

Міністерство освіти і науки, молоді та спорту України
Донбаська державна машинобудівна академія (ДДМА)

А. О. Лузан

ВСТУП ДО ФІЛОСОФІЇ

Навчальний посібник

Рекомендовано
Міністерством освіти і науки,
молоді та спорту України

Київ
«Центр учбової літератури»
2012

УДК 1 (07)
ББК 87я73
Л 82

Рецензенти:

Андрущенко В. П., д-р філос. наук, проф., академік АПН України, ректор Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова;

Михальченко М. І., д-р філос. наук, проф., член-кореспондент НАН України, зав. відділу історії і теорії політичної науки, гол. наук. співроб. Інституту політичних і етнонаціональних досліджень НАН України ім. І. Ф. Кураса;

Мокляк М. М., д-р філос. наук, проф., провідний науковий співробітник Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

Рекомендовано
Міністерством освіти і науки,
молоді та спорту України
(лист № від)

Лузан, А. О.

Л 82 Вступ до філософії : навч. посіб. / А. О. Лузан. – Краматорськ : ДДМА, 2012. – 136 с.
ISBN.

Навчальний посібник має на меті показати світоглядну складову філософських систем різних епох: як уявляється природний світ і суспільство, яке місце людини в цьому світі, чи може вона здійснити зміни в ньому і якщо так, то яким чином.

Навчальний посібник призначений, насамперед, для студентів-бакалаврів, але і студенти-магістри, аспіранти і викладачі, а також усі, хто цікавиться філософією, знайдуть у ньому матеріал для розуміння філософських проблем і власних міркувань.

ISBN

УДК 1 (07)
ББК 87я73
© А. О. Лузан, 2012
© ДДМА, 2012

ЗМІСТ

Вступ	5
1 Філософія, коло її проблем і роль у суспільстві	6
1.1 Світогляд, його структура і типи	7
1.2 Специфіка філософського світогляду. Природа філософських проблем	10
1.3 Філософія і наука. Методологічна функція філософії	13
1.4 Філософія в системі культури	16
2 Антична філософія	18
2.1 Історичні передумови і джерела античної філософії	18
2.2 Космоцентричний характер античної філософії	20
2.3 Проблема буття у філософії Античності	21
2.4 Проблеми діалектики	24
2.5 Проблеми пізнання	25
2.6 Розуміння людини філософією Античності	26
2.7 Вчення про суспільство	31
3 Філософія Середньовіччя і Відродження	35
3.1 Філософія Середньовіччя як синтез християнства й античної філософії	35
3.2 Співвідношення віри і розуму, релігії і філософії у філософії Середньовіччя	37
3.3 Проблема буття і пізнання	39
3.4 Проблема людини і суспільства	40
3.5 Проблема універсалій	42
3.6 Гуманістичний характер філософії Відродження	43
4 Філософія Нового часу	46
4.1 Соціально-економічні перетворення, наукова революція і їхнє відображення у філософії Нового часу	46
4.2 Проблема методу пізнання. Емпіризм і раціоналізм	47
4.3 Вчення про субстанцію	52
4.4 Вчення про людину і суспільство	54
5 Німецька класична філософія	57
5.1 «Коперніканський переворот» І. Канта у філософії	57
5.2 Філософія Гегеля. Метод і система	61
5.3 Антропологічний матеріалізм Л. Фейєрбаха	65
6 Філософія марксизму	68
6.1 Соціально-історичні передумови виникнення філософії марксизму. Проблема відчуження	69
6.2 Матеріалістичне розуміння історії	72
6.3 Концепція матеріалістичної діалектики	76

7	Філософія життя.....	79
7.1	Критика попередньої філософії і розуміння предмета філософії.....	79
7.2	Криза європейської людини. Критика християнства.....	83
7.3	Надлюдина – носій нової моралі. Імморалізм.....	85
7.4	Філософія життя і суспільні науки.....	88
8	Філософія «психоаналізу».....	91
8.1	Чи є психоаналіз філософською концепцією?.....	91
8.2	Структура психіки за З. Фрейдом.....	92
8.3	Психоаналітична концепція особистості і суспільства.....	95
8.4	Неофрейдизм.....	97
9	Екзистенціалізм.....	100
9.1	Соціальні передумови й ідейні джерела екзистенціалізму.....	100
9.2	Категорія буття. Буття світу і буття людини.....	102
9.3	Людське існування і його модуси.....	105
9.4	Екзистенція і свобода.....	108
10	Теоретико-пізнавальні проблеми в західній філософії XIX–XX ст.	112
10.1	Позитивізм і етапи його розвитку.....	112
10.2	Неопозитивізм.....	115
10.3	Прагматизм.....	121
10.4	Феноменологія.....	124
10.5	Герменевтика.....	127
11	Постмодернізм.....	131
11.1	Модернізм, його границі і риси.....	131
11.2	Зміст постмодернізму.....	133

ВСТУП

До уваги читачів пропонується навчальний посібник з філософії. Сьогодні не існує не тільки обов'язкових підручників з філософії, але навіть визнаного зразка підручника серед фахівців. Що ж нового, або хоча б оригінального, чекає на читача в цій книзі?

По-перше, це історико-філософський підхід до самої проблеми. Автор дотримується цієї точки зору, оскільки у філософії не існує однозначно визнаного вирішення її проблем і історико-філософський підхід є найбільш адекватним її духу.

По-друге, при розгляді філософських систем різних часів автор виходить із принципу, що філософія виступає, насамперед, ядром світогляду епохи. Звичайно, у філософії є й інші функції, але для більшості людей вона виступає основою світогляду. Саме в цій якості вона їм знайома і більш за все їх цікавить.

По-третє, автор при викладі філософських систем намагався бути лаконічним і спирався на першоджерела. У посібнику сформульовано і відображено основні проблеми тієї або іншої епохи і підходи до їхнього вирішення. Якщо ж читача зацікавлять ці питання більш докладно, він може задовольнити свій інтерес, звернувшись до першоджерел, перелік яких подано після кожного розділу.

1 ФІЛОСОФІЯ, КОЛО ЇЇ ПРОБЛЕМ І РОЛЬ У СУСПІЛЬСТВІ

Вступна тема в будь-якій науці становить велику складність і для викладення, і для засвоєння. Це пов'язано з тим, що студенти, тільки починаючи вивчення науки, повинні засвоїти те, що вони зможуть досягнути, тільки прослухавши повний курс, за умови старанності й активної самостійної роботи. Для викладача ж складність полягає в тому, що в першій лекції він спілкується з учнями, для яких мова науки ще не знайома, а він матиме довести до них і зміст, і призначення науки.

Для вступної лекції з філософії ці загальні труднощі збільшуються подвійно, оскільки дати однозначне, прийнятне для всіх визначення філософії практично неможливо. І питання не в тому, що протягом історичного розвитку змінювалося уявлення про філософію (це властиво всім наукам), а в тім, що в будь-який час, у тому числі й сьогодні, різні філософські напрямки, різні філософи по-різному уявляють зміст і призначення філософії (що для інших наук не властиво). Звідси, природно, у багатьох виникає переконання, а точніше – упередження, що філософія мало пов'язана з наукою.

Крім того, починаючи вивчення філософії, студенти зустрічаються ніби зі знайомою незнайомкою. З одного боку, абстрактність філософської мови утруднює для студентів засвоєння, а для викладача – викладення матеріалу. З іншого боку, студенти переконані, що, по-перше, вони вже давно все це знають і викладач тільки наводить тінь на ясний день і говорить зарозумілі слова про банальні речі, а по-друге, усе, про що говорить викладач, не має ніякого практичного значення, і філософствування, якщо і становить інтерес, то лише для бездіяльного розуму і до них, майбутніх інженерів, економістів і т. д., не має ніякого відношення. З цього приводу варто зазначити поки що тільки те, що дане судження настільки ж вірне, наскільки і помилкове.

XXI століття – час по своїй суті прагматичний. Наука надзвичайно розширила спектр людських можливостей, дозволила людству вирішити багато проблем. Установлення у XIX столітті буржуазних суспільних відносин, з іншого боку, сформувало новий ідеал людини, людського щастя, в основі якого лежить успіх у практичних справах, багатство, суспільне становище (імідж). Не випадково прагматизм виник у США, країні, яка для багатьох є зразком розвитку в наш час і де подібне уявлення про успіх є найбільш розповсюдженим.

Але XXI століття з його динамізмом, що доходить до суєтності, зі зрослими можливостями людства, що доходять до самознищення, з новою силою, у новому ракурсі поставило і питання (старе як міф) про сенс людського існування і «смысл» самого світу. Виявилось, і чим далі, тим більше це підтверджується, що нікому не вдається, і навряд чи вдасться відійти від цих «проклятих» питань і ми приречені давати на них свою відповідь. Потреба у відповіді на них ще більш зростає в часи кризових станів суспільства, революції, коли руйнуються звичні умови життя

і встановлюються нові суспільні відносини, коли окрема людина потрапляє до неблаганних, безжалісних жорен історії і світ починає їй здаватися безглузким, абсурдним, за твердженням Альберта Камю.

Таким чином, потреба у філософії, у філософському осмисленні світу в наш час не тільки не зменшується, але й зростає. І як би ми не відхрещувалися від філософії, нам її не позбутися, як не позбутися кожній людині філософствування.

1.1 Світогляд, його структура і типи

Філософія для кожного (про що вже йшлося), хто навіть спеціально не вивчає її, є чимось знайомим, хоча і не цілком осмисленим. І це не випадково. Філософія нерозривно пов'язана зі світоглядом. Так думали і думають сьогодні більшість філософів, хоча є філософські напрямки, наприклад неопозитивізм, що заперечують такий зв'язок. А світогляд є таким феноменом, без якого немислиме існування людини як людини, як особистості. Кожний із нас, чи то академік, чи простий робітник, має свій світогляд.

Світогляд – це сукупність знань, оцінок, принципів, що визначають узагальнене уявлення про світ у цілому, розуміння світу і місця в ньому самої людини, життєві позиції, програму поведінки і діяльності людей. Світогляд становить складне інтегральне утворення, у якому злиті воедино його різні компоненти: знання і цінності, ідеали і принципи, норми і переконання – усе це невід'ємні складові світогляду.

Найважливішим елементом світогляду є знання. При цьому знання може мати різне походження: повсякденне, наукове, узагалі донаукове. Безумовно, у наш час «якість світогляду» багато в чому визначається ступенем наявності в ньому наукового знання, тому що наука дозволяє нам глибше проникнути в сутність світу і самої людини, зрозуміти їхній взаємозв'язок. Але це, утім, не означає, що світогляд різних людей можна вибудувати за ранжиром з погляду наявності в ньому наукового знання. Те ж саме можна сказати і про світогляди, що панували в різні періоди людської історії. Навряд чи можна зробити висновок, що світогляд нашого століття «вище рангом», ніж світогляд древніх греків. К. Ясперс правий, заявляючи, що наука нам лише відкриває справді незрозуміле. Але це у певній мірі зрозуміло було вже Сократу з його знаменитим «я знаю, що я нічого не знаю».

Щоб зрозуміти парадокс цієї ситуації, потрібно мати на увазі особливий характер світоглядного знання. Наука дає нам знання про різноманітні факти і явища, і в ході історії обсяг цього знання зростає. Але далеко не все це знання входить до структури світогляду. Раніше вже відзначалося, що світогляд – це погляд на «світ у цілому». Хоча тут слід відзначити суперечливість виразу «світ у цілому». Адже, з одного боку, світ у цілому людина ніколи не знала і не буде знати, таке знання практично неможливе

і тому даний вираз є безглуздим. Але, з іншого боку, незаперечним є прагнення людини до цілісності, єдності, закінченості свого знання про світ, прагнення створити завершену в принципових моментах картину світу. Коли Гегель говорить про закінченість розвитку абсолютної ідеї, він аж ніяк не думає, що надалі не буде приросту наукового знання. Стверджуючи так, він заявляє про те, що сутність світу вже пізнана й у цьому розумінні ми вже маємо цілісну картину світу, і процес пізнання можна вважати завершеним. Таким чином, до світогляду має відношення тільки те наукове або повсякденне знання, що допомагає нам зрозуміти цілісність світу, проникнути в його таємницю як цілісності. При цьому варто мати на увазі, що зміст цього знання історичний, і тому важко однозначно визначити, яке наукове знання несе в собі «світоглядне навантаження», а яке ні. Наприклад, геліоцентричний погляд на нашу планетну систему у свій час викликав, як відомо, запеклі суперечки, а Бруно поплатився за нього мученицькою смертю. І суперечки ці велися саме через те, що цьому вченню надавалося велике світоглядне навантаження. Сьогодні ж навряд чи хто з нас і зі служителів церкви надає цьому знанню таке світоглядне значення. Наукові або повсякденні знання набувають світоглядного значення тоді, коли вони стосуються основного відношення в структурі світогляду «світ – людина», а це, як правило, якщо можна так висловитися, «граничні» знання, що розкривають нам фундаментальні відносини і властивості природи і самої людини. До цих знань можна віднести і знання про основи суспільства, тому що взаємозв'язок «природа – людина» завжди опосередкований суспільством.

Говорячи про важливу роль знання в структурі світогляду, потрібно звернути увагу на метаморфозу, що воно зазнає, стаючи структурним елементом світогляду. Навіть «граничне» наукове або повсякденне знання не просто включається у світогляд, воно тут екстраполюється і на ту частину світу, яка залишається за межею цього знання. Таким чином знання стають переконаннями. Їхня відмінність від просто знань у тому, що знання – об'єктивні, загальнозначущі, існують «без мене», а в переконаннях об'єктивне і суб'єктивне злито воедино, знання стають «моїми» знаннями і визначають принцип «моєї» діяльності, «мого» поведіння. Таке знання Ясперс називає «філософською вірою».

Але пізнавальне ставлення до світу є тільки однією стороною світогляду, іншою його стороною є ціннісне ставлення. Саме єдність двох цих сторін виражає специфічність такого явища, як світогляд.

Ціннісне ставлення до світу багато в чому протилежне пізнавальному. Якщо метою пізнання є істина, об'єктивне, загальнозначуще осягнення реального світу, то метою ціннісного підходу є розгляд явищ з погляду цілей, потреб, інтересів, розуміння сенсу життя. Ціннісне ставлення вносить, таким чином, особистісний момент у наше знання. І не тільки особистісний, але і соціально-класовий момент, оскільки кожний із нас є представником тієї або іншої соціальної групи, і її система цінностей накладає свій відбиток на наше бачення світу. Саме через це в соціально неоднорідному

суспільстві існують, взаємодіють і ведуть боротьбу різні, і навіть полярні, світоглядні позиції.

Ціннісний підхід наче просіває наше знання з погляду його значення для нас, відбираючи значуще і відкидаючи незначуще, виступає найважливішим елементом у перетворенні знань у переконання, принципи діяльності. Без ціннісного підходу просто неможливо уявити формування таких елементів світогляду, як ідеали, розуміння сенсу життя.

Знання і цінності, безумовно, складають серцевину світогляду, його основний зміст. Але це в основному – раціональні елементи світогляду. Поряд з ними світогляд містить у собі почуття, віру, емоційне ставлення до світу, самого себе. Тільки в сукупності всі ці елементи дають можливість зрозуміти зміст такого складного духовного утворення людини, як світогляд.

Але світогляд не тотожний філософії, як зазначалося раніше. Адже люди жили і до того, як виникла філософія, та й сьогодні світогляд багатьох людей навряд чи можна назвати філософським.

У філософській літературі прийнято виділяти три типи світогляду: *міфологічний, релігійний і філософський*. Їх наведено в історичній послідовності виникнення, хоча останні два типи співіснують і сьогодні, та й від елементів міфологічного світорозуміння ми не звільнилися цілком і сьогодні.

Міф, безумовно, є найдавнішою з відомих форм світорозуміння людства, його духовної культури. Він виступав як єдина синкретична (нерозчленована) форма свідомості, у якій воедино було сплетено усе: зачатки знань, релігійних вірувань, форм мистецтва, філософських уявлень. Синкретичність міфу простежується й в іншому відношенні. У змісті міфу немає протиставлення природи і людини, духовного і матеріального, поцейбічного і потойбічного. У ньому світ живе як єдине ціле і людина виступає його частиною, наділеною всіма властивостями цілого. Тут немає межі між людиною і природними істотами, людиною і богами. У міфі людина може перетворюватися у тварин, а останні – в людину, вона може стати богом і навпаки, боги – людьми. Своєрідність змісту міфу нерозривно пов'язана зі своєрідністю його форми, де думка виражена в емоційних, конкретно-чуттєвих образах, метафорах.

На відміну від міфологічного *релігійний* світогляд поділяє світ на дві частини: світ природний, «земний», «поцейбічний» і світ потойбічний, «небесний», надприродний. У ньому проведена чітка межа між богом і людиною, богом і природою, людиною і природою. Релігійний світогляд також розкриває нам єдність світу, його цілісність, але на відміну від міфу знаходить його в богові, як творці і природи і людини. Характерною рисою релігійного світогляду є і спосіб його існування. Таким способом є віра. Віра в існування надприродних сил є серцевиною релігійного світогляду. «Вірую, тому що абсурдно», – стверджував християнський теолог початку нової ери Тертуліан. На основі цих уявлень у рамках релігійного світогляду

формуються смисложиттєві цінності, ідеали, принципи поведження і діяльності.

Філософія історично є третім типом світогляду, що своїми джерелами має і міф, і релігію.

1.2 Специфіка філософського світогляду. Природа філософських проблем

Філософія, безсумнівно, нерозривно пов'язана з типами світогляду, що їй передували. Без цього зв'язку ми не в змозі зрозуміти її виникнення. Але, разом з тим, виникнення філософії означало розрив з попередніми типами світогляду, виникнення якісно нового типу світорозуміння. Європейська філософія виникає наприкінці VII – початку VI століття до нашої ери в Стародавній Греції. Приблизно в цей же час зароджується філософія в Індії і Китаї. Цей збіг навіть сьогодні важко пояснити, з огляду на відсутність зв'язку між цими регіонами в той час. К. Ясперс називає цей час «осьовим». Саме тоді, на його думку, яка, утім, поділяється багатьма, зародилася сучасна культура і людина стала «сучасною» людиною. Тоді людина вперше підіймається до усвідомлення буття світу і свого власного буття, до усвідомлення своєї свідомості, роблячи його предметом рефлексії. Тут відбувається перехід від колективної свідомості, якою є міф, до індивідуальної, з'являються люди, що ставлять перед собою завдання усвідомлення світу і прагнуть донести свої погляди до інших людей.

Філософія відрізняється від міфу, насамперед, способом розгляду проблем. Вона намагається осмислити світоглядні проблеми. Там, де міф і релігія звертаються до традиції і віри, філософія звертається до розуму, інтелекту, намагається дати раціональне обґрунтування проблем. Емпіричні спостереження, логічні висновки, узагальнення і докази ставить вона на місце фантастичних вимислів і сліпої віри. Усе і вся піддає вона неупередженому суду розуму, тільки в ньому бачачи єдину опору. Своєю основною задачею ставить вона пошук істини, істини неупередженої і безкорисливої.

Які ж проблеми хвилюють філософію, на вирішенні яких питань вона концентрує свою увагу? Як уже відзначалося раніше, на це питання нелегко дати відповідь, оскільки в різний час у самих філософів було різне уявлення про це. І все-таки, як зазначив Гегель, якими б різними не були філософські системи, усі вони сходяться в тому, що вони – філософські системи.

Первісне уявлення давніх греків про філософію істотно відрізнялося від сучасних уявлення. Філософія (буквальний переклад з давньогрецької «любов до мудрості») містила в собі всі знання і, власне кажучи, була синонімом науки, що зароджувалася. Давньогрецькі філософи були носіями знання, не розділеного ще по спеціальних науках, такого, що узагальнювало практичний досвід людей і емпіричних спостережень. Але поряд

зі знанням подібного роду філософія древніх містила в собі і міркування про світ і людину, тобто ті проблеми, що згодом стають власне філософськими проблемами.

Центральною проблемою в ряді цих проблем є проблема буття, що у давньогрецьких філософів, і не тільки в них, часто виступає як вчення про природу. Тому перших давньогрецьких філософів називали фізиками. Саме слово «філософ», за деякими історичними свідченнями, ужив уперше грецький математик і філософ Піфагор, бажаючи підкреслити цим, що він не мудрець (мудрецьми можуть бути тільки боги), а аматор мудрості. Але давніх фізиків в природі цікавили не частковості, а питання будови світу, його походження, принципів функціонування.

Вони прагнули часткові знання, часткові спостереження привести до єдиного знаменника для того, щоб розкрити єдину першооснову світу, з якої все виникає й до якої все повертається. За різноманіттям предметів явищ навколишнього світу вони прагнули знайти єдине начало. І ця проблема протягом багатьох століть залишається однією з центральних проблем філософії, хоча підходи до її вирішення, питання, що висувуються на перший план, насамперед у зв'язку з розвитком науки, у різні періоди істотно відрізняються. Такий підхід до розгляду світу, природи, що ставить своєю метою досягнення всеосяжного пояснення фактів, побудови на цій основі всеосяжної єдиної теорії, отримає згодом назву «метафізика», і філософія була як метафізика, яку ми спостерігаємо навіть на початку XIX століття в Гегеля. Та й сьогодні такий підхід не далекий від деяких течій релігійної філософії.

Уже в Стародавній Греції намітилися і два підходи до вирішення проблеми буття, що одержали згодом назви «матеріалізм» й «ідеалізм», а сама проблема буття в марксизмі була названа основним питанням філософії. Суть самої проблеми зводиться, врешті решт, до того, що розуміти під першоосною, до чого зводиться все різноманіття предметів і явищ світу. Філософи-матеріалісти бачили таку першооснову в матерії, розуміючи під останньою, аж до марксизму, або одну з чотирьох стихій (земля, вода, повітря, вогонь), або дрібну частку речовини. Світ, усі предмети і явища в ньому розуміються як такі, що існують об'єктивно, незалежно від людської свідомості і, досить часто, як у давньогрецьких філософів, незалежно від богів. Якщо і визнавалося значення бога або богів, то тільки як акту творіння.

Ідеалісти, навпроти, вважали, що справжнім буттям володіють ідея, дух. Найбільше чітко подібний погляд висловлений давньогрецьким філософом Платоном, що вважав, що справжній світ – це світ ідей, предмети і явища навколишнього світу є тільки тіні ідей. Цю точку зору найбільш послідовно розвивав німецький філософ Гегель, який думав, що першоосною усього є абсолютна ідея, що, розгортаючись у процесі розвитку, відчужує себе в природі і суспільстві. Подібні погляди у філософії прийнято називати об'єктивно-ідеалістичними, тому що за основу всього тут береться об'єктивний дух, дух як такий.

Але філософію світ цікавить не сам по собі, а в його співвідношенні з людиною. Людина, її природа, здібності і діяльність, «особливість» і, у той же час, єдність зі світом – ці проблеми постійно присутні у філософських міркуваннях. Проблема «світ – людина» завжди (можливо, за винятком, та й то із застереженням, досократівських давньогрецьких філософів) стоїть в центрі уваги філософії. Більше того, можна сказати, що і сама проблема буття, і різні підходи до її вирішення виникають з фіксування розходження буття предметів, речей (фізичного – в широкому змісті) і буття людини, що містить у собі єдність фізичного і психічного, тіла і духу, розходження буття речовинного світу і духовних процесів.

З цієї передумови випливає існування різних форм буття і, отже, питання взаємозв'язку цих форм, питання про «справжнє» буття, співвідношення буття і небуття, буття і ніщо. У змістовному плані категорія буття містить у собі такі моменти:

- 1) існування світу і людини;
- 2) існування різних форм буття (без визнання різних форм буття не може виникнути і сама проблема буття);
- 3) єдність цих різних форм, яка фіксується поняттям «буття».

Звідси ж випливає і можливість існування двох різних підходів – матеріалістичного й ідеалістичного – до вирішення самої проблеми.

З відмінностей між буттям світу і буттям людини випливає й інша, гносеологічна проблема – чи може людина пізнати світ і як здійснюється процес пізнання, чи може вона у своїх поняттях дати адекватний опис навколишніх предметів, явищ і процесів, чи існують межі людського пізнання і, якщо так, то чим вони обумовлені. Ці й інші подібні питання були і залишаються предметом філософських роздумів. І до цих питань можна виділити в історії філософії два підходи. Поряд із філософами, що визнають можливість пізнання світу, були і є філософи, що розділяють скептичні і навіть агностичні погляди.

Але людина цікавить філософію не тільки в співвідношенні з об'єктивним світом. Уже з часів Сократа філософи усе більше замислюються над питаннями людського життя і смерті, призначення людини і сенсу її існування, моральними цінностями. Складні проблеми людського існування в ході історії займають усе більше місце у філософії. У наші дні ці проблеми знаходяться в центрі філософських роздумів, а деякі філософські течії, наприклад екзистенціалізм, вважає їх єдиними, що заслуговують уваги філософії. І дійсно, обґрунтування моральних вищих цінностей, без яких людські дії, наука втрачають своє значення, завжди будуть привертати увагу філософії.

Починаючи з давніх часів, філософія звертається до проблем суспільного життя, загальних принципів політичного правового ладу й інших суспільних питань. Багато давньогрецьких філософів брали активну участь у політичному житті своїх держав, були вихователями і наставниками царів. Платонівські роботи «Держава», «Закони» поклали початок глибокого наукового аналізу суспільних і політичних проблем, що стали невід'ємною

частиною багатьох філософських систем. І це не дивно, тому що проблеми суспільного буття людини є невід'ємною частиною світоглядних проблем.

Розгляд даного питання доречно закінчити цитатою англійського філософа, одного з найбільших мислителів минулого століття Бертрана Рассела: « Чи розділений світ на дух і матерію, а якщо так, то що таке дух і що таке матерія? Чи підпорядкований дух матерії або він має незалежні здібності? Чи має всесвіт яку-небудь єдність або мету? Чи розвивається всесвіт у напрямку до деякої мети? Чи дійсно існують закони природи або ми просто віримо в них, завдяки лише властивій нам схильності до порядку? Чи є людина тим, чим вона здається астрономові – малесенькою грудочкою суміші вуглецю і води, що безсило копошиться на маленькій і другорядній планеті? Або ж людина є тим, чим вона уявлялася Гамлету? А може, вона є і тим і іншим одночасно? Чи існують піднесені і негідні способи життя, або ж усі способи життя є тільки марністю? Якщо ж існує спосіб життя, що є піднесеним, то в чому він полягає і як ми його можемо досягти? Чи потрібно добру бути вічним, щоб заслуговувати високої оцінки, або ж до добра потрібно прагнути, навіть якщо всесвіт неминуче рухається до загибелі? Досліджувати ці питання, якщо не відповідати на них, – справа філософії» [3, с. 6].

