називає їх прикладами переваги. Дію індуктивного методу ілюструють на прикладі знаходження "форми" тепла.

Ф. Бекон – противник як схоластичної методології, так і вузького емпіризму. Показовим є його алегоричне зображення трьох можливих шляхів пізнання:

– *шлях павука,* тобто спроба розуму виводити істини з самого себе. Цей шлях відображає абстрактний раціоналізм;

– *шлях мурашки.* Цей шлях відображає однобічний емпіризм, який зводить пізнання до нагромодження чистих фактів;

– *шлях бджоли.* Як бджола переробляє нектар у мед, так і справжній вчений перетворює емпіричні факти за допомогою раціональних методів у наукову істину.

У праці Ф. Бекона набуває нового напрямку і уявлення про мету та призначення пізнання. Відомий афоризм Ф. Бекона "знання – сила" відображає ідею експериментальної науки, яка приносить людині практичну користь. Отримання знання орієнтується на його практичне застосування.

Праця "Новий Органон" не закінчена, хоча Ф. Бекон працював над нею понад 10 років.

Многие ошибочно держатся того мнения, что и государю в управлении страной, и каждому вельможе в ведении дел надо прежде всего принимать во внимание интересы партий; а между тем высшая мудрость велит, напротив, сообразоваться либо с общими интересами, осуществляя то, с чем согласны представители самых различных партий, либо с интересами отдельных лиц.

Этим я не хочу, однако, сказать, что соображениями партийными должно совершенно пренебречь. Людям простого звания, чтобы возвыситься, необходимо за что-то держаться; но людям знатным, чувствующим свою силу, лучше сохранять независимость. И даже начинающему выдвигаться для более верного успеха обычно лучше обнаруживать столь умеренную приверженность, чтобы из всех членов своей партии быть наиболее приемлемым для другой.

Чем партия слабее и малочисленнее, тем больше в ней единства; и часто бывает, что небольшое число непреклонных берет верх над многочисленным, но более умеренным противником. Когда одна из двух партий прекращает свое существование, другая раскалывается. Так, партия, объединявшая Лукулла и сенатскую знать (называвшуюся «Optimates»), некоторое время

противостояла партии Помпея и Цезаря; но, когда власть сената рушилась, произошел разрыв Цезаря с Помпеем. Подобным же образом партия Антония и Октавиана противостояла некоторое время Бруту и Кассию, но вслед за падением "Брута и Кассия" последовал разрыв Антония с Октавианом. Эти примеры относятся к партиям, состоящим в открытой войне, но то же самое можно сказать о более частных случаях. И зачастую при расколах те, что были на вторых ролях, оказываются во главе партии, но столь же часто оказываются ничтожествами и бываю́т отстранены, ибо многие сильны лишь в оппозиции, а когда этого нет, они бесполезны.

Часто видим мы, что человек, добившись успеха, переходит в партию, враждебную той, коей обязан своим возвышением, полагая, вероятно, что с первой он свое уже взял, и ищет новой выгоды. Такому перебежчику это сходит легко, ибо, когда силы долгое время уравновешены, приобретение даже одного лишнего приверженца дает перевес одной из сторон, а вся заслуга приписывается ему. Если кто держится середины между двумя партиями, это не всегда происходит от умеренности, но нередко от своекорыстия и имеет целью извлечение выгоды из обеих.

Л а м е т р и Ж. О. Ч е л о в е к -
р а с т е н и е

Какое чудное зрелище представляет собой эта лестница с незаметными ступенями, которые природа проходит последовательно одну за другой, никогда не перепрыгивая ни через одну ступеньку во всех своих многообразных созданиях! Какая поразительная картина — вид Вселенной: все в ней в совершенстве слажено, ничто не режет глаза; даже переход от белого цвета к черному совершается через длинный ряд оттенков или ступеней, делающих его бесконечно приятным.

Человек и растение — это белое и черное. Четвероногие, птицы, рыбы, насекомые, амфибии являются промежуточными оттенками, смягчающими резкий контраст этих двух цветов. Если бы не существовало этих промежуточных оттенков, под которыми я подразумеваю проявления жизни различных животных, то человек, это гордое животное, созданное, подобно другим, из праха, возомнил бы себя земным богом и стал бы поклоняться только самому себе.

Вид даже самых жалких и низких по внешности животных должен сбивать спесь у философов. Вознесенные случайно на вершину лестницы природы, мы должны помнить, что достаточно малейшего изменения в нашем мозгу, где пребывает душа у всех людей (за исключением, впрочем, последователей Лейбница), чтобы мы тотчас были низвергнуты вниз. Не

будем поэтому относиться с презрением к существам, имеющим одинаковое с нами происхождение. Правда, это существа второго ранга, но зато они более постоянны и устойчивы.

Если мы спустимся от наиболее развитого в умственном отношении человека к самому низшему виду растений или даже ископаемых и поднимемся от последнего из этих тел к величайшему из гениев, охватив таким образом круг всех царств природы, мы повсюду будем наблюдать разнообразие природы. Где же границы ума? В одном месте он вот-вот готов погаснуть, подобно огню, лишённому горючего материала, а там он снова зажигается; он горит в нас и руководит животными.

Здесь уместно было бы сделать любопытный экскурс в область естественной истории, чтобы показать, что животные наделены умом в меру их потребностей. Но к чему столько примеров и фактов? Не увеличивая нашего познания, они только обременили бы нас; впрочем, их можно найти в книгах неутомимых исследователей, которых я осмеливаюсь назвать чернорабочими философами.

Предоставим другим погружаться в кропотливое изучение чудес природы; пусть один проводит всю жизнь в наблюдении за насекомыми, пусть другой пересчитывает косточки ушной перепонки некоторых рыб; пусть, если угодно, занимаются измерением расстояния, какое может

перепрыгнуть блоха, не говоря о множестве других ничтожных явлений. Для меня, интересующегося только философией и досадующего на невозможность расширить ее границы, единственной сферой всегда останется только деятельная природа в целом. Я люблю наблюдать ее издали, в крупном масштабе и в общих чертах, а не в частностях или в мелких деталях, которые, как бы они ни были необходимы во всех науках, накладывают на занимающихся ими печать известной ограниченности. Только при таком подходе к вещам можно утверждать, что человек не только не растение, но отличается даже от всех других животных. Надо ли снова указывать на причину этого? Она состоит в том, что, раз у человека больше потребностей, чем у животных, у него должно быть и бесконечно больше ума.

Кто бы мог подумать, что такая ничтожная причина вызвала столь большие последствия? Кто бы мог подумать, что подобное прискорбное подчинение назойливым требованиям жизни, на каждом шагу напоминающим нам о изменности нашего происхождения и нашего положения, составляет источник нашего счастья и нашего достоинства, скажу больше, даже наслаждений ума, во много раз превосходящих наслаждения плоти. Если наши потребности, в чем не приходится сомневаться, вытекают из строения наших органов, то не менее очевидно, что наша душа зависит непосредственно от наших

потребностей и она настолько быстро их удовлетворяет и предупреждает, что ничто не может устоять перед ними. Необходимо, чтобы даже наша воля подчинялась им. Итак, можно сказать, что наша душа тем сильнее и проницательнее, чем больше этих потребностей, подобно тому как полководец кажется тем более искусным и энергичным, чем с большим числом неприятелей ему приходится сражаться.

Я знаю, что обезьяна похожа на человека не одними только зубами: это доказывает сравнительная анатомия. Впрочем, одних зубов было достаточно для Линнея, чтобы поместить человека в ряду четвероногих (правда, на первом месте). Но как ни велика понятливость обезьяны, человек — существо наиболее одаренное в умственном отношении из всех четвероногих — обнаруживает гораздо большую восприимчивость к обучению. Не без основания хвалят разумные действия животных, которых в этом отношении можно сравнить с человеком. И не прав был по отношению к ним Декарт, имевший на это свои основания. Но что бы ни говорили, какие бы чудеса ни рассказывали о животных, все это не умаляет превосходства нашей души. Конечно, она из того же теста и так же сфабрикована; все же она далеко не того же качества, что душа животных. Благодаря этому качественному превосходству человеческой души, благодаря избытку познания,

вытекающему, очевидно, из строения человека, он и является царем среди животных и один только способен к общественной жизни, для которой его трудолюбие изобрело языки, а его мудрость — законы и нравы.

Мне остается предупредить возражение, которое мне могут сделать. Если ваш принцип — так могут сказать мне — в общем был бы верен, если бы потребности тела являлись мериллом ума, то почему же до известного возраста, когда у человека больше потребностей, чем в какую-либо другую пору его жизни, — потому что чем ближе он к моменту своего рождения, тем больше он растёт, — у него до такой степени слабо развит инстинкт, что без множества постоянных забот о нем он бы неминуемо погиб, тогда как животные, едва только появившись на свет, обнаруживают столько предусмотрительности, хотя, согласно вашей гипотезе и даже действительности, у них очень мало потребностей?

Это возражение покажется малоубедительным, если принять во внимание тот факт, что появляющиеся на свет животные уже провели значительную часть своей короткой жизни в утробе матери; там они сформировываются настолько, что, например, ягненок одного дня от роду бегаёт по лугам и щиплет траву наравне со своими отцом и матерью.

Время пребывания в утробе человеческого плода сравнительно менее продолжительно: он проводит в

у т р о б е л и ш ь 1/25 в о з м о ж н о й
п р о д о л ж и т е л ь н о с т и е г о ж и з н и ; т а к к а к ,
н е б у д у ч и д о с т а т о ч н о
с ф о р м и р о в а н н ы м , о н н е м о ж е т м ы с л и т ь ,
т о н е о б х о д и м о , ч т о б ы е г о о р г а н ы
и м е л и в р е м я о к р е п н у т ь и п р и о б р е с т и
с и л у , н у ж н у ю д л я п о л у ч е н и я и н с т и н к т а ;
п р и ч и н а э т о г о т а ж е , в с и л у к о т о р о й
б у л ы ж н и к н е с м о г б ы д а в а т ь и с к р ы ,
е с л и б ы н е б ы л т в е р д ы м . Ч е л о в е к ,
р о ж д е н н ы й б о л е е г о л ы м и р о д и т е л ь м и и
с а м б о л е е г о л ы й и х р у п к и й , ч е м
ж и в о т н о е , н е м о ж е т в к о р о т к о е в р е м я
п р и о б р е с т и у м ; с п р а в е д л и в о с т ь
т р е б у е т , ч т о б ы , о п а з д ы в а я в o д н о м
o т н о ш е н и и , э т о т у м з а б е г а л в п е р е д в
д р у г о м . Ч е л о в е к н и ч е г о н е т е р я е т o т
т о г о , ч т о е м у п р и х о д и т с я ж д а т ь :
п р и р о д а с л и х в о й в о з н а г р а ж д а е т e г o ,
д а в а я e м у б о л е е п о д в и ж н ы е и
с в о б о д н ы е o р г a н ы .

Д л я o б р а з о в а н и я р а с с у д к а ,
п о д o б н o г o н а ш e м у , т р e б у е т с я б o л ь ш e
в р e м e н и , ч e м н у ж н o п р и р o д e д л я
o б р a з o в a н и я р a s s y d k a ж и в o т н ы х : н a d o
п р o й т и ч e р e з п e р и o d д e т с t в a , ч т o б ы
д o c t и г н у т ь p a z y m a ; н a d o и м e т ь в
п р o ш л o м в с e н e d o c t a t k и и c t p a d a n и я
ж и в o т н o г o c o c t o я н и я , ч т o б ы и з в л e ч ь
и з н и x п р e и м y щ e c t в a , x a p a k t e p и з y ю щ и e
ч e л o в e k a .

Н о в o р o ж д e н н o м у м л a d e n ц y б ы л o б ы
н e d o c t a t o ч н o и н c t и н k t a ж и в o т н ы х
д л я п р e o d o л e н и я в c e x н e м o щ e й ,
o б c t y п a ю щ и x e g o k o л ы б e л ь . В с e
x и т p o c t и ж и в o т н ы x п o т e p п e л и б ы
з д e c ь п o p a ж e н и e . Д a й т e p e б e н к y
и н c t и н k t , к o т o p ы м
o б л a d a ю т н a и б o л e e p a z в и т ы e
ж и в o т н ы e , и o n n e c m o ж e t d a ж e

перевязать свою пуповину и, тем более, отыскать грудь своей кормилицы. Оставьте животным беспомощность, присущую человеку в первые дни после его рождения, и все они погибнут.

Я рассмотрел душу как часть естественной истории одушевленных тел, но я остерегаюсь считать теорию последовательного различия между душами столь же новой, как ту гипотезу, которой объясняют эту последовательность.

Ибо сколько философов и даже теологов признавали у животных душу! По

мнению одного из теологов, душа человека относится к душе животных так же, как душа ангела к душе человека и, если восходить выше, как душа бога к душе ангелов.

Гоббс Т. К читателю. О теле

10. *Движение есть непрерывная переменна мест, т. е. оставление одного места и достижение другого; то место, которое оставляется, называется обычно terminus a qui; то же, которое достигается, — terminus ad quem.* Я называю этот процесс непрерывным, ибо ни одно тело, как бы мало оно ни было, не может сразу целиком удалиться со своего прежнего места так, чтобы ни одна часть его не находилась в части пространства, общей обоим местам — покинутому и достигнутому...

Нельзя себе представить, будто что-либо движется вне времени, ибо время есть, согласно определению, призрак, т.е. образ движения. Представлять себе, будто что-нибудь движется вне времени, значило бы поэтому представлять себе движение без образа движения, что невозможно.

11. *Покоящимся* называется то, что в течение известного промежутка времени остается в одном и том же месте; *движущимся* же или *двигавшимся* — то, что раньше находилось в ином месте, чем теперь, независимо от того, пребывает ли оно в данный момент в состоянии покоя или в состоянии движения.

Из этого определения следует, во-первых, что все тела, которые в настоящее время находятся в процессе движения, двигались и до этого. Ведь пока они находятся в том же самом месте, что и ранее, они пребывают в состоянии покоя, т.е. не движутся, согласно определению покоя; если же они находятся в другом месте, то они двигались ранее, согласно определению движения. Из этого же определения следует, во-вторых, что *тела, которые движутся, будут двигаться и дальше*, ибо то, что движется, оставляет место, в котором оно находится, и достигает другого места, а следовательно, движется дальше. Из того же определения следует, в-третьих, что *тела, которые движутся, не остаются ни на один момент в одном и том же месте*. Ибо то, что находится в течение известного

времени в одном и том же месте, находится, согласно определению покоя, в состоянии покоя.

Существует известное ложное заключение относительно движения, вытекающее из незнания этих положений. Это заключение формулируют обычно так: если какое-нибудь тело движется, то оно движется или там, где находится, или там, где не находится; но и то и другое неверно; следовательно, тело вообще не движется. Однако большая посылка здесь неверна. Ибо то, что движется, не движется ни там, где оно находится, ни там, где оно не находится, а движется с того места, где оно находится, к тому месту, где оно не находится.

Нельзя отрицать, что всякое движущееся тело движется где-нибудь, т.е. в пределах известного пространства. Местом же такого тела является не все пространство, а часть его, как уже изложено выше в седьмом пункте. Из доказанного нами положения, согласно которому все, что движется, не только двигалось, но и будет двигаться, следует, что движение нельзя представить себе, не представляя прошлого и будущего

Декарт Р. Из переписки 1619 — 1643 гг.

...Эт о с л о в о — и с т и н а — в
с о б с т в е н н о м с в о е м с м ы с л е о з н а ч а е т
с о о т в е т с т в и е м ы с л и п р е д м е т у, н о в
п р и м е н е н и и к в е щ а м, н а х о д я щ и м с я в н е
д о с я г а е м о с т и м ы с л и, о н о о з н а ч а е т
л и ш ь, ч т о э т и в е щ и м о г у т с л у ж и т ь
о б ь е к т а м и и с т и н н ы х м ы с л е й — н а ш и х л и
и л и Б о г а; о д н а к о м ы н е м о ж е м д а т ь
н и к а к о г о л о г и ч е с к о г о о п р е д е л е н и я,
п о м о г а ю щ е г о п о з н а т ь п р и р о д у и с т и н ы.

Локк Д. Опыт о человеческом разумении

1. *У к а з а т ь п у т ь, к а к и м м ы п р и х о д и м
к о в с я к о м у з н а н и ю, д о с т а т о ч н о д л я
д о к а з а т е л ь с т в а т о г о, ч т о о н о
н е в р о ж д е н н о.* Неко то рые счи та ют
у с т а н о в л е н н ы м в з г л я д, б у д т о в р а з у м е
е с т ь н е к и е *в р о ж д е н н ы е п р и н ц и п ы,*
н е к и е
п е р в и ч н ы е п о н я т и я... т а к с к а з а т ь
з а п е ч а т л е н н ы е в с о з н а н и и з н а к и,
к о т о р ы е
д у ш а п о л у ч а е т п р и с а м о м н а ч а л е
с в о е г о б ы т и я и п р и н о с и т с с о б о ю в м и р.
Ч т о б ы у б е д и т ь н е п р е д у б е ж д е н н ы х
ч и т а т е л е й в л о ж н о с т и э т о г о
п р е д п о л о ж е н и я, д о с т а т о ч н о л и ш ь
п о к а з а т ь, к а к л ю д и и с к л ю ч и т е л ь н о п р и
п о м о щ и с в о и х п р и р о д н ы х
с п о с о б н о с т е й, б е з в с я к о г о
с о д е й с т в и я с о с т о р о н ы в р о ж д е н н ы х
в п е ч а т л е н и й, м о г у т д о с т и г н у т ь в с е г о
с в о е г о з н а н и я и п р и й т и к
д о с т о в е р н о с т и б e з т а к и х
п е р в о н а ч а л ь н ы х п о н я т и й и л и

принципов. Ибо, я думаю, все охотно согласятся, что дерзко предполагать врожденными идеи цветов в существе, которому бог дал зрение и способность воспринимать при помощи глаз цвета от внешних вещей. Не менее безрассудно считать некоторые истины природными отпечатками и врожденными знаками, ибо ведь мы видим в себе способность прийти к такому же легкому и достоверному познанию их и без того, чтобы они были первоначально запечатлены в душе...

2. *Общее согласие как главный довод.* Ничто не пользуется таким общим признанием, как то, что есть некоторые принципы, как умозрительные, так и практические (ибо речь ведут и о тех и о других), которыми согласны все люди. Отсюда защитники приведенною взгляда заключают, что эти принципы необходимо должны быть постоянными отпечатками, которые души людей получают при начале своего бытия и приносят с собой в мир столь же необходимо и реально, как и все другие присущие им способности.

3. *Общее согласие во все не доказывает врожденности.* Довод со ссылкой на всеобщее согласие заключает _____ в себе тот изъян, что, будь даже в самом деле верно, что существует несколько признаваемых всем человечеством истин, он все-таки не доказывал бы врожденности этих истин, если бы удалось показать, что имеется другой

путь, каким люди приходят ко всеобщему согласию относительно вещей, о которых они сходятся во взглядах, а я предполагаю, что это показать возможно.

4. *Положения: «Что есть, то есть» и «Невозможно, чтобы одна и та же вещь была и не была» — не пользуются всеобщим признанием.* Но, что гораздо хуже, довод со ссылкой на всеобщее согласие, которым пользуются для доказательства существования врожденных принципов, мне кажется, скорее доказывает, что их нет, ибо нет принципов, которые бы пользовались признанием всего человечества...

5. *Эти положения не запечатлены в душе от природы, ибо они неизвестны детям, идиотам и другим людям.* Ибо, во-первых, очевидно, что дети и идиоты не имеют ни малейшего понятия или помышления о них. А этого пробела достаточно, чтобы расстроить всеобщее согласие, которое должно непременно сопутствовать всем врожденным истинам; мне кажется чуть ли не противоречием утверждение, будто есть запечатленные в душе истины, которых душа не осознает или не понимает, так как «запечатлевать», если это имеет какой-нибудь смысл, означает не что иное, как способствовать тому, чтобы некоторые истины были осознаны...

15. *Шаги, которыми разум (mind) доходит до различных истин.* Чувства перва вводят единичные идеи и заполняют

ими еще пустое место (*empty cabinet*), и, по мере того как разум постепенно осваивается с некоторыми из них, они помещаются в памяти и получают имена. Затем, подвигаясь вперед, разум абстрагирует их и постепенно научается употреблению общих имен. Так разум наделяется идеями и словами, материалом для упражнения своей способности рассуждения. С увеличением материала, дающего разуму работу, применение его с каждым днем становится все более и более заметным. Но хотя запас общих идей и растет обыкновенно вместе с употреблением общих имен и рассуждающей деятельностью, все-таки я не вижу, как это может доказать их врожденность...

25. *Откуда мнение о врожденных принципах.* То, что люди нашли несколько общих положений, в которых могли не сомневаться сразу, как только их поняли, это, на мой взгляд, *прямо и легко вело к заключению, что они врожденные.* Это, будучи однажды принято, избавило ленивого от мук исканий и остановило сомневающегося в его исследованиях и коснулось всего, что было однажды названо врожденным. А для тех, кто претендовал на роль ученых и учителей, было немалой выгодой установить в качестве принципа *принципов* то положение, что нельзя подвергать сомнению принципы. Ибо, установив раз принцип, что есть врожденные принципы, они внушили своим последователям необходимость принять некоторые учения как такие

принципы, чтобы отвлечь людей от пользования собственным разумом и способности суждения, заставив принимать все на веру и слово, без дальнейшего исследования. При такой слепой доверчивости легче было ими управлять и сделать их полезными для тех, кто обладал умением и имел задачу наставлять их и руководить ими. Обладать авторитетом диктатора принципов и наставника неоспоримых истин и понуждать других на веру принимать за врожденный принцип все, что может служить целям учителя, — это немалая власть человека над человеком.

Тема 4. Німецька класична філософія.

Фейербах Л. О “начале философии”

Итак, абсолютный философский акт состоит в том, чтобы беспредметное

делать предметным, непостижимое — постижимым, другими словами, объект жизненных интересов превращать в мысленный предмет, в предмет знания, — это тот же акт, которому философия, вообще знание обязано своим существованием. А непосредственным следствием этого является то обстоятельство, что начало философии составляет начало науки вообще, а во все не начало специального знания, отличного от знания реальных наук. Это подтверждается даже историей. Философия — мать наук. Первые естествоиспытатели, как древнего, так и нового времени, были философами. На это, правда, указывает и автор разбираемого произведения, но не в начале философии, как следовало бы, а в конце. В самом деле, если начало философского и эмпирического знания непосредственно совпадает как тождественный акт, то, очевидно, задача философии в том, чтобы с самого начала помнить об этом общем происхождении и, следовательно, не начинать с отличия от (научного) опыта, но, скорее, исходить из тождества с этим опытом.

По мере развития пусть философия отмежует себя, но если она начнет с обособления, то она никогда в конце надлежащим образом с опытом не объединится, как это все же желательно, — ведь благодаря самостоятельному началу она никогда не выйдет за пределы точки зрения отдельной науки, она

неизменно сохранит как бы надуманное поведение щепетильной особы, которая боится потерять свое достоинство от одного прикосновения с эмпирическими орудиями; словно одно только гусиное перо было органом откровения и орудием истины, а не астрономический телескоп, не минералогическая паяльная трубка, не геологический молоточек и не лупа ботаника. Разумеется, это очень ограниченный, жалкий опыт, если он не достигает философского мышления или, так или иначе, не хочет подняться до него; но столь же ограниченной оказывается всякая философия, которая не опирается на опыт. А каким образом философия доходит до опыта? Тем, что она только усваивает его результаты? Нет. Только тем, что она в эмпирической деятельности усматривает также деятельность философскую, признавая, что и зрение есть мышление; что чувственные органы являются органами философии. Новейшая философия именно тем и отличалась от философии схоластической, что она снова соединила эмпирическую деятельность с мыслительной, что она в противоположность мышлению, отмежеванному от реальных вещей, выставила тезис — философствовать следует, руководствуясь чувством. Поэтому если мы обратимся к началу новейшей философии, то мы будем иметь перед собою подлинное начало философии. Не в конце своего пути

приходит философия к реальности, скорее с реальности она начинается.