1.3 Філософія і наука. Методологічна функція філософії

Питання про взаємозв'язок філософії і науки, про «науковість» самої філософії останні півтора сторіччя викликало і викликає гострі суперечки. Щоб хоч трохи розібратися в цьому питанні, необхідно подивитися на історію взаємин філософії і науки.

У Стародавній Греції поняття «філософія», по суті, було тотожним поняттю «наука». Під філософією розумілася вся наука, що зароджувалася, і філософами називалися носії цього наукового знання. І це не було натяжкою. Недарма родоначальника давньогрецької філософії Фалеса вважали одним із семи мудреців. За свідченням Діогена Лаєрського, він відкрив тривалість року і розділив його на триста шістьдесят п'ять днів, першим пророчив сонячне затемнення, виміряв висоту єгипетських пірамід по їхній тіні, першим став вести бесіди про природу. Усім відоме ім'я іншого давньогрецького філософа – Піфагора за його відкриття в галузі геометрії. Й інші давньогрецькі філософи недарма шанувалися своїми співграмадянами. Філософія там, поряд із власне філософськими проблемами, розглядала і специфічні наукові питання. І такий стан філософії зберігався тривалий час, навіть у Новий час поняття «філософ» і «вчений» були багато в чому тотожні. Декарт, що є одним з основоположників сучасної науки, відомий своїми працями в галузі математики і геометрії. Йому по праву належить відкриття умовного рефлексу. Лейбніц був видатним математиком. Незаперечно заслуги Канта в галузі космології. Можна було б продовжити перелік імен, шанованих не тільки філософією, але й наукою взагалі.

Але в той же час вже в Стародавній Греції намітилася тенденція до розмежування власне філософських і наукових проблем, і в міру зростання наукових знань ця тенденція підсилювалася. Вже Аристотель здійснює спробу виділити філософське знання з усієї сукупності знань, на відміну від часткових наук. Філософія («перша філософія»), на його думку, повинна розглядатися як вчення про першопричини, першопринципи, найзагальніші основи буття. Вона вища від усіх інших наук, тому що зайнята пошуком істини і тільки істини, у той час як інші науки виходять із принципу корисності, тому вона є «королевою наук» і висунуті нею положення і принципи часткові науки не можуть заперечувати, вони повинні їх неухильно дотримуватися.

«Королівський» статус філософії в системі наук мала тривалий час, аж до XIX століття. Навіть у Новий час (17–18 століття), коли відбувається бурхливе зростання наукового знання і виникає багато сучасних наук, філософія залишається «королевою наук». І це не випадково. Часто наукове знання мало в цей період в основному дослідний і описовий характер і не могло ще зрівнятися з філософією за інтелектуальною силою, за здатністю до теоретичних узагальнень, умінням бачити зв'язки різних явищ.

Ситуація істотно змінюється у XIX столітті, коли часткові науки «виростають» до рівня теоретичної науки. Тепер вони вже в стані самі створювати теорії, що пояснюють усю сукупність відомих науці фактів, бачити тенденції розвитку явищ, розробляти власні методи досліджень. Претензії філософії на панування піддаються сумніву. Серед учених широко розповсюджене гасло: «Наука, бійся метафізики!» (Метафізикою з часів Аристотеля називають «першу філософію»). Правда, Гегель і Маркс під метафізикою розуміють вчення, протилежне діалектиці, що розглядає світ, явища поза розвитком і загальним зв'язком.) Їх не влаштовують принципи філософії, тим більше, більшість з них носить умоглядний характер і входить у суперечність з частковонауковим знанням. Адже поряд з геніальними ідеями, що збагатили наукове знання, у філософії було висунуто чимало і таких ідей, що не «стикуються» з фактами часткових наук. Поширюється думка, що філософія зжила себе подібно королю Ліру, залишилася без царства і їй немає місця в сучасній науці. Наука, на думку багатьох учених минулого століття, сама може вирішувати і власні проблеми, і ті, що вважалися споконвіку філософськими. Такі погляди одержують поширення і серед філософів. У XIX–XX століттях виникають філософські напрямки, що представники яких не вважали філософію «повноцінною» наукою і навіть взагалі наукою.

І все-таки в наш час більшість філософів і вчених не заперечують науковий статус філософії, не розділяють точку зору, що вона зжила себе. Але тоді виникає питання: «У чому наукова цінність філософського знання, філософських узагальнень, чому і сьогодні більшість вважає філософію наукою?»

Раніше вже підкреслювалося, що філософію поєднує з наукою, ставить її в один з нею ряд сам спосіб розгляду нею проблем. Філософія, як і наука, підходить до вирішення своїх специфічних проблем, спираючись на доводи розуму, дає їм раціональне обґрунтування. По-друге, самі ці проблеми мають не тільки самоцінність для філософії, але і надзвичайно важливі для науки. І сьогодні людина прагне до інтеграції наукового знання, осмислення його в цілому, і здійснити цю інтеграцію в змозі лише філософія. Жодна конкретна наука не може виконати цю функцію. І сьогодні (може бути, сьогодні більше, ніж колись раніше) у науці виникають проблеми, дати пояснення яким вона просто не в змозі. І тут на допомогу їй приходить філософія. Ця допомога полягає не в тому, що вона бере на себе їхнє вирішення, але на основі вироблених загальних принципів світорозуміння філософія намічає можливі способи підходу до вирішення, формує загальні припущення про їхню природу. Вона намагається мов би зазірнути за той обрій, до якого підійшла і перед яким зупинилася наука, указати подальший шлях. На цій основі наука будує свої гіпотези.

Узагальнюючи, синтезуючи наукове і практичне знання, філософія розробляє категоріальний (категорії – найбільш загальні поняття, що відбивають загальні зв'язки дійсності і пізнання) апарат, яким користуються всі науки, без якого вони просто не можуть обійтися. Говорячи про значення давньогрецької філософії для європейської науки, К. Ясперс по праву вказує на те, що саме там зусиллями давньогрецьких філософів був розроблений категоріальний апарат, що лежить у основі всієї науки.

Говорячи про функції філософії в системі наукового знання, особливо слід підкреслити її роль у дослідженні самого пізнавального процесу. Філософія не тільки узагальнює результати наукового пізнання, але і рефлексує сам пізнавальний процес, його закономірності, зв'язки. На цій основі вона виробляє найбільш загальні методи (методологію) наукового пізнання, даючи тим самим у руки науки могутній інструмент для подальшого вивчення природи і суспільства. Недарма Ф. Бекон, говорячи про роль методу в науковому пізнанні, підкреслював, що навіть сліпий, що йде по дорозі, обже не зрячого, що йде без дороги. У зв'язку з цим варто сказати, що існують два методи, підходи до дослідження дійсності: діалектичний і метафізичний. Діалектичний метод вимагає розглядати явища світу в їхньому загальному взаємозв'язку, зміні і розвитку. Метафізичний метод, навпроти, розглядає явища поза їхнім зв'язком, розвитком.

Не можна обійти мовчанням і роль філософії в з'ясуванні найзагальніших основ самої науки. Адже наука сама має потребу в обґрунтуванні, з'ясуванні свого місця і ролі в житті суспільства, з'ясуванні своєї природи і можливостей. Сьогодні це ще більш очевидно, ніж коли-небудь раніше. І зрозуміти науці саму себе значною мірою допомагає філософія.

1.4 Філософія в системі культури

Як би ми не визначали культуру – чи то як спосіб діяльності людини, чи як систему цінностей (культура надзвичайно складне утворення, і дати їй однозначне визначення просто неможливо) – безсумнівно, що філософія є найважливішою її частиною. При цьому не просто частиною поряд з іншими частинами, а ядром духовної культури суспільства. Безсумнівно, що філософія сама є породженням культури. Культура існувала до філософії. Більш того, культура того або іншого народу накладає свій відбиток на філософію, її проблематику, способи підходу до вирішення проблем, її бачення світу.

Досить указати на розходження між західноєвропейською, індійською, китайською, російською філософіями, щоб зрозуміти безперечність цього положення. Але, виникнувши, філософія сама вже сприяє перетворенню культури в цілому. Раніше уже підкреслювався вплив давньогрецької філософії на європейську, та й усю світову культуру. І з тих пір, як виникла філософія, розвиток культур різних народів, їхня зміна багато в чому обумовлені розвитком самої філософії. Перехід від Середньовіччя до Нового часу був обумовлений не тільки змінами в структурі продуктивних сил, але і змінами у світорозумінні, відображенні самої картини світу у свідомості людей, їхнього бачення, оцінки як самих себе, так і свого ставлення до природи. І цей перехід був підготовлений значною мірою філософами Франції, Англії й інших європейських країн.

І в цьому немає нічого дивного. Адже філософія, як уже відзначалося, є основою світогляду, а останній, у свою чергу, є «душею» культури. Узагальнюючи не тільки досвід розвитку науки, але і досвід усіх інших форм людської життєдіяльності, філософія сприяє усвідомленню, критичному осмисленню цього досвіду, і тим самим установленню одних поглядів, норм, принципів і відкиданню інших. Вона допомагає осмислити саму культуру.

Раніше уже зазначалося, однією з найважливіших функцій філософії є «розроблення» категорій, але останні є не тільки формами наукового мислення, але і формами думки взагалі, універсальними культури. Не тільки наукове мислення (тут категорії застосовуються усвідомлено), але і повсякденне (тут, як правило, вони застосовуються неусвідомлено) використовує їх для вирішення своїх задач. А якщо врахувати, що філософія виробляє не тільки інтелектуальні, але й морально-емоційні універсалії, то стає ще більш очевидним її велике значення в системі культури.

Особливого розгляду заслуговує питання про взаємозв'язки філософії і практично перетворювальної діяльності людини, діяльності з перетворення природи й особливо суспільних відносин. Це питання заслуговує на особливу увагу у світлі відомого положення К. Маркса: «Філософія лише по-різному пояснювали світ, але справа в тому, щоб змінити його». Тим самим Маркс найважливішою функцією філософії вважав зміну, перетво-

рення суспільного світу людини. Він прямо заявляв, що його філософія повинна стати духовною зброєю пролетаріату в перетворенні суспільства.

Сама по собі ця формула навряд чи може викликати якісь заперечення. Адже, у кінцевому підсумку, уся наука, у тому числі й філософія, служить людині, допомагає їй усвідомити світ і саму себе з метою перетворення світу і себе. Але, як показав досвід, утилітарне ставлення до філософії, зрощування її з політикою, перетворення в ідеологію веде до догматизації самої філософії, збіднює її зміст, перетворює в «служницю» панівних політичних сил. Тим самим спотворюється сама суть філософії бути інструментом критично-рефлексивного осмислення досвіду людини.

На закінчення доречно навести слова російського філософа П. Лаврова: «...Філософія, відрізняючи від інших діяльностей людського духу, оживлює їх усі, надає їм людських рис, осмислює їх для людини. Без неї наука – збірник фактів, мистецтво – питання техніки, життя – механізм. Філософствувати – це розвивати в собі людину як злагоджену єдину істоту (сутність)» [1, с. 577].

Література

1 Лавров, П. Л. Три беседы о современном значении философии / Лавров П. Л. // Философия и социология. – М. : МГУ, 1965. – Т. 1. – С. 549–580.

2 Мамардашвили, М. Как я понимаю философию / М. Мамардашвили. – М. : Прогресс, 1990. – 368 с.

3 Рассел, Б. История западной философии / Рассел Б. – Ростов-на-Дону : Феникс, 2002. – 991 с.

4 Чанышев, А. Н. Эгейская предфилософия / Чанышев А. Н. – М. : МГУ, 1970. – 240 с.

5 Энгельс, Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / Энгельс Ф. // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. – 2-е изд. – М. : Политиздат, 1961. – Т. 21. – С. 269–317.

6 Ясперс, К. Философская вера / К. Ясперс // Смысл и назначение истории. – М. : Политиздат, 1991. – С. 420–508.

2 АНТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Тема «Антична філософія» посідає особливе місце в курсі філософії. Античність, точніше давньогрецька філософія і культура в цілому (Античність включає давньогрецький і давньоримський періоди історії), є колискою європейської філософії і культури, що вже давно переступила границі Європи. Німецький філософ ХХ століття Карл Ясперс називає період виникнення філософії (в історичному аспекті, одночасно з давньогрецькою філософією, філософія виникає й у інших центрах культури – Індії і Китаї) осьовим часом світової історії, тому що саме тоді сформувалася людина такого типу, який ми маємо і сьогодні.

2.1 Історичні передумови і джерела античної філософії

Які причини, що породили філософію і тим самим змінили світорозуміння людини, її погляд на світ і саму себе? У подробицях і конкретності ця проблема через відсутність джерел залишиться таємницею, швидше за все назавжди. І все-таки ретроспективно, спираючись на методи, розроблені філософією і такою її частиною, як історія філософії, можна сьогодні говорити про деякі передумови виникнення нового світогляду. Одним із положень, що мають важливе методологічне значення, є положення про те, що серйозні, а тим більше корінні зміни в осмисленні людиною світу і самої себе нерозривно пов'язані з кардинальними змінами всіх суспільних відносин, усього життя людей.

Антична філософія виникає наприкінці VII – VI ст. до нашої ери. Німецький дослідник античної філософії Едуард Целлер пов'язує її виникнення з обдарованістю грецького народу, у якому, на його думку, поєдналися практична спритність з тонким відчуттям прекрасного, здоровий реалізм із піднесеним ідеалізмом, розуміння одиничного зі здатністю до гармонічного поєднання частин, створення прекрасного цілого. У цьому судженні є велика доля істини: у філософії не безпідставно прийнято говорити не тільки про свідомість людини, але й про дух народу! І в той же час «дух народу» – матерія важко вловима, яка сама піддається змінам у зв'язку зі змінами його суспільного життя.

Антична філософія виникає на стику двох епох, у розвитку давньогрецького суспільства: первіснообщинної і рабовласницької. Хоча протягом усього свого розвитку антична філософія не звільнилася цілком від впливу духовної культури первіснообщинного ладу, по своїй суті вона є породженням рабовласницького суспільства і становить ядро його духовної культури. Процеси розпаду первіснообщинних відносин, переходу від патріархальної системи рабства до розвиненого рабовласництва, що відбувалися в Греції у VIII–V ст. до нашої ери, породжують необхідність у новій формі світорозуміння, показують недостатність міфологічного розуміння світу, змушують рефлексувати сам міф і тим самим вийти за його межі.

Первіснообщинний лад, не знаючи особистості в соціально-класовому розподілі, не знав особистості в новоевропейському розумінні цього слова. Рід був єдиною формою людського гуртожитку і тому єдиним можливим принципом розуміння світу. Людина не мислила себе поза родом і, у свою чергу, рід поза природою. Родові, родинні відносини в розумінні древніх греків переносилися на розуміння всього світу, єдиного космосу. Міфологія, розвинена в греків у більшому ступені, ніж у інших народів, є формою усвідомлення родових, родинних відносин і перенесення їх на весь світ. У міфі світ представлений неподільною єдністю, де рід «виростає» з природи, а людина – з роду. Більш того, навіть боги є породженням природи. Міф не знає протиставлення бога і природи, бога і людини, природи і людини. Розходження є, але це розходження в ступені, а не в суті. Усі вони живуть за єдиними принципами. І сам світ – єдиний неподільний космос – є тілесно-одушевлений, спорідненим з людиною, і боги теж майже в усьому повторюють поведження людини і розрізняються хіба що ступенем почуттів, бажань, пристрастей. У світі все розумно і доцільно, як є розумним і доцільним рід, і це природна розумність і доцільність, що не потребує обґрунтування і пояснення. Тому міф малоє нам картину того, як виник світ, хто були його творці та герої. Його не цікавить питання – «чому», тому що йому з самого початку це зрозуміло, як є зрозумілими і природними родові відносини.

На очах, можна припустити, приголомшених греків руйнувалися, здавалося б, установлені на віки родові відносини, руйнувався звичний зрозумілий світ. Усе навколо з вічного незмінного перетворилося в тимчасове і невизначене. І міф, що пояснював і стверджував цю вічність і незмінність, не міг нічого пояснити, не міг нічим допомогти людям, у яких на очах з-під ніг ішов ґрунт. Ось де і виникає гостра суспільна потреба, необхідність у розумінні цих процесів, у поясненні того, що відбувається. При цьому передові мислителі приходять до розуміння: щоб пояснити те, що відбувається, недостатньо винайти, створити новий міф, необхідно вийти за межі міфу, перебороти його. Міф як форма світорозуміння зжив себе слідом за тим, як зжила себе родоплемінна спільність, яка його породила.

Але наявність суспільної потреби в новій формі світорозуміння ще не означає автоматичного її задоволення. Для цього в самій духовній сфері повинні були дозріти необхідні передумови. Такими передумовами для грецької філософії були, з одного боку, міфи і релігійні вірування, а з іншого – накопичені як самими греками, так і їх сусідами знання.

Уже підкреслювалося, що грецька міфологія є однією з найрозвиненіших міфологічних систем і що антична філософія нерозривно з нею пов'язана. Нерозривно пов'язана антична філософія і з релігією. Утім, міф і релігію в древніх греків буває важко розрізнити, хоча це і не те саме. Міф значно «ширший» від релігії за своїм змістом, коло подій і явищ, які в ньому трактуються, далеко виходить за рамки релігії, але релігія є ядром міфу, вона є мовби принципом розгляду світу в міфі. Віра в духовних істот, що знаходяться за межами цього світу і керують ним, є не тільки го-

ловною рисою, але і невід'ємним сутнісним моментом міфологічного підходу до світу.

Вплив міфу і релігії на античну філософію протягом усього її існування, і в грецький, і в римський періоди, є безсумнівним. Міф і релігія були тим розумовим матеріалом, на якому виникла філософія. Античні філософи досить часто звертаються до Гесіода і Гомера – давньогрецьких поетів, у творах яких міфи систематизовані і пройшли визначену раціональну обробку, але мислення яких у цілому не вийшло за рамки міфологічного. У міфі і релігії давньогрецькі філософи, особливо перші, часто брали проблеми, що стали предметом їхнього аналізу, з ними вони сперечалися, нерідко гостро критикували і висміювали міфологічні і релігійні уявлення, проте філософія античності ніколи не розривала цілком пуповину, що зв'язує її з міфом і релігією.

Але міф і релігія є тільки одним плечем, на яке спирається філософія при своєму виникненні. Іншим плечем є ті знання, що нагромадили до цього часу різні давньогрецькі племена, а також сусіди, які розташовувалися поблизу, насамперед Вавилон і Єгипет. Багато дослідників при цьому зазначають, що останні мали більш значні досягнення в галузі математичних і астрономічних знань, ніж самі греки. Але виникненням науки як особливого способу пізнання світу і як особливої системи знання, що дає нам уявлення про нього, ми, безсумнівно, зобов'язані грекам.

2.2 Космоцентричний характер античної філософії

Виникнення філософії знаменувало виникнення принципово нового, наукового підходу до світу, хоча давньогрецьке уявлення про справжнє знання, про істину істотно відрізняється від нинішніх уявлень про наукове знання. Греки створюють науковий принцип підходу до світу, його розуміння, що виходить за межі міфологічного і релігійного підходів, спрямований на пошук причин, внутрішньої сутності явищ, схованої за тим, що дано нам з очевидністю, але мету пізнання давньогрецькі філософи бачать іншою в порівнянні з тим, як її бачить сучасна наука. Увага давньогрецьких філософів спрямована не на пізнання різноманітних предметів і явищ світу, а на пізнання світу як цілого, світу в цілому як єдиного і досконалого космосу. Давньогрецька філософська думка наскрізь космоцентрична. Філософи переконані, що лише збагнувши таємницю буття космосу, осягнувши його закони, ми можемо наблизитися до істини. Звичайно, це не означає, що давньогрецьких філософів зовсім не цікавлять частковонаукові знання. Усі вони були найосвіченішими людьми свого часу, скоріше носіями наукового знання взагалі, ніж власне філософського знання. Діоген Лаертський говорить про те, що Фалес першим передбачив сонячне затемнення, розділив рік на 365 днів, відкрив Малу Ведмедицю. Анаксимандр «першим накреслив обриси землі і моря і, крім того, спорудив небесний глобус» [7, с. 93]. Піфагор відомий нам своїми відкриттями в галузі

математики. Багато давньогрецьких філософів брали активну участь у громадському житті своїх держав, чим заслужили повагу і шанування громадян. Але усе-таки вони вважали справжнім знанням загального, цілісного, першооснови, а не знання часткового, окремих предметів і явищ. Характерним є висловлювання Геракліта про те, що «багатознайство розуму не навчає», «тому що є єдина мудрість – збагнути Знання, що править усім через усе» [7, с. 93]. Знання загального, знання єдиного, незмінного, що лежить в основі всього різноманіття предметів чуттєвого світу, на їхню думку, є справжнім знанням. І таким знанням є знання досконалого єдиного космосу, який усе породжує й усе в себе вбирає. Космос, на думку давньогрецьких мислителів, є основою усього, таким, що все породжує і все вбирає, у його загибелі, смерті, розкладанні, і тому саме знання самих основ Космосу є справжнім знанням. Тому античні філософи акцентують увагу на пізнанні цього єдиного, неподільного, незмінного, досконалого і завжди такого, що дорівнює самому собі космосу, а не на пізнанні мінливих і скінченних у часі предметів і явищ.

Для Фалеса «прекраснішим за все є космос», Геракліт говорить про «прекрасний космос», Анаксагор вважає, що і народитися краще заради того, «щоб споглядати небо і будову всього космосу». Для Платона космос є «живою істотою, наділеною душею і розумом», що є «єдиним цілим, складеним із цілісних частин, досконалою, непідвладне старінню і недугам» [10, с. 473].

Аристотель теж вважає, що «це Небо (у даному випадку в смислі Космос, Всесвіт – А. Л.) одне, єдине й у повноті своїй досконале» [4, с. 292]. За формою своєю Космос є кулею, оскільки куля – найдосконаліша геометрична фігура

2.3 Проблема буття у філософії Античності

Звичайно, уявлення античних філософів про Космос не позбавлені міфологічних елементів, але в цілому вони виходять за рамки міфу. Уже перші філософи не зупиняються на антропоморфізації Всесвіту і його явищ, а намагаються знайти його першооснову, першопричину. Представники першої філософської школи Античності, мілетської школи, що виникла наприкінці VII в. до н. е. у місті Мілет, – Фалес, Анаксимандр і Анаксимен бачили таку першооснову в матеріальному, речовинному началі. Засновник школи Фалес, один із семи давньогрецьких мудреців, вважав такою першоосною воду. З води, на думку Фалеса, усе виникає й на неї ж, у кінцевому підсумку, усе перетворюється. На думку Аристотеля, до такого висновку він прийшов, спостерігаючи, що їжа всіх істот волога і насіння всього живого вологе, саме тепло виникає з вологи. Земля, на думку Фалеса, теж лежить на воді. Анаксимен такою першоосною називає повітря, що, розряджаючись, перетворюється на вогонь, а при згущенні – у вітер, туман, воду, землю, камінь. Анаксимандр вважав,

що першоосновою не може бути жодна з відомих нам чотирьох стихій – земля, вода, повітря, вогонь, а першоосновою є апейрон – безмежна невідзначена матерія, що завдяки властивим їй протилежностям – теплоту і холодному, сухому і вологому – породжує все у світі.

Близьким за поглядами до мілетців був Геракліт із Ефеса. Він вважав першоосновою вогонь. «Цей космос, той же самий для всіх, – заявляв він, – не створив ніхто з богів, ні з людей, але він завжди був, є і буде вічно живим вогнем, що мірами розпалюється, і мірами згасає» [1, с. 275]. Вогонь, згущуючись, перетворюється в повітря, повітря – у воду, а вода – у землю і навпаки. Усе у світі виникає за необхідністю і тече, як ріка. А править світом доля або Логос. Саме він вносить у Космос порядок, є його керуючим началом.

Першооснова, першопричина всього, що існує, і є, на думку філософів, справжнім буттям, з якого виникають усі речі і явища видимого світу й у яке вони перетворюються, хоча самого поняття буття в них ще немає, його вперше вводить у філософію Парменід – засновник елейської школи, учень Ксенофана. Та й філософами вони себе не називали, а називали фізиками, оскільки їхній погляд був спрямований на природу

Більш розгорнуте вчення про буття як речовинну першооснову в давньогрецькій філософії розроблено пізніше у вченнях Левкіпа і Демокрита. На їхню думку, безмежний Всесвіт в основі своїй має атоми і порожнечу, що є, за словами Аристотеля, буттям і небуттям. Атоми – дрібні, далі неподільні частки – розрізняються між собою за формою, порядком і положенням. Атомів нескінченно безліч, і вони рухаються в безмежній порожнечі. Вони незмінні, змінюються лише тіла, ними утворені, які виникають у результаті зіткнення й зчеплення атомів, і зникають через розпад на атоми. Погляд Левкіпа і Демокрита на природу буття розділяє і Епікур.

Інший підхід до розуміння природи буття ми спостерігаємо в піфагорійців. Засновником піфагорійського союзу, який за своїм змістом був релігійно-філософською і політичною організацією, що виникла в м. Кротон у Південній Італії, яка була тоді колонією Греції, був Піфагор, що переселився туди із Самоса. Він і його послідовники наприкінці VI ст. до н. е. створили вчення, згідно з яким основою всього сушого є число. Глибоко займаючись математикою, вони прийшли до висновку, що у всього навколишнього більше подібних рис з числом, ніж з вогнем, повітрям, водою і землею. Тому, на їхню думку, в основі всіх речей і явищ лежать числові сполучення, предмети і явища – лише наслідування чисел. Крім того, число, числові сполучення якнайкраще виражають гармонію Всесвіту. Тому істинно сущим, справжнім буттям є число. Хоча самі піфагорійці не протиставляли число чуттєво-речовинному, і, за свідченням Аристотеля, «вони число приймають за начало і як матерію для існуючого, і як [вираження] його станів і властивостей» [3, с. 76]. У їхньому вченні при дослідженні буття акцент робиться не на матеріальний субстрат, а на структуру, форму предметів. Цю лінію далі розвиває Платон, один із видатних представників давньогрецької філософії, її класик, на якого піфагорійське вчення дуже вплинуло.