Только этот путь, а не тот, который намечается автором в согласии со спекулятивной философией со времен Фихте, есть единственно естественный, то есть целесообразный и верный путь. Дух следует за чувством, а не чувство — за духом: дух есть конец, а не начало вещей. Переход от опыта к философии составляет нечто неизбежное, переход же от философии к опыту — произвольный каприз. Философия, начинающаяся с опыта, остается вечно юной, философия же, опытом кончающаяся, в конце концов дряхлеет, пресыщается и становится самой себе в тягость...

Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии

Фридрих Энгельс (1820–1895) – німецький філософ і політичний діяч, один із засновників марксизму. Народився в сім'ї фабриканта. За наполяганням батька залишив гімназію за рік до її закінчення і займався вивченням комерційної справи. Багато часу відводив на самоосвіту. Під час проходження військової служби у вільний час відвідував лекції в Берлінському університеті.

У праці "Людвіг Фейербах і кінець класичної німецької філософії" (1886) Ф. Енгельс розкриває співвідношення між класичною німецькою філософією, зокрема філософією Гегеля і Фейербаха як одним із теоретичних джерел марксизму, і діалектико-матеріалістичною філософією, формулює основне питання філософії і дає нарис матеріалістичного розуміння історії.

У першому розділі праці Ф. Енгельс звертає увагу насамперед на протилежність ролей, які відіграли німецькі й французькі філософи у "політичних переворотах" у Франції та Німеччині. Енгельс характеризує філософію Гегеля, вважає її завершенням класичної німецької філософії. Гегелівська філософія, стверджує Енгельс, є одним із теоретичних джерел марксизму. Розкриває процес розпаду гегелівської школи. Аналізує протиріччя між революційною і консервативною сторонами гегелівської філософії, а саме – між її діалектичним методом та догматичною системою. Енгельс підкреслює, що історичне значення і революційний

характер філософії Гегеля полягають у розробці ним діалектичних положень.

У другому розділі Енгельс розкриває сутність матеріалізму та ідеалізму, в зв'язку з чим визначає основне питання філософії як питання про відношення між буттям і свідомістю. Енгельс визначає дві сторони цього питання: про первинність буття і про пізнаванність світу. В зв'язку з цим вирізняється у філософії два напрями: матеріалізм та ідеалізм. Також піддає критиці агностицизм, підкреслює роль суспільної практики і пізнання, залежність розвитку філософії від розвитку науки і матеріального виробництва. Характеризує обмеженість французького матеріалізму XVIII ст.: механіцизм, метафізичність, ідеалізм у розумінні історії.

У третьому розділі Ф. Енгельс приділяє увагу філософським поглядам Фейєрбаха. Зокрема, піддає критиці ірреалістичне розуміння ним історії, що проявляється в філософії релігії та етиці Фейєрбаха.

У четвертому розділі Ф. Енгельс дає короткий нарис основних положень діалектичного матеріалізму й особливо матеріалістичного розуміння історії. Виникнення діалектичного матеріалізму було революційним переворотом у філософії. Ф. Енгельс показує перетворення діалектики в матеріалістичну діалектику і матеріалізму в діалектичний матеріалізм. Останній був послідовно поширений також і на розуміння суспільства і його історії. Матеріалістичну діалектику Ф. Енгельс визначає як науку про загальні закони руху як зовнішнього світу, так і людського мислення, як вчення про розвиток і всезагальний зв'язок у природі, суспільстві й мисленні, показує її протилежність метафізиці. У цьому розділі Ф. Енгельс наголошує на вирішальному значенні, яке мали для формування матеріалістичної діалектики три великих відкриття в природознавстві XIX ст.: відкриття клітини, перетворення і збереження енергії й теорія Ч. Дарвіна.

Аналізуючи суспільство і закони його розвитку, Ф. Енгельс характеризує предметну діяльність людей як відмітну рису суспільного розвитку, розкриває дійсні, матеріальні рушійні сили історії, які приховуються за ідеальними спонуками людей. Він показує причини виникнення класів і класової боротьби, співвідношення економіки й політики, базису й надбудови. Дає філософський аналіз держави, права, філософії, релігії, вказує на зміну предмета філософії, перетворення її в дійсно науковий, діалектико-матеріалістичний світогляд.

Великий основной вопрос всей, в особенностях новейшей, философии есть вопрос об отношении мышления к бытию. Уже с того весьма отдаленного времени, когда люди, еще не имея никакого понятия о строении своего тела и не умея объяснить сновидений, пришли к тому представлению, что их

мышление и ощущения есть деятельность не их тела, а какой-то особой души, обитающей в этом теле и покидающей его при смерти,— уже с этого времени они должны были задумываться об отношении этой души к внешнему миру.

Если она в момент смерти отделяется от тела и продолжает жить, то нет никакого повода придумывать для нее еще какую-то особую смерть. Так возникло представление о ее бессмертии, которое на той ступени развития казалось отнюдь не утешением, а неотвратимой судьбой и довольно часто, например у греков, считалось подлинным несчастьем. Не религиозная потребность в утешении приводила всюду к скучному вымыслу о личном бессмертии, а то простое обстоятельство, что, раз признав существование души, люди в силу всеобщей ограниченности никак не могли объяснить себе, куда же девается она после смерти тела. Совершенно подобным же образом вследствие олицетворения сил природы возникли первые боги, которые в ходе дальнейшего развития религии принимали все более и более облик внемировых сил, пока в результате процесса абстрагирования — я чуть было не сказал: процесса дистилляции,— совершенно естественного в ходе умственного развития, в головах людей не возникло, наконец, из многих более или менее ограниченных и

ограничивающих друг друга богов
представление о едином,
исключительном боге
монотеистических религий.

Высший вопрос всей философии, вопрос
о отношении мышления к бытию, духа к
природе, имеет свои корни, стало быть,
не в меньшей степени, чем всякая
религия, в ограниченных и
невежественных представлениях
людей

периода дикости. Но он мог быть
поставлен со всей резкостью, мог
приобрести все свое значение лишь
после того, как население Европы
пробудилось от долгой зимней спячки
христианского средневековья. Вопрос
о отношении мышления к бытию, о том,
что является первичным: дух или
природа,— этот вопрос, игравший,
впрочем, большую роль и в
средневековой схоластике, вопреки
церкви принял более острую форму:
создан ли мир богом или он
существует от века? Философы
разделились на два больших лагеря
сообразно тому, как отвечали они на
этот вопрос. Те, которые утверждали,
что дух существовал прежде природы,
и которые, следовательно, в конечном
счете, так или иначе признавали
сотворение мира,— а у философов,
например у Гегеля, сотворение мира
принимает нередко еще более
запутанный и нелепый вид, чем в
христианстве,— составили
идеалистический лагерь. Те же,
которые основным началом считали
природу, примкнули к различным
школам материализма.

Ничего другого первоначально и не означают выражения: идеализм и материализм, и только в этом смысле они здесь и употребляются. Ниже мы увидим, какая путаница возникает в тех случаях, когда им придают какое-либо другое значение.

...Материализм прошлого века был преимущественно механическим, потому что из всех естественных наук к тому времени достигла известной законченности только механика, и именно только механика твердых тел (земных и небесных), короче — механика тяжести. Химия существовала еще в наивной форме, основанной на теории флогистона. Биология была еще в пленках: растительный и животный организм был исследован лишь в самых грубых чертах, его объясняли чисто механическими причинами. В глазах материалистов XVIII века человек был машиной так же, как животное в глазах Декарта. Это применение исключительно масштаба механики к процессам химического и органического характера, — в области которых механические законы хотя и продолжают действовать, но отступают на задний план перед другими, более высокими законами, — составляет первую своеобразную, но неизбежную тогда ограниченность классического французского материализма.

Вторая своеобразная ограниченность этого материализма заключалась в неспособности его

понять мир как процесс, как такую материю, которая находится в непрерывном историческом развитии. Это соответствовало тогдашнему состоянию естествознания и связанному с ним метафизическому, то есть антидиалектическому, методу философского мышления. Природа находится в вечном движении; это знали и тогда. Но по тогдашнему представлению, это движение столь же вечно вращалось в одном и том же круге и таким образом оставалось, собственно, на том же месте: оно всегда приводило к одним и тем же последствиям. Такое представление было тогда неизбежно. Кантовская теория возникновения солнечной системы тогда только что появилась и казалась еще лишь простым курьезом. История развития Земли, геология, была еще совершенно неизвестна, а мысль о том, что нынешние живые существа являются результатом продолжительного развития от простого к сложному, вообще еще не могла тогда быть выдвинута наукой.

Неисторический взгляд на природу был, следовательно, неизбежен. И этот недостаток тем меньше можно поставить в вину философам XVIII века, что его не чужд даже Гегель. У Гегеля природа, как простое «отчуждение» идеи, не способна к развитию во времени; она может лишь развертывать свое многообразие в пространстве, и, таким образом, осужденная на вечное

повторение одних и тех же процессов, она выставляет одновременно и одну рядом с другой все заключающиеся в ней ступени развития. И эту бессмыслицу развития в пространстве, но вне времени, — которое является основным условием всякого развития, — Гегель навязывал природе как раз в то время, когда уже достаточно были разработаны и геология, и эмбриология, и физиология растений и животных, и органическая химия, и когда на основе этих новых наук уже повсюду зарождались гениальные догадки, предвосхищавшие позднейшую теорию развития (например Гёте и Ламарк). Но так повелевала система, и в угоду системе метод должен был изменить самому себе.

В области истории — то же отсутствие исторического взгляда на вещи.

Здесь приковывала взор борьба с остатками средневековья. На средние века смотрели как на простой перерыв в ходе истории, вызванный тысячелетним всеобщим варварством. Никто не обращал внимания на большие успехи, сделанные в течение средних веков: расширение культурной области Европы, образование там в соседстве друг с другом великих жизнеспособных наций, наконец, огромные технические успехи XIV и XV веков. А тем самым становился невозможным правильный взгляд на великую историческую

с в я з ь , и и с т о р и я в л у ч ш е м с л у ч а е
я в л я л а с ь г о т о в ы м к у с л у г а м
ф и л о с о ф о в с б о р н и к о м п р и м е р о в и
и л л ю с т р а ц и й .

Г.Ф.В.Гегель Філософія історії

Георг Вільгельм Фрідріх Гегель (1770–1831) – німецький філософ, один із найвидатніших представників німецької класичної філософії.

Народився Гегель у Штутгарті. Батько був секретарем казначейства міста. Спочатку Гегель навчався у домашнього вчителя, потім протягом 10 років – у місцевій гімназії, яку закінчив з відзнакою. В гімназії Гегель отримав хорошу класичну освіту – ґрунтовно вивчив грецьку і латину, стародавню історію і літературу.

Після гімназії вступив до Тюбінгенського теологічного університету, де вивчав теологію і філософію, його характеризували як молоду людину зі значними здібностями, але відсутністю слухняності та інших чеснот.

Сім років учителював у Берні, Франкфурті-на-Майні. Декілька років працював редактором, директором гімназії, захистив дисертацію, видав філософські праці, що викликали інтерес наукових кіл, у 1818 р. переїхав до Берлінського університету. Працював професором, ректором, став офіційним філософом Пруської монархії, яку ідеалізував і звеличував у своїх творах. Помер від холери.

"Філософія історії" – це лекційний курс із всесвітньої історії, прочитаний в Берлінському університеті між 1822–1831 рр.

Історичне значення "Філософії історії" полягає в грандіозному характері самої спроби дати викінчену картину всесвітньої історії, зрозуміти її як єдиний процес розвитку і поступального руху від нижчих форм до форм більш високих і досконалих. Ця спроба здійснювалася на ідеалістичних позиціях, але вона була по-своєму значною і справила величезне враження на сучасників (зокрема К. Маркса і Ф. Енгельса).

Раціональне в філософсько-історичних поглядах Гегеля: історичний підхід, спроба теоретично обґрунтувати принцип розвитку, підкоряючи йому як всезагальному закону всі галузі суспільного життя.

Гегель прагне уникнути і небезпеки розуміння історичного процесу поза діяльністю, інтересами і волею людей, і небезпеки зупинитися у вивченні його лише на тому розмаїтті окремих подій і фактів, сплетінні людських інтересів і дій, яке виступає як строкате видовище при першому підході до історії.

Внутрішній зв'язок, необхідність і закономірність в історії так чи інакше прокладають собі шлях. Але саме в діяльності людей, в їх боротьбі, інтересах, вчинках, прагненнях вони знаходять конкретну форму прояву.

До предмета філософії історії, – говорить Гегель, – "належать два моменти: по-перше, ідея, по-друге, людські пристрасті. Перший є основою, другий – утком великого килиму розгорнутої перед нами всесвітньої історії". Висловлює думку, що не можна розглядати людину поза її пристрастями й інтересами, енергією і певним характером.

Якщо говорити про основну схему Гегеля, то стає зрозумілим, що він вперше робить спробу дати свідому картину суспільного цілого, картину історичного процесу, в світлі якої зміна історичних епох відбувається за внутрішньої необхідності, і кожна з них є конкретною сходинкою в розвитку людства. Зміст кожної з них є прогресивним і більш досконалим відносно попередньої, і разом з тим кожна епоха, що виникає, є історично обмеженою за змістом. Подальший розвиток та зміцнення певного ступеня є одночасно розвитком його внутрішніх протиріч, процесом виявлення разом із прогресивними рисами і його історичного обмеження. У цьому розумінні внутрішньою і необхідною стороною процесу життя, розгортання і розквіту будь-якої конкретної форми чи ступеня історії суспільства є, на думку Гегеля, певна підготовка в надрах старої історичних умов переходу до наступної, більш передової, прогресивної епохи.

Гегель підкреслює, що розвиток треба розуміти і досліджувати як саморозвиток, як розвиток, що відбувається за внутрішніми законами самого історичного явища.

Це надзвичайно цінна думка Гегеля, хоча вона розвивається в ідеалістичній формі.

Раціональне зерно у філософсько-історичних поглядах Гегеля полягає в тому, що він прагне застосувати до розуміння суспільної історії діалектичний принцип розвитку.

Але геніальність гегелівської думки приглушується протиріччям його загальної позиції: основи діалектичного погляду на світ змушені прокладати собі шлях, звільняючись від пут його ідеалістичної системи.

Суть гегелівської системи полягає в тому, що філософ, по-перше, розуміє історію як безкінечне розгортання розуму, розвиток ідеї як субстанції, покладеної в основу історичного процесу.

По-друге, процес історичного розвитку внутрішньо пов'язаний, необхідний.

При цьому, принцип необхідного і закономірного зв'язку в розвитку світової історії є, за Гегелем, відображенням принципу розвитку і вдосконалення, іманентно властивого ідеї, розуму. Всесвітня історія у своєму поступальному розвитку є здійсненням і відблиском абсолютної ідеї, розуму.

Уже тут помічаємо протиріччя: поняття необхідного зв'язку розвитку, що має глибокий об'єктивний смисл, виявляється втиснутим в прокрустово ложе абстрактного світового розуму. Необхідність, виявляється, не виключає, а передбачає божественне провидіння, що поєднує в собі поняття необхідності.

У Гегеля немає відповіді на питання про причини історичних змін, пояснення механізму зміни ступенів розвитку людського суспільства.

Правда, Гегель робить спробу пояснити зміну історичних народів. Так, історія – це процес усвідомлення свободи. Кожний народ і епоха в своєму духовному принципі досягають в усвідомленні свободи лише певного обмеженого ступеня і внаслідок цього повинні передати спадкоємність (послідовність) в пізнанні свободи наступним народам і епохам, які більш глибоко охоплюють істину.

Але таке тлумачення, по суті, не вирішує проблему виникнення і зміни суспільних порядків.

Адже, за Гегелем, причиною появи нового історично передового народу є те, що він більш глибоко, ніж попередній народ, пізнає свободу. Але чому він пізнає її глибше і водночас такою мірою, що повинен поступитися пальмовою гілкою історичної першості іншому народу? Мабуть, тому, що той пізнає свободу ще повніше. І так може продовжуватися безкінечно, а дійсного пояснення історії немає.

Слід зазначити, що оскільки Гегель свою філософію розуміє як зображення життя і руху абсолютного, світового духу, божественної ідеї, то зрозуміло, що для нього історія втрачає характер дійсної історії і стає розкриттям змісту абсолютного духу. Вона, отже, містилася в ньому (абсолютному духові) в усіх своїх ступенях і формах із самого початку. Народи й історичні епохи постають у цьому розумінні як сліпі знаряддя творчості божественного розуму. Історичний процес перестає бути результатом практичної діяльності людей. Основний характер історичних відносин визначений уже до їх діяльності, людям надається обмежене право бути носіями ідей світового духу.

Тема 5 .Зарубіжна філософія XIX – XX ст.

Конт О. Курс положительной философии

Не читателям этой книги я считал бы нужным доказывать, что идеи управляют и переорачивают мир, или, другими словами, что весь социальный механизм действительно основывается на убеждениях. Они

хорошо знают еще и то, что великий политический и моральный кризис современного общества зависит в конце концов от умственной анархии. Наша опаснейшая болезнь состоит в глубоком разногласии умов относительно всех основных вопросов жизни, твердое отношение к которым является первым условием истинного социального порядка.

До тех пор, пока отдельные умы не примкнут единогласно к известному числу общих идей, с помощью которых можно было бы построить общую социальную доктрину, нельзя скрывать от себя, что народы останутся по необходимости в совершенно революционном состоянии и, несмотря ни на какие политические паллиативы, будут выработать только временные учреждения. Равным образом достоверно и то, что если только такое единение умов на почве общности принципов состоится, то соответствующие учреждения создадутся сами естественным образом, без всякого тяжелого потрясения, так как самый главный беспорядок рассеется благодаря одному этому факту. На это обстоятельство и должно быть направлено главное внимание всех тех, которые понимают все значение действительно нормального положения вещей.

Теперь, с той высокой точки зрения, которой мы постепенно достигли с помощью различных соображений, высказанных в этой лекции, нам уже нетрудно сразу характеризовать

определенно, во всей его глубине, современное состояние общества и установить, каким образом можно произвести в нем существенные изменения.

Пользуясь основным законом, провозглашенным в начале этой лекции, я считаю возможным точно резюмировать все сделанные относительно современного положения общества замечания, сказав просто, что существующий теперь в умах беспорядок в конце концов зависит от одновременного применения трех совершенно несовместимых философий:

теологической, метафизической и положительной. На самом деле ведь очевидно, что если бы одна из этих философий достигла полного и всеобщего главенства, то получился бы определенный социальный порядок, тогда как зло состоит именно в отсутствии какой бы то ни было истинной организации.

Именно это одновременное существование трех противоречащих друг другу философий и препятствует безусловно соглашению по какому бы то ни было важному вопросу. Если такой взгляд правилен, то остается только узнать, какая философия по природе вещей может и должна победить, а затем всякий разумный человек, каковы бы ни были его личные мнения до анализа этого вопроса, должен постараться содействовать успеху ее.

Фрейд 3. По ту сторону принципа удовольствия

Психоаналитическая спекуляция связана с фактом, получаемым при исследовании бессознательных процессов и состоящим в том, что сознательность является необязательным признаком психических процессов, но служит лишь особой функцией их. Выражаясь метапсихологически, можно утверждать, что сознание есть работа отдельной системы, которую можно назвать «W». Так как сознание есть главным образом восприятие раздражений, приходящих к нам из внешнего мира, а также чувств удовольствия и неудовольствия, которые могут происходить лишь изнутри нашего психического аппарата, системе W — Ww может быть указано пространственное местоположение. Она должна лежать на границе внешнего и внутреннего, будучи обращенной к внешнему миру и облекая другие психические системы. Мы, далее, замечаем, что с принятием этого мы не открыли ничего нового, но лишь присоединились к анатомии мозга, которая локализует сознание в мозговой коре, в этом внешнем окутывающем слое

нашего центрального аппарата. Анатомия мозга вовсе не должна задавать себе вопроса, почему, рассуждая анатомически, сознание локализовано как раз в наружной стороне мозга, вместо того чтобы пребывать хорошо защищенным где-нибудь глубоко внутри. Может быть, мы воспользуемся этими данными для дальнейшего объяснения нашей системы W—Ww.

Сознательность не есть единственное свойство, которое мы приписываем происходящим в этой системе процессам. Мы опираемся на данные психоанализа, допуская, что процессы возбуждения оставляют в других системах длительные следы, как основу памяти, т.е. следы воспоминаний, которые не имеют ничего общего с сознанием. Часто они остаются наиболее стойкими и продолжительными, если вызвавший их процесс никогда не доходил до сознания. Однако трудно предположить, что такие длительные следы возбуждения остаются и в системе W — Ww. Они очень скоро ограничили бы способность этой системы к восприятию новых возбуждений, если бы они оставались всегда сознательными; наоборот, если бы они всегда оставались бессознательными, то поставили бы перед нами задачу объяснить существование бессознательных процессов в системе, функционирование которой обыкновенно сопровождается феноменом сознания. Таким

допущением, которое выделяет сознание в особую систему, мы, так сказать, ничего не изменили бы и ничего не выиграли бы. Если это и не является абсолютно решающим соображением, то все же оно может побудить нас предположить, что сознание и оставление следа в памяти несовместимы друг с другом внутри одной и той же системы. Мы могли бы сказать, что в системе **Ww** процесс возбуждения совершается сознательно, но не оставляет никакого длительного следа; все следы этого процесса, на которых базируется воспоминание, при распространении этого возбуждения переносятся на ближайšie внутренние системы. В этом смысле я набросал схему, которую выставил в 1900 году в спекулятивной части «Толкования сновидений». Если подумать, как мало мы знаем из других источников о возникновении сознания, то нужно отвести известное значение хотя несколько обоснованному утверждению, что сознание возникает на месте следа воспоминания.

Таким образом, система **Ww** должна была отличаться той особенностью, что процесс возбуждения не оставляет в ней, как во всех других психических системах, длительного изменения ее элементов, но ведет как бы к вспышке в явлении осознания. Такое уклонение от всеобщего правила требует разъяснения посредством одного момента, приходящего на ум исключительно при

исследовании этой системы, и этим моментом, отсутствующим в других системах, могло бы легко оказаться вынесенное наружу положение системы **Bw**, ее непосредственное соприкосновение с внешним миром. Представим себе живой организм в самой упрощенной форме его в качестве недифференцированного пузырька раздражимой субстанции; тогда его поверхность, обращенная к внешнему миру, является дифференцированной в силу своего положения и служит органом, воспринимающим раздражение.

Эмбриология, как повторение филогенеза, действительно показывает, что центральная нервная система происходит из эктодермы и что серая мозговая кора есть все же потомок примитивной наружной поверхности, который перенимает посредством унаследования существенные ее свойства. Казалось бы вполне возможным, что вследствие непрекращающегося натиска внешних раздражений на поверхность пузырька его субстанция до известной глубины изменяется, так что процесс возбуждения иначе протекает на поверхности, чем в более глубоких слоях. Таким образом, образовалась такая кора, которая в конце концов оказалась настолько прожженной раздражениями, что доставляет для восприятия раздражений наилучшие условия и не способна уже к дальнейшему видоизменению. При перенесении этого на систему **Bw** это означало бы,

что ее элементы не могли бы подвергаться никакому длительному изменению при прохождении возбуждения, так как они уже модифицированы до крайности этим влиянием. Тогда они уже подготовлены к возникновению сознания. В чем состоит модификация субстанции и происходящего в ней процесса возбуждения, об этом можно составить себе некоторое представление, которое, однако, в настоящее время не удастся еще проверить. Можно предположить, что возбуждение, при переходе от одного элемента к другому, должно преодолеть известное сопротивление, и это уменьшение сопротивления оставляет длительно существующий след возбуждения (проторение путей); в системе **Ww** такое сопротивление, при переходе от одного элемента к другому, не возникает. с этим представлением можно связать брейеровское различие покоящейся (связанной) и свободно-подвижной энергии в элементах психических систем; элементы системы **Ww** обладали бы в таком случае не связанной, но исключительно свободно-отводимой энергией. Но я полагаю, что пока лучше об этих вещах высказываться с возможной неопределенностью. Все же мы связали посредством этих рассуждений возникновение сознания с положением системы **Ww** и с приписываемыми ей особенностями протекания

процесса возбуждения.