На думку Платона, чуттєво-предметний світ не може розглядатися як справжнє буття, істинне буття взагалі не може бути речовинним. Усе речовинне і чуттєво-предметне є мінливим і тимчасовим. Платон говорить про необхідність розрізняти дві речі: «Що є вічне, буття, що не має виникнення, і що є таким, що вічно виникає, але ніколи не суще» [11, с. 469]. Таким вічним, що не має виникнення і завжди тотожне самому собі буттям є ідеї (ейдоси), а чуттєво-предметний світ є тінню цих ідей. Речі предметного світу пов'язані зі світом ідей подвійно: по-перше, річ причетна до своєї ідеї, як тінь предмета причетна до самого предмета, по-друге, ідеї є ідеалами предметів і явищ чуттєвого світу. Для роз'яснення свого вчення про ідеї Платон використовує аналогію печери. «Уявіть собі, – пише Платон, – що люди з малого віку прикуті до стін печери, через усю довжину якої тягнеться широкий просвіт, і люди можуть бачити тільки те, що відображається на стінах печери, оскільки вони звернені спиною до світла і голову повернути не можуть. Світло йде від вогню, що горить на вершині гори. А між вогнем і печерою проходить дорога, по якій люди несуть різне начиння, статуї, зображення живих істот і т. д. Тіні всіх цих предметів падають через просвіт на стіну печери, і люди бачать тільки ці тіні. Природно, вони будуть приймати тіні єдино справжніми предметами. Точно так люди сприймають предметний світ, у якому живуть, сприймаючи його як справжнє буття, хоча насправді цей світ лише тінь світу ідей. У світі ідей всі ідеї пов'язані між собою і вищою ідеєю є ідея блага, що уособлює собою єдність світу.

Таким чином, Платон немов розриває світ на два світи – ідеальний і чуттєво-предметний. Але варто зазначити, що протилежність світу ідей і предметного світу в Платона варто розглядати не як протиставлення матерії і свідомості, що спостерігаємо потім, у новий час, а як протиставлення матерій і форми.

Платонівське вчення про ідеї критикує інший видатний філософ Античності – Аристотель, учень Платона. На думку Аристотеля, подвосення світу, здійснене Платоном, не тільки не полегшує його розуміння, але ще більше утруднює. Платон говорить про причетність речей до ейдосів, але не пояснює, що таке причетність. Крім того, «слід... вважати неможливим, щоб окремо друг від друга існували сутність і те, сутністю чого вона є; тому як можуть ідеї, якщо вони є сутністю речей, існувати окремо від них?» [3, с. 88] Сам Аристотель вважає, що існують дві першооснови: «матерія, що сама по собі не є щось визначене...» і «форма або образ, завдяки яким вона вже називається чимось визначеним...» [3, с. 394]. Матерія відстала, позбавлена руху і сама по собі є буттям лише потенційно. Актуальним буттям вона стає, лише поєднуючись з формою. Матерія подібна до глини, а форма – до гончара, що робить з неї чашки, глечики й інші гончарні вироби. З'єднуючись між собою, ці дві першооснови утворюють чуттєво-предметний реальний світ.

2.4 Проблеми діалектики

Поставивши в центр своєї уваги проблему буття, античні філософи не могли обійти питання про те, чи підвладне зміні саме буття або ж воно є незмінним, постійним. Правда, представники мілетської школи не ставлять це питання в основу основ, зосередивши увагу на розгляді проблеми буття як субстанції, першооснови, але вже друге покоління античних філософів, насамперед Геракліт і Парменід, ставлять цю проблему в центр своєї уваги. При цьому в трактуванні цієї проблеми вони стоять на прямо протилежних позиціях.

Геракліт, як уже говорилося, обрав за першооснову вогонь і не випадково. Вогонь – найдинамічніша зі стихій. І космос, подібно до вогню, пульсує, змінюється. Усе народжується з протилежностей, тому що «одне й те саме живе і померле, те, що прокинулося, і те, що спить, молоде і старе, тому що перше зникає в другому, а друге – у першому» [1, с. 276]. На думку Геракліта, війна, розбрат є джерелом зміни і народження. Логос, що править світом, є сутністю долі, породжує все, з'єднуючи протилежні прагнення. Геракліт є, власне кажучи, основоположником об'єктивної діалектики, діалектики світу, що значно пізніше, більш ніж через дві тисячі років, розроблять Гегель і Маркс.

Іншої точки зору на природу буття дотримується Парменід, що і вводить це поняття у філософію. На його думку, буття єдине і неподільне, вічне. Небуття у Всесвіті немає, буття не може ні виникати, ні зникати. Відповідно до ж думки натовпу, у світі існує і виникнення і знищення. Тому, говорить Д. Лаертський, «філософію він розділив надвоє: – на філософію істини і філософію думки», «... Критерієм істини називав він розум, у почуттях же, – говорив він, – точності немає» [7, с. 339].

Інша важлива думка Парменіда в його вченні про буття полягає в ототожненні буття і мислення. «Одне й те саме є думка і те, про що думка існує. Адже без буття, у якому її вираження, думки тобі не знайти», – говорить він у поемі «Про природу» [1, с. 235]. Тим самим Парменід констатує, що єдність буття, буття як єдине не може бути представлене поза думкою. У чуттєво-речовинному плані буття завжди розірване фрагментарно, щоб бути єдиним, незмінним і завороженим, воно повинно злитися з думкою, бути її вираженням.

Учень і прийомний син Парменіда Зенон Елейський на доказ неможливості руху висуває апорії (утруднення, здивування – А. Л.). «Ахіллес і черепаха» і «Дихотомія», «Стріла, що летить». В апорії «Ахіллес» стверджується, що швидконогий Ахіллес не наздожене черепаху, тому що поки він пробіжить відстань, що відокремлює його від неї, вона поповзе вперед, і так до нескінченності. В апорії «Дихотомія» мова йде про те, що рух узагалі не може початися, тому що, перш ніж пройти весь шлях, необхідно пройти його половину, а перш ніж пройти половину, потрібно пройти чверть і т. д. В апорії «Стріла, що летить» теж йдеться про неможливість руху, оскільки стріла в кожен момент займає рівне собі місце, то виходить,

що рух є просто сума спокоїв. Ці апорії, на перший погляд наївні і навіть абсурдні, у дійсності констатують труднощі відтворень руху в поняттях, у думках. А оскільки рух немислимий, то він і не існує по істині, а є тільки в думці.

2.5 Проблеми пізнання

Вчення про буття в античних філософів нерозривно пов'язане з їхнім уявленням про пізнання. Агностицизм не властивий філософії Античності. Правда, у еліністично-римський період античної філософії виникає скептицизм, засновником якого був Піррон. Але скептицизм не є агностицизмом у справжньому розумінні слова. Скептицизм, довіряючи органам чуттів і констатуючи мінливість сприйняття і вражень, учив утримуватися від суджень про істинну сутність речей. «Нічого не визначати, ні з чим не погоджуватися», – ось девіз скептицизму.

Переважна більшість філософів Античності не розділяє позиції скептицизму і визнає безумовну пізнаваність світу. Але їх уявлення про мету пізнання, а у зв'язку з цим – і про сам процес пізнання, істотно відрізняються від наших уявлень, що сформувалися в новий час. Мету пізнання антична філософія бачить не в пізнанні мінливої чуттєво-предметної реальності, а в тому, що стоїть за нею, обумовлює саме її існування, залишаючись завжди такою, що дорівнює самій собі, у пізнанні Єдиного. Тому філософія і є, на думку греків, вищою наукою; тільки за її допомогою можна досягти Єдине, першооснову. Знання, що міститься в інших науках (у греків ми зустрічаємо зародки історії (Геродот, Фукидид), медицини (Гіппократ, Гален), математики (Піфагор, Евклід), фізики (Демокрит, Архімед), астрономії (Птоломей, Аристарх – геліоцентрична система)), є лише більш-менш достовірною думкою. Грецькі філософи, особливо в докласичний і класичний періоди, чітко розділяють результати пізнання на знання і думку.

Таке розуміння мети пізнання і сутності самого знання обумовлює і своєрідне розуміння самого процесу пізнання. Грецьким філософам зрозуміло, що в людини є два інструменти, два засоби пізнання – чуття і розум. Але роль їх у процесі пізнання різна. На думку античних філософів, чуттєве пізнання не може дати нам істинне знання, воно може бути лише джерелом думки. І це може бути пояснено. Єдине, першооснову, першопричину не можна ні побачити, ні почути, ні відчутти на дотик. Навіть Демокрит, що розглядає процес пізнання як витікання з об'єкта атомів-посередників і вплив на атоми в органах чуттів, у результаті чого в нас утворюються образи, вважає, що істина доступна тільки розумові. Адже атоми, що складають сутність речей, настільки малі, що не можуть сприйматися органами чуттів, а тільки розумом. Воїстину, заявляє він, існують лише атоми і порожнеча, колір, смак, запах існують лише в думці

Але як ми можемо пізнати першооснову, Єдине, загальне, якщо чуттєве сприйняття не в змозі дати нам уявлення про нього, якщо розум

не може спертися на чуттєві дані? Якоюсь мірою відповідь на це питання дає нам теорія пізнання Платона. За Платоном, пізнання – є спогад. Справжнім світом, за Платоном, про що вже йшлося, є світ ідей, і він є метою пізнання. Досягається ця мета за допомогою душі, яка до того, як вселитися в тіло людини як у свою в'язницю (образ тіла людини як в'язниці душі – не християнський, а античний образ), жила у світі ідей і могла споглядати їх. Тепер їй варто тільки згадати те, що вона бачила. «...Оскільки душа безсмертна, – пише Платон у діалозі «Менон», – часто народжується і бачила все і тут, і в Аїді, то немає нічого, чого б вона не пізнала; тому нічого дивного немає в тому, що і щодо чесноти, і щодо всього іншого вона здатна згадати те, що колись їй було відомим» [9, с. 384].

Спробу перебороти протилежність чуттєвого і розумового пізнання здійснює Аристотель. Це впливає з його вчення про буття. Аристотель під субстанцією розуміє одиничні предмети і види. Види як форми складають сутність речей, присутні в них як формотворне начало. Пізнання починається з чуттєвого сприйняття конкретних речей, але метою пізнання є пізнання видів або форм, що досягається абстрагуванням від чуттєво-конкретних предметів. Однак він не до кінця послідовний у цьому питанні. Так, міркуючи в «Метафізиці» про розум, Аристотель стверджує, що найвище мислення не може бути мисленням про предмети. «...Розум мислить сам себе, якщо тільки він найвищий і мислення його є мислення про мислення» [3, с. 316]. «... Бути думкою і бути таким, що досягається думкою, – не те саме. Але чи не є в деяких випадках саме знання предметом [знання]: у знанні про творчість предмет – сутність, узятя без матерій, і суть буття, у знанні умоглядному, – визначення і мислення. Отже, оскільки те, що досягається думкою, і розум не відрізняються один від одного в тому, що не має матерії, то вони будуть одне й те саме, і думка буде єдиною з тим, що розуміється думкою» [3, с. 316]. Таким чином, Аристотель вважає, що істинне пізнання пов'язане з мисленням. Уявне пізнається лише думкою – такий основний висновок античної філософії про пізнання. А здатність до мислення, душа людині властиві, тому що вона є породженням Космосу, що теж мислить, теж має душу. У цьому полягає своєрідність античного розуміння не тільки пізнання, але й людини.

2.6 Розуміння людини філософією Античності

Людина, на думку античних філософів, – частинка Космосу. Вона є наслідуванням Космосу, вона – мікрокосм, що у всіх своїх рисах повторює макрокосм. Розходження між макрокосмом і мікрокосмом носять не якісний, а тільки кількісний характер. Але оскільки людина тільки повторює Космос, то вона в усьому підвладна діям тих сил, що керують Космосом. А такими силами є Логос і доля. Причому доля є навіть вищою від Логосу. Якщо Логос уособлює розумне, закономірне начало Космосу і його «персоніфікованими носіями» є боги, то доля уособлює єдність раціо-

нального й ірраціонального, закономірного і випадкового. Вона вища за Логос, вища за богів, і богині долі Мойри не підвладні навіть Зевсу – царю богів. Звідси випливає важливий висновок у розумінні греками людини, людського життя. Людина у своєму житті цілком підвладна долі, яку змінити не може. Людина є тільки придатком Космосу, а не самодостатньою, оригінальною особистістю. Грецька філософія не знає поняття «особистість» у сучасному розумінні. Грецькому індивідові не властиві психологічні переживання, муки і сумніви. Звичайно, у грецьких міфах йдеться про подвиги героїв, греки славлять своїх царів, філософів і олімпійців, але їхня діяльність сприймається не як особиста заслуга, прояв фізичної й інтелектуальної самобутності, волі і прагнень, а як уособлення долі, прояв дій вищих, космічних за своєю природою сил. А якщо врахувати, що в античній культурі, й у грецькій, і в римській періоди, широко поширене піфагорійське вчення про переселення душ, то стає ще більш зрозумілим, що великі діяння є не заслугою людей, а лише проявом приречень долі. Але грек не відчуває з цього приводу психологічного обмеження і пригніченості. Грецькому світовідчуттю не властивий песимістичний погляд на світ і власне життя. Античне світовідчуття, за висловлюванням російського дослідника античної культури А. Ф. Лосева, є «героїчно фаталістичним». На думку грека, як і римлянина, оскільки мені визначена така доля (утім, долю цілком знати ніхто не може, адже вона – єдність необхідності і випадковості), то я повинен утілити «її в життя» У цьому варто бачити прояв більш загального античного принципу, що носить космічний характер, – частка підпорядкована загальному, єдиному. Тільки останнє має справжнє існування і має досконалість.

Але віра античного світу в долю не означає, що філософія Античності не цікавиться складнішими, етичними проблемами. Хоча життя людини підвладне долі, знати її йому не дано. Тому в людини є вибір у своїх діях. Правда, досократівська філософія мало цікавиться проблемами етики. Але, починаючи із Сократа, у давньогрецькій філософії відбувається поворот до етичних проблем, що виходять на перший план в елліністичний період античної філософії.

Головною метою філософії, на думку Сократа, є пізнання людиною самої себе. Але пізнання самого себе в нього означає пізнання загальних, незмінних принципів блага, чесноти, справедливості. Тільки знаючи, що таке чеснота, що таке добре і прекрасне, людина може бути добродісною. І тільки дія згідно з чеснотою сприяє блаженству, життєвому щастю. Трьома основними чеснотами Сократ вважав помірність (знання, як приборкувати свої пристрасті), хоробрість (знання, як переборювати небезпеки) і справедливість (знання, як дотримуватися законів божественних і людських). «Він говорив, що є одне тільки благо – знання і тільки одне зло – нещасття» [7, с. 102].

Етичні проблеми, порушені Сократом, продовжують розвивати філософія сократичних шкіл, насамперед кінічної і кіренської. Засновником кінічної школи був афінянин Антисфен, а одним із найвідоміших її представників –

Діоген Синопський. Сама назва школи утворилася від того, що Антисфен проводив свої бесіди в гімназії Кіносарзі (буквально – «Зіркий пес», від слова «кініки» пізніше утворилося латинське «циніки»). Як і Сократ, кініки вважали, що щастя людини збігається з чеснотою. Але, на відміну від нього, бачили смисл щастя в автаркії – повні моральній автономії особистості, незалежності від суспільства з його нормами, оточуючого світу взагалі. «Мудрець ні в чому і ні в кому не має потреби, тому що все, що належить іншим, належить йому» [7, с. 218]. Жити потрібно відповідно до природи й у єдності з нею. Пошана, багатство, насолода не є благом. Наука, мистецтво, мораль, родина, батьківщина – порожні слова. Людині потрібно тільки те, що їй вкрай необхідно, без чого вона не може обійтися. Идеалом для кініків є Геракл. Культура і цивілізація не наближають людину до справжнього щастя, а ведуть від нього. При цьому кініки переконані, що чесноти можна навчитися. Діоген говорить про два види вправ: одні – для душі, інші – для тіла, і упевнений, що ніякий успіх у житті не можливий без вправ. Тому для кініків філософія не стільки наука збагнення істини, хоча без знання неможлива чеснота, скільки спосіб життя, і свою філософію й Антисфен, і особливо Діоген, і їхні послідовники стверджували, насамперед, своїм способом життя, хоча і силою словесного переконання відрізнялися надзвичайною. Діоген, як відомо, певний час жив у глиняній бочці, користувався тільки найнеобхіднішим і вчив, що саме презирство до насолоди завдяки звичці стає найвищою насолодою.

Засновником кіренської школи був Аристип із Кірени, звідки і назва школи. Аристип і його послідовники – кіренаїки виходили з того, що є два стани душі – насолода і біль. Повільний рух є насолодою, різкий – болем. Люди, як і все живе, прагнуть до насолоди й уникають болю, оскільки біль огидний. Під насолодою кіренаїки розуміють чуттєву насолоду, і тому їхнє вчення поклало основу гедонізму – позиції, відповідно до якої чуттєва насолода є вищим благом і до неї зводиться все різноманіття моральних вимог. «Насолода є благом, навіть якщо вона породжена найогиднішими речами: саме навіть якщо вчинок буде негідним, усе ж такі насолода залишається благом, і до неї варто прагнути заради неї самої» [7, с. 119]. Щастя є лише сукупністю часткових насолод, що є найвищим благом. Тому до насолоди варто прагнути заради неї самої, а до щастя – не заради нього самого, але заради часткових насолод. Багатство самостійної цінності не має, але воно дає можливість насолоди, хоча, у кінцевому підсумку, багатство до насолоди відношення не має, тому що немає різниці між насолодою багатія і бідняка.

Насолода сприймається відчуттям, що, однак, не означає недооцінки Аристипом знання, філософії. Аристип заявляє, що краще бути жебраком, ніж невігласом, тому що, якщо перший позбавлений тільки грошей, то другий позбавлений подоба людської. Проголошуючи насолоду метою життя, кіренаїки говорили про розумну насолоду, про те, що людина не повинна бути рабом насолоди. «Краща доля не в тому, щоб утримуватися від насолод, – говорив Аристип, – а в тому, щоб панувати над ними, не підкоряючись їм» [7, с. 115].

В еліністично-римській період античної філософії проблеми моралі найбільш докладно розглядали Епікур і його послідовники і стоїки.

Епікур у своїй концепції етики виходить з того, що людина чуттєва істота. І тому найвищим благом він вважає блаженство, насолоду. Чесно-та важлива не сама по собі, а оскільки сприяє досягненню насолоди. «Насолода є і початок, і кінець блаженного життя, її ми пізнаємо як перше благо...» [7, с. 404]. Погляди Епікура на предмети етики близькі до поглядів кіренаїків, але відрізняються від них у двох пунктах. По-перше, кіренаїки не визнають насолоди в спокої, тільки в русі, тоді як Епікур визнає як ту, так і іншу насолоду, як насолоду душі, так і насолоду тіла. По-друге, кіренаїки вважають, що тілесний біль гірший за душевний. «Епікур вважає гіршим душевний біль, тому що тіло мучиться лише бурями сьогодення, а душа – і минулого, і сьогодення, і майбутнього. Так само і насолоди душевні більші, ніж тілесні» [7, с. 406].

Але Епікур далекий від думки, що потрібно прагнути до будь-яких насолод. Одні насолоди бувають істинними, інші – уявними, – у залежності від того, результатом задоволення яких бажань вони є. За Епікуром, є бажання природні, і є пусті, а серед природних одні є необхідними, інші ж – просто природними. Тому Епікур вважає, що, хоча насолода є метою життя, не завжди варто уникати болю. Якщо для більшої насолоди варто перетерпіти біль, то людина повинна йти на це. «Тому, коли ми говоримо, що насолода є кінцевою метою, – пише Епікур у листі до Менекея, – то ми розуміємо аж ніяк не насолоду розпусти або чуттєвості, як думають ті, хто не знає, не розділяє або погано розуміє наше вчення, – ні, ми розуміємо свободу від страждань тіла і від сум'яття душі. Оскільки не нескінченні пиятики і свята, не насолода хлопчиками або жінками, або рибним столом і іншими радощами розкішного бенкету роблять наше життя солодким, а тільки тверезі роздуми, що досліджують причини будь-якого нашого віддавання переваги і уникання і що виганяють думки, які поселяють велику тривогу в душі» [7, с. 404-405]. Тому жити солодко означає, насамперед, жити розумно, уникаючи непотрібних бажань, і прагнути до незворушності духу – атараксії. Велику роль у досягненні насолоди Епікур відводить знанню, тому що чистої насолоди не можна досягти без вивчення природи.

Етика Епікура на протигагу основній античній традиції чисто індивідуалістична. Природне право, на його думку, є договір про користь, метою якого є не заподіювати і не зазнавати шкоди. Причому, на думку Епікура, справедливість пов'язана не тільки з договором, але й обставинами. «Де зі зміною обставин раніше встановлена справедливість виявляється марною, там вона була справедливою, доки приносила користь у спілкуванні співгромадян, а потім перестала бути справедливою, переставши приносити користь» [7, с. 410–411].

Засновником стоїцизму наприкінці IV ст. до н. е. був Зенон із Кіпрі – міста на Кіпрі. У своєму розвитку стоїцизм проходить три стадії:

Стародавня Стоя, видатними представниками якої були спадкоємець Зенона Клеанф, Хрисіп, Аристон, Сфер і ін.; Середня Стоя, з якої починається римський період стоїцизму, представлена вченнями Панеція і Посідонія, і Пізня Стоя, найвизначнішими представниками якої були Сенека, Епіктет і імператор Марк Аврелій. Аж до падіння Римської імперії стоїцизм був впливовим філософським напрямом.

У своєму етичному вченні стоїки виходять з того, що кінцева мета визначається як життя, що відповідає своїй природі і природі цілого, і першим спонуканням живого є самозбереження. Але спонукання до самозбереження властиве всім тваринам. «А розумним істотам як досконалим вождям даний розум, і для них жити за природою – значить жити за розумом, тому що розум це налагодчик спонукання» [7, с. 273]. «Що в людині найкраще? – пише Сенека. – Розум. Силою розуму вона перевершує тварин і йде врівень з богами» [1, с. 306]. Тому прагнення до щастя є прагненням до чесноти, завдяки якій життя стає узгодженим з природою, а не просто відповідає природі. А це можливо тільки в тому випадку, якщо життя будуватиметься згідно з розумом, не тільки з людським, але космічним розумом, оскільки перший є лише частинка, іскра останнього, Божественного розуму.

Серед чеснот стоїки виділяють, насамперед, розуміння, мужність, справедливість, розсудливість. Серед пороків – нерозуміння, боягузтво, несправедливість, розгнущданість. Усе, що між ними, – байдуже. Сюди відносяться життя і смерть, багатство і безславність, хвороба і здоров'я. Вони від нас не залежать, адже людське життя підпорядковане долі. Ми можемо вибирати тільки між чеснотою і пороком, благом і злом. Благо і чеснота, зло і порок близькі за змістом. Благо – це усе, що приносить користь, і сама чеснота і добродіє вчинки, так само і зло – і пороки, і порочні вчинки.

Стоїки різко виступають проти того, щоб вважати задоволення найвищим благом. «Чеснота – це щось величне, піднесене, непереможне, невтомне, задоволення ж – щось низьке, рабське, немічне, минуше, таке, що чатує і гніздиться в непотрібних місцях і трактирах» [1, с. 513]. Головна відмінність мудреця від нерозумних людей полягає в його безпристрасності, хоча безпристрасними ми нерідко називаємо і порочних людей, зокрема черствих, жорстоких. Головних пристрастей чотири: скорбота, страх, бажання і насолода. «...Життя щасливе, якщо вона узгоджується зі своєю природою. Таке життя можливе лише в тому випадку, якщо, по-перше, людина постійно має здоровий глузд; потім, якщо дух її мужній і енергійний, шляхетний, витривалий і підготовлений до всіх обставин, якщо він, не впадаючи в тривожну помисливість, піклується про задоволення фізичних потреб, якщо він ззагалі цікавиться матеріальними сторонами життя, не спокуючись ні однією з них; нарешті, якщо він уміє користуватися дарунками долі, не стаючи їхнім рабом, – пише Сенека в листі братові Галліону. – ...Результатом такого настрою буває постійний спокій і свобода через усунення будь-яких приводів до роздратування і страху. Замість

задовольнень, замість незначних скороминущих і не тільки мерзенних, але і шкідливих насолод настає сильна непотьмарена і постійна радість, світ і гармонія духу, велич, з'єднана з лагідністю. Адже будь-яка жорстокість походить від немочі» [1, с. 510–511].

Мудрець, на думку стоїків, буде займатися і державними справами, якщо йому ніщо не перешкодить. Адже життя людини невідривне від спілкування з іншими людьми. Суспільство і держава є невід'ємною частиною людської природи. Тому жити узгоджено з природою, прагнути до самозбереження означає для стоїків турботу про благо держави, що для мудреця є вищим від окремого людського життя.

2.7 Вчення про суспільство

До проблеми взаємин особистості і суспільства антична філософія підходить, виходячи з космоцентричного принципу самодостатності, досконалості. У взаємозв'язку людини і суспільства, держави (для грецьких філософів суспільство і держава тотожні) грецька думка пріоритет віддає державі. З цією думкою згодна переважна більшість грецьких філософів, за винятком епікурійців. І пояснення цьому просте. На думку Платона, кожна людина не може задовольнити сам себе, вона має потребу багато в чому, і тому люди збираються воедино, щоб підтримувати і допомагати один одному, задовольняти свої потреби. По суті, цю думку підтримує й Аристотель. Він говорить про те, що держава є найвищою формою спілкування, а саме спілкування організується заради якого-небудь блага, таким чином, держава є спілкування, що прагне до найвищого з усіх благ. Людина не самодостатня, на думку Аристотеля, вона лише частка і стає людиною тільки в державі. «Первинною за природою є держава в порівнянні з родиною і кожним із нас, – пише Аристотель, – адже необхідно, щоб ціле передувало частині» [5, с. 379]. У давньогрецький період Античності існував навіть інститут остракізму, коли навіть поважних громадян виганяли з держави, якщо, на думку більшості, їхня діяльність загрожувала спокою держави, підривала його основи.

Платон і Аристотель формують два методологічних підходи до дослідження суспільства, держави. Платон аналізує державу з погляду того, наскільки воно відповідає ідеалу, зразку. Усі існуючі держави, на думку Платона, недосконалі. За ступенем недосконалості, у залежності від форми правління, він розташовує держав у такому порядку: тимократія, олігархія, демократія і тиранія. Тимократія – це влада честолюбців; олігархія – влада небагатьох багатих; демократія – влада більшості, заснована на свавіллі; тиранія – влада одного над усіма. Кожна наступна форма є крайнім ступенем виродження попередньої. Платон виділяє дві основні причини створення держави: відсутність поділу праці і розкол суспільства на багатих і бідних, коли «у них містяться дві ворожі між собою держави; одна – бідняків, інша – багатіїв» [10, с. 210].

На протизагу спотвореним формам держави, ідеальна держава характеризується тим, що найвищим принципом її організації є справедливість. А державна справедливість, на думку Платона, полягає в тому, щоб кожен громадянин держави робив свою справу. У такій державі всі громадяни розділені на три класи: правителі, стражі і люди, зайняті у сфері виробництва предметів, що задовольняють потреби держави в їжі, житлі, одязі і т. д. Правителями в такій державі є деякі з тих, хто має мудрість, здатні добре керувати державами. Такими людьми є справжні філософи. «Доки в державах не будуть царювати філософи, – пише Платон, – або так звані нинішні царі і владики не стануть шляхетно і ґрунтовно філософствувати і це не зіллється воедино – державна влада і філософія, доти державам не позбулися зла» [10, с. 275].

Стражами є люди, що мають мужність. Їхнім завданням є охороняти державу від зовнішніх ворогів і охороняти внутрішній спокій, бути помічниками правителів і провідниками їхніх поглядів.

Завданням третього класу є задоволення численних потреб держави, і усередині цей клас розділяється за професійним принципом.

Рівність у ідеальній державі забезпечена тим, що в ній кожний робить свою справу, займає те місце, що він заслуговує. Але чим обумовлене місце кожного в соціальній ієрархії? На думку Платона, це обумовлено почалами людської душі. Душа кожної людини має три почала: розумне, афективне і похитливе. У залежності від того, яке почало душі в людині переважає, вона належить до того або іншого класу. Якщо розумне – до правителів, афективне – до стражів, похитливе – до виробників. Визначати це повинні правителі ще в дитинстві і згідно з якостями душі давати відповідне виховання. А щоб у громадян держави не виникали власницькі інтереси, що виступають причиною псування вдач і є основним злом для держави, в ідеальній державі стражі не повинні мати власності і родини, виховання дітей повинне бути загальним. Тоді, на думку Платона, радість і страждання кожного громадянина будуть сприйматися всіма як власні страждання і радість. У такій державі народ буде називати правителів рятівниками і помічниками, а правителі називати народ платниками і годувальниками. Платон вважається першим творцем утопії, а деякі відносять його до перших попередників комуністичної ідеї.

По-іншому підходить до аналізу держави Аристотель. Його головний твір «Політика», присвячений цій проблемі, заснований на систематичному аналізі 158 Конституцій грецьких полісів [2, с. 383] і критиці існуючих політичних теорій, насамперед теорії держави Платона. Звичайно, це не означає, що Платон був мрійником-утопістом, а Аристотель – вченим-дослідником, що виключив зі свого арсеналу нормативно-ціннісний метод. У творах Платона є чимало міркувань, заснованих на глибокому знанні політичного життя свого часу, а Аристотелю властивий нормативно-ціннісний підхід. Але, як влучно зазначив В. Ф. Асмус, «особливість «Політики» у тому, що в ній риси реальні, історичні явно переважають над утопічними» [2, с. 399].

Аристотель вважає власність одним з найважливіших факторів громадського життя. Багатство, на думку Аристотеля, «становить сукупність знярядь економічних і політичних» [5, с. 390]. Більш того, власність не тільки суспільно-утворювальний фактор, вона є і фактором самодостатньої особистості. «Важко виразити словами, – пише Аристотель, – скільки насолоди в усвідомленні того, що щось належить тобі, адже властиве кожному почуття любові до самого себе не випадкове, але укорінене в нас самою природою» [5, с. 410].

Але Аристотель виступає проти надмірного багатства. Він виступає прихильником середньої власності, достатньої для самодостатнього існування громадянина. Держави, у яких переважає олігархія або, навпаки, незможні, не можуть бути стабільними. «Тільки там, де в складі населення середні мають перевагу або над обома крайнощами, або над однією з них, державний лад може розраховувати на стійкість», – пише він [5, с. 511].

Найвищою метою держави є суспільне благо. Виходячи з цього положення, Аристотель розділяє всі форми державного устрою на правильні і неправильні. До правильних від відносить монархію, аристократію і політію, тому що в них влада у своїй діяльності дбає про благо держави. При неправильних формах, якими є тиранія, олігархія і демократія, влада має на меті приватний інтерес. Найкращою формою правління є політія. У такій державі влада належить саме середнім шарам.

Важливе значення для розвитку всіх суспільних наук мала та обставина, що і Платон, і Аристотель, і взагалі вся антична філософія при дослідженні політичних і інших суспільних проблем нерозривно погоджували їх з етичними проблемами. Політика як мистецтво управління державою повинна бути нерозривно пов'язана з етикою, повинна керуватися закладами добра, блага, справедливості.

Література

- 1 Антология мировой философии : в 4 т. – М. : Мысль, 1969. – Т. 1. – 576 с.
- 2 Асмус, В. Ф. Античная философия / Асмус В. Ф. – М. : Высшая школа, 1976. – 543 с.
- 3 Аристотель. Метафизика / Аристотель // Соч. В 4 т. – М. : Мысль, 1976. – Т. 1. – 550 с.
- 4 Аристотель. О Небе / Аристотель // Соч. В 4 т. – М. : Мысль, 1981. – Т. 3. – 613 с.
- 5 Аристотель. Политика / Аристотель // Соч. В 4 т. – М. : Мысль, 1990. – Т. 4. – 830 с.
- 6 Богомолов, А. С. Античная философия / Богомолов А. С. – М. : Изд-во МГУ, 1985. – 367 с.

- 7 Лаэртский, Д. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Лаэртский Д. – М. : Мысль, 1986. – 571 с.
- 8 Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития / Лосев А. Ф. – М. : Искусство, 1992. – Кн. 1. – 656 с.
- 9 Платон. Менон / Платон // Соч. – М. : Мысль, 1968. – Т. 1. – 623 с.
- 10 Платон. Государство / Платон // Соч. – М. : Мысль, 1971. – Т. 3, Ч. 1. – 687 с.
- 11 Платон. Тимей / Платон // Соч. – М. : Мысль, 1971. – Т. 3, Ч. 1. – 687 с.
- 12 Целлер, Э. Очерк истории греческой философии / Целлер Э. – М. : Творчество, 1913. – 342 с.

3 ФІЛОСОФІЯ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ І ВІДРОДЖЕННЯ

Антична філософія виросла на ґрунті рабовласницького суспільства і була основою його світогляду. Філософія ж Середньовіччя належить до епохи феодалізму (V–XIV ст.). Але твердження про границі існування філософії Середньовіччя не слід розуміти буквально з двох причин. По-перше, філософія Середньовіччя виникає ще в рамках античного суспільства, по-друге, вона сходить з історичної арени набагато раніше феодалізму як соціально-економічного і політичного ладу суспільства.

3.1 Філософія Середньовіччя як синтез християнства й античної філософії

За своїм характером філософія Середньовіччя є релігійною філософією. Її релігійний характер виявляється, насамперед, у тому, що найвищими істинами вона вважає істини священного вчення, цілком визнає християнське вчення про єдиного особистого Бога, ідею створення світу з нічого й інші релігійні догмати. Усі філософські дискусії ведуться навколо релігійних проблем. І взагалі середньовічна філософія не ставить перед собою задачу пошуку істини; істина нам дана, вона міститься в Біблії, вченнях батьків церкви. Задача філософії полягає в тому, щоб прояснити по можливості істини релігії, навести розумні підстави їхнього обґрунтування. Цим пояснюється особливе місце середньовічної філософії в духовному житті суспільства. Якщо філософія Античності впливає на духовне життя суспільства, виступає основою світогляду цього суспільства, принаймні, освіченої його частини, його еліти, то в середні віки цю функцію виконує релігія. Теологія і філософія були, власне кажучи, єдиними видами інтелектуальної діяльності; науки у власному смислі слова там не існувало. Але філософія грала лише підлеглу роль, панівне положення посідала релігія. Це панування виявлялося не тільки в духовному житті, але в соціальному житті взагалі. Релігія в особі церкви, монастирів була важливим фактором економічного життя. Церква була активним учасником політичного життя. Власне кажучи, усе політичне життя Середньовіччя було зведено в Європі до боротьби королівської влади з претензіями Ватикану на політичне панування.

Але релігія є лише одним джерелом філософії Середньовіччя. Іншим її джерелом є антична філософія. Релігія не може сама породити філософію через розходження їхніх способів осмислення світу. Релігія проголошує свої істини, філософія ж намагається довести свої положення, вибудувати ланцюг міркувань, доводів, що обґрунтовують їхню істинність, навіть якщо ці положення узяті нею з релігійних джерел. А для цього вона повинна використовувати свій розумовий матеріал: поняття, категорії, способи доведення. Цей матеріал філософи Середньовіччя могли почерпнути тільки в античній філософії.

Християнство потрапляє до Римської імперії в I ст. н. е. і знаходить там благодатний ґрунт завдяки своїй демократичності, наднаціональності, визнанню рівності всіх людей перед богом і переслідувалося римською владою до IV ст. нашої ери. Тільки в 313 р. імператор Костянтин санкціонував свободу християнського віросповідання. У межах античного суспільства християнська філософія проходить два періоди свого формування: період апологетики і період патристики.

Період апологетики, найбільш визначними представниками якого є Климент Олександрійський (Тіт Флавій – близько 150–215 рр.), Ориген (185–254 рр.), Тертуліан (160–220 рр.), називається так тому, що філософи цього періоду свою головну задачу бачили в захисті християнства перед римською владою й античною філософією, доведенні переваги християнського віровчення перед язичеством і античною філософією. Але при цьому свою задачу вони бачили по-різному. Климент Олександрійський, який був главою християнської школи в Олександрії, й Ориген, що після Климента очолив Олександрійську школу, вважали, що теологія і філософія не суперечать одна одній, немає знання без віри і віри без знання. Античну філософію вони розглядали як попередницю християнства і використовували її для обґрунтування християнських догматів. Через них антична філософія влилася широко в християнську теологію. За допомогою античної філософії вони намагалися розкрити сакральний зміст біблійних сюжетів і в цьому бачили одну з найважливіших задач філософії.

Інакше до цієї проблеми підходив Тертуліан. Він вважав, що Біблія містить абсолютну істину в готовому вигляді і немає потреби ні в доказах, ні в тлумаченні. Її положення варто приймати буквально. «Син Божий був розіп'ятий; не соромимося цього, тому що це ганебно; Син Божий умер – цілком віримо цьому, тому що це безглуздо. І похований воскрес; це вірно, тому що це неможливо», – писав він [4, с. 388]. Йому приписують принцип ставлення до релігійних догматів: «Credo, quia absurdum» (Вірую, тому що абсурдно). Тому Тертуліан різко виступав проти античної філософії, вважав, що християнству нічого взяти в неї: «Нам після Христа не потрібна ніяка допитливість; після Євангелія не потрібно ніякого дослідження». «Філософи – патріархи еретиків», – проголошує він [4, с. 388].

Найвизначнішим представником періоду патристики (батьків церкви, що заклали основи християнського світогляду) на заході був Аврелій Августин (354-430 рр.), авторитет якого в християнському світі дотепер залишається високим. Августин народився в м. Тагаст, в африканській провінції Нумідін, у родині збіднілого римського патриція і християнки. Одержав гарну освіту і вже під час навчання виявив цікавість до філософії. Він пройшов складну еволюцію у своїх поглядах, що є своєрідним відображенням ідейної боротьби свого часу і моральних пошуків. Він прилучився до маніхейства – однієї з популярних релігійних течій свого часу, захоплювався скептицизмом, знаходився під сильним впливом Платона й одного з найвизначніших його послідовників Платина. У 387 р. він приймає християнство і стає ревним його захисником і ідеологом.

Головними його працями є: «Проти академіків», «Про вільну волю», «Сповідь», «Про град Божий».

Августину було не властиве тертуліанське ставлення до розуму, хоча він і вважав античну філософію, з історією якої був добре знайомий, недосконалим шляхом до істини, строкатим скупченням суперечливих думок. Справжнім шляхом досягнення істини є шлях християнської віри. «Вірую, щоб розуміти» - така основна теза Августина. В Августина ми вже знаходимо основні нові, у порівнянні з Античністю, положення християнської філософії, що є основою середньовічного світогляду. Такими положеннями є уявлення про єдиного Бога як Особистості і Творця; ідея креаціонізму – створення світу Богом з нічого; ідея людини як центру Всесвіту, створеного за образом і подобою Бога; ідея лінійності історії, ідея одкровення як можливості прилучення до найвищої істини, якою є Бог.

Середньовічну філософію називають схоластикою (від грецького *scholē*). У первісному своєму значенні схоластика означає шкільну вченість, філософію, що вивчається в школі. Пізніше слово схоластика набуло зневажливого відтінку як порожньої вченості, що не має ніякого відношення до дійсності. У самій схоластиці виділяють три періоди: ранню схоластику (від V до XIII ст.), що розвивається під впливом ідей Августина і неоплатонізму, видатними представниками якої були Боецій (480–524 рр.), Іоанн Скот Ериугена (810–877 рр), Ансельм Кентерберійський (1033–1109 рр.); зрілу схоластику, пов'язану насамперед з ім'ям Хоми Аквінського (1225–1274 рр.) і впливом Аристотеля; пізню схоластику (початок XIV ст. – до розквіту Відродження), коли широкої популярності набувають ідеї англійця Вільяма Оккама. Але, незважаючи на певну специфіку етапів середньовічної філософії, її підхід до основних філософських проблем з деякими нюансами залишається єдиним.

3.2 Співвідношення віри і розуму, релігії і філософії у філософії Середньовіччя

Однією з головних проблем філософії Середньовіччя була проблема співвідношення віри і розуму, теології і філософії. Як уже відзначалося раніше, ця проблема виникла ще в період апологетики, і там підходи до її вирішення були взаємовиключними. Але обидва ці підходи не могли влаштувати церкву. Церква не могла розділяти позицію Ериугени, відповідно до якої «будь-який авторитет, не схвалений істинним розумом, є слабким», оскільки багато положень Біблії (та ж ідея непорочного зачаття, смерті і воскресіння Бога і т. д.) дійсно виходять за межі розуму. Але її не могла влаштувати і позиція Тертуліана з його принципом «Вірую, бо абсурдно», тому що, по-перше, у цьому випадку багато мислячих людей, не вдоволених просто принципом віри, залишилися б за межами церкви, а, по-друге, і методологічно цей принцип не може бути зрозумілим: Навіщо ж Бог наділив людину розумом і тим самим поставив її на вершину світу, якщо розум нічого не може сказати про Бога?

Класичне рішення ця проблема знаходить у філософії Хоми Аквінського. Хома Аквінський, син італійського графа, всупереч волі батьків став домініканським ченцем, учився в Кельні і Парижі у видатного представника зрілої схоластики Альберта Великого. Своєю задачею він поставив з'єднати філософію Аристотеля, що на той час стала відома Середньовіччю, із християнською релігією. Церква спочатку з побоюванням поставилася до робіт Хоми, оскільки з недовірою ставилася до філософії Аристотеля з його вірою в розум, але після смерті Хома одержав титул «ангельського доктора» і в 1323 році був віднесений до лику святих, а його філософія стала офіційною філософією католицької церкви. Вчення Хоми Аквінського і по сьогоднішній день визнається католицькою церквою як єдина істинна філософія.

Хома Аквінський розмежовує «істини розуму» і «істини одкровення», області філософії й області теології. Але оскільки джерелом істини, у кінцевому підсумку, є Бог, то ці істини не можуть суперечити одна одній. Але людський розум обмежений у часі й у просторі, він має справу з явищами об'єктивного світу, тому сфера його судження обмежена і далеко не всі істини одкровення йому підвладні. Але це не означає, що істини одкровення, що не підвладні розумові, протирозумові, вони просто надрозумові. І тому, якщо філософія входить у суперечність з теологією, вона повинна упокоритися і погодити свої висновки з останньою. До цього варто додати, що, на думку Аквінського, і об'єкт пізнання в них один – Бог. Але розум не в змозі відповісти на запитання про сутність Бога. Але в той же час він не безпомічний у питанні про існування Бога.

Звичайно питання про існування Бога – це, насамперед, питання віри. Але для невіруючої людини розум може навести опосередковані докази існування Бога, висновки за аналогією. При цьому Хома Аквінський не підтримує так зване онтологічне доведення існування Бога, висунуте Ансельмом Кентерберійським. Ансельм вважав, що в нас існує ідея Бога як ідея абсолютної Досконалості. Але абсолютна Досконалість немислима без існування. Тому Бог повинний існувати. На думку Хоми, можуть існувати лише опосередковані докази існування Бога. Він наводить п'ять таких доказів.

Перші два докази схожі між собою. Перший доказ заснований на тому, що у світі існує рух, а будь-який рух виникає в результаті зовнішнього впливу і, якщо йти по ланцюгу в зворотному напрямку, ми повинні прийти до першодвигуна, який ми називаємо Богом.

Другий доказ: у світі відбуваються зміни, але будь-яка зміна має причину, що знаходиться ззовні, і ланцюг причин не може бути нескінченним, повинна існувати перша причина, і цю причину ми називаємо Богом.

Третій доказ полягає в тому, що, на думку Хоми, будь-яка річ на Землі є випадковою. Однак, не можна припустити, що усе у світі є випадковим, отже, повинна існувати абсолютно необхідна істота, що ми називаємо Богом.

Четвертий доказ заснований на існуванні у світі різних ступенів досконалості. Усі явища світу виявляють різний ступінь досконалості, а отже, і різний ступінь буття. Але це можливо тільки в тому випадку, якщо у світі існує абсолютно досконала істота, яку ми називаємо Богом.

П'ятий доказ носить телеологічний характер. Ми бачимо, говорить Хома, що світ упорядкований, доцільний. Усі явища, особливо живі істоти, свідомо або інстинктивно прагнуть до кращого. Але цей світовий порядок не може бути пояснений природними причинами, ми повинні припустити надприродну розумну істоту, яка обумовила цю доцільність, і цю істоту ми називаємо Богом.

Таким чином, на думку Хоми Аквінського, віра і розум повинні взаємодіяти таким чином, що розум через свої можливості повинний постачати вірі аргументи її правоти, і ця теза стає офіційним принципом взаємозв'язку віри і розуму, релігії і філософії.

3.3 Проблема буття і пізнання

Центральне місце в середньовічній філософії займає онтологічна проблема – проблема буття. І хоча конкретне трактування цієї проблеми в Августина, Еригени, Аквінського різне, усі вони, про що було вже сказано вище, виходили з принципу креаціонізму – створення світу Богом з нічого. Описуючи створення світу Богом, Августин запитує і відповідає сам собі: «Чи не було в Тебе під руками якої-небудь матерії, з якої міг ти створити небо і землю? Але звідки взялася б ця матерія, не створена Тобою, а тим часом стала матеріалом для Твоєї творчості? Допущенням такої матерії неминуче обмежувалася б твоя всемогутність.... До створення Твого нічого не було, крім Тебе, і... все існує залежить від Твого буття» [1, с. 583–585].

Таким чином, хоча середньовічна філософія і не заперечує буття світу, його об'єктивного існування, вона проводить розмежування між буттям речей світу, усього, що в ньому існує, у тому числі і нашого мислення, і буттям Бога. Справжнє буття, досконале, незмінне має лише Бог. У ньому, на думку Хоми Аквінського, нерозривно злиті сутність і існування. Сутність у речах Аквінський ототожнює з формою, природою, «щойністю», тим загальним, що властиве речам одного роду або виду. «Про сутність ми говоримо – оскільки завдяки їй і в ній суще має буття» [2, с. 197]. Крім того, Хома виділяє в кожній речі потенційність і актуальність. Кожна річ як творіння має потенційність, можливість стати особливим творінням, актуалізуватися, набути буття. Чисту актуальність має тільки Бог, а чисту потенційність – первинна матерія, що, з'єднуючись з формою, створює різноманіття речей і явищ світу.

З проблемою буття нерозривно зв'язана і теорія пізнання, епістемологія, що також у найбільш розвиненому вигляді представлена Хомаю Аквінським. Хома виходить з того, що пізнання починається з чуттєвої

ступені. Предмети впливають на наші органи чуттів, і на цій основі в розумі виникають образи, з якими працює інтелект, виділяючи з одиничних сприймань (чуття здатні дати уявлення лише про одиничне) загальне і формує на цій основі поняття, проникаючи в такий спосіб у сутність речей, їхнє буття. Тут Хома Аквінський йде слідом за Аристотелем, але далі шляхи їхні розходяться. З погляду Аквінського, хоча чуття і є тією основою, на якій інтелект формулює поняття, розум пізнає в речах не їхні матеріальні риси, а їхню духовну сутність, їхню ідеальну форму, універсальї, що об'єктивно існують у речах, будучи вираженням їхнього божественного походження. Розум, таким чином, пізнає в речах їх божественну ідеальну сутність, тим самим наближаючись до своєї кінцевої мети – пізнання Бога, тому що кожна річ, настільки є істинною, наскільки наближається до подібності з Богом. Через це релігійне одкровення вище від пізнавальної здатності розуму, у ньому Бог сам або через своїх апостолів відкриває нам найвищу істину.

3.4 Проблема людини і суспільства

Проблема людини, як і у філософії Античності з часів Сократа, стоїть у центрі філософії Середньовіччя. Але підхід до людини в часи Античності і Середньовіччя істотно різняться. Антична філософія, керуючись принципом космоцентризму, вважає людину часткою Космосу, що має всі його риси і є мікрокосмосом. У ньому вона цінує і його розум, і його тіло (греки подарували нам і філософію, й Олімпійські ігри, і науку, і скульптуру, що оспівує красу людського тіла), він не протистоїть природі, а є, хоча й особливою, його частиною.

Людина в уявленні середньовічної філософії є образом і подобою Бога і, хоча він не позбавлений природних рис, йому властива і тілесність, вона стоїть над природою як її пан, цар (уявлення про людину як царя природи породжене християнством). Він прийшов мов би з іншого світу, у який повинний повернутися після своєї смерті. Через це його тілесність, хоча і є його невід'ємною якістю, далеко не головне в його існуванні. Душа є основою людини, основою її індивідуальності. «Душу моя живить тіло, а душу мою живиш Ти», – говорить Августин. [2, с.175]. Звідси і ставлення середньовічної філософії до тілесного начала людини. Це начало є джерелом гріха, похоті. Звідси і уявлення Середньовіччя про ідеал людини. Таким ідеалом виступає чернець, пустельник, що утихомирив свої пристрасті і присвятив себе цілком служінню Богові. Правда, Хома Аквінський, на відміну від Августина, не вважає тіло, його потреби чисто гріховними, адже тіло теж створене Богом. І тому навіть язичники можуть жити праведно, морально. Але для порятунку необхідно бути християнином, тому що для порятунку необхідні одкровення і віра.

Істотно розходяться антична і середньовічна філософія в питанні про роль розуму і волі в житті людини. Для Античності головне в людині – розум, він лежить в основі моральності. Тільки спираючись на знання, можна досягти щасливого життя. І це не дивно. Людина – частка Космосу, підпорядкована його закономірностям, і тому її головною задачею є збагнення цих закономірностей і дотримання їх у житті. Воля тут, власне кажучи, ніякої ролі не грає, а якщо і грає, як, наприклад, у стоїків, то дуже незначну. Тому греків не цікавить внутрішній світ людини. Для них головне – це дія відповідно до закономірності – долі.

Для середньовічної філософії людина теж є розумною істотою. Розум відрізняє її від усього живого. Але разом з тим розум не є визначальним у праведному житті людини.

Християнський Бог є вищим за необхідність, вищим від закону. Він діє у згідно зі своєю вільною волею. Тому людина не в змозі досягнути його розумом. Головне тут – віра. Більше того, на думку Августина, розум нерідко відвертає нас від Істини, звертаючи нашу увагу вбік «безглуздої цікавості». Істину варто шукати, занурюючись у глибини власної душі. Отже, головною тут є воля, що спрямовує людину на праведний шлях, на подолання своїх гріховних потягів. У залежності від того, куди направляє свої помисли людина, її життя буде або праведним або гріховним. А це залежить, насамперед, від її вільної волі.

Свобода волі людини в релігійній середньовічній філософії є важливою і для того, щоб «виправдати Бога», здійснити теодицею. Адже існування у світі зла і несправедливості входить у суперечність із вірою в справедливого і всеблагого Бога. Наділивши людину свободою волі, релігійна філософія Середньовіччя покладає на неї і провину за існування зла у світі.

Але зсув акценту з розуму на волю дає нам зовсім інший ідеал людини в порівнянні з античним ідеалом. Це вже не Геракл, що безстрашно здійснює подвиги, відведені йому долею, і не безпристрасний мислитель, що поглибився в природу Космосу, а людина, зайнята своїм внутрішнім духовним життям, що здійснює саморефлексію з метою направити не тільки свої дії, але і свої помисли на пошук істини, тобто Бога. Тим самим, центр ваги зміщується з дії на помисел, з фізичного на психологічне, що взагалі було не властиве Античності і яке буде покладено в основу розуміння людини як Я-особистості Новим часом.

Боротьба добра і зла в людині знаходить своє відображення й у людській історії, у людському суспільстві. Уособленням цієї боротьби, відповідно до вчення Августина, є Град Божий і Град Земний. Боже «царство» представляє церква, а «царство» земне – держава. Дана точка зору відбиває реальності політичного життя Середньовіччя, де основними політичними суб'єктами виступають церква і держава, Папа і король, між якими йде політична боротьба протягом усього Середньовіччя.

Держава, на думку Августина, не є випадковим утворенням. Вона виникає після гріхопадіння людини і є необхідною для приборкання зла аж до Судного Дня. Земна влада теж від Бога, як і влада церкви, Папи. Але влада церкви вища, оскільки це духовна влада і політика повинна спиратися на моральні цінності, встановлені і пропаговані релігією.

Трохи по іншому підходить до цього питання Хома Аквінський. Наслідуючи Аристотеля, він вважає державу, суспільство необхідною умовою самореалізації людини. Тому існування людини поза державою немислиме і нехристияни можуть жити в гарній державі й одночасно вести добродієсне життя. Але для Аристотеля держава є вершиною самореалізації людини. Для Хоми Аквінського держава є лише проміжним етапом у людському існуванні, кінцевою метою якого є вічний порятунк. І ось де вже тільки християни можуть розраховувати на вічний порятунк, тому що тільки їм через Біблію відкривається до нього шлях. Тому Хома Аквінський ставить церкву, Папу вище за государя (Папа може відлучити від церкви правителя-тирана), але все-таки вважає політичну владу порівняно незалежною від церковної влади, хоча твердої границі між цією владою не проводить, тому що духовні і земні проблеми.