Мы должны осветить еще один момент в живом пузырьке с его корковым слоем, воспринимающим раздражение. Этот кусочек живой материи носится среди внешнего мира, заряженного энергией огромной силы, и если бы он не был снабжен защитой от раздражения (Reizschutz), он давно погиб бы от действия этих раздражений. Он вырабатывает это предохраняющее приспособление посредством того, что его наружная поверхность изменяет структуру, присущую живому, становится в известной степени неорганической и теперь уже в качестве особой оболочки или мембраны действует сдерживающе на раздражение, т.е. ведет к тому, чтобы энергия внешнего мира распространялась на ближайšie оставшиеся живыми слои лишь небольшой частью своей прежней силы. Эти слои, защищенные от всей первоначальной силы раздражения, могут посвятить себя усвоению всех допущенных к ним раздражений. Этот внешний слой благодаря своему отмиранию предохраняет зато все более глубокие слои от подобной участи по крайней мере до тех пор, пока раздражение не достигает такой силы, что оно проламывает эту защиту.

Для живого организма такая защита от раздражений является, пожалуй, более важной задачей, чем восприятие раздражения; он снабжен собственным запасом энергии и должен больше всего стремиться защищать свои

особенные формы преобразования этой энергии от нивелирующего, следовательно, разрушающего влияния энергии, действующей извне и превышающей его собственную по силе. Восприятие раздражений имеет, главным образом, своей целью ориентироваться в направлении и свойствах идущих извне раздражений, а для этого оказывается достаточным брать из внешнего мира лишь небольшие пробы и оценивать их в небольших дозах. У высоко развитых организмов воспринимающий корковый слой бывшего пузырька давно погрузился в глубину организма, оставив часть этого слоя на поверхности под непосредственной общей защитой от раздражения. Это есть органы чувств, которые содержат в себе приспособления для восприятия специфических раздражителей и особые средства для защиты от слишком сильных раздражений и для задержки неадекватных видов раздражений. Для них характерно то, что они перерабатывают лишь очень незначительные количества внешнего раздражения, они берут лишь его мельчайшие пробы из внешнего мира. Эти органы чувств можно сравнить с щупальцами, которые ощупывают внешний мир и потом опять оттягиваются от него.

Я разрешу себе на этом месте кратко затронуть вопрос, который заслуживает самого основательного изучения. Кантовское положение, что время и пространство суть

необходимые формы нашего мышления, в настоящее время может под влиянием известных психоаналитических данных быть подвергнуто дискуссии. Мы установили, что бессознательные душевные процессы сами по себе находятся «вне времени». Это прежде всего означает то, что они не упорядочены во времени, что время ничего в них не изменяет, что представление о времени нельзя применить к ним. Это негативное свойство можно понять лишь путем сравнения с сознательными психическими процессами. Наше абстрактное представление о времени должно почти исключительно зависеть от свойства работы системы W — Bw и должно соответствовать самовосприятию этой последней. При таком способе функционирования системы должен быть избран другой путь защиты от раздражения. Я знаю, что эти утверждения звучат весьма туманно, но должен ограничиться лишь такими намеками.

Мы до сих пор указывали, что живой пузырек должен быть снабжен защитой от раздражений внешнего мира. Перед тем мы утверждали, что ближайший его корковый слой должен быть дифференцированным органом для восприятий раздражений извне. Этот чувствительный корковый слой, будущая система Bw , также получает возбуждения и изнутри. Положение этой системы между наружными и внутренними влияниями и различия условий для влияний с той и другой стороны являются решающими для

работы этой системы и всего психического аппарата. Против внешних влияний существует защита, которая уменьшает силу этих приходящих раздражений до весьма малых доз; по отношению к внутренним влияниям такая защита невозможна, возбуждение глубоких слоев непосредственно и не уменьшаясь распространяется на эту систему, причем известный характер их протекания вызывает ряд ощущений удовольствия и неудовольствия. Во всяком случае возбуждения, происходящие от них, будут более адекватны способу работы этой системы по своей интенсивности и по другим качественным свойствам (например, по своей амплитуде), чем раздражения, приходящие из внешнего мира. Эти обстоятельства окончательно определяют две вещи: во-первых, превалирование ощущений удовольствия и неудовольствия, которые являются индикатором для процессов, происходящих внутри аппарата, над всеми внешними раздражениями; во-вторых, деятельность, направленную против таких внутренних возбуждений, которые ведут к слишком большому увеличению неудовольствия. Отсюда может возникнуть склонность относиться к ним таким образом, как будто они влияют не изнутри, а снаружи, чтобы к ним возможно было применить те же защитные меры от раздражений. Таково происхождение проекции, которой принадлежит столь

б о л ь ш а я р о л ь в п р о и с х о ж д е н и и
п а т о л о г и ч е с к и х п р о ц е с с о в .

Тема 6 . Онтологія як вчення про буття.

Жан-Поль Сартр “Екзистенціалізм – це гуманізм”

Жан-Поль Сартр (1905–1980) – французький філософ і письменник, представник так званого атеїстичного екзистенціалізму. Народився у Парижі, вчився у ліцеях Ліона та Гавра. Під час Другої світової війни брав участь у французькому русі Опору, редагував підпільну газету "Боротьба". Після війни в 50-х рр. захоплюється марксизмом, прагне поєднати гуманістичну позицію "молодого" Маркса з маоїзмом. "Марксизм" Сартра мав значний вплив на молодіжні "бунти" 60-х рр. на Заході.

Його праця "Екзистенціалізм – це гуманізм" (1946) – це текст лекції, в якій він викладає основні тези свого трактату "Буття і ніщо", хоча децю односторонньо переглядає негативну концепцію свободи.

У праці "Екзистенціалізм – це гуманізм" ставить два важливих філософських питання.

1. Чи існує "природа людини"?

2. Яке відношення між "свободою людини" та "обставинами"?

Відносно першого питання Ж.-П. Сартр висуває принципове положення про відкритість людини, про те, що людина – це не що інше, як той проект, який нею самою конструюється, це те, що кожний вирішує зробити зі своїм життям, це – самовизначення, а не наперед визначене.

Немає ніякої "природної" або "божественної" сутності, яка могла б наперед зумовлювати поведінку та мислення. Тим більше, неправильно було б нав'язувати людині присуд долі.

У цих роздумах Ж.-П. Сартра лежить максима екзистенціальної моралі – людина абсолютно вільна у своєму внутрішньому житті, і ніякі обставини не можуть порушити цієї первинної свободи, від якої, як парадоксально висловився Сартр, людині не врятуватися.

Але парадокс полягає не лише у способі висловлення, а й у тому, що Ж-П. Сартр, сам, мабуть,

того не бажаючи, починає будувати цілком визначену картину людського буття, повертаючись до концепції людини як істоти, що має своє "єство" (сутність), а саме – єство внутрішньої свободи.

Крім того, людина не може вдовольнитися лише внутрішньою свободою. Зміна зовнішніх обставин, створення достойного людей способу життя – важливіший принцип гуманізму.

Екзистенціалізм звинувачують у тому, що він:

– немовби закликає поринути в квієтизм (пасивність, непротивлення) відчаю;

– підкреслює людську ницість, показує скрізь мерзотне, темне, липуче, ...відвертається від світлого боку людської натури (забули про "посмішку дитини");

– забув про солідарність людей, дивиться на людину як на ізольовану істоту.

Екзистенціалізм, за Сартром, не можна розглядати ні як філософію квієтизму (пасивність, непротивлення), тому що він визначає людину за її справами, ні як песимістичний опис людини: насправді немає більш оптимістичного вчення, оскільки доля людини належить їй самій. Екзистенціалізм говорить людині, що надія лише в її діяльності, і єдине, що дає змогу людині жити, – це діяльність.

"Докоряють нам за те, що ми замуруємо людину в індивідуальній суб'єктивності. Але це – перекручування.

Справді, наша вихідна позиція – це суб'єктивність індивіда".

Ніякої іншої істини не може бути, крім "Я мислю, отже існую" (Декарт). Це – істина. Але в "мислю" людина відкриває не лише саму себе, а й інших людей. Вона, осягаючи себе через "мислю", безпосередньо виявляє разом із тим і всіх інших, причому – як умову свого власного існування. Вона розуміє, що не може бути якою-небудь (ревнивою, злою, дотепною), якщо інші не визнають її такою. Так, відкривається цілий світ, який ми називаємо інтерсуб'єктивністю. В ньому людина і вирішує: чим є вона і чим є інші.

Слово "гуманізм" має два зовсім різні значення.

1. Під гуманізмом можна розуміти теорію, яка розглядає людину як мету і найвищу цінність.

Екзистенціаліст ніколи не розглядає людину як мету, тому що людина завжди незавершена. І ми це зобов'язані думати, що є якесь людство, якому можна поклонятися. Культ людства призводить до фашизму. Такий гуманізм нам не потрібен.

2. Людина знаходиться постійно зовні себе. Саме проектуючи (створюючи) себе і втрачаючи себе зовні, вона існує як людина.

З іншого боку, вона може існувати, лише переслідуючи трансцендентні цілі. Вона виходить за межі, ловлячи об'єкти лише у зв'язку з цим подоланням самої себе. У результаті людина знаходиться в серцевині, в

центрі цього виходу за власні межі. Немає ніякого іншого світу, крім людського, світу людської суб'єктивності.

Це те, "що ми називаємо екзистенціальним гуманізмом". "Це гуманізм, оскільки ми нагадуємо людині, що немає іншого законодавця, крім її самої, в покинутості вона буде вирішувати свою долю; оскільки ми показуємо, що реалізувати себе по-людському людина може не шляхом занурення в саму себе, а в пошукові мети зовні, якою може бути звільнення або ще якась конкретна самореалізація". Оце і є сутність екзистенціального гуманізму.

ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ – ЦЕ ГУМАНІЗМ

...

Отже, що таке екзистенціалізм?

Більшості людей, що вживають це слово, було б дуже важко його пояснити, бо тепер, коли воно стало модним, екзистенціалістами стали проголошувати і музикантів, і митців... Це схоже на те, що через відсутність авангардного вчення, подібного до сюрреалізму, люди, охочі до сенсацій і ті, що жадають скандалів, звертаються до філософії екзистенціалізму, яка, між іншим, у цьому відношенні нічим не може їм зарадити. Адже це виключно послідовне вчення, яке менш за все претендує на скандальну популярність і яке адресоване перш за все спеціалістам та філософам. Проте можна легко дали йому визначення.

Втім, справа дещо ускладнюється тим, що існують два різновиди екзистенціалістів: по-перше, це християнські екзистенціалісти, до яких я зараховую Ясперса та Габріеля Марселя, який сповідує католицизм; і, по-друге, екзистенціалісти-атеїсти, до яких належать Гайдеггер і французькі екзистенціалісти, у тому числі я сам. І тих, й інших поєднують лише переконання у тому, що існування передуює сутності, або, якщо хочете, треба виходити з суб'єкта. Як це, власне, слід розуміти?

Візьмемо виготовлений людськими руками предмет, наприклад книгу або ніж для розрізання паперу. Його зроблено ремісником, який керувався при його виготовленні певним поняттям, а саме поняттям ножа, а також завчасно відомою технікою, що передбачається цим поняттям і є, по суті, рецептом виготовлення. Таким чином, ніж є предметом, який, з одного боку, виробляється певним способом, а з іншого – несе певну користь. Неможливо уявити собі людину, яка б виготовляла цей ніж, не знаючи, навіщо він потрібний. Отже, ми можемо сказати, що у ножа є сутність (тобто є сума прийомів та якостей, які дозволяють його виготовити та визначити), яка передуює його існуванню. І це обумовлює наявність тут, переді мною, даного ножа чи даної книги. У цьому випадку ми маємо справу з технічним поглядом на світ, згідно з яким виготовлення передуює існуванню.

...

...Є принаймні одне буття, у якого існування передуює сутності, буття, яке існує раніше, ніж його можна визначити яким-небудь поняттям, і цим буттям є людина, або, за Гайдеггером, людська реальність. Що це означає: "існування передуює сутності"? Це означає, що людина спочатку існує,

зустрічається, з'являється у світ, і тільки потім вона визначається.

Для екзистенціаліста людина не піддається визначенню тому, що первісно нічого собою не являє. Людиною вона стає лише згодом, причому такою людиною, якою вона зробить себе сама. Таким чином, немає ніякої природи людини, як немає бога, що її задумав би. Людина просто існує, і вона не тільки така, якою себе уявляє, але й така, якою вона хоче стати.

І оскільки вона уявляє себе вже після того, як починає існувати, і виявляє свою волю вже після того, як починає існувати, і після цього пориву до існування, то вона є лише тим, що сама з себе робить. Таким є перший принцип екзистенціалізму... Але якщо існування дійсно передує сутності, то людина відповідає за те, чим вона є. Таким чином, в першу чергу екзистенціаліст віддає кожній людині у володіння її буття та покладає на неї повну відповідальність за існування.

Але коли ми кажемо, що людина відповідальна, то це не означає, що вона відповідає тільки за свою індивідуальність. Вона відповідає за всіх людей. Слово “суб’єктивізм” має два значення, і наші опоненти користуються цією двозначністю. Суб’єктивізм означає, з одного боку, що індивідуальний суб’єкт сам себе обирає, а з іншого боку – що людина не може вийти за межі людської суб’єктивності. Саме друге трактування є глибоким значенням екзистенціалізму. Коли ми кажемо, що людина сама себе обирає, ми маємо на увазі, що кожний з нас обирає себе, але цим ми також хочемо сказати, що, обираючи себе, ми обираємо всіх людей. Дійсно, немає жодної нашої дії, яка, створюючи з нас людину, якою ми б хотіли бути, не створювала б у той же час образ людини, якою вона, згідно наших уявлень, повинна бути. Вибрати себе так чи інакше означає одночасно стверджувати цінність того, що ми вибираємо, так як ми в жодному разі не можемо вибрати зло. Те, що ми вибираємо, – завжди благо. Але ніщо не може бути благом для нас, не будучи благом для всіх. Якщо, з іншого боку, існування передує сутності і якщо ми хочемо існувати, створюючи одночасно наш образ, то цей образ має вагу для всієї нашої епохи в цілому. Таким чином, наша відповідальність набагато більша, ніж ми могли б припускати, тому що поширюється на все людство. ... Я відповідальний, таким чином, за себе самого й за всіх і створюю певний образ людини, який вибираю; вибираючи себе, я вибираю людину взагалі.

Це дозволяє нам зрозуміти, що ховається за такими гучними словами, як “стурбованість”, “закинутість”, “розпач”. Як ви побачите, в них закладено надзвичайно просте значення. По-перше, що ми розуміємо під турботою? Екзистенціаліст охоче проголосить – що людина – це турбота. А це означає, що людина, яка на що-небудь зважається та усвідомлює, що обирає не тільки своє власне буття, але й те, що вона ще й законодавець, який обирає одночасно з собою і все людство, не може уникнути почуття повної та глибокої відповідальності. Проте багато людей не відчують ніякої стурбованості, але ми вважаємо, що ці люди ховають це почуття, що їх дії торкаються лише їх самих, а коли їм кажеш: а що, коли б усі так робили? – І вони знизують плечима і відповідають: але ж усі так не чинять. Однак

насправді завжди треба запитувати: а що б відбулося, коли б усі так чинили? Цієї думки, що турбує, можна уникнути, лише виявивши деяку нечесність. Той, хто говорить неправду, виправдовуючись тим, що всі так чинять, не в злагоді з совістю, бо факт брехні означає, що брехні надається значення універсальної цінності. Стурбованість є, навіть якщо її не приховують. Це та турбота, яку К'еркегор називав турботою Авраама. Ви знаєте цю історію. Ангел наказав Авраамові принести в жертву сина. Добре, якщо це насправді був ангел, який прийшов і сказав: ти – Авраам і ти пожертвуєш своїм сином. Але кожен має право спитати: чи дійсно це ангел і чи дійсно я Авраам? Де докази? В одній божевільній були галюцинації: з нею говорили по телефону і віддавали накази. На запитання лікаря: “Хто ж з вами розмовляє?” – вона відповіла: “Він каже, що він бог”. Але що ж слугувало їй за доказ, що це був бог? Якщо мені явиться ангел, то звідки я дізнаюся, що це насправді ангел? І якщо я почую голоси, то хто доведе, що вони несуться з небес, а не з пекла чи підсвідомості, що це не наслідок патологічного стану? Хто доведе, що вони звернені саме до мене? Чи дійсно мене призначено для того, щоб нав'язати людству мою концепцію людини і мій вибір? У мене ніколи не буде ніякого доказу, мені не буде дано ніякого знамення, щоб у цьому пересвідчитися. Якщо я почую голос, то тільки мені вирішувати, чи є він закликком ангела. Якщо я визнаю цей вчинок добродійним, то саме я, а не хтось, вирішує, що цей вчинок добродійний, а не лихий. Мені зовсім не обов'язково бути Авраамом, проте на кожному кроці я мушу вчиняти те, що слугуватиме прикладом для інших. Для кожної людини все відбувається так, наче погляди всього людства спрямовані на неї і всі співвідносять свої дії з її вчинками. І кожна людина повинна собі сказати: чи дійсно я маю право діяти так, щоб людство діяло за зразком моїх вчинків? Якщо ж він не говорить собі цього, значить, приховує від себе свою стурбованість. Йдеться тут про те почуття, що веде до квієтизму, до бездіяльності. Це – турбота, яка відома всім, хто брав на себе яку-небудь відповідальність...

Говорячи про “закинутість” (улюблений вираз Гайдеггера), ми хочемо сказати тільки те, що бога нема і що звідси необхідно робити всі висновки. ...

Достоевський якимось писав, що “якщо бога нема, то все дозволено”. Це – вихідний пункт екзистенціалізму. Справді, все дозволено, якщо бога не існує, а тому людина є закинутою, їй нема на що спертися ані в собі, ані ззовні. По-перше, у неї немає виправдань. Дійсно, якщо існування передує сутності, то посиленням на раз і назавжди дану людську природу нічого не можна пояснити. Інакше кажучи, немає детермінізму, людина є вільною, людина – це свобода.

З іншого боку, якщо бога немає, ми не маємо перед собою ніяких моральних цінностей або приписів, які б виправдовували наші вчинки. Таким чином, ні за собою, ні перед собою, в світлому царстві цінностей – у нас немає ні виправдань, ні пробачень. Це і є тим, що я висловлюю словами: людина приречена бути вільною. Приречена, тому що, колись закинута в світ, вона відповідає за все, що робить. Екзистенціаліст не вірить у всесилля пристрасті. Він ніколи не стане стверджувати, що шляхетна пристрасть – це

руйнівний потік, що неблаганно штовхає людину на здійснення певних вчинків і тому може слугувати виправданням. Він вважає, що людина відповідальна за свої пристрасті. Екзистенціаліст не вважає також, що людина може одержати на Землі допомогу у вигляді якогось знаку, даного йому як орієнтир. На його думку, людина сама розшифровує знамення, до того ж так, як їй заманеться. Він вважає, отже, що людина, не маючи ніякої підтримки й допомоги, приречена щораз винаходити людину. В одній своїй чудовій статті Понж писав: “Людина – це майбутнє людини”. І це цілком вірно. Але зовсім неправильно розуміти це таким чином, що майбутнє визначене верхами і відомо богам, тому в такому разі це вже не майбутнє. Розуміти цей вислів потрібно в тому сенсі, що, якою б не була людина, попереду її завжди очікує незвідане майбутнє.

Але це означає, що людина закинута. Щоб пояснити на прикладі, що таке закинутість, я звернуся до історії з одним із моїх учнів, який прийшов до мене при наступних обставинах. Його батько посварився з його матір’ю; крім того, батько схилився до співробітництва з окупантами. Старший брат був убитий під час наступу німців в 1940 році. І цей юнак із дещо примітивними, але шляхетними почуттями хотів за нього помститися. Мати, дуже засмучена напівзрадою чоловіка й смертю старшого сина, бачила в ньому єдину розраду. Перед цим юнаком стояв вибір: або виїхати в Англію й поступити в збройні сили, що значило покинути матір, або ж залишитися й допомагати їй. Він добре розумів, що мати живе ним одним і що його від’їзд, а можливо й смерть, приведе її до повного розпачу. Разом з тим він усвідомлював, що у відношенні матері кожна його дія має позитивний, конкретний результат у тому розумінні, що допомагає їй жити, тоді як кожна його дія, здійснена для того, щоб відправитися на війну, постає невиразною, двозначною і тому може не залишити ніякого сліду й не принести ні найменшої користі: наприклад, на шляху до Англії, проїжджаючи через Іспанію, він може на нескінченно довгий час застрягти в якому-небудь іспанському таборі; може, приїхавши в Англію або в Алжир, потрапити в штаб писарем. Отже, перед ним були два зовсім різних типи дій: або конкретні й негайні дії, але звернені тільки до однієї людини, або дії, спрямовані на незрівнянно більш широке суспільне ціле, на всю націю, але саме із цієї причини володіючі невизначеним, двозначним характером і, можливо, безрезультативні.

Одночасно він вагався між двома типами моралі. З одного боку, мораль симпатії, особистої відданості; з іншого боку, мораль більш широка, але, може бути, менш діяльна. Потрібно було вибрати одну із двох. Хто міг допомогти йому зробити цей вибір? Християнське вчення? Ні. Християнське вчення говорить: будьте милосердні, любіть ближнього, жертвуйте собою заради інших, вибирайте найважчий шлях тощо. Але який із цих шляхів найважчий? Кого потрібно полюбити, як ближнього свого: воїна або матір? Як принести більше користі: борючись разом з іншими – користь не цілком визначена, або ж – цілком визначена користь – допомагаючи жити конкретній істоті? Хто тут може вирішувати аргументи? Ніхто. Ніяка писана мораль не може дати відповідь. Кантіанська мораль зазначає: ніколи не

розглядайте інших людей як засіб, але лише як ціль. Чудово. Якщо я залишуся з матір'ю, я буду бачити в ній ціль, а не засіб. Але тим самим я ризикую бачити засіб у тих людях, які борються. І навпаки, якщо я приєднаюся до них щоб боротися, то буду розглядати їх як мету, але тим самим ризикую бачити засіб у власній матері.

Якщо цінності невизначені і якщо всі вони заширокі для того конкретного випадку, який ми розглядаємо, нам залишається довіритися інстинктам. Це й спробував зробити молодий чоловік. Коли я зустрівся з ним, він сказав: “По суті, головне – почуття. Мені варто вибрати те, що мене дійсно штовхає в певному напрямку. Якщо я відчую, що достатньо люблю свою матір, щоб пожертвувати заради неї всім іншим – спрагою помсти, спрагою дій, пригод, то я залишуся з нею. Якщо ж, навпаки, я відчую, що моя любов до матері недостатня, тоді мені потрібно буде поїхати”. Але як визначити значимість почуття? У чому значимість його почуття до матері? Саме в тому, що він залишається заради неї. Я можу сказати: “Я люблю свого приятеля досить сильно, щоб пожертвувати заради нього деякою сумою грошей”. Але я можу сказати це лише в тому випадку, якщо це вже зроблено мною. Я можу сказати: “Я достатньо люблю свою матір, щоб залишитися з нею”, у тому випадку, якщо я з нею залишився. Я можу встановити значимість даного почуття лише тоді, коли вже зробив вчинок, що стверджує й визначає значимість почуття. Якщо ж мені хочеться, щоб почуття виправдало мій учинок, я потрапляю в гріховне коло.