3.5 Проблема універсалій

Однією з головних проблем середньовічної філософії є проблема універсалій. Дискусія про природу універсалій йшла протягом декількох століть. Суть її: чи мають загальні поняття (універсалії) об'єктивно реальний зміст або не мають.

Дискусія ця має свій початок ще в античній дискусії платонізму з аристотелізмом. У середні століття прихильників платонізму стали називати реалістами, а прихильників аристотелізму – номіналістами. Реалісти стверджували, що тільки універсалії мають справжню реальність. Вони існують незалежно від того, чи існують конкретні речі, що є їх втіленням, і чи знає про них людина або не знає. Універсалії існували до людини і до світу у вигляді ідей, образів Бога, за якими він створює світ. Таким є висновок крайнього реалізму, що зробив, зокрема, Ансельм Контерберійський.

Крайній номіналізм, в особі Іоанна Росцеліна, насамперед стверджував, навпроти, що справжньою реальністю володіє тільки одиничне, окремі предмети. Загальне не існує навіть у розумі людини, воно є лише звуки людського голосу, лише ім'я, що дається людиною речам.

Однак крайні точки зору не влаштовували церкву, оскільки дискусія мала не тільки логічне значення, але і світоглядну, і теологічну основу, стосувалася таких проблем, як єдність і потрійність Бога, створення світу, про свободу волі.

Крайності були переборені помірним реалізмом в особі Хоми Аквінського і помірним номіналізмом в особі П'єра Абеляра. Аквінський вважав, що загальне існує в трьох видах: до речей, у речах і після речей. До речей воно існує у вигляді ідеальних прообразів речей у розумі Бога; у речах, тому що воно існує об'єктивно, оскільки воно іманентне до речей, нарешті, загальне існує після речей у вигляді понять людського розуму. Абельяр зі свого боку вважає загальне не просто звуком, словом, але змістом висловлення. Загальне є словом, що стосується цілого класу предметів.

Хоча суперечка про природу універсалій у середньовічній філософії мала релігійну основу, вона виходить за рамки чисто релігійної проблеми і має загальнофілософське значення. Вона нерозривно пов'язана з філософською проблемою співвідношення загального й одиничного, дискусії навколо якої продовжуються й у наші дні. Крім того, у позиції номіналізму, вплив якого зріс у період пізньої схоластики, намітилася нова методологічна пізнавальна установка, що акцентує пізнання на дослідженні окремих предметів, реальних речей і явищ.

3.6 Гуманістичний характер філософії Відродження

Важливе місце в історії філософії займає філософія Відродження. У цей час були намічені нові світоглядні і методологічні установки, що змінили уявлення про людину, її місце у світі й започаткували розвиток нової науки, що заклала основи секуляризації громадського життя.

Зародження епохи Ренесансу або Відродження пов'язане з багатьма факторами. Насамперед це викликано соціально-економічними перетвореннями, зародженням буржуазних економічних відносин. Але важливим є не тільки це. Винахід пороху, великі географічні відкриття розбудили інтерес до науки як найважливішого засобу людської діяльності, що сприяє успішному вирішенню практичних задач. Крім того, до XV століття у Європі відкрилося багато оригіналів античної філософії й античної культури взагалі. Уже діячам італійського Відродження був відомий в оригіналах не тільки Аристотель, що ототожнювався зі схоластикою, але і Платон, і Демокрит, й інші авторитети грецької філософії. Сукупність усіх цих факторів сприяла тій глибокій зміні у світорозумінні, що ми пов'язуємо з епохою Ренесансу.

У філософії Відродження виділяються два етапи: ранній, що пов'язується з іменами діячів італійської культури XIV–XV ст., з чіткою діяльністю і пов'язують зародження Ренесансу, що мав яскраво виражений гуманітарний ухил, гуманістичну спрямованість; пізній, що охоплює XVI і початок XVII ст., коли новий світогляд виходить за межі Італії, поширюється на інші країни Європи, характеризується перевагою природничо-наукових інтересів. Звичайно цей розподіл відносний, гуманістична і природничо-наукова лінії досить часто перетинаються і взаємодоповнюються.

Франческо Петрарка (1304–1374), Джованні Боккаччо (1313–1375), Лоренцо Валла (1407–1457), Піко делла Мірандола (1463–1494), П'єтро Помпонацці (1462–1524) – це далеко не повний перелік видатних італійських мислителів-гуманістів. У своїх працях вони покінчили з абстрактною схоластичною вченістю, з розумінням людини як аскета, що спрямував усі свої помисли у життя в потойбічному світі. У них прославляється земне життя, земна любов, діяльність у цьому світі, любов до природи, батьківщині, висміюється розпусне і брехливе духівництво. Їхній ідеал людини – усебічно розвинена людина. Мабуть, найбільш емко це виразив Піко делла Мірандола у своїй «Промові про людську гідність». Створивши людину, за словами Піко, Бог звернувся до неї зі словами: «Не даємо ми тобі, о Адаме, ні визначеного місця, ні власного образу, ні особливого обов'язку, щоб і місце, і образ, і обов'язок ти мав за власним бажанням, відповідно до твоєї волі і твого рішення. Образ інших створінь визначений у межах установлених нами законів. Ти ж, не стиснутий ніякими межами, визначаш свій образ за своїм рішенням, у владу якого я тебе передаю» (с. 507). Це вже новий гімн людині, слова якого відрізняються і від середньовічного уявлення про неї, і від античного уявлення, хоча епоха Відродження і називається так тому, що в ній відбувається відродження Античності. В Античності людина – природна істота, частка Космосу і щастя її пов'язане з пізнанням саме цієї своєї природної сутності. Середньовічна філософія, хоча і наділяє людину свободою волі, але головними у її діяльності бачить молитву, релігійний ритуал, збагнення священних книг. Тут же оспівується людина – діяч, людина-творець, творець цього світу, який своєю діяльністю уподібнюється до Бога. Вона не просто прагне наслідувати зразки Бога, вона, як і Бог, створює світ за своїми зразками.

Цей новий погляд на людину формує і нове уявлення про науку. Тут переборюється уявлення про науку як абстрактну вченість, споглядання і починає розвиватися межа між наукою і практичною діяльністю, тут зароджується експериментальне природознавство.

Леонардо да Вінчі (1452–1519), Микола Коперник (1473–1543), Галілей (1564–1642), Йоган Кеплер (1571–1630) заклали основи експериментального математичного природознавства. Об'єктом науки оголошуються природа і людина, як її частина, релігія не повинна втручатися в справи науки. Звичайно, на становлення нової науки вплинули давньогрецькі теорії, зокрема атомістичне вчення Демокрита і філософія математики Піфагора і Платона. Але нове природознавство пориває з античною споглядальністю, націлене на досвід, експеримент, на вивчення конкретних природних явищ. Галілей не задовольняється аристотелівським поясненням падіння тіл, як їхнім прагненням зайняти своє природне місце, а дослідним шляхом доводить, що в безповітряному просторі всі тіла падають з однаковою швидкістю.

Величезне світоглядне значення мало вчення Коперника. Перехід від геоцентричної системи до геліоцентричної поставив людину в нове положення. Земля і людина були скинуті з п'єдесталу центру Всесвіту, а перетворилися в одну з її часток, границі Всесвіту розширилися до нескінченності. Але нова картина світу не тільки скинула людину з п'єдесталу виняткового створіння Бога і тим самим мов би понизила її статус, але і зрівняла Землю з небесними сферами, тим самим відкриваючи нові можливості для діяльності людини.

Епоха Відродження намітила і нове розуміння громадського життя. Це нове розуміння пов'язане з науковою діяльністю італійського мислителя Ніколо Макіавеллі (1469–1527). У своїх працях «Государ» і «Міркування про першу декаду Тіта Лівія» Макіавеллі викладає новий погляд на політику і владу. Він розриває традицію, що йде ще з Античності, пов'язувати політику з мораллю, вважає головною задачею політики утримання влади. Мета політики – прихід до влади і її утримання. Усе інше, у тому числі мораль і релігія, є лише засобами. Тим самим він відкриває дорогу для реально-практичного розуміння політики, її ролі і значення в житті суспільства.

Література

- 1 Антологія мировой філософії : в 4 т. – М., 1969. – Т. 1, Ч. 2. – 776 с.
- 2 Антологія мировой філософії. – К., 1991. – Т. 1, ч. 1. – 292 с.
- 3 Введение в философию : учебное пособие для вузов. – М. : Республика, 2003. – 624 с.
- 4 История философии. – М. : Политиздат, 1940. – Т. 1. – 492 с.
- 5 История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. – Т. 1. – М. : Мысль, 1962. – 682 с.

4 ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ

Границі теми «Філософія Нового часу» не збігаються з історичним періодом Нового часу. Історичний період Нового часу охоплює період з XVII ст. до кінця XIX ст. У цей історичний період існувало багато філософських шкіл і напрямків, найбільш значимі з яких будуть розглянуті в наступних лекціях. Дана лекція присвячена розгляду причин, що викликали світоглядний переворот, і характеристики основних положень нового світогляду, закладених філософією Нового часу в XVII – першій половині XVIII століть.

4.1 Соціально-економічні перетворення, наукова революція і їхнє відображення у філософії Нового часу

Епоха Відродження була предтечею соціально-економічних перетворень європейського суспільства, поклала початок тому світоглядному перевороту, що знаходить своє завершення у філософії Нового часу.

XVII століття характеризується початком інтенсивного розпаду феодального суспільства у Європі. Капіталістичні суспільні відносини затверджуються в Голландії, у той час найпередовішій країні Європи, де сільське населення складало незначну частину. На шлях капіталістичного розвитку стає Англія. Період первісного нагромадження капіталу проходить Франція. В інших країнах Європи феодальні відносини також знаходяться в стані кризи. Усе це приводить до корінних змін в економічній сфері, самому характері праці і виробництва. Феодальне суспільство спирається на замкнуте, натуральне господарство, основу якого складає сільське господарство і кустарне ремісничє виробництво, що ґрунтується на традиціях, сімейній передачі досвіду. Раннє капіталістичне виробництво базується на мануфактурі, де панує поділ праці, що відкриває можливість і вимагає раціоналізації виробничого процесу на основі наукових знань. При цьому питання стоїть не про знання метафізичних сутностей, а про знання конкретних природних і суспільних процесів, на які людина впливає у своїй практичній діяльності і які, у свою чергу, впливають на людину. Ці потреби практики були значною мірою підкріплені успіхами експериментально-математичного природознавства, досягнутими в епоху Відродження.

Відродження, а слідом за ним і Новий час успадкували дві фундаментальні теорії Античності, що зробили величезний вплив на становлення нової науки: атомістичну теорію Демокрита і філософію математики Піфагора-Платона. Атомістична теорія давала можливість уявити світ як сукупність малих матеріальних часток, які рухаються в порожньому просторі, з'єднуючись, і які створюють макрооб'єкти. А математична теорія давала можливість сформулювати закони цього руху. Але Античність не дійшла до застосування математики до аналізу реальних природних процесів. Математика для Античності виступає скоріше як принцип

гармонії, досконалості світу, ніж метод аналізу реальних фізичних взаємозв'язків. Греки не змогли пристосувати математику до аналізу якісно різнорідної фізичної, а тим більше психічної і соціальної реальності, де і сьогодні застосування математики досить обмежене. Це вдалося зробити тільки в епоху Відродження і Новий час, завдяки введенню в науку таких ідеалізованих об'єктів, як матеріальна точка, порожній простір, механічні сили, що діють на відстані, і т. д.

Потреби практики і розвиток науки ставлять перед філософією нові завдання, визначають нові напрямки дослідження. На перший план виходять гносеологічні проблеми, насамперед проблема методу пізнання, що дає можливість побудувати нову науку в протизагаду середньовічній схоластиці, науку, що розкриває суть, закономірності реальних фізичних процесів і тим самим дає можливість більш ефективно впливати на дійсність.

4.2 Проблема методу пізнання. Емпіризм і раціоналізм

Родоначальниками філософії Нового часу по праву вважаються англійський філософ Френсіс Бекон (1561–1626) і французький філософ Рене Декарт (1596–1650). З них починається філософія Нового часу, вони формують принципи нової науки, науки, що ми маємо і сьогодні. Їхні філософії, особливо філософія Декарта, завершили світоглядний переворот у суспільній свідомості, розпочатий в епоху Відродження, поставили в центр філософських досліджень проблему методу пізнання, започаткували два філософські напрямки Нового часу – *емпіризм* і *раціоналізм*.

Френсіс Бекон одним із перших усвідомив необхідність нової науки і сформулював її задачі. Уже на початку своєї головної праці «Новий Органон» (Нова логіка) він заявляє, що наука – це не «любомудріє», не знання заради знання, а засіб для перетворення природи, перебудови життя людини. «Знання і могутність людини збігаються, тому що незнання причини утруднює дію, – заявляє він. – Природа перемагається тільки підпорядкуванням їй, і те, що в спогляданні здається причиною, у дії виявляється правилом» [2, с. 12]. Мета науки не може бути іншою, «ніж наділення людського життя новими відкриттями і благами» [2, с. 43].

Але Бекон чудово розуміє, що нерозвиненість «природної філософії» (за його виразом) пояснюється значною мірою тим, що філософія змішалася з релігією, була підпорядкована їй. Тому, на протизагаду тому принципу, що був проголошений Хомою Аквінським і підтриманий церквою, – філософія є служницею теології, – він виходить із принципу подвійності істини. Знання Бекон порівнює з водою. Вона або падає з неба, або б'є із землі. Ті знання, що йдуть з неба, – від Бога, є складовими теології, ті ж, що йдуть від природи і джерелом яких є відчуття, є складовими природної філософії. Науки про природу повинні бути відгороджені від впливу

і втручання релігії. Тільки на цьому шляху можливе формування нової науки.

Але цього недостатньо. Щоб нова наука стала можливою, людський розум, на думку Бекона, повинний бути очищений від ідолів, що спотворюють пізнання. Він виділяє чотири види ідолів, що осаджують людський розум: ідоли роду, ідоли печери, ідоли площі й ідоли театру.

Ідоли роду кореняться в самій природі людини, у її схильності вважати почуття людини мірою всіх речей. Але людський розум схильний вносити в природу більше порядку, ніж у ній є; він схильний підтримувати те, що раз прийняв; «його окроплюють воля і пристрасті»; на нього більш за все діє те, що його більш за все уражає; він спирається на почуття, що є недосконалими й обманюють його. Таким чином, він олюднеє природу, спотворюючи її.

Ідоли печери за природою своєю багаті в чому схожі з ідолами роду, але пов'язані з індивідуальними особливостями розуму, виховання, пристрастей, звичок. Люди віддають перевагу тому, у що вони найбільше вклали своєї праці; одні з них більше схильні до шанування стародавності, інші – до новизни; вони віддають перевагу тому, з чим найбільше пов'язаний їхній досвід.

Але найбільше заважають пізнанню *ідоли площі*. Ідоли площі породжені тим, що слова повсякденної мови, що мають своїм джерелом думку юрби, переносяться в науку, тим самим спотворюючи справжню природу явищ, заважають допитливому розумові проникнути в природу речей.

Зазначені вище ідоли або уроджені, або проникають у розум таємно, у процесі виховання і спілкування. Четвертий вид ідолів – *ідоли театру* – мають іншу природу. Вони свідомо сприймаються і передаються з неспроможних філософських концепцій. Корінь хибних думок помилкової філософії потрійний: софістика, емпірика і марновірство.

Розум, якщо він хоче досягнути природу, повинний очиститися від цих ідолів. Тільки так, на думку Бекона, може бути створена справжня наука про природу, якій у попередній історії людства або зовсім не було місця, або приділялося дуже мало уваги.

Мета нової науки – збагнення форм предметів і явищ, відкриття формальної причини. При цьому під формою Бекон розуміє не аристотелівське формотворне начало, а закон, відкриття і пояснення якого дає основу і знанням, і діяльності. Форма в нього близька до поняття сутності, що визначає вид явищ.

Але створення нової науки вимагає розробки нового методу, нової логіки дослідження. Роль методу надзвичайно велика: «...кульгавий, що йде по дорозі, випереджає того, хто біжить без дороги», – говорить Бекон про значення методу [2, с. 27]. Метод, таким чином, є шлях збагнення істини. Схоластика користувалася дедуктивним методом, створеним Аристотелем. Але проблема дедуктивного методу полягає в тому, що він не дає нового знання. І тому він не придатний для пізнання природи.

Методом нової науки, на думку Бекона, може бути тільки індуктивний метод – метод сходження від часткового до загального. Наука повинна починати з досвіду, з експерименту – це головне положення Бекона стосовно методу. Але індуктивний метод може дати нам лише вірогідне знання, за винятком повної індукції, що для науки не має значення. Тому головне завдання, що стоїть перед Беконом, показати, яким чином індукція може дати достовірне знання.

Головний недолік індуктивного методу, яким користувалася і стара філософія, полягав у тому, що досвід був випадковим, не систематичним, а експеримент узагалі був відсутній. І на основі цього випадкового, обмеженого досвіду філософи відразу стрибали до загальних аксіом, формулювали найзагальніші висновки, що носили спекулятивний характер і були не в змозі розкрити справжню природу явищ.

Щоб виправити індуктивний метод, зробити його придатним для одержання достовірного знання, необхідно зробити досвід систематичним. Від досвіду і спостережень варто йти до вищих аксіом через середні аксіоми, яким Бекон надає великого значення. Сам же рух пізнання від досвіду до аксіом він уявляє у вигляді таблиць пізнання. Для з'ясування форми явища необхідно уявити розумові всі відомі нам приклади, у яких виявляється природа даного явища. Цю таблицю Бекон називає таблицею сутності або присутності.

Потім потрібно скласти таблицю відхилень або відсутності, тобто перелічити випадки, у яких дана природа, форма не виявляється, чого взагалі не робилося в попередній філософії. А оскільки таких прикладів може бути дуже багато, то другу таблицю необхідно корелювати з першою і добирати приклади найбільш споріднені з тими, що наведені в першій таблиці.

Після цього необхідно представити розумові приклади, у яких дана природа або форма присутні в більшій або меншій мірі. Це буде таблиця ступенів або порівнянь. Коли розумові представлені ці три таблиці, починається його робота, що полягає в аналізі, у розкладанні і поділі природи, у відкиданні і виключенні того, що випадково зустрічається в якомуньбудь прикладі. І тільки після цього ми можемо приступити до тлумачення природи в позитивному смислі, дати їй тлумачення. Такий шлях, на думку Бекона, здатний дати нам достовірне знання, і тільки за допомогою такого методу може бути створена нова наука.

Бекон був родоначальником емпіризму у філософії Нового часу, хоча сам він і критикував крайнощі емпіризму і раціоналізму. Бекон порівнював емпірика з мурахою, що за деревами не бачить лісу, а раціоналіста – з павуком, що тче павутину із себе самого. Справжній же вчений подібний до бджоли, що збирає нектар із квітів і переробляє в мед. Але своєю установкою на те, що справжнє знання повинне спиратися на досвід, він, безумовно, сприяв формуванню в Англії емпіричного підходу до пізнавального процесу, що розвивали Томас Гоббс (1588–1679), Джон Локк (1632–1704),

Джордж Берклі (1685–1753) і Давид Юм (1711–1776). І якщо Локк може вважатися помірним емпіриком, що виражає позитивне ставлення до дослідних наук і установку на сумнів щодо спекулятивних систем, що неможливо емпірично перевірити, і логічно незрозумілих систем, то Гоббс, Берклі і Юм є послідовними, радикальними емпіриками, які вважають, що джерелом наших знань про природу можуть бути тільки відчуття. Тільки такі науки, як математика і логіка, будуються на основі вільно встановлюваних раціональних правил. Виходячи зі своєї радикальної емпіричної установки, Юм приходять до агностицизму – заперечення можливості одержання достовірного знання.

Інше бачення нової науки ми знаходимо у французького філософа **Рене Декарта** (1596–1650). Як і Бекон, Декарт бачить безплідність і марність попередньої схоластичної вченості, як і Бекон, він переконаний, що для створення нової науки необхідний надійний метод пізнання. Два принципи, на думку Декарта, повинні бути покладені в основу нового методу пізнання – принцип сумніву і принцип раціональної самоочевидності. Декарт, на протизагу Бекону, створює дедуктивний метод пізнання і започатковує раціоналізм і взагалі новий тип культури, що спирається на раціональні підстави. При цьому варто мати на увазі, що декартовий «сумнів» має більш глибокий зміст, ніж прості сумнів і пошук доказів обґрунтованості або необґрунтованості уже відомих наукових положень. «Сумнів» Декарта припускає пошук і відкидання того, у чому логічно можливо сумніватися.

Декарт, як і уся філософія Нового часу, аж до Гегеля, вважає, що суб'єктом пізнання є індивід, наділений чуттєвою і раціональною здатністю до пізнання. У зв'язку з цим перед філософією стоїть завдання з'ясувати, які види знання можуть дати нам достовірне знання, на яке повинна спиратися наука, щоб її висновки давали істинне знання і могли служити керівництвом до практичної дії. Адже, як і Бекон, Декарт вважає, що наука потрібна нам, насамперед, для облаштованості і перебудови нашого життя і тому вірогідність знання має, насамперед, практичне значення.

Шляхом логічних міркувань Декарт доходить висновку, що емпіричні знання, тобто знання, набуті в досвіді, не можуть бути міцним підґрунтям науки. Утім, доводи ці були відомі вже Античності. Чи можливо сумніватися в даних органів чуттів? – запитує Декарт і відповідає ствердно. На відстані чотирикутна труба здається нам круглою, залізничні рейки сходяться вдаліні, нас можуть відвідувати галюцинації і подібні явища. На практиці, звичайно, ми можемо скоригувати наші відчуття і сприйняття й установити істину, але логічно безсумнівно, що чуття можуть нас обманювати, а перевірити їхні показання ми можемо тільки за допомогою інших чуттєвих сприйняття. Але якщо чуття нас обдурили один раз, то де гарантія, що нові чуттєві сприйняття не є помилковими. Виходячи з цього, Декарт робить висновок про неможливість покласти в основу науки чуттєвий досвід, а, отже, і індуктивний метод.

Декарт переконаний, що підґрунтям нового методу і нової науки може бути тільки розум. Звичайно, і розум може помилятися, але це відбувається через те, що ми не критично ставимося до змісту нашого мислення, не систематичні в самому мисленні. Тільки в мисленні ми можемо знайти критерій істини, тільки у свідомості, у такому її елементі, як самосвідомість, ми можемо знайти основу, у якій, у принципі, ми не можемо сумніватися. Такою, позбавленою сумнівів, у принципі, є наша переконаність у самому мисленні, а отже – і своєму існуванні. «...Помітивши, що в істині положення «Я мислю, отже, я існую» мене переконує єдиний зрозумілий факт, що для мислення потрібно існувати, я зробив висновок, що можна взяти за загальне правило таке: усе, що уявляється нами, є цілком зрозумілим й істинним» [3, с. 269]. Узагалі, судження «Я мислю, отже, я існую» сформулював ще Августин. Але у Августина це судження є одним із аргументів у суперечці зі скептиками. Цим судженням Августин показує скептикам, що в його істинності не можна сумніватися, і тому агностицизм неспроможний. У Декарта ж воно набуває характеру «кредо», тобто такого положення, що кладеться в основу усієї філософії Декарта. Виходячи з нього, Декарт формулює чотири правила свого дедуктивного методу, з яких перше правило є визначальним: «...Ніколи не приймати за істинне нічого, що я не визнаю би таким з очевидністю, тобто ретельно уникаючи поспішності й упередженості і включати у свої судження тільки те, що представляється моєму розумові настільки ясним і чітким, що ніяк не зможе дати привід сумнівам» [3, с. 260].

Три інші правила: 1) поділяти кожне утруднення на стільки частин, скільки необхідно для кращого їхнього вирішення, 2) йти у своїх міркуваннях від простого до складного, 3) складати всеохоплюючі переліки – мають не настільки принципове значення і, власне кажучи, збігаються з правилами методу Бекона.

Чому Декарт виходить із принципу самоочевидності? Тут велике значення має та обставина, що Декарт сам є математиком, а в цей час саме математика і механіка, що спирається на неї, грають панівну роль в науці. А в основу математики, як відомо, покладені аксіоми, на які і спирається вся будова математики. Варто змінити аксіоми, і відразу або звалиться, або буде виглядати зовсім по-іншому (наприклад, геометрії Евкліда і Лобачевського) вся будова науки.

Але виникає ще одне важливе для раціоналістичного методу питання, на яке Декарт повинний дати відповідь: звідки в розуму ясність щодо первинних аксіом, вихідних пунктів, відправних, далі невиводних положень? Ці положення, на думку Декарта, є інтуїтивними. При цьому під інтуїцією Декарт розуміє не щось містичне, що виходить за межі розуму, «...а розуміння ясного й уважного розуму, настільки легке і чітке, що не залишається зовсім ніякого сумніву щодо того, що ми розуміємо, або, що те ж саме, безсумнівне розуміння ясного й уважного розуму, що породжується одним лише світлом розуму і є більш простим, а виходить, і більш

достовірним, ніж сама дедукція...» [3, с. 84]. Крім того, Декарт вводить до своєї філософії вроджені ідеї. На думку Декарта, субстанції, що мислить, споконвічно властиві деякі загальні поняття, ідеї, що є уродженими, а не набутими в досвіді. До таких ідей він відносить ідею Бога, ідеї чисел і фігур і т. д. Ці істини є втіленням природного світла розуму, і вони теж є вихідними положеннями для дедукції.

Таким чином, на противагу Бекону, Декарт послідовно проводить принцип раціоналізму, і критерій істинності наших знань бачить у розумі і тільки в розумі. Наука, щоб бути істинною, повинна починати із самоочевидних ідей, доступних розумові, за допомогою раціональної інтуїції і використовуючи дедукцію систематично і послідовно будувати всю свою будову.

Послідовниками Декарта в його раціоналізмі були голландський філософ **Б. Спіноза** (1632–1677) і німецький філософ **Г.-В. Лейбніц** (1646–1716). Вони, як і Декарт, вважали, що тільки розум може бути джерелом істини і тільки ясність і самоочевидність можуть бути критерієм істини, на противагу емпірикам, які вважають, що джерелом істини є досвід, а критерієм істини – спостережливість і емпірична спостережливість.

4.3 Вчення про субстанцію

По-іншому, ніж в античній і середньовічній філософіях, вирішується проблема субстанції у філософії Нового часу. Ця проблема знаходить розробку, насамперед, у філософських системах Декарта, Спінози і Лейбніца. Під субстанцією при цьому розуміється те, «...що існує саме в собі і представляється саме через себе, тобто те, уявлення про що не має потреби в уявленні іншої речі, з якої воно повинне було б утворитися» [1, с. 351]. Таке розуміння субстанції відрізняється від її розуміння Аристотелем, що під субстанцією розумів окремі речі, предмети, наприклад зелені дерева або чотирикутні столи, на противагу їхнім властивостям «зелений» і «чотирикутний». Відрізняється воно і від розуміння субстанції середньовічною філософією, у якій проводиться чітка границя між буттям Бога і буттям світу речей, і проблема субстанції розглядається через це розходження. У філософських системах Декарта, Спінози, Лейбніца Бог, хоча і грає надзвичайно важливу роль, але проблема субстанції перенесена в площину розгляду природи. Декарт при цьому виходить із існування двох субстанцій: тілесної і мислячої. «...Протяжність у довжину, ширину і глибину є природою тілесної субстанції, мислення ж є природою субстанції мислячої», – пише Декарт [3, с. 335]. Крім того, Декарт говорить про те, що «...ім'я «субстанція» неоднозначно відповідає Богові і його створінням...», тому що «...субстанцією, яка зовсім не потребує нічого іншого, може бути тільки одна, а саме – Бог. Можливість же існування всіх інших субстанцій ми можемо осягнути лише при сприянні Бога» [3, с. 334].

Інше розуміння субстанції ми знаходимо у Спінози, що у своїй «Етиці» приділяє значну увагу цій проблемі. Спіноза вважає, що не може існувати двох субстанцій. Субстанція може бути тільки одна, оскільки вона містить у собі всю повноту буття, вона вічна в часі і не обмежена в просторі. Поруч із субстанцією не може бути нічого іншого.

Спіноза спростовує подвійність Декарта й у першому і в другому значенні. Бог і природа, на думку Спінози, збігаються, це одне й те саме. Бог не створював природу, вона вічна. Спіноза розвиває послідовно пантеїстичну позицію, ототожнюючи природу і Бога, за що і піддавався гонінням з боку іудаїстської і християнської церков. Заперечує він і декартовий поділ субстанції на тілесну і мислячу. Протяжність і мислення є не двома субстанціями, а атрибутами (атрибут – невід’ємна властивість, сутність субстанції) єдиної субстанції. Субстанція взагалі має нескінченну кількість атрибутів, і пізнати їх усі ми ніколи не зможемо (інакше ми б визначили Бога), але нам досить знати два зазначені атрибути, що дають можливість нам знати субстанцію і судити про неї, хоча наше знання і буде обмеженим. Безпосередньо субстанція нам дана у вигляді модусів, тобто конкретних речей і розумових процесів. Модус – це те, «що існує в іншому і уявляється через це інше» [1, с. 351].

Характерною рисою розуміння субстанції Спінозою є розуміння її як постійної і незмінної. Рух є лише модусом субстанції, а не її атрибутом. При цьому рух Спіноза розуміє лише як механічний рух. У світі діє необхідність і відсутня випадковість. «У природі речей немає нічого випадкового, але усе визначено до існування і діє відомим способом через необхідність божественної природи...» [1, с. 357].

Лейбніц у полеміці зі Спінозою й іншими філософами розробляє своє розуміння субстанції. Субстанцією Лейбніц називає монади – «істинні атоми природи», «елементи речей». Монади являють собою найпростіші, далі неподільні метафізичні частки. Метафізичні тому, що вони не мають довжини і не знаходяться в просторі. Вони є центром діючої сили, духовною субстанцією, що безперервно змінюється, не виникають і не знищуються природним шляхом, є неповторними і не впливають одна на одну. Монади створені Богом, і гармонія монад так само встановлена ним, тому існує кореляція між душевними і тілесними станами. Вони в різному ступені мають свідомість, тому існує ієрархія монад. Є прості, або голі, монади, що мають лише неясні уявлення і лежать в основі неорганічної природи, монади-душі, що мають відчуття і уявлення, і монади-духи, що є основою розумних істот. Головна відмінність розуміння субстанції Лейбніцем від її розуміння Спінозою полягає у двох моментах: у Лейбніца субстанція множинна, у той час як у Спінози вона єдина; у Лейбніца вона активна, здатна до самозмінювання і розвитку, а у Спінози вона пасивна, здатна тільки до механічного руху.

4.4 Вчення про людину і суспільство

Філософія Нового часу формує нове уявлення про людину і суспільство. Уже Бекон і Декарт закладають основи, а англійські філософи, насамперед Гоббс і Локк, економісти А. Сміт і Д. Рікардо, французькі філософи-просвітителі (Вольтер, Монтеск'є, Гельвецій, Руссо й ін.) завершили формування нової парадигми в розуміння людини і суспільства, що і сьогодні визначає наше бачення цих проблем.

Раніше уже вказувалося, що філософія Нового часу розуміє пізнавальний процес як об'єкт-суб'єктне відношення, де суб'єктом є індивід, тим самим усуває з цього процесу й античний логос, і християнського Бога. Перше правило методу Декарта мірилом істинності знання визначає людину, ясність її розуму, а успіх її практичної діяльності ставить у пряму залежність від її знань. Таким чином, хоча у філософській системі Декарта Богові відведена значна роль і він виступає творцем і гарантом існування світу й інших людей, Бог, власне кажучи, виключений із життя людини і її діяльності, він виноситься за дужки. Декарт поклав початок тій ситуації, про яку Ніцше наприкінці XIX століття скаже: «Бог помер. Ми самі його вбили».

Але філософія Нового часу по-новому бачить місце і роль людини не тільки в пізнавальному процесі, але й у житті суспільства взагалі. Основні положення філософії Нового часу щодо людини зводяться до такого: «За своєю природою люди добрі. Метою їхнього життя є добробут у цьому світі, а не блаженство в загробному світі. Цієї мети можуть досягти самі люди за допомогою науки («знання – сила»). Найбільшими перешкодами тут є неuczтво, марновірство і нетерпимість. Стаючи більш освіченою, людина автоматично стає більш моральною. Отже, світ за допомогою освіти буде рухатися вперед...»

Розум мають усі, а не тільки обрані, тобто привілейовані. Природне право захищає права індивіда (від станових привілеїв і тиранії).

Предметом моральної теорії є освічений особистий інтерес: кожний шукає і повинен шукати найкраще для самого себе.

Соціологічна теза про гармонію особистих інтересів полягає в тому, що «боротьба кожного за його особистий інтерес повинна сприяти загальному добробуту» [4, с. 395–396].

Таким чином, відповідно до нового світогляду людина сама є творцем своєї долі. Маючи почуття і розум, вона здатна пізнати закони світобудови і свою власну постійну природу і на основі знання, науки побудувати справедливе суспільство, у якому всі люди будуть рівними, не буде станового розподілу, буде забезпечене право власності і свобода особистості.

Держава у своєму виникненні має суто земні, природні причини. Найбільш широко розповсюдженою теорією держави у філософії Нового часу стала теорія «суспільного договору», розроблена англійськими філософами Гоббсом і Локком і французьким філософом Руссо. На думку цих

мислителів, у природному своєму стані суспільство характеризується відсутністю держави. Таким чином, філософія Нового часу пориває з античною традицією, що ототожнює суспільство і державу. У природному стані всі люди були рівними і вільними, тому що «природа створила всіх людей рівними щодо фізичних і розумових здібностей...» [1, с. 334]. У цьому згодні всі три філософи. Але в розумінні причин виникнення держави їхні погляди розходяться.

На думку Гоббса, у природному стані, «...поки люди живуть без загальної влади, що тримає всіх їх у страху, вони знаходяться в тому стані, що називається війною, і саме в стані війни всіх проти всіх» [1, с. 335]. Там немає поняття справедливого і несправедливого, адже там немає закону, ніхто не може гарантувати безпеки, а всі люди прагнуть до самозбереження. Тому люди уклали договір, відповідно до якого вони наділили одну людину або зібрання людей бути їхніми представниками й уповноважили їх керувати собою в обмін на забезпечення безпеки, збереження миру і загального захисту.

Локк, на відміну від Гоббса, не вважає, що в природному стані йде війна всіх проти всіх. І перехід до держави відбувається не через страх людей за своє життя, а тому що люди починають розуміти, що в політично організованому суспільстві їхні права і, насамперед, право на приватну власність і безпеку будуть гарантовані в більшому ступені, ніж у природному стані. Держава, на думку Локка, повинна підтримувати порядок і захищати приватну власність, але не втручатися в господарську діяльність і торгівлю, де панує приватний інтерес. Локк по праву вважається основоположником ідеології лібералізму, що зводить роль держави до ролі «нічого сторожа».

На думку Руссо, у природному стані, поки люди не навчилися землеробству й обробці металів, вони жили «вільними, здоровими, добрими і щасливими». Але в міру поділу праці виникають приватна власність і розходження інтересів, виникає суспільна нерівність. У цих умовах багаті пропонують бідним укласти договір, покликаний бути запорукою миру і справедливості. Таким чином, була створена держава, що поступово відокремлюється від суспільства, перетворюється в узурпатора влади, що зневажає закон. Але Руссо, на відміну від Гоббса і Локка, стоїть на позиції народного суверенітету і тому вважає, що народ має право скинути правителя, якщо він не служить його інтересам. Суверенітет народу є невідчужуваним.

У XVIII столітті французьким політичним теоретиком Шарлем-Луї Монтеск'є (1689–1755) був сформульований один із найважливіших принципів побудови держави, що і сьогодні лежить в основі всіх цивілізованих держав і виступає одним із показників демократичності держави – принцип поділу влади. На думку Монтеск'є, оскільки будь-яка влада прагне до абсолютизму, необхідно, щоб три види державної влади – законодавча,

виконавча і судова були відносно самостійними. Тоді кожна буде виступати протипагою до двох інших і це буде перешкоджати концентрації політичної влади в якомусь одному з органів держави.

Література

- 1 Антология мировой философии : в 4 т. –М. : Мысль, 1970. – Т. 2. – 776 с.
- 2 Бэкон, Ф. Соч. : в 2 т. – М. : Мысль, 1972. – Т. 2. – 582 с.
- 3 Декарт, Р. Соч. : в 2 т. –М. : Мысль, 1989. – Т. 1. – 654 с.
- 4 Скирбекк, Г., Гилье, Н. История философии / Скирбекк Г., Гилье Н.— М. : Владос, 2001. –800 с.

5 НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Німецька класична філософія займає особливе місце в історії філософії. Без ідей Канта і Гегеля, найбільш видатних її представників, важко уявити собі наступну філософію. Разом із ними у філософію і культуру ввійшли дві великі ідеї – ідея діяльної природи людини й ідея розвитку. Німецька класична філософія є породженням епохи Освіти і сама належить до неї. Але якщо французька Освіта знайшла своє реальне втілення у французькій революції, то німецька, через слабкість німецької буржуазії, знайшла вираження в революції свідомості, у прагненні встановити моральні принципи свободи людини через освічений універсальний розум.

Коли говорять про німецьку класичну філософію, за сформованою ще в радянський час історико-філософською традицією, мають на увазі вчення п'яти німецьких філософів: Іммануїла Канта (1724–1804), Йоганна Готліба Фіхте (1762–1814), Фрідріха Вільгельма Йозефа Шеллінга (1775–1854), Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля (1770–1831) і Людвіга Андреаса Фейєрбаха (1804–1872). Але в даному розділі ми торкнемося вчєн трьох філософів – Канта, Гегеля і Фейєрбаха, з огляду «проміжний» між Кантом і Гегелем характер філософії Фіхте і Шеллінга.

5.1 «Коперниканський переворот» І. Канта у філософії

Засновником німецького класичного ідеалізму є Іммануїл Кант. Народився в Східній Пруссії, у м. Кенігсберзі (нині Калінінград), де прожив безвиїзю все своє життя. Зовні його життя було нічим не примітним (хіба що надмірним педантизмом), про яке без перебільшення можна сказати: усе життя віддане науці. Після закінчення в 1745 році курсу в університеті, Кант протягом дев'яти років працював домашнім учителем, заробляв собі на життя й у вільний час займався філософськими дослідженнями. У 1755 році він захистив дисертацію й одержав звання приват-доцента. Але професорської посади в Кенігсберзькому університеті йому довелося чекати п'ятнадцять років, а до цього часу він працював помічником бібліотекаря в Кенігсберзькій палацовій бібліотеці. Одержавши в 1770 році посаду професора логіки і метафізики Кенігсберзького університету, він до 1797 року читав цикл філософських, математичних і фізичних дисциплін. Тут же були написані основні філософські праці.

У творчості Канта виділяють два періоди: докритичний і критичний. Хоча між цими періодами немає глибокої прірви, слід зазначити їхні розходження, насамперед, спрямованістю інтересу, предмета дослідження у філософських роботах. У докритичний період Кант приділяє велику увагу космогонії. Його гіпотеза про походження Сонячної системи і сьогодні не втратила свого наукового значення. Але, безумовно, основний внесок Канта у філософію пов'язаний із його роботами критичного періоду, у яко-

му він зосереджує свою увагу на гносеологічних проблемах, на з'ясуванні можливостей і меж людського пізнання. Саме в цій області філософії Канту було призначено, за його виразом, зробити «коперниканський переворот».

Початок критичного періоду у творчості Канта дослідники відносять до 1770 року [3, с. 61]. І пов'язаний цей поворот у поглядах, за визнанням самого Канта, зі знайомством його в 60-і роки з роботами англійського філософа Юма. «Юм розбудив мене від догматичного сну», – говорить Кант.

Девід Юм (1711–1776) англійський філософ, засновник агностицизму. Його, як і більшість філософів Нового часу, цікавлять, насамперед, проблеми пізнання – що і як може пізнати людина у світі. І, будучи сенсуалістом, Юм доходить висновку, що збагнення істини неможливе. Більш того, навіть наше судження про існування предметів навколишнього світу не можна вважати достовірним. Юм розмірковує просто: світ нам даний через наші органи чуттів, і, отже, наші висловлення, судження є судженнями про наші відчуття, а не про самі предмети. Про самі предмети ми нічого не можемо сказати, ми навіть не можемо знати, що викликає наші відчуття. На думку матеріалістів, говорить Юм, їх викликають предмети об'єктивно існуючого світу, на думку ідеалістів – вони є породженнями нашої психіки. Але ми цього знати не можемо, говорить Юм, тому що ми не можемо вийти за межі своїх відчуттів. На практиці ми діємо на основі звички, а не на основі істинного знання. Ці погляди одержали у філософії назву «агностицизм» (*a* – не, *гнозис* – знання), і Юм є їхнім родоначальником і послідовним провідником. Деякі філософи бачать джерела агностицизму в давньогрецькому скептицизмі. Це так і не так. Давньогрецький скептицизм виражає лише сумнів у можливості людського розуму дати адекватний образ предметів зовнішнього світу, але ніколи не сумнівається в існуванні самого цього світу, Космосу, часточкою якого є сама людина. Він, як побачимо далі, ближчий до кантівського агностицизму, ніж до юмівського.

Знайомство з ідеями Юма приводить Канта до перегляду пізнавального суб'єкт-об'єктного відношення. Процес пізнання є процесом взаємодії суб'єкта й об'єкта, у процесі якого суб'єкт, тобто людина, пізнає об'єкт, створює собі образ, поняття, тобто знання про об'єкт. У теорії пізнання, у зв'язку з цим, виникає найважливіше питання, що або хто визначає зміст і форму нашого знання. Філософська традиція, що йде від Античності, вважала, що активним началом у пізнавальному відношенні виступає об'єкт, він визначає і зміст, і форму нашого знання, а суб'єкт лише пасивно, подібно до дзеркала, відтворює, відображає властивості об'єкта, і його завдання, як і дзеркала, полягає в тому, щоб найбільш адекватно відтворити ці властивості, щоб зміст образу, поняття якомога більш повно збігався зі змістом об'єкта. Для античності такий підхід був таким, що сам собою мається на увазі, тому що людина пізнавала в Космосі його уявний зміст, тому Платон і вважав, що процес пізнання є процесом пригадування душею того, що вона бачила у сфері ідей. Для Середньовіччя теж вища істина досягається через одкровення, коли Бог безпосередньо або через своїх апо-

столів відкриває людині істину. Новий час, хоча і заявив вустами Декарта, що людський розум є вищим критерієм істини, але сам розум залишався залежним від Бога і тому теж був пасивним.

Юм зробив пролом у цьому погляді, показавши, що в такому випадку істина неможлива. Юм поставив цю проблему у філософії, і Кант був першим, хто усвідомив її в повному обсязі. Але Кант не згодний з висновком Юма, що досягнення істини неможливе. Кант вважає, що вихід може бути знайдений на шляху перегляду пізнавального суб'єкт-об'єктного відношення, допустивши, що активною стороною в пізнавальному відношенні виступає суб'єкт, і наше знання є результатом діяльності суб'єкта. У цьому і полягає, за виразом Канта, суть його «коперніканського перевороту» у філософії. Але тоді завдання самої філософії, з погляду Канта, полягає в тому, щоб з'ясувати здатність людини до пізнання, що є апіорним, переддослідним, розкрити механізм пізнавального процесу. Це завдання Кант вирішує в найважливішій, можна сказати, основній для розуміння його концепції праці «Критика чистого розуму», опублікованій у 1781 р.

У людини є три засоби пізнання: чуття, розсудок і розум. Поділ мислення на розсудкове і розумове, відповідно до традиції, Кант проводить по лінії його зв'язку з предметним світом. Розсудкове мислення – це предметне мислення, а розумове – це мислення про мислення. Трьом видам пізнання відповідають різні науки: математика, природознавство і філософія. І тому питання про те, як є можливим апіорне чуттєве, розсудкове і розумове пізнання, трансформується в питання: 1) як є можливою математика, 2) як є можливим природознавство, 3) як є можливою філософія?

Чуттєве пізнання, а, отже, геометрія й арифметика можливі через те, що нам апіорно властиві простір і час. Простір і час, на думку Канта, не об'єктивні властивості предметів і явищ зовнішнього світу, а загальні форми сприйняття, апіорно властиві людині, завдяки яким математичні судження одержують статус загальності і необхідності, тобто істинності. Якби простір і час мали б емпіричне, дослідне походження, то тоді математичні судження не були б загальними і необхідними, не були б істинними, а тим часом істинність математичної науки була зрозумілою вже древнім грекам. У «Критиці чистого розуму» умови апіорного чуттєвого знання досліджуються в розділі «Трансцендентальна естетика». Поняття «трансцендентальне» у Канта характеризує все те, що відноситься до апіорних форм пізнання. «Я називаю трансцендентальним, – пише Кант, – усяке пізнання, що займається не стільки предметами, скільки видами нашого пізнання предметів, оскільки це пізнання повинне бути можливим *a priori*» [4, с. 44].

Однак чуттєве пізнання дає нам лише уявлення про предмет, явище, але не дає саме по собі знання, що виникає тільки в результаті «підключення» до процесу пізнання іншої здатності душі – мислення, розуму. Чуттєве пізнання дає лише упорядкований апіорними формами чуттєвості – простором і часом – емпіричний матеріал, що повинний бути осмислений

розумом. «Розум нічого не може споглядати, а почуття нічого не можуть мислити. Тільки з поєднання їх може виникнути знання» [4, с. 71].

Завдяки розсудку уявлення обмеженого чуттєвого досвіду одержують форму загальності і необхідності. Розсудок підводить різноманіття вражень чуттєвого досвіду під єдність поняття. Ця здатність розсудку обумовлена тим, що йому а ргіогі властиві категорії – загальні поняття, що виступають формами мислення. Кант виділяє чотири групи категорій, за допомогою яких розсудок здійснює синтез чуттєвого досвіду: *кількості* (єдність, безліч, цілісність), *якості* (реальність, заперечення, обмеження), *відносини* (субстанція і приналежність, причина і наслідок, взаємодія), *модальність* (можливість і неможливість, існування і неіснування, необхідність і випадковність). Розсудок не пасивно осмислює дані чуттєвого досвіду, а конструє образ предмета за допомогою категорій. Але через це образ предмета, наявний у нашій свідомості, і сам предмет не тотожні. Адже образ становить єдність об'єктивного змісту, обумовленого самим предметом, і суб'єктивної (не в значенні індивідуальної суб'єктивності, а в значенні загальнолюдської суб'єктивності) форми – апріорні форми чуттєвості і категорії розуму. Річ, що існує в нашій голові, – це явище, феномен, а річ, що існує сама по собі, – це «річ у собі», ноумен, і вони в принципі не можуть збігатися, тому що ми не можемо пізнавати об'єктивний світ, не накладаючи на нього свої пізнавальні форми, не конструюючи його. Кант обмежує можливості пізнання тільки світом явищ, відривається явище від сутності. По суті, він виступає як непослідовний агностик, на відміну від Юма.

Але, крім чуттєвості й розсудку, людина має ще одну здатність, що претендує на одержання достовірного знання, – розум. При цьому, як вважала догматична філософія (тобто докантівська філософія), ця здатність є вищою пізнавальною здатністю, і її продуктом є філософія, як вище досягнення людського розуму.

На думку Канта, завдання розуму інше, ніж завдання чуттєвості і розсудку. Розум виходить за межі чуттєвості, досвіду, він формує не трансцендентальні основоположення, що виступають умовою чуттєвого і розсудкового знання, а трансцендентні принципи, що дають можливість здійснювати вищу єдність знання. Поняття розуму виводять нас за межі досвіду, хоча не виключають емпіричного знання, включаючи його в себе як частину. Поняття розуму – це те, що Платон називав ідеями. Їхня функція – визначати цілі теоретичної і практичної діяльності людини. Філософія, як система особливого філософського знання, що існує поряд із математикою і природознавством, неможлива. Але вона можлива, по-перше, як критична філософія, що досліджує наші здібності до пізнання, а, по-друге, філософія необхідна для того, щоб досліджувати кінцеву мету існування людини, тобто як мораль.

В етиці, як і в пізнанні, Кант намагається знайти загальне правило моралі, що не випливає з досвіду. Він виходить з того, що повинність – «ти повинний» – є абсолютне зобов'язання, що не випливає з досвіду. Але

якщо це так, то повинен бути загальний абсолютний принцип, відповідно до якого людина повинна діяти, загальне моральне правило. І Кант у «Критиці практичного розуму» формує цей принцип, називаючи його категоричним імперативом. Він формулює його так: «Поводься тільки відповідно до такої максими, керуючись якою, ти в той же час можеш побажати, щоб вона стала загальним законом» [4, с. 260]. Нерозривно з цим пов'язане інше трактування принципу, відповідно до якого людина як розумна істота існує як мета сама по собі, тому слід робити так, щоб ти ставився і до себе самого, і до будь-кого іншого як до мети і ніколи тільки як до засобу.

У політичній теорії Кант виходить, насамперед, із прав індивіда, виводячи їх із трансцендентальних властивостей людини. Якщо в моралі людина повинна ставитися до іншої людини як до мети, то й у праві вона повинна виходити з поваги прав інших. Кант був одним із перших, хто заговорив про права людини і правову державу.

Заслуги І. Канта в галузі філософії дуже великі. Його вплив на подальший розвиток філософської думки незаперечно. Кант допоміг глибше і всебічно пізнати можливість, межі людського пізнання, спростувавши агностицизм Юма і разом з тим «остудивши» невтримний оптимізм раціоналізму. Він зробив плідну спробу синтезу емпіризму і раціоналізму, що багато в чому визначила розвиток і розуміння науки і її ролі в житті суспільства в XIX і XX сторіччях.

5.2 Філософія Гегеля. Метод і система

Видатним представником німецької класичної філософії був Георг Вільгельм Фрідріх Гегель. Гегель критикує Канта за протиставлення ним «речі в собі» «речі для нас», за агностицизм, що впливає у Канта не тільки з того, що в процесі пізнання суб'єкт мов би «накладає» на об'єкт апріорні форми чуттєвості і розуму, але з протилежності суб'єкта й об'єкта. Гегель же виходить з тотожності суб'єкта й об'єкта. На його думку, реальний світ, природа, людина, суспільство являють собою інобуття абсолютної ідеї, абсолютного духу. Предмет, явище в такій мірі мають буття, у такій мірі істинні, у якій вони втілюють у собі ідею. Ми, на думку Гегеля, називаємо справжнім другом того, чий спосіб дії відповідає поняттю дружби. Точно так само справжньою державою є та держава, що втілює в собі ідею держави, а поганою державою буде держава, у якій ідея держави не знайшла реального втілення. «...Реальність, що не відповідає поняттю, є тільки явищем, суб'єктивним, випадковим, довільним, яке не є істиною» [1, с. 326–327]. «...Буття має лише те, що являє собою ідею» [1, с. 327]. Але варто мати на увазі, що, коли Гегель говорить про збіг сутності речей з поняттям ідей, він має на увазі не суб'єктивне поняття, що міститься в нас у голові, а «абсолютне поняття» абсолютного духу.

Але в цій частині Гегель не оригінальний, він, по суті, повторює Платона з його світом ідей і реальним світом, як тінню світу ідей. Розходження між Гегелем і Платоном – у розумінні самого світу ідей і абсолютного духу. У Платона світ ідей вічний, незмінний, досконалий. У Гегеля абсолютна ідея, абсолютний дух сам змінюється, розвивається. У своєму розвитку абсолютна ідея проходить три етапи. Перший етап – розвиток ідеї у своєму власному лоні, у сфері чистого, надлюдського, абсолютного мислення. Другий етап – відчуження абсолютної ідеї в природі, де ідея виступає «у формі інобуття». При цьому в природі діалектика виявляє себе обмежено, у формі розгортання, а не розвитку у власному значенні слова. «Ми повинні розглядати природу як систему щаблів, – пише Гегель, – кожна з яких необхідно випливає з іншої і є найближчою істинною до тієї, з якої вона витікала, причому, однак, тут немає природного, фізичного процесу породження, а є лише породження в лоні внутрішньої ідеї, що становить основу природи. Метаморфозі піддається лише поняття як таке, тому що лише його зміни являють собою розвиток» [1, Т. 3, с. 333]. Третій етап – відчуження ідеєю себе в суспільстві, у людській історії, де ідея знаходить саму себе, усвідомлює саму себе через людину і тим самим повертається сама до себе.