З іншого боку, як доречно підкреслив Андре Жид, почуття, які зображають, і почуття, які відчувають, майже нерозрізнені. ... Інакше кажучи, почуття створюються вчинками, які ми здійснюємо. Я не можу, отже, звернутися до почуття, щоб ним керуватися. А це означає, що я не можу ні шукати в самому собі такий істинний стан, який би спонукав мене до дії, ні вимагати від якої-небудь моралі, щоб вона вказала, як мені діяти. Однак, заперечите ви, адже він же звернувся за порадою до викладача. Справа в тому, що, коли ви йдете за порадою, наприклад, до священика, виходить, ви вибрали цього священика й, по суті, ви вже більш-менш уявляли собі, що він вам порадить. Іншими словами, вибрати порадника – це знов-таки зважитися на щось самому. ...

Щодо розпачу, то цей термін має надзвичайно просте значення. Він означає, що ми будемо брати до уваги лише те, що залежить від нашої волі, або ту суму вірогідностей, які роблять можливою нашу дію. Коли чого-небудь хочуть, завжди присутній елемент вірогідності. Я можу розраховувати на те, що до мене приїде товариш. Цей товариш приїде поїздом чи трамваєм. І це припускає, що поїзд прибуде у визначений час, а трамвай не зійде з рейок. Я залишаюсь в сфері можливого; але поклатися на можливість слід лише настільки, наскільки наша дія припускає всю сукупність можливостей. Як тільки розглянуті мною можливості перестають строго відповідати моїм діям, я повинен припинити ними цікавитися, тому що ніякий бог і ніяке провидіння не можуть пристосовувати світ та його

можливості до моєї волі. По суті, коли Декарт писав: “Перемагати скоріше самого себе, ніж світ”, то цим він хотів сказати те ж саме: діяти без надії. ...

...
Квієтизм – позиція людей, які говорять: інші можуть зробити те, чого не можу зробити я. Вчення, що я викладаю, прямо протилежне квієтизму, тому що воно затверджує, що реальність – у дії. Воно навіть іде далі й заявляє, що людина є не що інше, як його проект самої себе. Людина існує лише настільки, наскільки себе здійснює. Вона являє собою, отже, не що інше, як сукупність своїх вчинків, не що інше, як власне життя. Звідси зрозуміло, чому наше вчення вселяє жах деяким людям. Адже в них найчастіше немає іншого способу переносити власну неспроможність, як за допомогою міркування: “Обставини були проти мене, я вартий набагато більшого. Правда, у мене не було великої любові або великої дружби, але це тільки тому, що я не зустрів чоловіка або жінку, які були б їх гідні. Я не написав гарних книг, але це тому, що в мене не було вільного часу. У мене не було дітей, яким я міг би себе присвятити, але це тому, що я не знайшов людину, з якою міг би пройти по життю. У мені, отже, залишаються в цілісності безліч невикористаних здатностей, схильностей і можливостей, які надають мені значно більшу значимість, чим можна було б судити тільки по моїх учинках”. Однак у дійсності, як стверджують екзистенціалісти, немає ніякої любові, крім тієї, що створює саму себе; немає ніякої “можливої” любові, крім тієї, котра в любові проявляється. Немає ніякого генія, крім того, що виражає себе у творах мистецтва. ... Людина живе своїм життям, вона створює свій образ, та поза цим образом нічого немає. Звичайно, це може здаватися жорстоким для тих, хто не встигає в житті. Але, з іншого боку, потрібно, щоб люди зрозуміли, що враховується тільки реальність, що мрії, очікування та надії дозволяють визначити людину лише як оманливий сон, як надії, що загинули, як даремні очікування, тобто визначити її зі знаком мінус, а не позитивно. Проте, коли кажуть: “Ти є не що інше, як твоє життям”, це не означає, що, наприклад про митця будуть судити виключно за його творами; є тисячі інших речей, які його визначають. Ми хочемо тільки сказати, що людина є не чим іншим, як низкою її вчинків, що вона є сумою, організацією, сукупністю відносин, з яких утворюються ці вчинки.

І у цьому випадку нам докоряють, по суті, не за песимізм, а за впертий оптимізм. Якщо нам докоряють за наші літературні твори, в яких ми описуємо млявих, слабких, боязких, а іноді навіть відверто дурних людей, то це не тільки через те, що ці істоти мляві, слабкі, боязкі чи дурні. Якщо б ми заявили, як Золя, що вони такі через свою спадковість, в результаті впливу середовища, суспільства, через певну органічну чи психічну обумовленість, люди б заспокоїлися і сказали: “Так, ми такі, і з цим нічого не зробиш”. Та екзистенціаліст, описуючи боягуза, припускає, що цей боягуз відповідає за власну боязкість. Він є таким не тому, що у нього боязкі серце, легені чи мозок. Він є таким не внаслідок своєї фізіологічної організації, але тому, що сам зробив себе боягузом своїми вчинками. Не буває боязкого темпераменту. Темпераменти бувають нервовими, слабкими, як кажуть, хирлявими або

повнокровними. Але слаба людина зовсім не обов'язково є боягузом, тому що боязкість виникає внаслідок зречення чи відступу. Темперамент – це не дія. Боягуз визначається здійсненням вчинком. Те, що люди невиразно відчують і що викликає у них жах, – це звинувачення самого боягуза в тому, що він боягуз. Люди хотіли б, щоб боягузами чи героями народжувалися.

...
Отже, ми, здається, відповіли на ряд звинувачень. Як бачите, екзистенціалізм не можна розглядати ні як філософію квієтизму, бо екзистенціалізм визначає людину за її справами, ні як песимістичний опис людини: насправді немає більш оптимістичного вчення, оскільки доля людини – у ній самій. Екзистенціалізм – це не спроба відбити у людини бажання діяти, бо він говорить людині, що надія лише в її діях, і єдине, що дозволяє людині жити – це надія. Отже, у цьому плані ми маємо справу з мораллю дії та рішучості. Однак на цій підставі нас звинувачують також і в тому, що ми замуруємо людину в індивідуальній суб'єктивності. Але й тут нас розуміють перекручено.

Дійсно, наш вихідний пункт – це суб'єктивність індивіда, він обумовлений також причинами саме філософського характеру. Не тому, що ми буржуа, а тому, що ми хочемо мати вчення, яке засноване на істині, а не на низці чудових теорій, які запевняють, не маючи під собою реальних підвалин. У вихідному пункті не може бути ніякої іншої істини, крім: “Я мислю, отже, існую”. Це абсолютна істина свідомості, яка осягає саму себе. Будь-яка теорія, що бере людину окремо від цього моменту, в якому вона розуміє себе, є теорією, що скасовує істину, оскільки поза картезіанським мисленням всі предмети лише є ймовірними, а вчення про ймовірність, що не спирається на істину, скидається у безодню небуття. Щоб визначити ймовірне, треба володіти істинним. Отже, для того щоб існувала хоча б яка-небудь істина, потрібна істина абсолютна. Абсолютна істина є простою, легко доступною для всіх, вона схоплюється безпосередньо.

Далі, наша теорія – єдина теорія, яка надає людині гідність, єдина теорія, що не робить з неї об'єкт, будь-який матеріалізм веде до розгляду людей, також себе самого, як предметів, тобто як сукупності певних реакцій, що нічим не відрізняються від сукупностей тих рис і явищ, які утворюють стіл, стілець або каміння. Щодо нас, то ми саме і хочемо створити царство людини, як сукупність цінностей, яке відрізняється від матеріального царства. Але суб'єктивність, яка осягається як істина, не є суто індивідуальною суб'єктивністю, оскільки, як ми вказали, в мисленні людина відкриває не тільки саму себе, але й інших людей. На противагу філософії Декарта, на противагу філософії Канта, через “я мислю” ми осягаємо себе перед лицем іншого, і інший так само є достовірним для нас, як ми самі. Таким чином, людина, що осягає себе через мислення, безпосередньо виявляє разом з тим і всіх інших, і до того ж – як умову свого власного існування. Вона не усвідомлює того, що не може бути якою-небудь (у тому значенні, що про людину кажуть, що вона є дотепною, злою чи ревнивою), якщо тільки

інші не визнають її такою. Щоб отримати яку-небудь істину про себе, я повинен пройти через іншого. Інший є необхідним для мого існування, врешті, і для мого самопізнання. За цих умов виявлення мого внутрішнього світу відкриває мені в той же час іншого, як свободу, що стоїть переді мною, яка мислить і воліє “за” чи “проти” мене. Таким чином, відкривається цілий світ, який ми називаємо інтерсуб’єктивністю. У цьому світі людина вирішує, чим вона є і чим є інші.

Крім того, якщо неможливо знайти універсальну сутність, яка була б людською природою, то все ж таки є загальні умови людського існування. Не випадково сучасні мислителі частіше кажуть про умови людського існування, ніж про людську природу. Під ними вони розуміють, з більшим чи меншим ступенем ясності, сукупність апріорних меж, які окреслюють фундаментальну ситуацію людини в універсумі. Історичні обставини змінюються: людина може народитися рабом в язичницькому суспільстві, феодалним сеньйором чи пролетарем. Не змінюється лише необхідність для неї бути в світі, бути у ньому з роботою, бути у ньому серед інших і бути в ньому смертною. Межі не суб’єктивні та не об’єктивні, скоріше, вони мають об’єктивні та суб’єктивні аспекти. Вони є об’єктивними тому, що зустрічаються скрізь і скрізь можуть бути розпізнані. Суб’єктивними вони є тому, що проживаються; вони нічого не являють собою, якщо не пережиті людиною, яка вільно визначає себе в своєму існуванні стосовно них. І хоча проекти можуть бути різними, жоден з них мені не чужий, тому що всі вони являють собою спробу здолати межі, або розсунути їх, або не визнати, або пристосуватися до них. Отже, будь-який проект, яким би він не був індивідуальним, має універсальне значення. Будь-який проект, нехай це проект китайця, індійця чи негра, може бути зрозумілим для європейця. Може бути зрозумілим – це означає, що європейець 1945 року може саме так йти від осягнутої ним ситуації до її меж, що він може відтворити в собі проект китайця, індійця чи африканця. Будь-який проект є універсальним у тому розумінні, що є зрозумілим для кожного. Це не значить, що цей проект визначає людину раз і назавжди, а тільки те, що він може бути відтворений. Завжди можна зрозуміти ідіота, дитину, дикуна чи іноземця, достатньо мати необхідні відомості. У цьому розумінні ми можемо говорити про всезагальність людини, яка, однак, не є даною заздалегідь, але постійно створюється. Вибираючи себе, я створюю всезагальне. Я створюю його, розуміючи проект будь-якої іншої людини, до якої б епохи вона не належала. Ця абсолютність вибору не ліквідує відносність кожної епохи. Екзистенціалізм і хоче вказати на цей зв’язок між абсолютним характером свободної дії, через яку кожна людина реалізує себе, реалізуючи в той же час певний тип людства, – дії, яка зрозуміла для будь-якої епохи і для будь-якої людини, і відносністю культури, яка може виявитися наслідком такого вибору. Необхідно зазначити разом з тим відносність картезіанства та абсолютність картезіанської позиції. Якщо хочете, у цьому значенні кожен з нас є істотою абсолютною, коли він дихає, їсть, спить або діє тим чи іншим чином. Нема ніякої різниці між вільним буттям, буттям-проектом,

існуванням, яке вибирає свою сутність, і абсолютним буттям. І нема ніякої різниці між локалізованим у часі абсолютним буттям, тобто розташованим в історії, й універсально осягненим буттям.

...

...У кожному конкретному випадку свобода не може мати іншої цілі, крім самої себе, і якщо людина один раз визнала, що, перебуваючи в закинутості, сама встановлює цінності, вона може бажати тепер тільки одного – свободи як основи всіх цінностей. Це не означає, що вона бажає її абстрактно. Це власне означає, що дії чесних людей мають своєю кінцевою ціллю пошуки свободи як такої. Людина, що вступає в комуністичну або революційну профспілку, переслідує конкретні цілі. Ці цілі припускають наявність абстрактної волі до свободи. Але цієї свободи бажають у конкретному. Ми бажемо свободи заради свободи в кожному окремому випадку. Але, прагнучи до свободи, ми виявляємо, що вона цілком залежить від свободи інших людей і що свобода інших залежить від нашої свободи.

Звичайно, свобода, як визначення людини, не залежить від іншого, але, як тільки починається дія, я зобов'язаний бажати разом з моєю свободою свободу інших; я можу приймати в якості цілі мою свободу лише в тому випадку, якщо поставлю своєю ціллю також і свободу інших. Отже, якщо з погляду повної аутентичності я визнав, що людина – це істота, у якій існування переує сутності, що вона є істота яка володіє свободою, котра може при різних обставинах бажати лише своєї свободи, я одночасно визнав, що я можу бажати й іншим тільки свободи. ...

...

Мені дорікали за саме питання: чи є екзистенціалізм гуманізмом. Мені говорили: “Адже ви ж писали в “Нудоті”, що гуманісти не праві, ви посміялися над певним типом гуманізму, навіщо тепер до нього повертатися?” Дійсно, слово “гуманізм” має два зовсім різних трактування. Під гуманізмом можна розуміти теорію, що розглядає людину як ціль й вищу цінність. ... Такий гуманізм абсурдний, тому що тільки собака або кінь міг би дати загальну характеристику людині й заявити, що людина дивовижна, чого вони, до речі, зовсім не збираються робити, принаймні, наскільки мені відомо. Але не можна визнати, щоб про людину могла судити людина. Екзистенціалізм звільняє її від всіх суджень подібного роду. Екзистенціаліст ніколи не розглядає людину як ціль, тому що людина завжди незавершена. І ми не зобов'язані думати, що є якесь людство, якому можна поклонитися на зразок Огюста Конта. Культ людства приводить до замкнутого гуманізму Конта й – варто сказати – до фашизму. Такий гуманізм нам не потрібний.

Але гуманізм можна розуміти й в іншому смислі. Людина перебуває постійно поза собою. Власне проектуючи себе й втрачаючи себе зовні, вона існує як людина. З іншого боку, вона може існувати, тільки переслідуючи трансцендентні цілі. Будучи цим виходом за межі, уловлюючи об'єкти лише у зв'язку із цим подоланням самої себе, вона перебуває в серцевині, у центрі цього виходу за власні межі. Немає ніякого інший світу, крім людського світу, світу людської суб'єктивності. Цей зв'язок конститууючої людину

трансцендентності (не в тому розумінні, у якому трансцендентний бог, а в сенсі виходу за свої межі) і суб'єктивності – у тому розумінні, що людина не замкнута у собі, а завжди присутня у людському світі, – і є те, що ми називаємо екзистенціальним гуманізмом. Це гуманізм, оскільки ми нагадуємо людині, що немає іншого законодавця, крім неї самої, у закинутості вона буде вирішувати свою долю; оскільки ми показуємо, що реалізувати себе по-людськи людина може не шляхом занурення в саму себе, але в пошуку цілі зовні, якою може бути звільнення або ще яке-небудь конкретне самоствердження.

...
Сартр Ж.П. Екзистенціалізм – это гуманізм / пер. А.А. Санина // Сумерки богов / Сост. И общ. Ред. А.А. Яковлева: Перевод. – М.: Политиздат, 1990. – С. 319-344.

Тема 7. Свідомість, її походження, сутність.

Зігмунд Фрейд. Вступ до психоаналізу

Зігмунд Фрейд (1856–1939) – австрійський невропатолог, психіатр, психолог, творець теорії і методу психоаналізу. Народився у Фрайберзі (Австро-Угорщина). Професор Віденського університету з 1902 р. Після захоплення Австрії фашистською Німеччиною (1938) емігрував до Великої Британії.

У роботі "Вступ до психоаналізу" (1910) З. Фрейд розглядає психоаналіз як метод психологічного дослідження, як метод лікування неврозів, як світогляд (загальнопсихологічне вчення про особистість і її розвиток).

У душевному житті З. Фрейд виділяє три рівні: свідомість, передсвідомість і підсвідомість. Всі психічні процеси пов'язані між собою по горизонталі і вертикалі. Якщо думка або почуття здаються непов'язаними з попередньою думкою або почуттям, то ці зв'язки треба шукати в підсвідомому.

Підсвідоме і передсвідоме відділені від свідомого особливою психічною інстанцією – "цензурою". Цензура виконує дві функції:

- 1) витісняє в область підсвідомого неприйнятні й такі, що засуджуються особистістю, власні почуття, думки і поняття;
- 2) чинить опір активному підсвідомому, яке прагне проявитися у свідомості.

До підсвідомого належать багато інстинктів, які взагалі недоступні свідомості, а також думки і почуття, піддані "цензурі". Ці думки і почуття не втрачені, але не допускаються до згадування, а тому проявляються в свідомості не прямо, а опосередковано – в обмовках, описах, помилках пам'яті, сновидіннях, "нещасних" випадках, неврозах. Відбувається також сублимація (від лат. *sublimare* – піднімати, підносити. перехід) підсвідомого – заміна заборонених потягів соціально прийнятними діями.

Підсвідоме має велику життєздатність і непідвладність часу. Думки і бажання, які були в свій час витіснені в підсвідоме, а потім знову допущені в свідомість навіть через декілька десятиріч, не втрачають свого емоційного заряду і діють на свідомість з попередньою силою.

Те, що ми звикли називати свідомістю, – це образно кажучи, айсберг, більшу частину якого займає підсвідоме. У цій більшій нижній частині айсберга і знаходяться основні запаси психічної енергії, потяги й інстинкти. Передсвідомість – це та частина підсвідомого, яка може стати свідомістю. Вона розташована між підсвідомим і свідомістю. Передсвідоме подібне великому сховищу пам'яті, в якому свідомість має потребу при виконанні своєї повсякденної роботи.

Інстинкти – це сили, що спонукають людину до дії. Фізичні аспекти інстинктів З. Фрейд називав потребами, психічні – бажаннями.

Фрейд зводив інстинкти до двох груп:

- інстинкти, що підтримують життя (сексуальні);
- інстинкти, що руйнують життя (деструктивні).

Антагонізм між ними існує завжди, але в психічному житті він не завжди може бути помітним, тому що більшість наших думок і дій пов'язані не з одним із цих інстинктів, а є результатом їх взаємодії. Інстинкти – це канали, по яких "протікає енергія", і ця енергія підкоряється своїм власним законам.

На думку З. Фрейда, кожний із цих двох узагальнених інстинктів (сексуальний і деструктивний) мають і своє джерело енергії,

Лібідо (від лат. *libido* – бажання) – це енергія, властива інстинктам життя; агресивна енергія, властива деструктивним інстинктам.

У структурі особистості З. Фрейд виділяє Воно, Я, над-Я (Ід, Его, супер-Его).

Воно – це первинна, основна, центральна і разом із тим архаїчна частина особистості. З. Фрейд: Воно "містить все унікальне, все, що є при народженні, що закладено в конструкції – крім всього іншого, таким чином, ті інстинкти, які виникають в соматичній (нервовій) організації і які у Воно знаходять перший психічний вираз у формі, що нам невідома". Воно служить джерелом енергії для всієї особистості, і разом з тим Воно – цілком підсвідоме. Думки або почуття, які витіснені зі свідомості в підсвідоме Воно, як і раніше, продовжують впливати на психічне життя людини, причому з часом сила цього впливу не зменшується. Воно можна порівняти зі сліпим і глухим диктатором, влада якого необмежена, але володарювати він може лише за допомогою посередників.

Воно розвивається із Я і на відміну від останнього перебуває в постійному контакті із зовнішнім світом. Я захищає Воно, як кора дерева, але при цьому живиться енергією Воно.

За допомогою накопичення досвіду (в пам'яті) Я позбувається небезпечних, адаптується до помірних подразників і, усвідомлюючи світ, шляхом активної діяльності здатне перебудувати його собі на користь. Розвиваючись, Я поступово контролює вимоги Воно.

Воно реагує на потреби, Я – на можливості. Я перебуває під постійним впливом зовнішніх (середовище) і внутрішніх (Воно) імпульсів. Зростання цих імпульсів супроводжується напругою, почуттям "невдоволення", зменшенням почуття "задоволення". "Я, – вважає З. Фрейд, – прагне до задоволення і намагається уникнути недоволення".

Над-Я розвивається з Я і є суддею та цензором його діяльності й думок. Це сховище моральних настанов і Норм поведінки, які виробило людство. Фрейд вказує на три функції над-Я: совість, самостереження, формування ідеалів.

Основна мета взаємодії всіх трьох систем Воно, Я і над-Я – підтримувати або відновлювати (при порушенні) оптимальний рівень динамічного

розвитку душевного життя, збільшуючи задоволення і зводячи до мінімуму невдоволення.

Сублімація – це найбільш поширений захисний механізм, за допомогою якого лібідо й агресивна енергія трансформується в різні види діяльності, сприйнятливі для індивіда та суспільства. Різновидом сублімації можуть бути спорт, інтелектуальна праця, творчість. Сублімована енергія, на думку З. Фрейда, створює цивілізацію.

Фрейд 3. Я и оно

Я не собираюсь сказать в этом вводном отрывке что-либо новое и не могу избежать повторения того, что неоднократно высказывалось раньше. Деление психики на сознательное и бессознательное является основной предпосылкой психоанализа, и только оно дает ему возможность понять и приобщить науке часто наблюдающиеся и очень важные патологические процессы в душевной жизни. Иначе говоря, психоанализ не может перенести сущность психического в сознание, но должен рассматривать сознание как качество психического, которое может присоединяться или не присоединяться к другим его качествам.

Если бы я мог рассчитывать, что эта книга будет прочтена всеми интересующимися психологией, то я был бы готов к тому, что уже на этом месте часть читателей остановится и не последует далее, ибо здесь первое применение психоанализа. Для большинства философски образованных людей идея психического, которое одновременно не было бы сознательным, до такой степени непонятна, что

представляется им абсурдной и несовместимой с простой логикой. Это происходит, полагаю я, оттого, что они никогда не изучали относящихся сюда феноменов гипноза и сновидений, которые — не говоря уже о всей области патологического — принуждают к пониманию в духе психоанализа. Однако их психология сознания никогда не способна разрешить проблемы сновидения и гипноза.

Быть сознательным — это прежде всего чисто описательный термин, который опирается на самое непосредственное и надежное восприятие. Опыт показывает нам далее, что психический элемент, например представление, обычно не бывает длительно сознательным. Наоборот, характерным является то, что состояние сознательности быстро проходит; представление в данный момент сознательное, в следующее мгновение перестает быть таковым, однако может вновь стать сознательным при известных, легко достижимых условиях. Каким оно было в промежуточный период, мы не знаем; можно сказать, что оно было скрытым, подразумевая под этим то, что оно в любой момент способно было стать сознательным. Если мы скажем, что оно было бессознательным, мы также дадим правильное описание. Это бессознательное в таком случае совпадает со скрыто или потенциально сознательным. Правда,

философы возразили бы нам: нет, термин «бессознательное» не может иметь здесь применения; пока представление находилось в скрытом состоянии, оно вообще не было психическим. Но если бы уже в этом месте мы стали возражать им, то затеяли бы совершенно бесплодный спор о словах.

К термину или понятию бессознательного мы пришли другим путем, путем разработки опыта, в котором большую роль играет душевная динамика.

Мы видели, т.е. вынуждены были признать, что существуют весьма напряженные душевные процессы или представления — здесь прежде всего приходится иметь дело с некоторым количественным, т.е. экономическим, моментом, — которые могут иметь такие же последствия для душевной жизни, как и все другие представления, между прочим, и такие последствия, которые могут быть осознаны опять-таки как представления, хотя в действительности и не становятся сознательными. Нет необходимости подробно повторять то, о чем уже часто говорилось. Достаточно сказать: здесь начинается психоаналитическая теория, которая утверждает, что такие представления не становятся сознательными потому, что им противодействует известная сила, что без этого они могли бы стать сознательными, и тогда мы увидели бы, как мало они отличаются

от остальных общепризнанных психических элементов.