У найбільш повному, розгорнутому вигляді концепція діалектики викладена Гегелем у праці «Наука логіки». Логіка в гегелівській системі відіграє провідну роль. При цьому Гегель розуміє логіку не як науку про форми людського мислення, а як логіку об'єктивну, як науку про форми і закони розвитку самого світу, тому що сам світ розумний. Але розумність самого світу, у свою чергу, обумовлена тим, що в основі його лежить світовий розум, абсолютний дух. Тому в «Науці логіки» Гегель розкриває нам діалектику абсолютного духу. А в чому виявляється розвиток розуму, як людського, так і абсолютного? Безумовно, у поняттях, коли мова йде про людський розум, і категоріях, коли мова йде про абсолютний розум. Розвиток абсолютного духу виражається в його розгортанні в системі категорій, що потім виступають формами мислення.

І. Кант, як указувалося раніше, виділив чотири групи категорій розуму, даних нам а priori, що виступають формами нашого мислення. Але що означає а priori, що значить – дані до досвіду? Уроджені? Вироблені культурою раніше і тепер засвоєвані кожною людиною в процесі виховання? Кант ніде не пояснює це. Дані – і усі. Він не пояснює їхній генезис. Гегель же переконаний у іншому. Самі категорії, самі форми мислення історичні і є підсумком, результатом розвитку. Тому в Гегеля всі категорії не просто рядопокладені, а впливають одна з іншої, взаємозалежні, становлять єдину систему.

У «Науці логіки» Гегель не тільки створює систему взаємозалежних категорій, але і розкриває сам механізм розвитку, формує три основні закони діалектики: закон єдності і боротьби протилежностей, закон переходу кількісних змін у якісні, закон заперечення заперечення. Кожний із законів виконує свою функцію в системі діалектики. Закон єдності і боротьби

протилежностей розкриває нам причину розвитку, закон переходу кількості в якість – механізм виникнення нового, закон заперечення заперечення – взаємозв'язок старого і нового і загальну спрямованість розвитку.

На думку Гегеля, причину, джерело розвитку абсолютного духу варто шукати в самому душі, у протиріччі, властивому кожному поняттю, у його односторонності, що змушує його (поняття) переходити у свою протилежність. Так, у «Науці логіки» Гегель у якості вихідного бере найабстрактніше, бідне визначеннями поняття чистого буття. Але поняття «чисте буття» містить у собі протиріччя: з одного боку, воно є буття, з іншого, воно, по суті, дорівнює ніщо, воно нерозрізнено з ніщо, тому що, якби воно відрізнялося від ніщо, то було б уже визначеним буттям і втратило б свій смисл. Але це, властиве чистому буттю протиріччя, коли буття переходить у ніщо, а ніщо переходить у буття, породжує нову категорію – становлення. Тут буття є тезою. Ніщо – антитеза, становлення – синтез. Це знаменита гегелівська тріада, за якою відбувається будь-який розвиток. У становленні, у свою чергу, містяться дві протилежності: знищення – перехід від буття до ніщо і виникнення – перехід від ніщо до буття. Боротьба цих двох начал у становленні приводить до наявного, визначеного буття, що є вже якістю. Наявне буття містить у собі свої протилежності: щось і інше, і т. д. Таким чином, абсолютний дух розгортає себе в системі категорій, кожна з яких мов би породжується попередньою і служить основою для виникнення наступної.

Закон переходу кількісних змін у якісні пояснює нам перехід від однієї якості до іншої. Згідно з Гегелем, будь-яке явище характеризується своїми якісними і кількісними характеристиками, що у своїй єдності є мірою явища. І процес розвитку виступає як єдність кількісних і якісних змін, єдність поступовості, безперервності і переривчастості, стрибка. Поки зміни відбуваються в межах міри, вони відбуваються поступово, безупинно. Так, нагрівання води від 0 °С до 100 °С відбувається безупинно, поступово, не змінює якості води як рідини, воно робить її лише теплішою або холоднішою, але якщо температура виходить за ці межі, то вода перетворюється в лід або пару стрибкоподібно, безперервність переривається. «Будь-яке народження і будь-яка смерть – це не триваюча поступовість, – пише Гегель, – а, навпаки, переривання такої поступовості і стрибок із кількісної зміни в якісну» [1, с. 309].

Закон заперечення заперечення розкриває взаємозв'язок старого і нового, а також показує загальну спрямованість розвитку. У процесі розвитку, переходу від однієї якості до іншої, безумовно, відбувається заперечення попередньої якості. Тобто будь-який розвиток, з погляду Гегеля, містить у собі момент заперечення. Але, вважає він, це заперечення не є голим, негативним запереченням, не є простим знищенням старої якості. Для характеристики діалектичного заперечення Гегель застосовує поняття «зняття», що в німецькій мові включає як момент усунення, скасування, так і момент збереження. У результаті заперечення поняття, предмет,

явище не просто відкидається, а переходить у нову якість, піднімається на більш високу ступінь, успадковуючи зі старого змісту всі позитивні моменти. При цьому розвиток йде не по прямій і не по замкнутому колу, а по спіралі, коли в результаті другого заперечення відбувається мов би повернення до початкового стану, але на якісно новій основі.

Розвиток духу в самому собі є лише першою стадією розвитку, коли «він є тільки дух у собі». Він же з самого початку прагне стати духом для себе, осягнути себе самого. Щоб досягти цього, він повинний зробити себе іншим, відокремити себе, утілити себе в природі. У цьому відокремленні виявляється справжня свобода духу, він вільно відпускає себе як природу, об'єктивується в ній. Але природа, хоча і становить «систему пластів, кожен з яких необхідно впливає з іншого», не означає фізичного породження вищого нижчим. Діалектика властива лише ідеї, а не фізичній природі, що лише розгортається. Природі діалектика властива в тій мірі, у якій у ній є в наявності ідея, у якій дух у ній відокремлює себе на шляху до самопізнання. Тому пласти природи є лише ступені розвитку духу, а не ступені розвитку самої фізичної природи. Це ступені розвитку духу у формі іншого, у формі інобуття. Тут дух виступає у формі об'єктивного духу, у формі протилежності суб'єктивному духу абсолютної ідеї.

Природа є необхідною сходиною на шляху до людського духу, людської свідомості, через розвиток якої абсолютна ідея повертається до самої себе, пізнає саму себе. Тут дух стає перед нами «як у собі і для себе суще», як єдність об'єктивності й ідеальності, як абсолютний дух. Тут людський дух, власне кажучи, повторює шлях розвитку духу в самому собі, у сфері чистого духу. Історія людського пізнання є прикладною логікою, тому що вона повторює шлях розвитку духу в самому собі. Історія філософії, а саме в ній, на думку Гегеля, дух виступає у своїй адекватній формі, свідчить про те, що людський розум розвивається за тими ж законами, що і «чистий» розум, і в процесі історії філософії формується та ж система категорій, що представлена в «Науці логіки». Але саме тому істина постає перед нами не як закінчена, а як така, що розвивається і змінюється. Тому в науці, філософії немає ні абсолютних істин, ні абсолютних оман, кожна істина містить у собі як зерно абсолютного, так і зерно відносного, що в процесі розвитку повинне бути відкинута. Одна з головних причин агностицизму Канта, на думку Гегеля, полягає в тому, що він недіалектично підходить до процесу пізнання, до істини, до системи категорій, у яких здійснюється людське мислення. Правда, і сам Гегель вступає в протиріччя із самим собою, коли оголошує свою філософську систему вершиною філософської думки, свідченням того, що дух пізнав самого себе, закінчивши тим самим процес самореалізації.

Підвести підсумок про гегелівське вчення про діалектику найкраще його ж словами: «Діалектика є... рушійна душа будь-якого наукового розгортання думки і являє собою принцип, що один вносить у зміст науки іманентний зв'язок і необхідність, так само як у ньому ж міститься справжнє,

а не зовнішнє піднесення над кінцевим». Діалектичне «є взагалі принципом будь-якого руху, будь-якого життя і будь-якої діяльності в дійсності» [1, с. 292].

До найважливіших ідей Канта і Гегеля в розумінні суспільного життя варто віднести ідею правової держави й ідею історичності суспільства. На погляди Канта і Гегеля на суспільство величезний вплив зробила французька революція, з одного боку, а з іншого боку – дійсність, прусська монархія, в умовах якої вони жили і діяли.

Ідея правової держави в Канта впливає, на що вказувалося вище, з його вчення про моральність, з його твердження, що людина завжди повинна розглядатися як мета, а не як засіб. Свобода, за Кантом, є природжене і невідчужуване право людини. Таким же невідчужуваним правом є і рівність. І хоча сам Кант обмежено розуміє і свободу, і рівність, відмовляючи, власне кажучи, в участі у вирішенні загальних справ незможним, його ідея прав людини і правової держави була прогресивною ідеєю для свого часу.

Гегель теж розглядає державу як «дійсність моральної ідеї». Але, на відміну від Канта, до самого суспільства, держави він підходить історично. Історія, на думку Гегеля, «є прогрес у свідомості свободи», і сама держава є продуктом історичного розвитку суспільства. Ідеалом держави є конституційна монархія. Держава є подоланням крайнощів індивідуалізму і колективізму. У державі діалектично, на моральній основі переборені ці протилежності.

5.3 Антропологічний матеріалізм Л. Фейєрбаха

Завершує німецьку класичну філософію філософія Людвіга Фейєрбаха. І хоча філософія Фейєрбаха в основі своїй протилежна до філософії його попередників, поєднує його з ними те, що, як і в них, у Фейєрбаха в центрі уваги теж стоїть людина, як і вони, Фейєрбах намагається знайти смисложиттєві основи й орієнтири людської діяльності в нових історичних умовах.

Фейєрбах, на відміну від своїх попередників, є матеріалістом. Він заявляє, що набагато простіше уявити собі виникнення духу з матерії, ніж виникнення матерії з духу. Але його матеріалізм особливий. Фейєрбах розвиває антропологічний матеріалізм. У центрі нової філософії, говорить Фейєрбах, повинна бути поставлена людина, людина як природна істота, а не тільки як розум. Людина є вищим проявом природи, саме в ній виявляється єдність буття і мислення. Тому антропологія повинна стати загальною наукою. Саме в антропології варто шукати корені і теології, і філософії. Сутність людини є єдність розуму, волі і серця. Розум, дух існує тільки разом з тілом, разом з почуттям, з людиною. Духовна діяльність відрізняється від інших видів діяльності тільки тим, що вона пов'язана з діяльністю іншого органа – голови.

Пізнання, на думку Фейєрбаха, своїм об'єктом має природу, а головним знаряддям пізнання є почуття. Фейєрбах різко відмежовується від раціоналізму Декарта з його «Я мислю, отже, я існую». У цьому випадку, говорить Фейєрбах, неможливо перейти до інших речей. Він стоїть на позиції сенсуалізму, стверджуючи, що мислення ґрунтується на матеріалі почуттів.

Фейєрбах різко негативно ставиться до філософії Гегеля, хоча в студентські роки він був його гарячим прихильником і шанувальником. Філософія Гегеля, на думку Фейєрбаха, є рафінованою релігією. «Хто не відмовляється від філософії Гегеля, той не відмовляється і від теології, – пише Фейєрбах. – Вчення Гегеля, що природа, реальність є інобуттям ідеї, є лише раціональним вираженням теологічного вчення, що природа створена Богом, що матеріальна істота створена нематеріальною, тобто абстрактною істотою» [1, с. 463]. Отже, корені гегелівського, як і кожного, ідеалізму варто шукати в релігії. Тому вістря своєї філософської критики Фейєрбах направляє проти релігії, бачачи в останній причину існування перекрученої свідомості, відчуження людини і суспільної несправедливості. Цій проблемі присвячена головна робота Фейєрбаха, що вийшла в 1841 році, «Сутність християнства».

На думку Фейєрбаха, причину існування релігії варто бачити у фантазії, відчутті залежності і відчутті кінечності людини, її неувітві і страху. Не Бог створив людину, а людина Бога. «Нескінченна або божественна сутність є духовна сутність людини, що, однак, відокремлюється від людини і представляється як самостійна істота» [1, с. 450]. Бог являє собою продукт розуму, він є об'єктивований розум, що вийшов за свої суб'єктивні межі й затвердив себе як абсолютну сутність. Але, створивши Бога, об'єктивувавши в ньому свою ідеальну сутність, свій зміст, зробивши його надлюдською сутністю, людина перетворює себе в його об'єкт, його створіння, підкоряється йому. Бог перетворюється у відчужену сутність людини, що панує над ним. Тому християнство повинно бути відкинуте, воно ставить перешкоди на шляху людського розвитку, «політичної свободи, цієї насувної потреби сучасного людства».

Але критика християнської релігії у Фейєрбаха не означає, що він узагалі виступає проти релігії. Фейєрбах вважає, що історичні періоди відрізняються один від одного лише змінами в релігії. І тому на місце християнства повинна бути поставлена інша релігія, заснована на любові людини до людини. Релігія є породженням не стільки розуму, скільки серця. В основі релігії лежить любов. Взагалі, у філософії Фейєрбаха любові належить особливе місце. Любов не тільки є основою релігії, але вона виступає і сутнісною ознакою буття. «Бути нічим і нічого не любити – те ж саме», – пише Фейєрбах. Природа має буття, оскільки вона виступає предметом буття для людини, предметом її любові. Людина не може не любити, у ній стільки буття, скільки в ній любові. Тому і Бога людина створила як пред-

мет своєї любові. Бог є втіленням любові. Але ця любов не є дієвою любов'ю. Християнство пережило і зжило себе. Людині потрібна нова релігія. На місце абстрактного Бога повинна бути поставлена людина. Необхідно любити не абстрактну, неіснуючу людину, якою є Бог, а реальну людину. Людина осягає себе в іншій людині, тому що тільки через неї він може усвідомити свою власну сутність і свої цілі, вона повинна бути й об'єктом і втіленням її любові. Така суть нової релігії, що, власне кажучи, і не є релігією. «Заперечення того світла, – пише Фейєрбах, – має своїм наслідком ствердження цього; скасування кращого життя на небесах містить в собі вимогу: необхідно стати кращим на землі; воно перетворює краще майбутнє з предмета пустої, бездіяльної віри в предмет обов'язку, у предмет людської самодіяльності» [1, с. 458].

Література

- 1 Антологія мирової філософії : в 4 т. – М. : Мысль, 1971. – Т. 3. – 760 с.
- 2 Гегель. Наука логіки : в 3 т. – М. : Мысль, 1970–1972. – Т. 1. – 501 с.; Т. 2. – 248 с.; Т. 3. – 371 с.
- 3 Історія філософії. – М. : Политиздат, 1943. – Т. 3. – 594 с.
- 4 Кант, І. Критика чистого розуму / І. Кант. – М. : Мысль, 1994. – 592 с.
- 5 Скірбекк, Г., Гільє, Н. Історія філософії / Скірбекк Г., Гільє Н. – М. : Владос, 2001. – 800 с.

6 ФІЛОСОФІЯ МАРКСИЗМУ

Філософія марксизму у вузівському курсі в пострадянському просторі займає особливе місце. Це пов'язано зі ставленням до марксистської філософії і марксизму в цілому (марксизм у цілому містить у собі, крім філософії, економічне і соціально-політичне вчення) у Радянському Союзі, з одного боку, і в пострадянських державах, з іншого. Якщо в першому випадку марксизм проголошувався єдиною істинною теорією, що пояснює закономірності функціонування і розвитку природи і суспільства, і був перетворений навіть не в ідеологію, а у варіант радянської релігії, то після падіння радянської влади він, власне кажучи, підданий анафемі й обвинувачується, майже у всіх наших лихах. Зайвий раз підтверджено зауваження М. О. Бердяєва про суперечливість і максималізм російського (правда, у даному випадку не тільки російського) характеру.

Щодо обвинувачень марксизму в наших минулих, а тим більше нинішніх лихах, то вони непереконливі, хоча сьогодні й актуальна проблема відповідальності вченого за свої винаходи, теорії. Що ж стосується ставлення до марксизму і марксистської філософії, зокрема, як до теорії, то до нього потрібно ставитися як до будь-якої теорії, будь-якої філософії, що містить в собі як раціональні, істинні моменти, так і елементи минуці, що мають значення для свого часу і не підтвердилися в ході історичного розвитку. Але безсумнівно одне – величезний вплив марксизму на все суспільствознавство ХХ століття, на наше розуміння людини і суспільства.

У деяких сьогоденішніх підручниках і навчальних посібниках марксистська філософія віднесена до німецької класичної філософії, що не є правомірним. Безсумнівний її зв'язок з німецькою класичною філософією і взагалі з філософською традицією, що бере свій початок в Освіті. Про це говорять самі К. Маркс і Ф. Енгельс. І все-таки її варто вважати одним із напрямків некласичної філософії.

У чому розходження між класичною філософією і некласичною, що виникла в середині ХІХ століття? По-перше, у розумінні світу і людини. Класична філософія виходить з того, що світ розумний (для античної і середньовічної філософії світ розумний у буквальному значенні, для філософії Нового часу – у переносному: у ньому панує закономірність). Некласична філософія здебільшого виходить з «нерозумності», безсистемності світу, абсурдності людського буття в ньому.

По-друге, для класичної філософії людина – розумна істота, розум є її головною характерною рисою. Некласична філософія звертає увагу на інші сторони буття людини: його соматичне, несвідоме й ірраціональне начала.

По-третє, класична і некласична філософії по-різному розуміли функцію філософії. Класична філософія вважала основною функцією філософії збагнення істини і на основі цього – освіта людей. Виходячи з цього, кожен філософ, що заслуговує такого звання, висував основні принципи і на цій основі давав відповіді на всі питання буття світу і людини. Некласична фі-

лософія ставить під питання пізнання істини, а завдання філософії бачить у тому, щоб змінити життя, допомогти людині в «справі життя», дати їй систему цінностей. Вона не прагне дати всеохоплюючу картину світу, а акцентує увагу на окремих аспектах, моментах людського буття. Можна виділити три основні напрямки некласичної філософії (рис. 6.1).



Рисунок 6.1

З вищевикладених критеріїв видно, що марксистська філософія займає проміжне положення між класичною і некласичною філософіями. Марксистська філософія поділяє погляд класичної філософії на світ і роль людського розуму. Але вона не вважає, що філософія повинна дати відповіді на всі проблеми буття, розглядає себе як метод пізнання і перетворення світу. І взагалі за своїм духом марксистська філософія більше належить сучасності, ніж класиці.

6.1 Соціально-історичні передумови виникнення філософії марксизму. Проблема відчуження

Марксизм виник у середині XIX століття. За словами самих основоположників філософії марксизму, а ними є Карл Маркс (1818–1883) і Фрідріх Енгельс (1820–1995), їхнє вчення є продуктом своєї епохи, відповідно на ті соціально-економічні і політичні проблеми, що були поставлені в ході розвитку передових капіталістичних держав Європи і Північної Америки.

На думку Маркса, до середини XIX століття капіталізм розкрив як свої переваги, так недоліки. До основних переваг капіталізму варто віднести насамперед те, що він менше сторіччя розвивав продуктивні сили такими темпами і розвив їх до такого ступеня, що було не під силу людству за всі тисячоріччя попереднього розвитку. Але в той же час капіталізм показав, що гасла, під якими проходили буржуазні революції, – свобода,

рівність, братерство, – залишилися лише гаслами і втілити їх у життя капіталістичне суспільство не в змозі. Концентрація багатства й убогості на різних полюсах суспільства не тільки не зменшилася, але зростає в ще більших масштабах, причому убогість набула жахаючих, «абсолютних» форм. І це відбувається в тих умовах, коли в суспільстві існують кризи надвиробництва, коли товари, у тому числі і продукти харчування, знищуються не тому, що в них немає потреби, а тому, що відсутній платоспроможний попит. Воля також виявилася порожнім гаслом, оскільки ступінь волі кожного визначена розміром його грошового гаманця. Капіталізм створив новий тип працівника, що цілком відсторонений від засобів виробництва, продуктів своєї праці і живе тільки за рахунок продажу своєї робочої сили. Будучи юридично вільним, робітник цілком залежить від капіталіста, від попиту на робочу силу.

Маркс із самого початку своєї творчої діяльності бачив її зміст у тому, щоб сприяти звільненню пролетаріату. Він пориває з просвітительським підходом до розуміння функції філософії. «Філософи лише різним чином пояснювали світ, але справа полягає в тому, щоб змінити його», – так Маркс формулює нове розуміння функції філософії в «Тезах про Фейєрбаха» (1845) [3, с. 4].

Тяжке становище робітничого класу Маркс пов'язує з відчуженням. «Відчуження – соціальний процес, у ході якого продукти людської праці і сам процес праці перетворюються в далеку, конфронтуючу і панівну силу». Проблема відчуження піднімалася вже в німецькій класичній філософії в Гегеля і Фейєрбаха. Але в Гегеля процес відчуження виступає як процес відчуження абсолютної ідеї в природі і суспільстві. Фейєрбах пов'язує процес відчуження з виникненням релігії і розуміє його як духовне відчуження. На думку Фейєрбаха, людина своєю фантазією створює Бога, а потім сприймає його як силу, що стоїть над ним, що визначає його поведінку і діяльність.

Маркс відходить від цієї, по суті своєї, ідеалістичної концепції відчуження. Уже «молодий»¹ Маркс у «Економічно-філософських рукописах 1844 року» пояснює відчуження людини економічними факторами. Всі інші види відчуження – відчуження в політичній, релігійній сферах – обумовлено відчуженням дійсного життя. Відчуження ж дійсного життя – відчуження праці – полягає в самій суті праці. Чим більше працює робітник, тим бідніше він стає, тому що продукт його праці йому не належить, він виступає як не властива йому сила.

¹ Розподіл на творчість «молодого» і «зрілого» Маркса відбувається після того, як були виявлені й опубліковані (у 1931 році німецькою мовою й в 1956 році – російською) «Економічно-філософські рукописи 1844 р.». Розгорнулася бурхлива й тривала дискусія про розходження підходів Маркса до розуміння людини й суспільства в рукописах і більш пізніх роботах Маркса, де він керується історико-матеріалістичним принципом.

«...Праця створює чудесні речі для багатіїв, але вона ж викликає зубожіння робітника. Вона створює палаци, але також і нетрі для робітників. Вона створює красу, але також і спотворює робітника. Вона замінює ручну працю машиною, але при цьому відкидає частину робітників назад до варварської праці, а іншу частину робітників перетворює в машину. Вона створює розум, але також і слабоумство, критицизм як долю робітників» [4, с. 562].

Але відчуження робітника виявляється не тільки у ставленні його до продуктів своєї праці, але й у самовідчуженні самої праці. Не тільки продукт праці, але і сам процес праці сприймається ним не як прояв своїх сутнісних сил, не як самореалізація і самоствердження, а як щось зовнішнє, необхідне лише в тій мірі, що постачає засоби до життя, до фізичного існування робітника. Робітник відчуває себе вільним не в процесі прояву своїх сутнісних сил, а праця і являє собою прояв діяльної сутності людини, але тільки при виконанні своїх тваринних функцій: харчування, питва, статевого акта. Таким чином, людське в людині стає тваринним, а тваринне – людським.

Але в процесі праці робітник відчужує не тільки самого себе, але і свою родову сутність. Адже саме в праці виявляється діяльна родова сутність людини. Виробниче життя, на думку Маркса, і є родове життя. І той факт, що продукти праці і сама праця є стосовно людини зовнішньою, не властивою йому силою, означає, по суті своїй, що саме родове життя далеко від людини і що людина відчужена від іншої людини. При цьому в умовах приватної власності відчуженим виявляється не тільки робітник, але і капіталіст. Його відчуження виявляється в тому, що приватна власність робить його одностороннім, таким, що прагне лише до володіння, одержання прибутку, що ігнорує свою всебічну суспільну сутність.

У чому ж причина відчуження праці? Відповідь Маркса однозначна: такою причиною є приватна власність. Будучи наслідком відчуження і самовідчуження праці (адже якщо продукти, засоби праці, сама праця не належать робітникові, то вони належать іншій людині – капіталістові), приватна власність є засобом реалізації цього самовідчуження. Тому для того, щоб знищити відчуження людини, необхідно знищити приватну власність. А знищити приватну власність може лише комунізм – «позитивне вираження скасування приватної власності».

Комунізм, знищуючи приватну власність, повертає людину до самої себе, до своєї родової сутності, робить її суспільною людиною, повертає їй все багатство суспільних відносин, єднання з іншими людьми, усе багатство почуттів і здібностей. Комунізм означає єднання людини з природою як своєю матір'ю і годувальницею. Комунізм – це справжній гуманізм, він є вирішенням усіх людських протиріч. Так «молодий» Маркс уявляє собі комунізм. Але незабаром погляди Маркса на людину і суспільство істотно змінюються.

6.2 Матеріалістичне розуміння історії

Вже в «Тезах про Фейєрбаха» (1845 р.) і в написаних разом з Енгельсом роботах «Святе сімейство» (1845) і «Німецька ідеологія» (1845–1846) Маркс відходить від абстрактно-просвітительського підходу до людини і суспільства. У «Тезах про Фейєрбаха» Маркс висловлює найважливіші положення, що знаменують його перехід на матеріалістичні позиції в розумінні суспільного життя. По-перше, Маркс заявляє, що «...суспільне життя є, власне кажучи, практичним» [3, с. 3] і тому аналіз проблем функціонування і розвитку суспільства варто починати з аналізу реального життя людей, їхнього буття, а не їхньої свідомості, і там бачити кінцеву причину соціальних явищ.

По-друге, Маркс відмовляється від розгляду людини як родової істоти з незмінною родовою сутністю. «...Сутність людини, – пише він, – не є абстракт, властивому окремому індивідові. У своїй дійсності вона є сукупністю всіх суспільних відносин» [3, с. 3]. Звідси випливає, що зрозуміти людину можна, тільки виходячи з тих умов, у яких вона існує. Не можна міркувати про сутність людини, абстрагуючись від суспільства, членом якого вона виступає, тому по-новому встає і проблема відчуження людини. Якщо в «Економічно-філософських рукописах 1844 р.», на думку Маркса, сам процес праці породжує приватну власність і, як наслідок, відчуження людини, то тепер процес відчуження пов'язується з певними історичними формами процесу праці. У своїх подальших роботах Маркс розвиває ці положення в струнку матеріалістичну концепцію історичного процесу.

Суспільство можна уявити як систему, єдність відносно самостійних, взаємозалежних сфер суспільного життя, чотири з яких є основними:

- духовна;
- політична;
- соціальна;
- економічна.