Эта теория оказывается неопровержимой благодаря тому, что в психоаналитической технике нашлись средства, с помощью которых можно устранить противодействующую силу и довести соответствующие представления до сознания. Состояние, в котором они находились до осознания, мы называем вытеснением, а сила, приведшая к вытеснению и поддерживавшая его, ощущается нами во время нашей психоаналитической работы как сопротивление.

Понятие бессознательного мы, таким образом, получаем из учения о вытеснении. Вытесненное мы рассматриваем как типичный пример бессознательного. Мы видим, однако, что есть двойное бессознательное: скрытое, но способное стать сознательным, и вытесненное, которое само по себе и без дальнейшего не может стать сознательным. Наше знакомство с психической динамикой не может не оказать влияния на номенклатуру и описание. Скрытое бессознательное, являющееся таковым только в описательном, но не в динамическом смысле, называется нами предсознательным; термин «бессознательное» мы применяем только к вытесненному динамическому бессознательному; таким образом, мы имеем

теперь три термина: «сознательное» (*Bw*), «предсознательное» (*Vbw*) и «бессознательное» (*Ubw*), смысл которых уже не только чисто описательный.

Предсознательное (*Ubw*) предполагается нами стоящим гораздо ближе к сознательному (*Bw*), чем бессознательное, а так как бессознательное (*Ubw*) мы назвали психическим, мы тем более назовем так и скрытое предсознательное (*Ubw*). Почему бы нам, однако, оставаясь в полном согласии с философами и сохраняя последовательность, не отделить от сознательно-психического как предсознательное, так и бессознательное? Философы предложили бы нам тогда рассматривать и предсознательное и бессознательное как два рода или две ступени психоидного и единение было бы достигнуто. Однако результатом этого были бы бесконечные трудности для изложения, а единственно значительный факт, что психоиды эти почти во всем остальном совпадают с признанно психическим, был бы оттеснен на задний план из-за предубеждения, возникшего еще в то время, когда не знали этих психоидов или самого существенного в них.

Таким образом, мы с большим удобством можем обходиться нашими тремя терминами: *Bw*, *Vbw*, *Ubw*, если только не станем упускать из виду, что в описательном смысле существует двоякое бессознательное, в динамическом же только одно. В некоторых случаях, когда изложение

преследует особые цели, этим различием можно пренебречь, в других же случаях оно, конечно, совершенно необходимо. Вообщем же мы достаточно привыкли к двойственному смыслу бессознательного и хорошо с ним справлялись. Избежать этой двойственности, поскольку я могу судить, невозможно; различие между сознательным и бессознательным есть в конечном счете вопрос восприятия, на который приходится отвечать или да или нет, самый же акт восприятия не дает никаких указаний на то, почему что-либо воспринимается или не воспринимается. Мы не вправе жаловаться на то, что динамическое в явлении может быть выражено только двусмысленно.

В дальнейшем развитии психоаналитической работы выясняется, однако, что и эти различия оказываются неисчерпывающими, практически недостаточными. Из числа положений, служащих тому доказательством, приведем решающее. Мы создали себе представление о связной организации душевных процессов в одной личности и обозначаем его как Я этой личности.

Это Я связано с сознанием, что оно господствует над побуждениями к движению, т.е. к вынесению возбуждений во внешний мир. Это та душевная инстанция, которая контролирует все частные процессы, которая ночью отходит ко сну и все же руководит цензурой сновидений. Из этого Я исходит

также вытеснение, благодаря которому известные душевные побуждения подлежат исключению не только из сознания, но также из других областей значимости и деятельности. Это устраненное путем вытеснения в анализе противопоставляет себя Я, и анализ стоит перед задачей устранить сопротивление, производимое Я по отношению к общению с вытесненным. Во время анализа мы наблюдаем, как больной, если ему ставятся известные задачи, попадает в затруднительное положение; его ассоциации прекращаются, как только они должны приблизиться к вытесненному. Тогда мы говорим ему, что он находится во власти сопротивления, но сам он ничего о нем не знает, и даже в том случае, когда на основании чувства неудовольствия он должен догадываться, что в нем действует какое-то сопротивление, он все же не умеет ни назвать, ни указать его. Но так как сопротивление, несомненно, исходит из его Я и принадлежит последнему, то мы оказываемся в неожиданном положении. Мы нашли в самом Я нечто такое, что тоже бессознательно и проявляется подобно вытесненному, т.е. оказывает сильное действие, не переходя в сознание, и для осознания чего требуется особая работа.

Следствием такого наблюдения для аналитической практики является то, что мы попадаем в бесконечное множество затруднений и неясностей,

если только хотим придерживаться привычных способов выражения, например, если хотим свести явление невроза к конфликту между сознанием и бессознательным. Исходя из нашей теории структурных отношений душевной жизни, мы должны такое противопоставление заменить другим, а именно — цельному Я противопоставить отколловшееся от него вытесненное.

Однако следствия из нашего понимания бессознательного еще более значительны. Знакомство с динамикой внесло первую поправку, структурная теория вносит вторую. Мы приходим к выводу, что Ubw не совпадает с вытесненным; остается верным, что все вытесненное бессознательно, но не все бессознательное есть вытесненное. Даже часть Я (один бог ведает, насколько важная часть Я может быть бессознательной), без всякого сомнения, бессознательна. И это бессознательное в Я не есть скрытое в смысле предсознательного, иначе его нельзя было бы сделать активным без осознания и самоосознание не представляло бы столько трудностей. Когда мы, таким образом, стоим перед необходимостью признания третьего, не вытесненного Ubw , то нам приходится признать, что характер бессознательного теряет для нас свое значение. Он обращается в многосмысленное качество, не позволяющее широких и непрекаемых выводов, для которых нам хотелось бы его использовать. Тем

не менее нужно остерегаться пренебрегать им, так как в конце концов свойство бессознательности или сознательности является единственным светочем во тьме психологии глубин.

Тема 8. Дialeктика як вчення про розвиток та взаємозв'язок.

А.А. Ивин. Что такое диалектика.

РЕЖИМ ДОСТУПУ: <http://philosophystorm.org/page/1426>

Аннотация

В монографии развивается принципиально новый подход к диалектике. Ее ошибочно относить, как это делалось ранее, к наукам, паранаукам, псевдонаукам и т.п. Диалектика - не особая наука, подобная физике, логике или социологии, а ядро одного из встречающихся в эволюции человеческого мышления стилей мышления. Она подобна античному стилю мышления, классическому мышлению Нового времени, современному неклассическому мышлению. Диалектика напоминает также художественные стили, или волны, которыми развивается искусство, подобные романтике, готике, барокко, романтизму, реализму, модернизму и т.д. Диалектика - ядро особого, коллективистического стиля мышления. Этот специфический стиль характерен для обществ, ставящих перед собой глобальную общую цель построения идеального общества (своего рода «рая» на небесах или «рая» на земле). Диалектика господствовала, в частности, в средневековой и коммунистической культурах. С уходом их с исторической арены она утратила свои социальные предпосылки и оказалась забытой. Современной России нет уже нужды смотреть на мир через очки диалектики. Однако с возвращением на историческую арену новой формы коллективистического общества вновь возникла бы потребность в оживлении диалектики и входящей в ее состав диалектической логики.

ПРЕДИСЛОВИЕ

...Чудный сон, высокое заблуждение человечества! Золотой век - мечта самая невероятная из всех, какие были, но за которую люди отдавали всю жизнь свою и все свои силы, для которой умирали и убивались пророки, без которой народы не хотят жить и не могут даже и умереть.

Достоевский Ф.М. Подросток

Эта книга является результатом сотрудничества автора с [журналом «Диалектическая логика»](#) (секция “Live Journal”). После публикации нескольких статей о диалектической логике и активного обсуждения их с коллегами, стало ясно, что в разрозненных статьях мне не удастся адекватно

изложить свою позицию и ответить на возражения оппонентов. Статьи, опубликованные в «Live Journal», почти полностью вошли в книгу.

Основная ошибка всех работ, посвященных исследованию диалектики, заключается в том, что в них она понимается как особая наука. Тут же встает вопрос о том, как соотносится эта дисциплина, изучающая, в частности и мышление, с обычной, или формальной, логикой, описывающей законы и операции правильного мышления. Внятного ответа на вопрос, как возможны две разные науки, изучающие одно и то же – принципы мышления, нет. Да он и невозможен: не существует двух наук, совпадающих по своему предмету и методу и вместе с тем приходящих к разным выводам. Двух разных логик не может существовать по той же причине, по которой не существуют двух физик или двух биологий.

На самом деле диалектика лежит вне плоскости противопоставления «науки – ненауки». Она является не одной из наук, а особым стилем мышления. Этот стиль характерен для коллективистических культур, подобных средневековой или коммунистической. Стиль мышления не является, конечно, наукой, точно также, как, скажем, реализм – это не произведение искусства, а неклассический стиль мышления – не какая-то новая, сложившаяся уже в XX в. наука.

Только исходя из этой точки зрения, можно объяснить особенности развития диалектики и ее отношение к наукам в обычном смысле слова. В отличие от физики, лингвистики или логики диалектика требует для своего существования определенной социальной среды. Как только эта среда исчезает, вместе с нею на века испаряется и потребность в диалектике.

Диалектика сейчас почти забыта. Еще несколько десятилетий назад она была известна (скорее, считалось, что она известна) едва ли не трети человечества. Сотни миллионов людей строили, не жалея ни сил, ни жертв, коммунизм. Диалектика помогала им в этом. Сейчас она оказалась ненужной. Она составляла стержень коммунистического мифа и обеспечивала иллюзию легкости перехода всего человечества от «плохого» капитализма к «хорошему» коммунизму – справедливому обществу, исключаящему частную собственность, тяжелый, монотонный труд и неравенство людей.

Двадцать с небольшим лет назад, неожиданно выявилось, что коммунизм – всего лишь сон, пусть и высокое, но все-таки очередное заблуждение человечества. Массовое коммунистическое ослепление исчезло как бы само собой, совершенно неожиданно не только для его сторонников, но и для его противников.

Как только был утрачен интерес к созданию коммунистического «рая на земле», исчез и интерес и к тому стилю мышления, который использовался при оправдании и обосновании перехода от капитализма к коммунистическому обществу. Диалектика как теория мышления, ориентирующегося на построение коммунизма, была только одним из этапов развития диалектики. Ее элементы существовали еще в ранней Античности, хотя в целом эта историческая эпоха была свободна от диалектики. В Средние века диалектика призвана была обосновать переход от скучной и

скоротечной земной жизни к жизни в особом вымышленном мире – в «раю на небесах».

На диалектичность средневекового мышления до сих пор совершенно не обращалось внимания. Историки в лучшем случае говорили о «гротескности» средневекового мышления; историки философии обычно сразу же переходили от Гераклита прямо к Гегелю. Две тысячи лет, «обделенных», как казалось, диалектическим мышлением, опускались, как если бы их вообще не было.

Философом, открывшим якобы диалектику, объявлялся Г.В.Ф. Гегель. Однако в своей основе диалектический стиль мышления никем не открывался, да и вообще не мог быть «открыт» конкретным человеком, подобно любому стилю мышления или стилю искусства. Диалектический стиль мышления был известен во всех деталях уже в Средние века. Гегель, имевший, как известно, не философское, а теологическое образование, конечно же, хорошо знал об этом. Ставить ему в заслугу «открытие диалектического способа мышления», как это делается иногда, значит возвышать посредственного немецкого философа без всяких на то оснований.

Задачей книги является прояснение того, что представляет собой диалектика как специфическое социальное явление, то появляющееся на исторической сцене, то надолго исчезающее с нее; как соотносятся между собою диалектическая логика и обычная, или формальная, логика; если они несовместимы, означает ли это, что надо говорить о двух смыслах рациональности – диалектическом и формально-логическом; почему диалектика не является наукой в обычном смысле, т.е. в том же смысле, в каком являются науками экономическая наука, социология, лингвистика, история и т.п.; при каких условиях возможно возвращение диалектики на историческую арену и т.д.

Как только коллективистическое общество приходит в упадок и сходит с исторической арены, исчезает и свойственный ему стиль мышления, вместе с требуемой им диалектикой. Однако если в будущем умы и сердца людей завоеует какая-то новая грандиозная коллективистическая мечта о «золотом веке», снова появится нужда в диалектике. Можно, таким образом, сказать, что диалектика не умерла, но впала в глубокий летаргический сон. С возрождением очередного «коллективистического чудного сна» непременно появится потребность в специфическом стиле мышления, опирающемся на диалектику.

Поскольку диалектика является стихийно складывающимся, вырастающим из недр культуры стилем мышления, выражения, подобные «диалектика Гегеля», «диалектика Маркса» и т.д., являются только метафорами. Скажем, под «диалектикой Гегеля» имеется в виду не открытие диалектического стиля мышления Гегелем, а изучение и описание им этого стиля мышления. Сам стиль существовал объективно и совершенно не зависел от того, занимается ли кто-то его изучением или нет. Ни Гегеля, ни Маркса, ни других известных исследователей диалектического стиля

мышления могло бы не существовать, но сам стиль от этого ничуть бы не пострадал. Сходным образом классическое мышление Нового времени набрало силу, вне всякой зависимости от того, кем и насколько успешно оно описывалось. Модернизм как стиль художественного мышления конца XIX – первой половины XX вв. складывался, расцветал, а затем хирел независимо от каких-либо теоретических построений.

Многие из вопросов, касающихся диалектики, затрагивались мною ранее в книгах «Введение в философию истории» (М.: 1997), «Философия истории» (М.: 2000), в вышедшей под моей редакцией книге «Философия. Энциклопедический словарь» (М.: 2004, 2006) и др.

Есть, как кажется, смысл свести разрозненные замечания о диалектике в единое целое, детально сопоставить диалектическую и формальную логику и описать диалектику не как отдельную науку, а как ядро, или основу, особого стиля мышления и как один из тех «социальных мифов», которые нужны конкретным культурам в определенных исторических условиях и бесполезны в других обстоятельствах.

Лисий В. Диалектика і методи наукового

Обґрунтовано неперехідну значущість діалектики як методу для сучасного етапу розвитку науки, пізнання взагалі. З'ясовано співвідношення діалектичного методу і методів наукового пізнання через принципів всезагальності й необхідності та зняття. Діалектичний метод тлумачать як певну цілісність, яка містить у собі (знімає) спеціальні наукові методи (в ролі певних логічних категорій), але не зводиться ні до кожного з них зокрема, ні до їхньої суми. В такому випадку діалектика не лише спроможна виступати як всезагальний метод пізнання, а й слугує методом, застерігаючим від однобічності, а отже, й абсолютизації в процесі застосування окремих методів наукового пізнання. Визначено проблемність у стосунку герменевтичного, феноменологічного, аналітичного і діалектичного методів з огляду ідеї обґрунтування всезагальності й необхідності саме останнього.

Ключові слова: діалектика, наукове пізнання, метод, всезагальність і необхідність, зняття, логіка.

Коли йдеться про діалектику в контексті методів наукового пізнання, то, звичайно, під діалектикою розуміють передусім метод (мислення, пізнання тощо). Тому з'ясування співвідношення діалектики й методів наукового пізнання – це з'ясування співвідношення діалектики як методу (діалектичного методу) й інших методів, тобто методів наукового пізнання. Діалектика як метод є не формальною сукупністю певних принципів, а їхньою системою, поданою у формі моментів живого руху мислення, серед яких основними є початок, поступальність, кінечний результат. Що стосується методів наукового пізнання, то вони становлять собою певну сукупність, з якої можна виокремити спеціальні загальнонаукові й часткові спеціальні методи (останні іноді позначають як методики). Якщо додати до наукових методів філософський (філософські), то загальна картина їхньої наявності постає у вигляді потрійної градації: філософський (філософські) – загальнонаукові (спеціальні) – часткові (спеціальні). Якщо взяти до уваги, що найбільш повно філософський метод втілюється саме в діалектиці, то й проблема, яку можна вирішити, постає як проблема співвідношення діалектики і методів наукового пізнання.

Розв'язання такої проблеми безпосередньо пов'язане із завданнями теоретичного і практичного освоєння шляхів єдності науки і філософії. Щоправда, сьогодні досить гостро постає й суміжна проблема: виокремлення і з'ясування співвідношення методів у межах самої філософії. А це і є проблема власне філософської методології. Стосуючись “потреби розширення тематики і проблематики методології науки”, М. Булатов справедливо наголошує, що “особливо тут стоїть питання про філософію. В цілому вона розглядається як загальна методологія стосовно всіх інших наук – соціальних, природничих, математичних. Але проблеми методології зараз гостро стоять і в самій філософії. Якими є методи сучасної філософії (бо кожна з них має свій методологічний інструментарій), як їх використовувати і поєднувати в дослідженні, які не йдуть у якомусь одному руслі – марксизму, феноменології тощо? Чи можна їх поєднувати, доповнюють вони один одного чи виключають (бо і це має місце)? Зараз відомі принаймні такі методи, як дослідний, аналітичний, діалектичний, феноменологічний, герменевтичний – проблемою є взагалі виокремлення всіх таких методів, розкриття їх зв'язків, бо практика показує, що одним з них, власне, ніколи не обмежуються” [5, с. 294]. Оскільки сьогодні є ціла низка філософій і кожна з них має свій метод “філософування” (“свій методологічний інструментарій”), то закономірно виникає необхідність дослідження не лише співвідношення між собою філософських методів, а й співвідношення кожного з цих методів (як філософських) із методами наукового пізнання взагалі.

Мета статті – дослідження співвідношення діалектики як методу та методів наукового пізнання.

При всьому величезному масиві праць (зорієнтованих на методологію), що вийшли з-під пера філософів і науковців в останні двадцять-тридцять років (зокрема, радянської доби), праці, що присвячені безпосередньому дослідженню співвідношення діалектики і методів наукового пізнання, мають поодинокий характер. Це праці П. Копніна, І. Андрєєва, В. Іванова, А. Алексєєва. Однак (крім праць П. Копніна) у вказаних вище та інших філософів співвідношення діалектичного методу та методів наукового пізнання розглядається рядопокладено, зовнішньо, а отже, не виявляється генетична їхня спорідненість, а тому й не виявляється всезагальний і необхідний характер діалектики як методу. Сьогодні, коли стосовно філософської діалектики (діалектичного методу) запанувала атмосфера замовчування, а то й прямого ігнорування (відкидання), проблематика співвідношення діалектичного методу і методів наукового пізнання, зрозуміло, не лише відійшла на задній план, а відверто нехтується. Адже вважають, що у сфері філософії (як і науки) є більш нагальні проблеми, які заслуговують на увагу в дослідженні і вирішенні. Проте це жодним чином не засвідчує відсутності актуальності діалектики взагалі і її відношення до науки, її методів зокрема. Це визнають як самі філософи, так і науковці, що усвідомлюють необхідність філософської рефлексії у сфері своєї науки.

Як фізик “за походженням”, а нині знаний в Україні філософ І. Добронравова наголошує: “Іронія історичних долей діалектики в тому, що коли і на нашій території відпала ідеологічна підтримка діалектики, її час прийшов: наукова революція останніх двох десятиліть ХХ століття зробила предметом нелінійної науки самоорганізуючі системи. Самоорганізація як становлення нового цілого вимагала для свого осмислення відповідних діалектичних категорій мислення” [7, с. 129]. (У висловлюванні І. Добронравової йдеться про синергетику як загальнонаукову програму міждисциплінарних досліджень, які вивчають процес самоорганізації нових упорядкованих структур). А стосовно діалектики і методів пізнання наук, то сьогодні теж можна натрапити, з одного боку, на критичне ставлення до діалектики як філософського методу, а з іншого, – цілком виправдане акцентування її значущості для пізнання. Такий факт зауважив М. Булатов: “...Саме діалектика піддається найбільшим нападкам з боку представників спеціальних наук, – особливо формальної, а потім математичної логіки, деяких філософських течій, наприклад аналітичної філософії. Справа у тому, що діалектика є власне філософський метод, а у Діалектика і методи наукового пізнання 22 Канта і Гегеля й усвідомлена як така. В той же час у спеціальних науках розробляються свої методи, ефективні в пізнанні конкретних явищ, в розробці техніки і технології, у практичному освоєнні речей і людей як речей. Це й дає їм підставу вважати, що філософський метод непотрібний, що можна обійтися математичними, формально-логічними методами, або прийомами аналітичної філософії. Така позиція знаходила підтримку у бурхливому розвитку природознавства і техніки у ХІХ–першій половині ХХ ст. Але зараз стало очевидним, що згадані методи і спеціальні науки як теоретична основа техніки, що руйнує всю навколишню

природу, обмежені у своєму змісті і формі дії, що для осмислення загального стану світу потрібні більш загальні точки зору і способи мислення, серед яких знаходяться і філософія і діалектика” [2, с. 36].

Але якщо діалектика становить собою “більш загальну точку зору” і “більш загальний спосіб мислення”, ніж методи спеціальних наук і самі ці науки (а це справді так), *постає завдання з’ясувати місце цих методів стосовно діалектичного як у пізнавальному освоєнні світу, так і в змісті самої діалектики як методу.*

З’ясовуючи співвідношення діалектичного методу і методів наукового пізнання, важливо дотримуватися двох принципів: всезагальності й необхідності та зняття. Стосовно все загальності: аксіоматичним є (принаймні було) твердження, що діалектичний метод пізнання (мислення) має своєю визначальною рисою саме всезагальність, тобто застосовуваність його у всіх, без винятку, науках (чого не скажеш про спеціальні методи наукового пізнання). Тобто у всіх науках про природу, суспільство, духовне життя і людину. Така застосовуваність діалектики виражає суть філософської методології, суть зв’язку філософії і науки. Вказана сувора всезагальність доповнюється суворою необхідністю. Остання передбачає таке застосування, яке не мислиться і не може мислитися інакше, ніж відповідно до саморуху самого діалектичного методу. Адже саме поняття методу внутрішньомістить поняття необхідності зв’язку з поняттям застосування, подібно до того, як у судженні “будь-яка зміна повинна мати причину”, поняття причини містить поняття необхідності зв’язку з дією.

Проте необхідно зазначити, що рису всезагальності в такому розумінні філософи трактували і трактують неоднозначно. Так, маючи на увазі, зокрема, метафізику як філософський метод і діалектику в її матеріалістичній формі, П. Копнін стверджував: “Коли говорять про особливості філософського методу, то зазвичай акцентують його універсальність, застосовуваність у всіх галузях науки... Жоден метод, зокрема філософський, не одержує як нагороду універсальність; вона встановлюється в практиці наукового пізнання і залежить від його рівня.

Експериментальний чи статистичний методи першопочатково відігравали досить скромну роль у русі пізнання. Однак зараз без них не може обійтися жодна наука. А з метафізичним методом відбувалося зворотне. Наука давно в минулому знаходилася на такому рівні, який давав йому змогу бути застосовуваним всюди... Сучасний стан наукового знання і його потреби такі, що від універсальності метафізичного методу не залишилось й сліду.

Що ж робить матеріалістичну діалектику філософським методом сучасної науки? Для філософського методу головним є не те, що його всюди застосовують, а те, що він намагається виявити закони руху людського мислення до істини. Правила і прийоми формальної логіки також застосовують у всіх ділянках наукового знання, проте вони не можуть претендувати на роль методу розвитку сучасної науки” [8, с. 85–86]. Не вдаючись до розгляду можливостей метафізичного методу (сьогодні за

метафізикою знову визнається право на існування, більше того, стверджують, що вона як споріднена з діалектикою, так і протилежна їй), сьгоднішніх можливостей, “прийомів” формальної логіки, суті форми діалектики (оскільки, знову-таки, нині існують думки, що поняття матеріалізму та ідеалізму стосовно діалектики зберігають свій сенс лише в плані історії), зазначимо лише, що взаємовиключення між всезагальністю (застосування) діалектичного методу і його функцією “виявляти закони руху людського мислення до істини” не існує. Адже саме завдяки всезагальності діалектичного методу і виявляються у всій своїй повноті “закони руху людського мислення до істини”, виявляється його “роль методу розвитку сучасної науки”. Постає, однак, інше питання: чим же зумовлюється всезагальність діалектичного методу? А зумовлюється вона двома чинниками: формою, втіленою в принципи, і змістом, з якого ця форма виведена, тобто з якого абстраговані принципи. Під змістом загалом розуміють логічні категорії, під формою (принципами) – види зв’язку категорій. Так, *перехід* є видом зв’язку категорій якості й кількості, буття і небуття, міри і безмірного і т. ін., *рефлексія* (відношення) – видом зв’язку категорій сутності і явища, тотожності й відмінності, причини і дії і т. ін., *розвиток* – видом зв’язку категорій одиничне, особливе, загальне і т. ін. Будь-який об’єкт кожної науки має свої специфічні (особливі) властивості, чи риси, які й досліджує ця наука. Але, крім особливих, специфічних, властивостей кожний об’єкт має й загальні визначеності (якість–кількість, сутність–явище, причина–дія тощо), які відзеркалені в логічних категоріях і які досліджує логіка (діалектична), і, нарешті, кожний об’єкт реалізує в собі й всезагальне – універсальні зв’язки, що виражаються у вигляді принципів діалектики (переходу, рефлексії, розвитку). Візьмемо лише один бік всезагальності діалектичного методу – категоріальний. Особливість застосування, а отже, всезагальності діалектичного методу, є та, що об’єкти наук мають такі категоріальні визначення, які дають нам знання не тільки в актуальному, а й у будь-якому можливому досвіді. Так, ми не можемо знати зараз об’єкти, їхні властивості (які специфікують їх стосовно інших), що постануть ще тепер чи в майбутньому саме як таких, тобто конкретних об’єктів. “Вони утворюють світ можливого досвіду” [3, с. 48]. Але ми й зараз вже можемо знати, що коли вони все ж постануть як об’єкти пізнання чи предмети діяльності, то неодмінно (з необхідністю) і завжди (всезагально) будуть володіти існуванням. А констатація факту існування вже є знання, яке і виражається категорією “буття”.

Однак М. Булатов справедливо зауважує: “Про предмети ж можливого досвіду можна знати більше ніж один факт їхнього буття. Якщо поставити питання, що ми знаємо про предмети, яких ми не знаємо, які не є ще предметами досвіду, то відповідь отримаємо таку: те, що виражене у філософських категоріях, тобто що ці непізнанні речі володіють певними якостями, властивостями, кількісними характеристиками, різними формами відношень, мають причину свого існування і т. ін. У тім-то й полягає всезагальність і необхідність категорій, що вони мовлять про все буття, а не

про ті чи інші речі” [3, с. 48]. Зазначена всезагальність і необхідність лежить в основі того, що “категорії філософії мають методологічне значення, слугують способом відшукування нових результатів, методом руху від відомого до невідомого” [8, с. 93]. На відміну від цього, жодна наука не може мати в своєму арсеналі подібний всезагальний метод пізнання, охоплюючий усе буття (у всіх його просторово-часових, сутнісних і цілісних визначеннях). Якщо й може, то лише в певному аспекті. Скажімо, з погляду математичного методу можна поставити питання про величину світу (Всесвіту), зокрема в плані кількісної безконечності. Але ж цим аспектом не вичерпується повнота і глибина діалектичного методу.

Тепер стосовно принципу “зняття”. У діалектиці, як логіці, зазвичай зняти – це заперечити (скасувати, відкинути) дещо і водночас його ствердити (утримати, зберегти), але вже в ролі моменту деякого цілого. Так, категорія міри знімає якість і кількість, тобто є запереченням їх як однобічних, самостійних, протилежних одна одній категорій, і водночас утримує, зберігає їх, але вже у вигляді лише моментів (причому нерозривних) єдиного цілого, яким є міра. Принцип зняття діє не тільки стосовно характеру відношення логічних категорій, але й віддзеркалює закономірності відношень природних і соціокультурних утворень (у процесі їхнього виникнення і розвитку), а також самої людини. Втім, як відомо, в плані соціокультурних феноменів усвідомлений і стверджується й інший принцип – акумуляції. Згідно з принципом акумуляції, в розвитку, скажімо, філософії і наук відбувається не лише заперечення попереднього з утриманням позитивного, а й своєрідний приріст, примноження, додавання чогось нового до набутого раніше. В такому випадку нове не виникає як наслідок зміни попереднього. Звичайно, абстрактному протиставленню обидва принципи підлягати не можуть, бо ж скажімо, “...історія філософії постає як ряд чи сукупність більш-менш рівноправних систем, які не лише знімаються одна в одній, але і доповнюють одна одну, і через це збагачують духовну культуру людства” [2, с. 39]. Проте якщо виходити з позиції єдності філософії і науки, то, поєднуючи принципи зняття і акумуляції, навряд чи вдасться об’єктивно зобразити співвідношення діалектичного методу і методів наукового пізнання. Адже, якщо методи наук постануть просто поза (поряд) діалектичним, тобто постануть зовнішньо, то в такому випадку достатньо важко пояснити природу можливості їхнього взаємодоповнення, їхню генетичну єдність, а отже, й “природну” єдність філософії (діалектики) і науки загалом.

Звичайно, не можливо звести наукові методи до діалектичного, вони “самоцінні”, специфічні, і в цьому сенсі рядопокладені. Однак, це не той варіант, що слугує адекватному поясненню їхнього співвідношення, а тим більше їхньої внутрішньої єдності. Саме принцип зняття дає змогу пояснити вказане співвідношення всебічно. З одного боку, пояснити діалектичний метод (як філософський) у вигляді цілісності, моментами (частковими випадками) якого є окремі (спеціальні) методи, а з іншого, – пояснити і його генезу. Саме це влучно зауважив П. Копнін, коли писав: “Філософський метод виникає як узагальнення всіх інших методів; він не рівний жодному з

них, але містить у собі їхнє багатство так само, як всезагальне вбирає особливе і одиничне. Генетично процес розвитку йде від спеціальних методів до філософського. Тут, як і всюди, процес йде від одиничного через особливе до всезагального. Проте це відбувається не шляхом перетворення спеціального методу (чи спеціальних методів) у філософський. Ні, останній виникає самостійно, але з врахуванням результатів спеціальних методів” [8, с. 87–88].

Отже, діалектика як метод не зводиться ні до жодного зі спеціальних методів, ні до їхньої суми, хоча містить їх у собі як окремі моменти. Стосовно діалектики (в її матеріалістичній формі) П. Копнін далі зауважує: “Матеріалістична діалектика не є сумою спеціальних методів, в якому б вигляді вони не виступали, вона виробляє свої категорії, в руслі яких відбувається рух думки. Центр, куди спрямовується метод пізнання, – наукова теорія і спосіб її функціонування, побудова і розвиток. Матеріалістична діалектика не просто виявляється в кожному спеціальному методі, а, будучи методом, який спрямований на досягнення об’єктивної реальності у всій її конкретності й різноманітності виявів, знаходить місце будь-якому науковому методу в цьому процесі побудови і розвитку будь-якої предметної теорії, позбавляючи його однобічності й претензії на абсолютність. Кожний із спеціальних методів своєрідний і не є якоюсь-то “маленькою”, “поганенькою” модифікацією діалектики” [8, с. 88]. У визначенні меж правомірності застосування окремих методів пізнання важливе місце займає методологія. Адже “від методу потрібно відрізнити *методологію*, тобто вчення про метод, теорію методу. Осмислюючи який-небудь метод, можна переоцінити його роль і можливості, вважаючи його єдиним і абсолютним. Тому діалектика спрямована не проти метафізики в будь-якій її формі як методу пізнання, який застосовують у певних межах, а проти тієї методології, яка прагне не бачити цих меж і перетворити його у філософський метод сучасної науки” [8, с. 84].

В історії філософського і наукового пізнання, як відомо, існували спроби перетворити метод механіки чи математики у всезагальний, зокрема, й філософський метод. Такі рецидиви, на жаль, спостерігаємо і нині. Однак істина в іншому: “Безпосередньо, – пише В. Шинкарук, – учений пізнає речі за допомогою специфічних методів своєї науки, але при цьому він повинен знати загальну природу пізнаваних ним речей і місце застосовуваних ним методів у загальній системі пізнання істини. Це знання дає йому діалектика як теорія розвитку і теорія пізнання” [10, с. 155]. Це, з одного боку, а з іншого, – зрозуміло, що філософія має свій власний предмет, і адекватним методом стосовно цього предмета може бути лише діалектика, як живий цілісний рух мислення на шляху досягнення конкретної істини, і цей рух позбавлений усяких однобічностей, а отже, й абстрактності. В цьому плані яскравим непорозумінням є низка тверджень відомого австро-британського епістемолога і філософа науки Карла Попера. У його твердженнях, зокрема, йдеться про те, що єдиноістинним науковим методом є метод спроб і помилок і, що саме діалектика як філософський метод є лише частковий

випадок зазначеного методу (спроб і помилок). Ось думка самого філософа: “...Якщо ми хочемо пояснити, чому людське мислення прагне випробувати всі мислимі вирішення усіх проблем, з якими б воно не зіштовхувалося, то можемо послатися на одну у вищому ступені загальну закономірність. Метод, за допомогою якого намагаються вирішити всі проблеми, зазвичай один і той же, – це *метод спроб і помилок*. Цей же метод, по суті, використовують і організми в процесі адаптації. Зрозуміло, що його успішність великою мірою залежить від кількості і розмаїття спроб: чим більше ми робимо спроб, тим більш вірогідно, що одна з них виявиться вдалою... Метод, який сприяє розвитку людського мислення – й особливо філософії, ми можемо охарактеризувати як частковий випадок методу спроб і помилок” [9, с. 119]. Однак, за всієї продуктивності “методу спроб і помилок”, яка очевидна в реальному пізнавальному процесі, цей метод жодним чином не може претендувати на роль методу теоретичного пізнання, на роль філософського (діалектичного) методу, оскільки він опосередкований суцільною випадковістю. Крім того, саме діалектика як метод у своїй конкретній всезагальності містить у собі “метод спроб і помилок” у ролі часткового випадку, в ролі “знятого” в своїй самотійності в емпіричній даності “зникаючого” моменту. Далі більше: “...Я думаю, – проголошує К. Попер, – зрозуміло, що слово “діалектика” необхідно вживати дуже обережно, а краще за все, мабуть, взагалі його не вживати, адже ми завжди можемо використовувати більш чітку термінологію методу спроб і помилок” [9, с. 127]. І, справді, коли говорити про “метод спроб і помилок”, то при цьому ні до чого говорити про діалектику, адже це не просто різні “речі”, а такі речі, які засвідчують ступінь власне філософської культури мислення, якість і зрілість пізнавального освоєння людиною світу.

І, нарешті, по-третє, сьогодні самі науковці, незважаючи на тенденцію свідомого ігнорування або простого замовчування філософської діалектики, прагнуть все ж бачити саме в ній найбільш повний (вільний від односторонностей), найбільш адекватний метод пізнавального осягнення світу. Ось як пишуть про діалектику (в її матеріалістичній формі) нині відомі українські фізики Л. Булавін і П. Чолпан:

“Методом фізичних досліджень є матеріалістична діалектика. Цей метод передбачає вивчення всіх явищ довколишнього світу (в тому числі й фізичних) в їхньому взаємозв’язку та взаємодії, в їхньому розвитку і еволюції шляхом переходу кількості в якість, обумовленого боротьбою внутрішніх протилежностей, закладених у цих явищах. Необхідно взяти до уваги також особливості сучасної фізики, для якої характерна нова постановка проблеми реальності, питання про види матерії, ідея збереження найважливіших характеристик матерії, яка втілює загальнофілософський принцип нестворюваності та незнищуваності рухомої матерії, проблема простору і часу, ідея єдності перерваного й неперервного, ідея універсальності корпускулярно- хвильового дуалізму, більш глибоке розуміння понять закономірності й причинності” [1, с. 4].

Отже, діалектика і сьогодні є всезагальним методом розв'язання проблем теоретичного (пізнавального) характеру, що виникають у науках про природу, людину, суспільство і духовне життя. І це тому, що діалектика як логіка містить у собі всі методи інших наук, (але містить їх лише як часткові моменти, як моменти цілого, яким і є діалектичний метод). Наприклад, той же математичний метод пізнання є методом, яким користуються і фізика, і біологія, і хімія, й економічна наука. Тобто можна сказати, що це є загальнонауковий метод пізнання, хоча наукою про нього, звичайно, є математика. Але цей метод не є філософським, бо він ґрунтується переважно на кількісному аналізі. А в межах діалектики як логіки цей метод постає у вигляді лише окремої категорії – “кількість”. Але ж у межах діалектики є категорії і якості, і сутності, і причини і т. ін. Скажімо, аналітична (та й органічна і неорганічна) хімія ґрунтується на якісному і кількісному методах аналізу хімічних елементів, речовин тощо. А якість і кількість є теж лише певні категорії логіки як діалектики, причому лише категорії буття. Із цього погляду, маючи на увазі під логічним діалектичне (діалектичну логіку), Г. Гегель справедливо зауважував: “Логічне в абсолютній ідеї може бути назване також одним зі способів її (осягнення). Але якщо “спосіб” позначає деякий *особливий* вид, деяку *визначеність* форми, то логічне, навпаки, є всезагальним способом, в якому всі окремі способи зняті та включені” [6, с. 289].

Тепер стосовно того, що діалектика сьогодні є одним із філософських методів поряд із герменевтичним, феноменологічним і аналітичним. Тобто йдеться про те, що в ХХ ст. виникли нові методи філософії, а це свідчить про зміну методологічного монізму попередніх епох на плюралізм філософських методів. В такому випадку, зрозуміло, відпадає можливість та й необхідність всезагального філософського методу, що призводить до еклектики. Цю ситуацію М. Булатов оцінює так: “У чистому вигляді певний метод – аналітичний, діалектичний тощо, – використовують досить рідко і переважно його прибічники... Це не просто недолік, у науковій роботі використовують, як правило, установки та принципи з різноманітних методів. Живе мислення не вичерпується жодним філософським методом, і їх жорстко дотримуються представники відповідної школи або її фундатор. Більшість досліджень унаслідок своєї багатогранності потребують поєднання різних принципів, ... і ця багатогранність простягається від органічної єдності через плюралізм методологічних принципів до еклектизму. Останній є найхарактернішою рисою сучасного стану філософії в Україні” [4, с. 29]. Втім, зазначений еклектизм має й позитивне значення, бо, незважаючи на розмаїття, він об'єктивно дає змогу опанувати не обмежуваним обсягом своєрідних філософських принципів, прийомів, а загалом і методів із подальшим їхнім використанням для застосування. І все ж аналіз “продуктивного” потенціалу герменевтичного, феноменологічного й аналітичного методів засвідчує явну їхню нерівнозначність стосовно діалектичного, що дає підстави виділяти саме останній у ролі всезагального. Але це вже нова проблема, яка потребує свого дослідження. Вирішення ж цієї проблеми, своєю чергою, залежить від

вирішення більш “прозаїчної” проблеми. В чому вона? На неї вказує М. Булатов: “Цікавою і не розробленою є проблема виокремлення, зведення до купи, класифікації та впорядкування генетичного зв’язку таких методів. Причиною є домінування за тих чи інших обставин у різних групах мислителів і науковців певних методів і забуття інших” [4, с. 29]. Але, з іншого боку, неможливо успішно провести вказану філософом “процедуру” без діалектичного методу мислення.

ЛІТЕРАТУРА

1. Булавін Л., Чолпан П. Філософські і методологічні аспекти сучасної фізики. К.: Інститут журналістики, 2004.
2. Булатов М. Історія і теорія діалектики // Булатов М., Загороднюк В., Малеев К., Солонько Л. Діалектика без апології. К.: Стилос, 1998. С. 29–41.
3. Булатов М. Ленинский анализ классической немецкой философии. Логико-диалектические и историко-философские проблемы. К.: Наук. думка, 1974.
4. Булатов М. Про методи філософування // Філософська думка. 2004. № 2. С.15–29.
5. Булатов М. Філософський словник. Стилос, 2009.
6. Гегель Г. Наука логіки // Соч.: в 3 т. М.: Мысль, 1972. Т. 3.
7. Добронравова И. Современная потребность в диалектике и творческое наследие М.Л. Златиной // Філософсько-антропологічні студії 2001. Розум, Свобода та Долі Діалектики. До 80-річчя Марії Златиної. К.: Стилос, 2001. С. 125–135.
8. Копнин П. Диалектика как логика и теория познания. Опыт логико-гносеологического исследования. М.: Наука, 1973.
9. Поппер К. Что такое диалектика? // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 118–138.
10. Шинкарук В. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. К.: Изд-во Киевского университета, 1964.

Диалектика природы. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 550 — 551.

...Нам говорят, что мы не знаем также и того, что такое материя и движение! Разумеется, не знаем, ибо материю как таковую и движение как таковое никто еще не видел и не испытал каким-нибудь иным чувственным

образом; люди имеют дело только с различными реально существующими веществами и формами движения. Вещество, материя есть не что иное, как совокупность веществ, из которой абстрагировано это понятие; движение как таковое есть не что иное, как совокупность всех чувственно воспринимаемых форм движения; такие слова, как «материя» и «движение», суть не более, как сокращения, в которых мы охватываем, сообразно их общим свойствам, множество различных чувственно воспринимаемых вещей. Поэтому материю и движение можно познать лишь путем изучения отдельных веществ и отдельных форм движения; и поскольку мы познаём последнее, постольку мы познаём также и материю и движение как таковые. Поэтому, когда Негели говорит, что мы не знаем, что такое время, пространство, материя, движение, причина и действие, то он этим лишь утверждает, что мы при помощи своей головы сперва создаем себе абстракции, отвлекая их от действительного мира, а затем оказываемся не в состоянии познать эти нами самими созданные абстракции, потому что они умственные, а не чувственные вещи, всякое же познание, по Негели, есть чувственное измерение? Это точь-в-точь как указываемое Гегелем затруднение насчет того, что мы

можем, конечно, есть вишни и сливы, но не можем есть плод, потому что никто еще не ел плод как таковой.

Тема 9. Пізнання та проблема істини у філософії.

Рассел Б. Человеческое познание

ИСТИНА

Я перехожу теперь к определению «истины» и «лжи». Некоторые вещи очевидны. Истинность есть свойство веры и, как производное, свойство предложений, выражающих веру. Истина заключается в определенном отношении между верой и одним или более фактами, иными, чем сама вера. Когда это отношение отсутствует, вера оказывается ложной. Предложение может быть названо «истинным» или «ложным», даже если никто в него не верит, однако при том условии, что если бы кто-нибудь в него поверил, то эта вера оказалась бы истинной или ложной, смотря по обстоятельствам.

Все это, как я уже сказал, очевидно. Но совсем не очевидными являются: природа отношения между верой и фактом, к которому она относится; определение возможного факта, делающего данную веру истинной; значение употребленного в этом предложении слова «возможный». Пока нет ответа на эти вопросы, мы не можем

получить никакого адекватного определения «истины».

Начнем с биологически самой ранней формы веры, встречающейся как у животных, так и у людей. Одновременно наличие двух обстоятельств, А и В, если оно было достаточно частым или эмоционально интересным, может

привести к тому, что, когда животное воспринимает А, оно реагирует на него

так же, как оно раньше реагировало на В, или, во всяком случае, обнаруживает какую-то часть этой реакции. Иногда у некоторых животных эта связь может быть не приобретенной опытом, а врожденной. Каким бы путем эта связь ни была приобретена, но когда чувственное наличие А вызывает действия, соответствующие В, мы можем сказать, что животное «верит», что в окружающей обстановке имеется В и что его вера «истинна», если это В действительно имеется. Если вы разбудите человека ночью и крикнете:

«Пожар!», то он вскочит с постели, даже если он не увидит и не почувствует огня. Его действие есть свидетельство наличия у него веры, которая окажется «истинной», если огонь действительно есть, и «ложной», если его нет.

Истинность его веры зависит от факта, который может оставаться вне его опыта. Он может выбежать из дома так поспешно, что не успеет получить чувственного свидетельства огня; он может испугаться того, что его заподозрят в поджоге, и может в связи

с этим покинуть страну, так и не убедившись в том, был ли действительно огонь в доме или не был; тем не менее его вера остается истинной, если действительно имел место тот факт (именно — огонь), который был значением его веры, или предметом отношения веры к чему-то внешнему, а если бы этого факта не было, его вера оказалась бы ложной, даже если бы его друзья уверяли его в том, что огонь был. Разница между истинной и ложной верой подобна разнице между замужней женщиной и старой девой: в случае истинной веры существует факт, к которому она имеет определенное отношение, а в случае ложной — такого факта нет. Чтобы определить «истину» и «ложь», мы нуждаемся в описании того факта, который делает данную веру истинной, причем это описание не должно относиться ни к чему, если вера ложна. Чтобы узнать, является ли такая-то женщина замужней или нет, мы можем составить описание, которое будет относиться к ее мужу, если он у нее есть, и не будет относиться ни к кому, если она не замужем. Такое описание могло бы быть, например, следующим: «Мужчина, который стоял рядом с ней в церкви или у нотариуса, когда произносились известные слова». Подобным же образом нам нужно описание факта или фактов, которые, если они действительно существуют, делают веру истинной. Такой факт или факты я называю «фактом-верификатором (verifier)» веры.

В этой проблеме основоположным является отношение между ощущениями и образами, или, по терминологии Юма, между впечатлениями и идеями. В предыдущей главе мы рассмотрели отношение идеи к ее прототипу и видели, как «значение» слова появляется из этого отношения. Но если даны значения слов и синтаксис, то мы приходим к новому понятию, которое я называю «значением (смыслом) предложения» и которое характеризует предложения и сложные образы. В случае единичных слов, употребляемых как восклицания, таких, как «Пожар!» или «Убивают!», значение слова и значение предложения соединяются в одно, но обычно они различаются. Это различие вытекает из того, что слова должны иметь значение, если они служат какой-то цели, а словосочетание не всегда имеет значение. Значение предложения характерно для всех предложений, которые являются не бессмысленными, и не только для изъявительных предложений, но и для вопросительных, повелительных и желательных. Сейчас, однако, мы ограничимся рассмотрением только изъявительных предложений. О них мы можем сказать, что их значение состоит из описания того факта, который, если он существует, делает предложение истинным. Остается определить это описание. Возьмем пример. У Джефферсона была вера, выраженная в словах: «В Северной Америке имеются мамонты». Эта вера могла быть истинной, даже

если никто не видел ни одного мамонта; когда он выражал свою веру в словах, могла быть пара мамонтов в необитаемой части Скалистых гор, и вскоре после этого они могли быть унесены в море наводнением на реке Колорадо. В этом случае, вопреки истинности его веры, в ее пользу не было бы никакого свидетельства. Действительные мамонты были бы фактами, «подтверждающими» в вышеуказанном смысле веру. Подтверждающий факт, не будучи воспринят в опыте, часто может быть описан, если он имеет известное по опыту отношение к чему-либо известному по опыту; благодаря этому мы понимаем такую, например, фразу, как «отец Адама», которая на самом деле ничего не описывает. Благодаря этому же мы понимаем веру Джефферсона в мамонтов: мы знаем тот род фактов, которые могли бы сделать его веру истинной; это значит, что мы можем быть в таком состоянии сознания, когда, если бы мы увидели мамонтов, мы воскликнули бы: «Да, я так и думал!» Значение предложения складывается из значений входящих в него слов и из правил синтаксиса. Значения слов должны получаться из опыта, а значение предложения не нуждается в этом. Я из опыта знаю значение слов «человек» и «крылья» и, следовательно, знаю значение предложения: «Существует крылатый человек», хотя я и не воспринимал в опыте того, что обозначает это предложение. Значение предложения всегда может быть понято как в

некотором смысле описание. Когда это описание действительно описывает факт, предложение бывает «истинным»; если же нет, то оно «ложно».

Важно при этом не преувеличивать роль условности. Пока мы рассматриваем веру, а не предложения, в которых она выражается, условность не играет никакой роли. Допустим, что вы ожидаете встречи с человеком, которого вы любите, но которого некоторое время не видели. Ваше ожидание вполне может быть бессловесным, даже если оно сложно по составу. Вы можете надеяться, что этот человек при встрече будет улыбаться; вы можете вспоминать его голос, его походку, выражение его глаз; ожидаемое вами может быть таким, что только хороший художник мог бы его выразить, и не словами, а на картине. В этом случае вы ожидаете того, что известно вам по опыту, и истина или ложь вашего ожидания зависит от отношения идеи к впечатлению: ваше ожидание будет «истинным», если впечатление, когда оно осуществится, будет таким, что могло бы быть прототипом вашей идеи, если бы порядок событий во времени был обратным. Это мы и выражаем, когда говорим: «Это то, что я ожидал видеть». Условность появляется только при переводе веры в язык или (если что-либо говорят нам) языка в веру. Более того, соответствие языка и веры, за исключением абстрактного содержания, обычно никогда не бывает точным: вера богаче по составу и деталям, чем предложение,

которое выбирает только некоторые наиболее заметные черты. Вы говорите: «Я скоро его увижу», а думаете: «Я увижу его улыбающимся, постаревшим, дружески настроенным, но застенчивым, с шевелюрой в беспорядке и в неначищенных ботинках» — и так далее, с бесконечным разнообразием подробностей, о половине из которых вы можете даже не отдавать себе отчета. Случай с ожиданием является простейшим с точки зрения определения истины и лжи, так как в этом случае тот факт, от которого зависит истина или ложь, может находиться или находится в пределах нашего опыта. Другие случаи оказываются более трудными. Воспоминание с точки зрения рассматриваемой нами сейчас проблемы очень сходно с ожиданием. Воспоминание есть идея, тогда как вспоминаемый факт был в свое время впечатлением; воспоминание «истинно», если оно имеет с фактом такое же сходство, какое бывает у идеи с ее прототипом.

Рассмотрим утверждение: «У вас болит зуб». Во всякой вере, касающейся опыта другого человека, может быть то же не вмещающееся в слова богатство, которое, как мы видели, часто бывает в ожиданиях на основе нашего собственного опыта; вы можете, испытав недавно зубную боль, почувствовать из симпатии острую боль, которую, как вы представляете себе, испытывает ваш друг. Какую бы силу воображения вы ни осуществляли при этом, ясно, что ваша вера «истинна»

в той пропорции, в какой она сходна с фактором зубной боли вашего друга, причем сходство здесь такое же, какое существует между идеей и ее прототипом.

Но когда мы переходим к чему-либо такому, чего никто в своем опыте не переживает и никогда не переживал, например к внутренним частям Земли или к миру, как он был до начала жизни, то вера и истина становятся более абстрактными по сравнению с вышеприведенными примерами. Мы должны теперь рассмотреть, что может подразумеваться под «истиной», когда подтверждающий факт никем в опыте не испытан.

Предвидя возможные возражения, я буду исходить из того, что физический мир, существующий независимо от восприятия, может иметь определенное структурное сходство с миром наших восприятий, но не может иметь какого-либо качественного сходства. Когда я говорю, что он имеет структурное сходство, я исхожу из того, что упорядочивающие отношения, в терминах которых определяется структура, являются такими же пространственно-временными отношениями, какие нам известны по нашему собственному опыту.

Некоторые факты физического мира — именно те, природа которых определяется пространственно-временной структурой, — являются, следовательно, такими, какими мы их можем вообразить с другой стороны,

факты, относящиеся к качественному характеру физических явлений, являются, по-видимому, такими, какими мы их и вообразить не можем.

Далее, в то время как нет никаких затруднений для предположения, что существуют невообразимые факты, мы все же должны думать, что, помимо обычной веры, не может быть такой веры, факты-верификаторы которой были бы факты невообразимые. Это очень важный принцип, но если только он не собьет нас с пути, то уже немного понадобится внимания к логической стороне дела. Первым пунктом логической стороны является то, что мы можем знать общее предложение, хотя и не знаем никаких конкретных примеров его. На покрытом галькой морском берегу вы можете сказать с вероятной истинностью вашего высказывания: «На этом берегу есть камешки, которых никто никогда не заметит». Несомненно истинным является то, что существуют определенные целостности, о которых никто никогда не подумает. Но предполагать, что такие предложения подтверждаются на основании конкретных примеров их истинности, значило бы противоречить самому себе. Они являются только применением того принципа, что мы можем понимать утверждения о всех или некоторых членах класса, не будучи в состоянии перечислить членов этого класса. Мы так же полностью понимаем утверждение: «Все люди смертны», как понимали бы его, если бы могли дать

полный перечень всех людей; ибо для понимания этого предложения мы должны уяснить только понятия «человек» и «смертный» и значение того, что представляет собой каждый конкретный пример этих понятий.

Теперь возьмем утверждение: «Существуют факты, которых я не могу вообразить». Я не рассматриваю вопрос о том, является ли это утверждение истинным; я хочу только показать, что оно имеет разумный смысл. Прежде всего отметим, что если бы оно не имело разумного смысла, то противоречащее ему утверждение также не имело бы смысла и, следовательно, не было бы истинным, хотя оно также не было бы и ложным. Отметим, далее, что для того, чтобы понять такое утверждение, достаточно приведенных примеров с незамеченными камешками или числами, о которых не думают. Для уяснения таких предложений необходимо только понимать участвующие в предложении слова и синтаксис, что мы и делаем. Если все это есть, то предложение понятно; является ли оно истинным — это другой вопрос. Возьмем теперь следующее утверждение: «Электроны существуют, но они не могут быть восприняты». Опять я не задаюсь здесь вопросом, является ли это утверждение истинным, а хочу выяснить только, что значит предположение о его истинности или вера в его истинность. «Электрон» есть термин, определяемый посредством

причинных и пространственно-временных отношений к событиям, совершающимся в пределах нашего опыта, и к другим событиям, относящимся к событиям нашего опыта такими способами, которые мы имеем в опыте. Мы имеем в опыте отношение «быть отцом» и поэтому можем понять отношение «быть прапрадедушкой», хотя в опыте этого отношения не имеем. Подобным же образом мы понимаем предложение, содержащее слово «электрон», несмотря на то что не воспринимаем того, к чему это слово относится. Таким образом, когда я говорю, что мы понимаем такие предложения, я имею в виду, что мы можем вообразить себе факты, которые могли бы сделать их истинными.

Особенностью этих случаев является то, что мы можем вообразить общие обстоятельства, которые могли бы подтвердить нашу веру, но не можем вообразить конкретных фактов, являющихся примерами общего факта. Я не могу вообразить какого-либо конкретного факта вида: «*n* есть число, о котором никто никогда не подумает», ибо, какое бы значение я ни придал *n*, мое утверждение становится ложным именно потому, что я придаю ему определенное значение. Но я вполне могу вообразить общий факт, который делает истинным утверждение: «Существуют числа, о которых никто никогда не подумает». Причина здесь та, что общие утверждения имеют дело только с содержанием входящих в них слов и могут быть поняты без знания соответствующих объектов.

Вера, относящаяся к тому, что не дано в опыте, относится, как показывает вышеприведенное рассмотрение, не к индивидуумам вне опыта, а к классам, ни один член которых не дан в опыте. Вера должна всегда быть доступной разложению на элементы, которые опыт сделал понятными, но когда вера приобретает логическую форму, она требует другого анализа, который предполагает компоненты, неизвестные из опыта. Если отказаться от такого психологически вводящего в заблуждение анализа, то в общей форме можно сказать: всякая вера, которая не является простым импульсом к действию, имеет изобразительную природу, соединенную с чувством одобрения или неодобрения; в случае одобрения она «истинна», если есть факт, имеющий с изображением, в которое верят, такое же сходство; какое имеет прототип образом; в случае неодобрения она «истинна», если такого факта нет. Вера, не являющаяся истинной, называется «ложной».

Это и есть определение «истины» и «лжи».

ПОЗНАНИЕ

Я подхожу теперь к определению «познания». Как и в случае с «верой» и «истинной», здесь есть некоторая неизбежная неопределенность и неточность в самом понятии. Непонимание этого привело, как мне

кажется, к существенным ошибкам в теории познания. Тем не менее следует быть насколько возможно точным в отношении неизбежного недостатка точности в определении, которого мы ищем.

Ясно, что знание представляет собой класс, подчиненный истинной вере: всякий пример знания есть пример истинной веры, но не наоборот. Очень легко привести примеры истинной веры, которая не является знанием. Бывают случаи, когда человек смотрит на часы, которые стоят, хотя он думает, что они идут, и смотрит на них именно в тот момент, когда они показывают правильное время; этот человек приобретает истинную веру в отношении времени дня, но нельзя сказать, что он приобретает знание. Или, положим, человек справедливо верит, что фамилия премьер-министра, бывшего на этом посту в 1906 году, начинается с буквы Б, но он верит в это потому, что думает, что тогда премьер-министром был Бальфур, в то время как на самом деле им был Бэннерман. Или, положим, удачливый оптимист, купив лотерейный билет, находится в непоколебимом убеждении, что он выиграет и, по счастью, действительно выигрывает. Такие примеры, которых можно привести бесконечное множество, показывают, что вы не можете претендовать на знание только потому, что вы случайно оказались правы.

Какой признак, кроме истинности, должна иметь вера для того, чтобы

считаться знанием? Простой человек сказал бы, что должно быть надежное свидетельство, способное подтвердить веру. с обычной точки зрения это правильно для большинства случаев, в которых на практике возникает сомнение, но в качестве исчерпывающего ответа на вопрос это объяснение не годится. «Свидетельство» состоит, с одной стороны, из фактических данных, которые принимаются за несомненные, и, с другой стороны, из определенных принципов, с помощью которых из фактических данных делаются выводы.

Ясно, что этот процесс неудовлетворителен, если мы знаем фактические данные и принципы вывода только на основе свидетельства, так как в этом случае мы попадаем в порочный круг или в бесконечный регресс. Мы должны поэтому обратить наше внимание на фактические данные и принципы вывода. Мы можем сказать, что знание состоит, во-первых, из определенных фактических данных и определенных принципов вывода, причем ни то, ни другое не нуждается в постороннем свидетельстве, и, во-вторых, из всего того, что может утверждаться посредством применения принципов вывода к фактическим данным. По традиции считается, что фактические данные поставляются восприятием и памятью, а принципы вывода являются принципами дедуктивной и индуктивной логики.

В этой традиционной доктрине много неудовлетворительного, хотя я, в конце концов, совсем не уверен, что мы можем здесь дать нечто лучшее. **Во-первых**, эта доктрина не дает содержательного определения «познания» или, во всяком случае, дает не чисто содержательное определение; не ясно, что есть общего между фактами восприятия и принципами вывода. **Во-вторых**, как мы увидим в третьей части этой книги, очень трудно сказать, что представляют собой факты восприятия. **В-третьих**, дедукция оказалась гораздо менее мощной, чем это считалось раньше; она не дает нового знания, кроме новых форм слов для установления истин, в некотором смысле уже известных. **В-четвертых**, методы вывода, которые можно назвать в широком смысле слова «индуктивными», никогда не были удовлетворительно сформулированы; а если даже и были вполне правильно сформулированы, то сообщают своим заключениям только вероятность; более того, в любой наиболее возможно точной форме они не обладают достаточной самоочевидностью и должны, если вообще должны, приниматься только на веру, да и то только потому, что кажутся неизбежными для получения заключений, которые мы все принимаем.

Имеется, вообще говоря, три способа, которые были предложены для того, чтобы справиться с трудностями в определении «познания». Первый, и

самый старый, заключается в подчеркивании понятия «самоочевидность».

Второй заключается в устранении различия между посылками и заключениями и в утверждении, что познание заключается в когерентности всякого предмета веры. **Третий**, и самый радикальный, заключается в изгнании понятия «познание» совсем и в замене его «верой, которая обещает успех», где «успех» может, вероятно, истолковываться биологически. Мы можем рассматривать Декарта, Гегеля и Дьюи как представителей этих трех точек зрения.

Декарт считает, что все то, что я понимаю ясно и отчетливо, является истинным. Он полагает, что из этого принципа он может вывести не только логику и метафизику, но также и фактические данные, по крайней мере теоретически. Эмпиризм сделал этот взгляд невозможным; мы не думаем, чтобы даже наивысшая степень ясности в наших мыслях помогла нам продемонстрировать существование мыса Горна. Но это не устраняет понятия «самоочевидность»: мы можем сказать, что то, что говорит Декарт, относится к очевидности понятий, но что, кроме этой очевидности, существует также и очевидность восприятий, посредством которой мы приходим к знанию фактических данных. Я не думаю, что мы можем полностью обойтись без самоочевидности. Если вы поскользнетесь на апельсиновой корке и стукнетесь затылком о

мостовую, то вы почувствуете мало симпатии к философу, который будет убеждать вас, что нет полной уверенности в том, получили вы ушиб или нет. Самоочевидность заставляет вас также принять доказательство, что если все люди смертны и Сократ — человек, то Сократ смертен. Я не знаю, заключает ли самоочевидность в себе нечто большее, кроме некоторой твердости убеждения; сущность ее заключается в том, что, когда она имеется налицо, мы не можем не верить. Если, однако, самоочевидность должна приниматься как гарантия истины, тогда это понятие необходимо тщательно отличать от других, которые имеют субъективное сходство с ним. Я думаю, что мы должны сохранить это понятие, как относящееся к определению «познания», но не как само по себе достаточное для этого.

Другая трудность с самоочевидностью заключается в том, что она есть вопрос степени. Удар грома несомненен, а очень слабый шум уже не обладает несомненностью; то, что вы видите солнце в ясный день, самоочевидно, а неясное очертание чего-то в тумане может быть иллюзорным; силлогизм по модусу **Barbara** очевиден, а сложный шаг в математическом доказательстве бывает очень трудно «видеть». Только для высшей степени самоочевидности мы можем претендовать на высшую степень достоверности.

Теория когерентности и инструменталистская теория обычно выставляются защитниками этих теорий как теории *ИСТИНЫ*. В качестве таковых они не защищены от возражений, которые я разобрал в другой своей работе. Сейчас я рассматриваю их не как теории *ИСТИНЫ*, а как теории *ПОЗНАНИЯ*. Если их понимать так, то в их пользу можно сказать больше. Оставим в покое Гегеля и постараемся сами изложить теорию когерентности познания. Мы должны будем сказать, что иногда две веры не могут быть обе истинными или по крайней мере что иногда мы полагаем так.

Если я верю одновременно, что *Л* истинно, что *В* истинно, и что *А* и *В* не могут быть вместе истинными, то я имею три веры, которые не составляют связной группы. В этом случае по крайней мере одна из трех должна быть ошибочной.

Теория когерентности в ее крайней форме считает, что имеется только одна возможная группа взаимно связанных вер, которая составляет целое познания и целое истины. Я не думаю, что это так; я склоняюсь скорее к леибницевской множественности возможных миров. Но в измененной форме теория когерентности может быть принята. В этой измененной форме она будет говорить, что все или почти все из того, что доступно познанию, является в большей или меньшей степени недостоверным; что если принципы

вывода относятся к *первичному* материалу познания, тогда одна часть *первичного* знания может быть выведена из другой и, таким образом, приобретает больше правдоподобия, чем она имела бы за свой собственный счет. Таким образом, может произойти, что целая группа предложений, каждое из которых само по себе имеет только невысокую степень правдоподобия, в совокупности может иметь очень высокую степень правдоподобия. Но это зависит от возможности изменения степеней присущего им правдоподобия, и вся теория становится поэтому теорией не *чистой* когерентности. Я рассмотрю этот вопрос более детально в пятой части книги.

Что касается теории, согласно которой мы должны заменить понятие «познание» понятием «вера, которая обещает успех», то достаточно сказать, что вся ее возможная правдоподобность проистекает из ее нерешительности и непродуманности. Она исходит из того, что мы можем знать (в старом смысле слова), какая вера обещает успех, так как если мы этого не можем знать, то теория становится бесполезной для практики, в то время как ее целью является превознесение практики за счет теории. Но ясно, что в практике часто бывает очень трудно узнать, какая вера обещает успех, даже в том случае, если мы имеем адекватное определение «успеха».

Мы, по-видимому, пришли к заключению, что вопрос познания есть вопрос степени очевидности. Высшая степень очевидности заключена в фактах восприятия и в неопровержимости очень простых доказательств. Ближайшей к ним степенью очевидности обладают живые воспоминания. Когда какие-либо случаи веры являются каждый в отдельности в какой-то степени правдоподобными, они становятся более правдоподобными, если связываются в логическое целое. Общие принципы вывода, как дедуктивного, так и индуктивного, обычно менее очевидны, чем многие их примеры, и психологически эти принципы проистекают из предвосхищения их примеров. Ближе к концу этого исследования я вернусь к определению «познания» и попытаюсь придать большую точность и разработанность приведенным выше определениям. Вместе с тем не будем забывать, что вопрос: «Что мы имеем в виду под понятием «познание»?» — не является вопросом, на который можно дать более определенный и недвусмысленный ответ, чем на вопрос: «Что мы имеем в виду под понятием «лысы й»?»__

Кант I. КРИТИКА ЧИСТОГО РОЗУМУ

Іммануїл Кант (1724–1804) – німецький філософ, засновник німецької класичної філософії. Народився в Кенігсберзі. Його батько був небагатим майстром. Сім'я відзначалася чесністю і релігійністю. Після школи Кант вступив до Кенігсберзького університету на богословський факультет, але

тут він захопився не богослов'ям, а вивченням філософії та фізико-математичних наук.

Закінчення навчання співпало зі смертю батька. Це змусило Канта шукати засобів до існування. Деякий час він працював домашнім учителем.

Спочатку Кант заявив про себе як видатний вчений. Зокрема, він створив свою космогонічну теорію утворення Сонячної системи, відому як "гіпотеза Канта – Лапласа". Оригінальним філософом він став на 45-му році життя. Працював приват-доцентом, потім професором філософії і логіки у Кенігсберзькому університеті.

Життя Канта йшло спокійно, він дотримувався твердого розкладу і був вельми педантичним настільки, що жителі Кенігсберга звіяли по ньому свої годинники, коли він ішов на роботу. Помер Кант на 80-му році життя, хоча в дитячі і юнацькі роки був надто хворобливим і лікарі пророкували йому короткий вік життя.

"Критика чистого розуму" (1781) – основна праця І. Канта – присвячена визначенню та оцінці джерел, принципів та меж наукового знання.

І. Кант прагне подолати однобічності раціоналізму та емпіризму в тлумаченні джерел знання, стверджуючи взаємозв'язок чуттєвого досвіду і раціональних структур в науковому пізнанні. З одного боку, І. Кант впевнений, що джерелом достовірних знань не може бути досвід, як стверджують емпіристи. З іншого – таким джерелом не може бути і розум, як вважають раціоналісти.

А між іншим, відомо, що достовірне знання можливе. Звідки ж воно виникає? Джерелом такого знання, за І. Кантом, є незалежні від досвіду і такі, що передують йому, апіорні форми чуттєвості й розсудку. Кант досліджує межі, в яких реалізується здатність розуму, а також досліджує інші здатності й форми пізнання, які обумовлюють можливість достовірної науки – математики і природознавства, а в філософії – можливість метафізики, етики, естетики та релігії. В результаті, вчення І. Канта про пізнання стає вченням агностицизму. Його погляд полягав у тому, що емпіричною основою пізнання є відчуття, які виникають внаслідок впливу об'єктів на нашу здатність сприйняття. Тут І. Кант – матеріаліст. Але в подальшому Кант основну увагу приділяє аналізу способів "впорядкування", "ув'язці" емпіричних даних за допомогою апіорних і суб'єктивних форм чуттєвого пізнання – простору та часу. Він прагне строго відділити явища, доступні людському пізнанню в досвіді, від "речей у собі", тобто від сутності речей, яка нібито не може бути даною в досвіді. Відчуття, уявлення і взагалі всі "феномени" (явища), підпорядковані суб'єктивним формам сприйняття (просторові та часу), не дають справжнього знання про об'єкти, або "речі у собі". "Речі у собі" – непізнавані. Пізнавані лише явища.

І. Кант вважає, що всі форми пізнання мають апіорний характер. Він розглядає розсудок як здатність мислити, синтезувати, узагальнювати зміст чуттєвих уявлень за допомогою апіорних понять – категорій.

"Підведення" емпіричних споглядань під категорії здійснюється за допомогою здатності судження або продуктивної здатності уявлення.

І. Кант розглядає загальні методологічні принципи і вимоги наукового пізнання (принцип каузальності, ідея субстанції та ін.), які визначають умови і межі "можливого досвіду". Досліджує також розум, який потребує абсолютної завершеності досвіду, і дає критику його ілюзій і помилкових висновків, коли відривається від чуттєвої основи пізнання і прагне до пізнання надчуттєвого – душі, світу як цілого і Бога. : Кант далекий від однозначної негативної оцінки помилок розуму, в яких він вбачає прагнення до безмежного розширення знання. Ідеї розуму мають для природознавства регулятивне, спрямувальне значення. Істинним предметом філософії, за І. Кантом, є вчення про апіорні, раціональні структури і діалектику розуму.

Розуміючи, що його вчення прагне обмежити розум, І. Кант вважав: те, що втрачає пізнання, виграє віра. Якщо Бог не може бути сприйнятим ні в якому досвіді, не належить до світу явищ, то, за І. Кантом, неможливий не лише ніякий доказ, а й будь-яке спростування його існування. Релігія є предметом віри, а не науки. Вірити в Бога, за І. Кантом, не лише можливо, а й необхідно, тому що без віри неможливо примирити вимогу моральної свідомості з фактами зла, що панує в людському житті.

Слід зазначити, що мотиви, згідно з якими Кант розвиває свою критику розуму, не зводяться до того, щоб підпорядкувати розум вірі. Він прагнув з'ясувати: по-перше, джерела різних видів знання – наукового і філософського; по-друге, засади достовірності знання в математиці і в природознавстві; по-третє, з'ясувати форми і категорії наукового мислення.

КРИТИКА ЧИСТОГО РОЗУМУ.

ВСТУП.

І. ПРО РІЗНИЦЮ МІЖ ЧИСТИМ І ЕМПІРИЧНИМ ЗНАННЯМ

Немає жодного сумніву, що все наше знання починається з досвіду; адже чим би мала пробуджуватися до діяльності пізнавальна спроможність, як не предметами, що зачіпають наші чуття і почасти самі спричиняють уявлення, почасти урухомлюють нашу розсудкову діяльність, [спонукаючи] порівнювати їх, сполучати або розділяти, і так переробляти сирий матеріал чуттєвих вражень у знання предметів, зване досвідом? Отже, за часом жодне наше знання не передує досвіду, – кожне починається з ним.

Та хоча все наше знання починається з досвідом, це не означає, що воно все походить від досвіду. Цілком може бути, що навіть наше емпіричне знання складається з того, що ми сприймаємо через враження, і з того, що наша власна пізнавальна спроможність (лише спонукувана чуттєвими враженнями) вносить із себе самої, і цю додачу ми відрізняємо від того основного матеріалу тільки після того, як тривале вправління повертає до неї нашу увагу і привчає нас виокремлювати її.

Отож постає питання, що вимагає принаймні ближчого дослідження і не може бути вирішене відразу, з першого погляду: чи існує таке незалежне від досвіду і навіть від усіх чуттєвих вражень знання? Такі знання називають *апріорними*, відрізняючи їх від емпіричних знань, що мають *апостеріорні* джерела – в досвіді.

Проте вираз а ргіогі наразі ще не є досить окресленим, щоб адекватно позначити весь зміст поставленого питання. Адже нерідко про знання, отримані з емпіричних джерел, говорять, що ми здатні або причетні до них а ргіогі, бо не дістаємо їх безпосередньо з досвіду, а виводимо із загального правила, яке ми, одначе, запозичили знову ж таки з досвіду. Так, про того, хто підкопав фундамент свого будинку, говорять: він міг а ргіогі знати, що будинок упаде, себто йому не потрібно було очікувати досвіду, що будинок справді впаде. Однак цілком а ргіогі знати про це він усе ж таки не міг. Адже про те, що тіла важкі, і тому падають, коли позбавити їх опори, він мав раніш довідатися з досвіду.

Тож надалі ми будемо розуміти під апріорними знаннями ті, що є *цілковито* незалежні від усякого, а не лише від того чи іншого досвіду. Протилежними їм є емпіричні знання, або ті, що можливі тільки а posteriori, себто через досвід. З-посеред апріорних знань чистими називаються ті, до яких не домішано геть нічого емпіричного. Так, наприклад, положення: “кожна зміна має причину” – є судження апріорне, але не чисте, бо зміна – це таке поняття, що може бути отримане лише з досвіду.

II. МИ ВОЛОДІЄМО ПЕВНИМИ АПРІОРНИМИ ЗНАННЯМИ, І НАВІТЬ ПОСПОЛИТИЙ РОЗСУДОК НІКОЛИ НЕ ПОЗБАВЛЕНИЙ ЇХ

Тут ідеться про одну ознаку, за якою ми можемо з певністю відрізнити чисте знання від емпіричного. Досвід, щоправда, навчає нас: щось влаштоване так або так, але не [того], що інакше не може бути. Отже, **поперше**, якщо нам трапляється положення, що мислиться разом зі своєю *необхідністю*, то це є апріорне судження; а якщо до того ж воно не виведене з жодних [інших суджень], окрім тих, що самі своєю чергою мають силу необхідного положення, то воно є цілковито апріорним судженням. **Попруге**, досвід ніколи не дає своїм судженням істинної або строгої *загальності* – *лише* умовну й відносну (через індукцію), що, власне, має означати: наскільки ми дотепер помічали, винятків із цього чи того правила не трапляється. Отже, якщо судження мислиться в строгій загальності, себто так, що не допускається можливість жодного винятку, то воно не виведене з досвіду, а має цілковито апріорну значущість. Виходить, емпірична загальність є лише свавільне підвищення значущості [судження] від такої, що має силу для більшості випадків, до такої, що має силу для всіх [випадків], як, наприклад, у положенні: усі тіла важкі; натомість там, де строга загальність належить судженню суттєвим чином, вона вказує на особливе пізнавальне джерело судження – спроможність до апріорного пізнання.

Отже, необхідність і строга загальність суть певні ознаки апріорного знання, і нероздільно належать також одна до одної. Та оскільки при вживанні їх часом легше показати його емпіричну обмеженість, аніж випадковість у судженні, а подеколи яснішою буває необмежена загальність, приписувана нами судженню, аніж його необхідність, то зазначені два критерії, кожен із яких непомильний сам по собі (*fur sich*), доцільно використовувати нарізно.

Неважко показати, що в людському знанні справді містяться такі необхідні й у найстрогішому сенсі загальні, отже, чисті апріорні судження. Щоб навести приклад з [царини] наук, варто лише поглянути на всі положення математики; а хто бажає приклад з найпоспільнішого вживання розуму, то за такий може правити твердження, що всяка зміна мусить мати причину; в цьому останньому саме поняття причини містить настільки очевидно поняття необхідності пов'язання з діянням та строгої загальності правила, що воно б цілком пропало, коли б ми, як то чинить Юм, стали виводити його з частого поєднання теперішньої події з попередньою і з породженої цим звички (отже, чисто суб'єктивної необхідності) сполучувати уявлення. Навіть і без подібних прикладів на доказ дійсності чистих апріорних засад у нашому пізнанні можна довести необхідність їх для можливості самого досвіду, себто довести а рїогі. Справді-бо, звідкіля мав би сам досвід брати свою достеменність, якби всі правила, котрими він керується, знову ж таки були б емпіричними, а це значить – випадковими, через що їх навряд чи можна було б вважати першими засадами. Та тут ми можемо вдовольнитися тим, що зазначили як факт чисте вживання нашої пізнавальної спроможності разом з її ознаками. Але не тільки в І іу судженнях, а навіть і в поняттях виявляється апріорне походження деяких із них. Вилучіть поступово з вашого емпіричного поняття тіла все, що в ньому є від досвіду: колір, твердість або м'якість, вагу, навіть непроникність, – і тоді все-таки залишиться простір, що його займало те тіло (тепер уже цілком зникле), і його ви не зможете відкинути. Так само якщо ви вилучите з вашого емпіричного поняття будь-якого тілесного чи нетілесного об'єкта всі властивості, вивчені з досвіду, то все-таки не зможете забрати від нього ту [властивість], завдяки якій ви мислите його як *субстанцію* або *приналежним* до субстанції (хоча це поняття має більшу визначеність, ніж поняття об'єкта взагалі). Отож, силувані необхідністю, з якою це поняття нав'язується вашому розуму, ви мусите визнати, що воно має осідок у нашій пізнавальній спроможності а рїогі.

ІІІ. ФІЛОСОФІЯ ПОТРЕБУЄ НАУКИ, ЯКА ВИЗНАЧАЛА Б МОЖЛИВІСТЬ, ПРИНЦИПИ ТА ОБСЯГ УСІХ АПРІОРНИХ ЗНАНЬ

Значно більше, ніж усе попереднє, говорить [нам] те, що деякі знання покидають навіть поле всякого можливого досвіду і за допомогою понять, для яких у досвіді ніде не може бути дано відповідного об'єкта, розширюють, як видається, обсяг наших суджень поза всі межі досвіду.

Саме до цих останніх знань, що виходять поза чуттєвий світ, [туди] де досвід не може дати провідної нитки та вказівки, належать дослідження нашого розуму, які ми вважаємо набагато важливішими за значенням і далеко вищими за кінцевою метою, ніж усе, чого розсудок може навчитися в царині явищ, причому ми ладні навіть [іти] на ризик скоріш за все заблудитися, аніж облишити такі важливі дослідження з приводу якогось сумніву або зі злегковаження та байдужості. Ці неминучі проблеми самого чистого розуму суть *Бог, свобода та безсмертя*. Наука, що її кінцевий задум з усіма її налаштуваннями спрямовано власне лише на вирішення цих завдань, називається *метафізикою*; її спосіб діяння напочатку є *догматичним* у тому сенсі, що вона впевнено береться до діла без попереднього випробування здатності чи нездатності розуму до такого великого заходу.

Видається природним, що, покинувши ґрунт досвіду, не будують відразу ж будинок з наявних невідомо звідки знань і на довірі до засад невідомого походження, не забезпечивши спочатку міцний підмурок тієї споруди шляхом ретельного дослідження, і що, отже, давно вже мало б бути поставлене питання [про те], як же розсудок може прийти до всіх цих апріорних знань, і який обсяг, значущість і вартість вони можуть мати. І справді, нема нічого природнішого, якщо розуміти під словом *природний* усе те, що має відбуватися в справедливий і розумний спосіб; якщо ж розуміти під цим словом те, що відбувається зазвичай, тоді знову ж таки нема нічого природнішого й зрозумілішого, як те, що таке дослідження мало довгий час не бути здійсненим. Адже окремі види цих знань, як-от математичні, віддавна набули надійності і тим спонукають очікувати цього й від інших, хоча б вони й мали цілком відмінну природу. До того ж хто перебуває поза обрієм досвіду, той упевнений, що не буде спростований досвідом. Спокуса розширювати свої знання така велика, що зупинитися в цьому поступі можна тільки наштотхнувшись на явну суперечність. Але цього можна уникнути, якщо творити свої вимисли обачно, від чого вони анітрохи не перестають бути вимислами.

IV. ПРО РІЗНИЦЮ МІЖ АНАЛІТИЧНИМИ І СИНТЕТИЧНИМИ СУДЖЕННЯМИ

В усіх судженнях, у яких мислиться відношення суб'єкта до предиката (я розглядаю тільки ствердні [судження], бо застосувати потім [добути висновки] до заперечних неважко), це відношення може бути двояким. Або предикат В належить до суб'єкта А як щось таке, що міститься (приховано) в цьому понятті А, або ж В знаходиться цілком поза поняттям А, хоча й стоїть у зв'язку з ним. У першому випадку я називаю судження *аналітичним*, а в другому – *синтетичним*. Отже, аналітичні судження (ствердні) – це ті, у яких зв'язок предиката з суб'єктом мислиться через тотожність, а ті, у котрих цей зв'язок мислиться без тотожності, повинні називатися синтетичними судженнями. Перші можна було б також називати пояснювальними, а другі –

розширювальними судженнями, оскільки перші своїм предикатом нічого не приєднують до поняття суб'єкта, а лише розкладають його шляхом аналізу (Zergliederung) на складові поняття, що вже мислилися в ньому (хоча й нечітко), останні ж натомість приєднують до поняття суб'єкта предикат, що зовсім не мислився в ньому і не міг би бути видобутий із нього ніяким аналізом; наприклад, коли я кажу "усі тіла є протягли", то це здження аналітичне.

Емпіричні судження як такі геть усі є синтетичними. Адже безглуздо було б засновувати аналітичні судження на досвіді, бо я зовсім не мушу виходити за межі свого поняття, щоб сформулювати це судження, і, отже, не потребую для цього жодного свідчення досвіду. Те, що якое тіло є протяглим – це положення, встановлюване а рїогї, а не емпіричне судження.

V. У ВСІХ ТЕОРЕТИЧНИХ НАУКАХ РОЗУМУ МІСТЯТЬСЯ АПРІОРНІ СИНТЕТИЧНІ СУДЖЕННЯ ЯК ПРИНЦИПИ

1. *Усі математичні судження є синтетичними.* Це положення, дарма що незаперечно достеменне й вельми важливе для подальшого [дослідження], досі, здається, вислизало від уваги аналізу-вальників (Zergliederer) людського розуму; мало того, воно прямо протилежне всім їхнім припущенням. Рїч у тїм, що коли було виявлено, що всі умовиводи математиків здійснюються відповідно до принципу суперечності (чого вимагає природа будь-якої аподиктичної достеменності), то склалося враження, що й засади теж пізнаються з принципу суперечності, – це було помилковим, бо синтетичне положення, звичайно, можна зрозуміти відповідно до принципу суперечності, однак у жодному разі не саме по собі, а лише так, що [при цьому] передбачається інше синтетичне положення, із котрого воно може бути виснуване.

Насамперед слід зауважити, що властиві математичні положення завжди суть апрїорні, а не емпіричні судження, бо вони несуть у собі необхідність, яка не може бути взята з досвіду. Якщо ж зі мною тут не погодяться, – то гаразд, я обмежую своє твердження галуззю чистої математики, [саме] поняття якої вже передбачає те, що вона містить не емпіричне, а суто чисте апрїорне знання.

2. *Природознавство (фізика) містить у собі, як принципи, апрїорні синтетичні судження.* Я наведу для прикладу лише пару положень, як-от: за всіх змін тілесного світу кількість матерії лишається незмінною, або: у всякій передачі руху дія й протидія всяк-час мусять дорівнювати одна одній. В обох [цих судженнях] очевидними є не тільки необхідність, отже, апрїорне походження їх, але й їхній синтетичний характер. Справді-бо, у понятті матерії я не мислю її тривкості, а [маю на думці] тільки її присутність у просторі шляхом наповнення його. Отже, я справді виходжу за [межі] поняття матерії, щоб домислити до нього а рїогї щось таке, чого я в ньому [доти] не мислив. Отже, це положення є не аналітичним, а синтетичним, і проте мислиться а рїогї; і те саме [ми бачимо] й у позоставших положеннях

чистої частини природознавства.

3. У *метафізиці*, навіть коли й розглядати її як науку, що її дотепер лише намагаються створити, хоча й доконечну через природу людського розуму, повинні *міститися апріорні синтетичні знання*, і то зовсім не для того, щоб вона просто розчленовувала й тим самим аналітично витлумачувала поняття, які ми створюємо собі а *ргіорі* про речі, – ні, [тут] ми прагнемо розширити наші знання а *ргіорі*, для чого мусимо користуватися такими засадами, котрі додають до даного поняття щось [доти] не наявне в ньому; за допомогою апріорних синтетичних суджень ми заходимо навіть так далеко, що сам досвід не може супроводжувати нас, [як,] наприклад, у положенні: світ мусить мати перший початок і т.ін., таким чином метафізика, принаймні *відповідно до своєї мети*, складається виключно з апріорних синтетичних положень.

VI. ЗАГАЛЬНЕ ЗАВДАННЯ ЧИСТОГО РОЗУМУ

Ми виграли б дуже багато, якби спромоглися підвести масу досліджень під формулу одного єдиного завдання. Адже тим ми полегшуємо не лише свою власну справу, – бо точно її окреслюємо, але й допомагаємо кожному, хто побажає перевірити, чи виконали ми свій задум, чи ні. Отже властиве завдання чистого розуму міститься в такому питанні: **Яким чином можливі синтетичні судження а *ргіорі*?**

[Те,] що метафізика залишалася дотепер у такому хисткому стані непевності й суперечливості, слід приписувати виключно тій причині, що це завдання і, може, навіть різниця між *аналітичними і синтетичними* судженнями нікому не спадали на думку раніш. Від вирішення цього завдання або задовільного доведення того, що та можливість, яка підлягає поясненню, насправді зовсім не має місця, – залежить життя і смерть метафізики. *Девід Юм* з усіх філософів найближче підступив до цього завдання, але мислив його аж ніяк не досить окреслено й не в його загальності, зупинившись при синтетичному положенні зв'язку діяння з причиною (*Principium causalitatis*), і йому здалося, нібито він довів, що таке положення а *ргіорі* зовсім неможливе; згідно з його висновками все, що ми називаємо метафізикою, має зводитися до голої химери – хибного сприйняття за розумове пізнання того, що насправді запозичено тільки з досвіду і силою звички набуло позірної необхідності; до такого твердження, що руйнує всю чисту філософію, він ніколи не прийшов би, якби мав перед очима наше завдання в [усій] його загальності, бо тоді він зауважив би, що відповідно до його аргументів не може бути й чистої математики, адже вона, звісна річ, містить [у собі] апріорні синтетичні положення, а від такого твердження його здоровий глузд, либонь, уберіг би його.

Вирішення сформульованого вище завдання включає разом можливість чистого вживання розуму в створенні та розбудові всіх наук, що містять апріорне теоретичне знання про предмети, себто відповідь на питання:

ЯК можлива чиста математика? ЯК можливе чисте природознавство?

Щодо цих наук, оскільки вони справді існують, цілком доречно буде порушувати питання, **ЯК** вони можливі; а те, *що* вони мусять бути можливі, доводиться їхньою реальністю*. Що ж стосується *метафізики*, то її дотеперішній кепський розвій і те, що про жодну з запропонованих досі [її систем], з погляду їх істотної мети, не можна сказати, що вона дійсно існує, – [це] має дозволяти кожному з [достатньою] підставою сумніватися в її можливості.

Але й цей вид *знання* треба розглядати в певному сенсі як даний, і метафізика є реальною, нехай і не як наука, та бодай як природна схильність (*metaphysica naturalis*). Адже людський розум, порушуваний власною потребою, а зовсім не зі спонуки самої лише марнославності всезнайства, нестримно доходить до таких питань, на які не можна дати відповідь через ніяке емпіричне вживання розуму і запозичені звідти принципи; тому в усіх людей, щойно тільки їхній розум розширюється до спекуляції, справді в усі часи була й завжди лишатиметься якась метафізика. А тому і щодо неї постає питання: **Яким чином можлива метафізика як природна схильність?** – тобто як із природи загального людського розуму виникають питання, що їх чистий розум задає собі й спонукується своєю власною потребою, як може, відповісти на них.

Та позаяк у всіх дотеперішніх спробах відповісти на ці природні запитання, наприклад, чи має світ початок, а чи існує одвічно і т.ін., завжди

* Щодо реальності чистого природознавства дехто може ще мати сумнів. Однак досить лише розглянути різні положення, що виступають на початку властивої (емпіричної) фізики, як от щодо постійності тієї самої кількості матерії, щодо інертності, рівності дії й протидії і т.ін., щоб відразу ж переконатися, що вони витворюють [чисту, або раціональну, фізику —] *physica puram* (або *rationalem*), яка з певністю заслуговує на те, аби її ставили окремо, як особливу науку, у її вузькому або широкому, та тільки [неодмінно в] повному обсязі.

знаходилися неунікненні суперечності, то не можна вдовольнитися лише природною схильністю до метафізики, тобто самою чистою розумовою спроможністю, із якої, щоправда, завжди виростає якась метафізика (хай там яка вже не є), але слід знайти, можливість допровадити її до певності або в знанні, або в незнанні [своїх] предметів, себто винести ухвалу або щодо предметів її проблематики, або щодо спроможності чи неспроможності розуму щось судити про них, отже, або надійно розширити наш чистий розум, або поставити йому окреслені й певні межі. Це останнє питання, що впливає зі сформульованого вище загального завдання, з правомірністю буде таким: **Яким чином можлива метафізика як наука?**

Таким чином, критика розуму необхідно приводить зрештою до науки, натомість догматичне вживання його без критики – до безпідставних

тверджень, яким можна протиставити [інші,] настільки ж позірні, отже, до скептицизму.

Ця наука не може мати також великого лячного обсягу, бо вона має до діла не з об'єктами розуму, розмаїтість яких нескінченна, а лише з самим розумом, із завданнями, що виникають цілковито з його надр і запропонованими йому не природою речей, відмінних від нього, а його власною; і якщо розум спершу всебічно запізнався зі своєю власною спроможністю відносно предметів, що можуть зустрічатися йому в досвіді, [то тоді] має бути легко визначити повністю й достеменно обсяг і межі випробовуваного вжитку [його] за межами всякого досвіду.

Отже, ми можемо й мусимо вважати всі зроблені дотепер спроби догматично побудувати метафізику не здійсненими; бо те, що є в тій чи іншій із них аналітичного, а саме просте розчленовування понять, притаманне нашому розуму а ргіогі, ще зовсім не є ціллю, лише підготовкою до справжньої метафізики, тобто синтетичного розширення апріорного знання, і [аналіз] не є для цього придатним, бо показує просто, що міститься в цих поняттях, але не [те,] як ми приходимо а ргіогі до таких понять, аби потім могли визначити також їх чинний ужиток стосовно предметів усякого пізнання взагалі. І щоб позбутися всіх цих претензій, потрібно лише трохи самозречення, бо незаперечні і неминучі за догматичного методу суперечності розуму з самим собою давно вже дискредитували кожную дотеперішню метафізику. Більше стійкості потрібно для того, щоб внутрішні труднощі й зовнішня протидія не перешкодили нам сприяти нарешті через інакше трактування, цілком протилежне дотеперішнім, успішному й плідному зростанню доконечної для людського розуму науки, кожний вибуялий стовбур якої можна, звісно, зрубати, але коріння викорчувати не можна.

VII. ІДЕЯ ТА ПОДІЛ ОКРЕМОЇ НАУКИ, ЗВАНОЇ КРИТИКОЮ ЧИСТОГО РОЗУМУ

З усього цього випливає ідея особливої науки, що може називатися *критикою чистого розуму*. Розум є спроможність, що дає принципи апріорного знання. Отже, чистий розум є такий [розум], що містить принципи безумовного апріорного знання. *Органом* чистого розуму має бути сукупність тих принципів, що за ними можуть бути надбані і дійсно реалізовані всі чисті апріорні знання. Вичерпне застосування такого органону створило б систему чистого розуму. Але позаяк вона є надзвичайно бажаною, а ще невідомо, чи можливе тут узагалі таке розширення нашого знання, і в яких випадках, то ми можемо розглядати науку, що просто оцінює чистий розум, його джерела й межі як *пропедевтику* до системи чистого розуму. Така [пропедевтика] мала б називатися не *доктриною*, а тільки *критикою* чистого розуму, і користь її з погляду спекуляції справді може бути лише негативною, вона може слугувати не для розширення, а тільки для очищення нашого розуму та утримання його від помилок, що вже є вельми значним

здобутком. Я називаю *трансцендентальним* усяке пізнання, що займається не стільки предметами, скільки нашим способом пізнання предметів, оскільки вони мають бути можливими а priori. Система таких понять мала б називатися *трансцендентальною філософією*.

Трансцендентальна філософія є ідея науки, для якої критика чистого розуму повинна нашікувати архітектонічно, себто [виходячи] з принципів, вичерпний план, із повною гарантією завершеності й надійності всіх частин цієї споруди. Вона є системою всіх принципів чистого розуму. Сама ця критика ще не називається трансцендентальною філософією виключно через те, що, аби бути завершеною системою, вона мусила б містити також докладний аналіз усього апіорного людського пізнання. Щоправда, наша критика мусить також неодмінно дати повний перелік усіх підставових понять, які витворюють назване чисте знання. Однак вона справедливо утримується від докладного аналізу (*Analysis*) самих цих понять, як і від вичерпного розгляду їхніх похідних, почасти через те, що такий аналіз (*Zergliederung*) не був би доцільний, бо він не має [в собі] тих труднощів, що трапляються в синтезі, заради якого, власне, й розпочата вся ця критика, а почасти ще й тому, що було супротивним єдності плану займатися усправедливленням повноти | такого аналізу та висновків, що з огляду на задум не є потрібним. Тим часом цієї повноти аналізу, так само як і виведення з апіорних понять, що мають бути викладені [тут], не важко досягти, якщо тільки вони насамперед будуть дані як довершені принципи синтезу, і якщо з погляду цього істотного задуму нічого не бракуватиме.

Таким чином, до критики чистого розуму належить усе, що утворює трансцендентальну філософію, вона є довершена ідея трансцендентальної філософії, але ще не сама ця наука, бо в аналізі вона сягає лише поти, поки це необхідно для вичерпної оцінки апіорного синтетичного знання.

Найголовніше, що треба мати на увазі, встановлюючи підрозділи такої науки, – це те, що до неї зовсім не мають входити поняття, які містять у собі будь-що емпіричне, інакше кажучи, апіорне знання має бути цілком чистим. Тому, хоча найвищі засади моральності й основні поняття її суть апіорні знання, проте вони не належать до трансцендентальної філософії, бо хоча й не кладуть в основу своїх приписів поняття вдоволення і невдоволення, бажань і схильностей тощо, які поспіль мають емпіричне походження, проте при укладанні системи чистої моральності їх слід необхідним чином включати в поняття обов'язку, як перепони, що мають бути подолані, або як принади, що не повинні ставати мотивом діяльності. Тим-то трансцендентальна філософія є філософія (*Weltweisheit*) чистого, суто спекулятивного розуму. Адже все практичне, оскільки воно містить спонукальні мотиви, перебуває у відношенні з чуттями, що належать до емпіричних джерел пізнання.

Якщо встановлювати підрозділи цієї науки з загального погляду системи взагалі, то те, що ми нині викладаємо, має містити, по-перше, *вчення про елементи (Elementarlehre)* і, по-друге, методологію чистого розуму. Кожна з цих головних частин повинна мати свої підрозділи, підстави яких

тут іще не можуть бути викладені. Як вступ чи попереднє напучування потрібно, здається, зазначити лише те, що існує два стовбури людського пізнання, які виростають, може, зі спільного, але невідомого нам кореня, а саме: *чуттєвість і розсудок*, через *першу* предмети нам даються, а через *другий* вони *мисляться*. Якби чуттєвість містила в собі апріорні уявлення, що творять умову, під якою нам даються предмети, то вона належала б до трансцендентальної філософії. Це трансцендентальне вчення про чуттєвість мало б входити до *першої* частини науки про елементи, бо умови, що лише під ними предмети даються людському пізнанню, передують тим, під якими вони мисляться.

Кант Іммануїл. Вступ // Критика чистого розуму. – К.: Юніверс, 2000. С. 39 – 53.