До марксизму у філософії панував ідеалістичний підхід до суспільства. Основу і рушійну силу розвитку суспільства філософи бачили в розвитку, зміні ідей, духовного життя. Вони вважали, що кінцеву причину суспільних змін у політичній, соціальній, економічній сферах варто шукати в змінах духовного життя. Як пише Ф. Енгельс, філософи виходили з емпіричного факту: людина – істота свідомою, вона діє тільки тоді, коли усвідомлює мету своєї діяльності і, отже, щоб змінити саму людину і суспільство, що є продуктом діяльності людей, необхідно змінити свідомість людини, ідеї, якими вона керується у своїй діяльності. Заслуга Маркса, на думку Енгельса, полягає в тому, що він по-іншому підійшов до цього питання, він поставив питання так: «А чому в суспільстві панують ті або інші ідеї, що виступають рушійною силою діяльності людей?» І коли питання було поставлено так, стало очевидно, що панування ідей, що впливають на свідомість, а, отже, і дії людей, обумовлені інтересами цих людей. А серед інтересів визначальний вплив на діяльність великих мас людей роблять

економічні інтереси, об'єктивні у своїй основі. Таким чином, Маркс доходить висновку, що не свідомість людей визначає їхнє буття, не в духовній сфері варто бачити причину суспільних змін, а, навпаки, суспільне буття визначає суспільну свідомість, і кінцеву причину суспільних перетворень варто шукати в економічній сфері життя суспільства, у способі виробництва.

Спосіб виробництва матеріального життя визначає соціальний, політичний і духовний процеси суспільного життя, конкретний тип і форму суспільства, суспільно-економічну формацію. Поняття суспільно-економічної формації введено Марксом для характеристики конкретного типу суспільства в усьому різноманітті його проявів. Історія суспільства, на думку Маркса, підпорядкована тим же об'єктивним законам, як і історія природи, і те, що в суспільстві діють люди, наділені свідомістю, не скасовує даного положення. Історія людства являє собою історію виникнення, розвитку і загибелі суспільно-економічних формацій, починаючи з первіснообщинної і закінчуючи капіталістичною, або буржуазною, у надрах якої дозрівають передумови нової комуністичної формації. Основним соціологічним законом, що визначає виникнення і розвиток формації, її перехід у іншу формацію, є закон відповідності виробничих відносин характеру і рівню розвитку продуктивних сил.

Спосіб виробництва має два аспекти або дві складові – продуктивні сили і виробничі відносини. Продуктивні сили характеризують ступінь впливу людини на природу, ступінь її панування над нею. Адже люди живуть за рахунок природи, перетворюючи її своєю діяльністю в неорганічне тіло суспільства, створюючи споживчі вартості. Елементами продуктивних сил є, насамперед, самі люди – головна продуктивна сила суспільства, що створює все його багатство, а також предмет праці в тій мірі, у якій він уже увібрав у себе людську працю. У широкому смислі предметом праці є вся природа, але і земля з її родючістю, і запаси корисних копалин, і джерела енергії є елементами, важливими показниками розвитку продуктивних сил суспільства тоді, коли вони включені у виробничу діяльність людини, а не просто є в наявності у вигляді природних явищ. Найважливішим показником розвитку продуктивних сил, їхнім елементом виступають знаряддя праці. Їх людина розташовує між собою і предметом праці, розвиток знарядь праці у вирішальному ступені визначає ступінь впливу людини на природу, продуктивність праці, а останнє, на думку Маркса, є головним показником ступеня розвитку суспільства. До елементів продуктивних сил відносяться і засоби праці: виробничі будови, залізниці і взагалі транспорт, енергія – усе те, що ми визначаємо сьогодні як матеріальну інфраструктуру виробництва. У сукупності знаряддя праці, засоби праці і предмети праці складають засоби виробництва – накопичена, опредметнена праця, що разом із живою людською працею і становить продуктивну силу суспільства.

Але при характеристиці продуктивних сил сьогодні не можна не згадати ще один елемент – науку. Наука в середині ХХ століття стала безпосередньою продуктивною силою суспільства. І це відбулося тому, що в результаті науково-технічної революції наука стала нерозривно взаємозале-

жною з технікою і технологією виробництва. Сучасне виробництво – це матеріалізована, опрідметнена наука. Можна запитати, а яке відношення це має до марксистської філософії? Безпосереднє. Саме Маркс був першим філософом, що усвідомив повною мірою роль і значення науки і техніки в житті суспільства, їхній вплив на спосіб життя людей [7, с. 115].

Виробничі відносини становлять іншу сторону способу виробництва, інший його елемент. Виробництво має суспільний характер. На думку Маркса, люди «не можуть виробляти, не з'єднуючись відомим способом для спільної діяльності і для взаємного обміну своєю діяльністю» [2, с. 441]. За своєю структурою виробничі відносини мають складний характер і як елементи містять у собі відносини обміну діяльністю, відносини розподілу і споживання і як головний елемент – відносини власності. Саме відносини власності визначають тип і форму виробничих відносин. Власність на засоби виробництва може бути приватною і суспільною і за типом виробничі відносини можуть бути відносинами з приватною формою власності або відносинами із суспільною формою власності.

Відносини з приватною формою власності існують історично в трьох формах: рабовласницькій, феодальній і капіталістичній. Форми приватновласницьких виробничих відносин одна від іншої відрізняються становищем працівника в системі матеріального виробництва. При рабовласницькій формі приватної власності рабовласник є необмеженим власником не тільки засобів виробництва, але і живого знаряддя праці – рабів, тому що останні розглядаються як знаряддя праці, що говорять. При феодальній формі власності феодал є власником землі і закріплених за ним селян, але абсолютної влади над останніми він не має. При капіталізмі буржуа і пролетар абсолютно рівні у своїх правах, але оскільки робітник вільний від власності, що зосереджена в руках капіталіста, він змушений продавати останньому себе як робочу силу, щоб підтримати своє існування й існування своєї родини.

Суспільна власність на засоби виробництва існує у формі первіснообщинної власності й у формі комуністичної власності на засоби виробництва. У першому випадку суспільна форма власності і відносини співробітництва, що випливають з неї, і взаємодопомоги обумовлені низьким рівнем розвитку продуктивних сил і, власне кажучи, відсутністю поділу праці. Комуністична форма власності, навпаки, обумовлена високим рівнем розвитку продуктивних сил і поділу праці.

Взаємодія продуктивних сил і виробничих відносин, їхній розвиток обумовлює існування і розвиток суспільства. Це взаємодія, на думку Маркса, відбувається за загальним діалектичним принципом взаємодії змісту і форми, де змістом є продуктивні сили, а формою способу виробництва – виробничі відносини. При цьому конкретний тип і форма останніх визначаються не свідомістю і волею людей, не їхніми бажаннями, а рівнем розвитку продуктивних сил. У передмові «До критики політичної економії» Маркс так характеризує взаємодію продуктивних сил і виробничих відносин і їхню роль у житті суспільства: «У суспільному виробництві свого

життя люди вступають у певні, необхідні, відносини, що не залежать від їхньої волі, – виробничі відносини, що відповідають певному рівню розвитку їхніх матеріальних продуктивних сил. Сукупність цих виробничих відносин становить економічну структуру суспільства, реальний базис, на якому піднімається юридична і політична надбудова і якому відповідають певні форми суспільної свідомості. Спосіб виробництва матеріального життя обумовлює соціальний, політичний і духовний процеси життя взагалі. Не свідомість людей визначає їхнє буття, а, навпаки, їхнє суспільне буття визначає їхню свідомість. При відповідному рівні свого розвитку матеріальні продуктивні сили суспільства входять у суперечність із існуючими виробничими відносинами, або, що є тільки юридичним вираженням останніх, з відносинами власності, усередині яких вони дотепер розвивалися. З форм розвитку продуктивних сил ці відносини перетворюються на їхні окови. Тоді настає епоха соціальної революції. Зі зміною економічної основи більш-менш швидко відбувається переворот у всій величезній надбудові» [1, с. 6–7].

Але протиріччя між продуктивними силами і виробничими відносинами вирішуються соціальною революцією не автоматично, а через класову боротьбу. Соціальна революція є вищою формою класової боротьби. Марксизм вважає, що вся новітня історія є історією класової боротьби, що являє собою головну рушійну силу суспільного розвитку як у рамках самих формацій, так і особливо при переході від однієї формації до іншої.

Самі класи, на думку основоположників матеріалістичного погляду на історію, виникають як результат поділу праці й удосконалення знарядь праці і виникнення на цій основі приватної власності. «Поділ праці і приватна власність, – писали К. Маркс і Ф. Енгельс у «Німецькій ідеології», – це тотожні вирази: в одному випадку говориться стосовно діяльності те ж саме, що в іншому – стосовно продукту діяльності» [5, с. 31]. Таким чином, Маркс і Енгельс тепер по-новому підходять до проблеми відчуження. Тепер приватна власність є не просто результатом трудової діяльності взагалі, як це можна було зрозуміти з «Економічно-філософських рукописів 1844 р.», а результатом праці у відповідних умовах, в умовах поділу праці при відносно низькому рівні розвитку продуктивних сил, коли прибавочний продукт невеликий, і тому, лише будучи зосереджений у руках невеликої кількості людей у вигляді власності на засоби виробництва, він може забезпечити їм безбідне існування, звільнити від матеріальної виробничої діяльності і дати можливість займатися наукою, мистецтвом, політикою і т. д. І класи, таким чином, виступають історичною формою соціальної структури суспільства. Їхня боротьба з моменту виникнення є стрижнем розвитку суспільства, і ведеться вона насамперед за економічні інтереси, за економічне звільнення, хоча може набувати різних ідеологічних форм.

Але в умовах рабовласницького і феодального ладів звільнення пригноблених класів і подолання відчуження досягнуте бути не може через низький рівень економічного розвитку, насамперед, і політичних і ідеоло-

гічних нашарувань, що вуалюють реальні відносини людей. Тільки капіталізм створює економічні передумови для усунення відносин приватної власності, розвиваючи продуктивні сили до такого рівня, що суспільне виробництво в стані задовольнити насущні (розумні) потреби всіх людей. Заважають цьому тільки відносини приватної власності, тому їхнє знищення є насущною історичною необхідністю, відкриває простір для безмежного розвитку продуктивних сил, задоволення потреб людей. Усунення відносин приватної власності створює умови для ліквідації жорсткого розподілу праці, для розвитку всебічних здібностей людини і тим самим подолання відчуження. Саме тому, на думку основоположників марксизму, комунізм являє собою не утопічний ідеал, а закономірний результат реального історичного розвитку суспільства взагалі, і капіталістичної формації зокрема. Установлення комунізму означає кінець передісторії людського суспільства і початок його справжньої історії, що відкриває широкий простір для розвитку здібностей людини, її всебічного удосконалювання.

6.3 Концепція матеріалістичної діалектики

Внесок філософії марксизму у світову філософську думку не вичерпується створенням нової концепції суспільного розвитку. Марксистська філософія знаменує разом з тим і новий підхід до розуміння природи і людського пізнання. Філософію марксизму називають діалектичним матеріалізмом². У ній уперше поєднано діалектику і матеріалізм, якщо, звичайно, не брати до уваги наївну діалектико-матеріалістичну концепцію Геракліта. Матеріалізм французьких філософів XVIII століття і Фейєрбаха був метафізичним³, механічним матеріалізмом. Усі вони вважали природу первинною, виключали будь-який вплив на неї надприродних сил, але при цьому заперечували зміни, розвиток природи. Навіть «...у Гегеля панувало уявлення про природу як таке ціле, що завжди дорівнює собі, що рухається в тих самих обмежених колах, з вічними небесними тілами, як учив Ньютон, і з незмінними видами органічних істот, як учив Лінней, – писав Ф. Енгельс, – на протигагу цьому уявленню про природу сучасний матеріалізм узагальніше найважливіші успіхи природознавства, згідно з якими природа також має свою історію в часі, небесні тіла виникають і зникають, як і всі ті види організмів, що за сприятливих умов населяють ці тіла...» [6, с. 24–28]. При цьому Ф. Енгельс не тільки констатує розвиток природи, але і формулює в «Діалектиці природи» закони, за якими відбувається цей розвиток, – закони діалектики. Таких законів **три**:

² Історичний матеріалізм – матеріалістична концепція історичного процесу, є складовою частиною діалектичного матеріалізму.

³ Поняття «метафізичний» вживається тут у тому розумінні, у якому воно вживалося в марксистській філософії, – антидіалектичний, хоча воно має й інший зміст – так з легкої руки Андроника Родоського називають всю класичну філософію.

- 1 Закон переходу кількості в якість і назад.
- 2 Закон взаємного проникнення протилежностей.
- 3 Закон заперечення заперечення.

Ці закони, за словами Енгельса, були розроблені ще Гегелем. Але в Гегеля вони є законами розвитку абсолютного духу і потім нав'язуються природі, історії і людському пізнанню. У Гегеля діалектика виступає в ідеалістичній формі, як діалектика абсолютного духу, а потім уже як діалектика людської історії і пізнання. А в марксистській філософії закони діалектики виводяться з історії природи і суспільства, історії людського пізнання. Діалектика мислення є лише відображенням діалектики природи і суспільства, а не навпаки. Закони діалектики разом з такими категоріями, як одиничне і загальне, причина і наслідок, зміст і форма і т. п., і принципами загального зв'язку і розвитку становлять науку діалектику, що Енгельс визначав як науку «про загальні закони руху і розвитку природи, людського суспільства і мислення».

Виходячи з діалектичних принципів, марксистська філософія трактує і саму матерію. Для неї матерія – не визначений вид фізичної реальності у вигляді атома, речовини, як думали матеріалісти до марксизму. Під матерією вона розуміє об'єктивну реальність узагалі, не пов'язуючи її з речовиною або полем і навіть фізичною реальністю взагалі, тому що матеріальними є й економічні суспільні відносини. Поняття «матерія» є абстракцією, що відображає всі конкретні види і форми існування об'єктивної реальності. Способом існування матерії є рух: немає матерії без руху. При цьому діалектичний матеріалізм виходить з того, що механічний рух є лише одним із видів руху, що існує в різноманітних формах. Енгельс виділив **п'ять** форм руху матерії. Поряд з механічною він називав фізичну, хімічну, біологічну і соціальну форми руху, що характеризують різні рівні організації матерії. Об'єктивними формами існування матерії є простір і час.

Свідомість, з погляду діалектичного матеріалізму, є властивість матерії. При цьому діалектичний матеріалізм заперечує гілозоїзм, відповідно до якого свідомість властива всієї матерії. Свідомість властива тільки високоорганізованій матерії, якою є людський мозок, і виникає вона в процесі тривалої еволюції природи. При цьому природа створює лише передумови для свідомості, його матеріальну основу – нервову систему на чолі з головним мозком. Сама ж свідомість є суспільним продуктом, його виникнення пов'язане з перетворенням людиноподібного нашого предка в результаті трудової діяльності на людину. Суспільну природу свідомості сьогодні підтверджують випадки з «мауглі» – людськими дитинчатами, позбавленими в самому ранньому дитинстві людського спілкування і вигодуваними тваринами. Навіть потрапивши пізніше в людське середовище, вони не можуть стати людьми, не в змозі сформувати свою свідомість, їхнє мислення і поведіння, як правило, залишаються на рівні тих тварин, у середовищі яких пройшло їхнє раннє дитинство.

З позицій діалектики марксистська філософія підходить і до процесу пізнання.

Але, говорячи про марксистську теорію пізнання, слід зазначити, насамперед, що марксистська філософія включає практику в пізнавальний процес, що докорінно змінює уявлення про пізнання. З погляду марксизму, пізнання повинне розглядатися як аспект, момент практичної діяльності. Практика є основою, рушійною силою, метою пізнання і критерієм істини. Тільки спираючись на практику, вважає марксизм, можна показати неспроможність агностицизму й обґрунтувати пізнаваність світу. Тільки виходячи з цього, можна пояснити творчу активність свідомості, перебороти пасивно-споглядальне ставлення до пізнавального процесу.

Що ж стосується діалектики процесу пізнання, то тут потрібно відзначити, насамперед, два моменти. По-перше, марксистська філософія переборює однобічність емпіризму і раціоналізму. Вона вважає, що пізнавальний процес являє собою діалектичну єдність чуттєвого і логічного рівнів пізнання. Вона згодна з Кантом у тому, що почуття не мислять, а розум не відчуває, і вважає, що справжнього свого значення чуттєвий і логічний рівні пізнання набувають лише в діалектичній єдності.

По-друге, марксизм вважає, що до результату пізнання варто теж підходити діалектично, тобто не розглядати знання в кожен даний момент як готове і закінчене, а розглядати істину як процес руху від незнання до знання, від менш повного знання до більш повного. Марксистське вчення про істину містить у собі вчення про об'єктивну, абсолютну і відносну істини. Марксизм переконаний, що в ході історичного процесу людство може пізнати об'єктивну істину. І ця переконаність є запорукою того, що люди можуть побудувати справедливе суспільство, що сприяє формуванню вільної, всебічно розвиненої людини.

Література

1 Маркс, К. К критике политической экономии / Маркс К. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – М. : Политиздат, 1959. – Т. 13. – С. 1–167.

2 Маркс, К. Наемный труд и капитал / Маркс К. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – М. : Политиздат, 1957. – Т. 6. – С. 428–459.

3 Маркс, К. Тезисы о Фейербахе / Маркс К. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – М. : Политиздат, 1955. – С. 1-4.

4 Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. / Маркс К. // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М. : Политиздат, 1956. – С. 517–642.

5 Маркс, К. Немецкая идеология / Маркс К., Энгельс Ф. // Соч. – 2-е изд. – М. : Политиздат, 1955. – Т. 3. – С. 7–544.

6 Энгельс, Ф. Анти-Дюринг / Энгельс Ф. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – М. : Политиздат, 1961. – Т. 20. – С. 5–338.

7 Ясперс. Смысл и назначение истории / Ясперс. – М. : Политиздат, 1991. – 528 с.

7 ФІЛОСОФІЯ ЖИТТЯ

Філософія життя є одним із основних напрямків некласичної філософії. Вона започатковує той напрямок некласичної філософії, що концентрує свою увагу на проблемі людського існування, проблемі особистості. Звичайно, людина завжди, принаймні, з часів Сократа, була в центрі уваги філософії. Але класична філософія ніколи не ставила людину в центр світу. Навіть у Сократа вона є лише часткою космосу, мікрокосм.

Виникає філософія життя в другій половині XIX століття. Біля її витоків стоять Фрідріх Ніцше (1844–1900), Вільгельм Дільтей (1833–1911) і Освальд Шпенглер (1880–1936). Але, коли ми говоримо про філософію життя, ми маємо на увазі насамперед Ф. Ніцше. Саме з ім'ям Ніцше пов'язується і захоплене її сприйняття, з одного боку, і обурена критика, з іншого. З ім'ям Ніцше і його ідеями пов'язане і те табу, що було накладене на філософію життя в радянський час. Ідеї Ніцше були оголошені філософською основою німецького націонал-соціалізму, фашизму і тому про них, у кращому випадку, не прийнято було говорити.

7.1 Критика попередньої філософії і розуміння предмета філософії

Вже в ранніх своїх працях Ніцше виражає недовіру до існуючої філософії, що з роками підсилюється все більше. Це не означає, що філософія життя не має зв'язку з попередньою філософією. Творчість Ніцше свідчить про глибоке знання ним історії філософії. Особливо вплинули на нього антична філософія і філософія Шопенгауера. Що стосується античної філософії, то саме там, і по праву, бачить Ніцше джерела всієї європейської філософії і повсюдно до неї звертається. Стосовно Шопенгауера Ніцше сам заявляє, що коли він читав його книгу «Світ як воля і уявлення», то вважав її цілком написаною для нього. У Шопенгауера Ніцше приваблює «воля до життя», яку Шопенгауер ставить на місце об'єктивного світу. Але ставлення Ніцше до всієї попередньої філософії негативне. Навіть із Шопенгауером зрілий Ніцше пориває.

Що ж не влаштовує Ніцше в існуючій філософії?

По-перше, вважає Ніцше, філософія головним своїм завданням поставила пошук істини. Ще Аристотель відрізняв філософію від інших наук і ставив її вище від інших наук тому, що філософію цікавить тільки істина заради істини, Істина з великої літери, у той час, як інші науки виходять із принципу користі.

По-друге, джерелом істини, засобом її досягнення є розум. Почуття – джерело обману, вони спотворюють істинний світ, сутність. Тільки розум дає нам розуміння справжнього світу.

По-третє, що впливає з другого, сам світ відкривається нам у зв'язку з цим у двох іпостасях: у вигляді цього світу, даного нам в органах чуттів і такого, що є «морально-оптичним обманом», що здається світом, і у ви-

гляді справжнього світу, світу істинного буття, уявлення про який дає нам розум у філософії і науці.

По-четверте, антична філософія, констатує наявність у людини розуму і тіла, аполлонічного і діонісичного начал за іменами двох богів-олімпійців Аполлона і Діоніса, що уособлюють відповідно розумне і тілесне, чуттєве, інстинктивне начала в людині, віддає перевагу аполлонічному началу і заперечує тілесне начало. Мудрість філософа саме і полягає в тому, що на противагу юрбі він звільнений від обману почуттів щодо істинного світу і людських бажань. «Бути філософом, бути мумією, зображувати монотонотейзм мімікою гробарів! – І, насамперед, геть тіло, цю гідну жалю ідею фіхе почуттів! одержиме всіма помилками логіки, які тільки є, спростоване, навіть неможливе, хоча воно досить нахабне для того, щоб зображувати із себе щось справжнє!..» [3, с. 568].

Насамперед, Ніцше виступає проти того, що категорія буття повинна бути поставлена в центр філософії, у результаті чого світ роздвоюється на істинний і неістинний. «Підстави, через які «цей» світ одержав назву удаваного, доводять скоріше його реальність, - інший вид реальності абсолютно невідомий. ...Марити про «інший» світ, ніж цей, немає ніякого сенсу...» [3, с. 571]. Істинне буття є порожньою фікцією. Світ узагалі є не зупинене, а безперервне становлення, і цей процес ніколи не може бути зупиненим. На місце категорії буття Ніцше ставить категорію життя. Але що таке життя?

Тут варто сказати кілька слів про мову Ніцше. Ніцше – видатний стиліст, визнаний ще в молодості філологічною громадськістю, одержав у 24 роки посаду професора філології Базельського університету без захисту докторської дисертації. Він і сам, без зайвої скромності, вважає себе першим серед німців у стилістиці, у стислості і чіткості мови, ставить себе в один ряд із Гейне. Ніцше говорить афоризмами, метафорами, езопівською мовою. Його оповіді не властива спокійна послідовність думки, постановка проблеми і побудова мережі аргументів і доказів. Його думка яскрава, фрагментарна, образна, саме образна, більш художня, ніж наукова. Тому ми не знайдемо в нього дефініцій, його виклад фрагментарний, перескакує з одного предмета на інший, має потребу в тлумаченні, важкий у сприйнятті. Не випадково головну роботу Ніцше «Так говорив Заратустра» називають ніцшеанською «біблією». І сам Ніцше поділяв таку оцінку. Багато дослідників творчості Ніцше справедливо пов'язують такий стиль викладу Ніцше з його головними болями, що, за словами самого Ніцше, мучили його усе творче життя. Але такий стиль Ніцше пов'язаний і з його іраціоналістичною установкою, про що буде сказано нижче. Тому в Ніцше важко знайти строгі дефініції, як правило, властиві і філософії, і науці, послідовний виклад проблеми. Так це є і з поняттям «життя», і з іншими поняттями.

Життя є природне на противагу механічному, штучному, цілісна реальність, що осягається інтуїтивно, не тотожна ні духу, ні матерії. «Життя, як найбільш знайома нам форма буття, є специфічною волею до акумуляції

сили...» [1, с. 328], життя є воля до влади. Життя Ніцше розглядає дуже широко, припускаючи під життям не тільки органічний світ, але світ у цілому. Він пропонує навіть замінити поняття «сила» у фізиці поняттям «воля до влади». Таке трактування життя впливає з розуміння світу як вічного становлення, а не сталого, закінченого, визначеного. Але разом з тим таке трактування буття дає можливість Ніцше зосередити свою увагу на проблемі людини, тому що саме в людині життя виявляється з найбільшою повнотою, саме тут стає очевидним, що «...найглибша сутність буття є воля до влади» [1, с. 330].

Ніцше не згодний із самим підходом класичної філософії до проблеми людини. Починаючи із Сократа, у Греції переміг аполлонічний підхід до людини. Людина – це людина розумна. Діонісичне начало, інстинкт, природне відтепер оголошене нижчим, пристрасті повинні придушуватися. Цей підхід до людини стає панівним і пізніше завдяки християнству ще більш підсилюється. Знатність, сила, здоров'я, винятковість, шляхетність оголошуються забороненими, нижчими в порівнянні з розумом. Але розум – це спокій і безтурботність, ощадливість і скепсис, сократівська діалектика, нарешті, перемагає винятковість і мужність хитромудрими діалектичними умовиводами. Ніцше виступає проти такого підходу, проголошує пріоритет діонісичного начала перед аполлонічним, пріоритет інстинкту, чуття перед розумом, пріоритет гераклітівського текучого буття, становлення на відміну парменідівського і сократівського абсолютного буття, абсолютної чесноти, добра і справедливості.

Виходячи з цього, варто підходити і до проблеми істини. На думку Ніцше, істинне судження нітрохи не переважає від помилкового. Помилкове судження має право на існування, якщо воно «сприяє життю, підтримує життя». Тому робити з філософії теорію пізнання, засіб досягнення істинного знання, на думку Ніцше, вкрай невірно. Наукове знання не є об'єктивним знанням. Наука, навіть фізика, є лише засобом тлумачення й упорядкування світу, але не його пояснення. Світ сам по собі є хаос. Закони світу, причинно-наслідкові зв'язки є лише зручні для людини фікції, що він сам для себе винаходить і які дозволяють йому зміцнити в собі впевненість, ствердитися в житті. Тому розум не всесильний, як вважала попередня філософія, особливо філософія освіти, і він не в змозі дати нам об'єктивну істину. Та й саме мислення є лише проявом інстинкту. «Після довгих спостережень над філософами і читання їхніх творів між рядків, – пише Ніцше, – я говорю собі, що більшу частину свідомого мислення потрібно ще віднести до діяльності інстинкту, і навіть у випадку філософського мислення...» [3, с. 242].

З погляду Ніцше, розум – далеко не головна риса людини і пізнавальна функція має підлегле значення в житті людини. Пізнання необхідне для самозбереження, для зміцнення волі до влади. «Корисність з погляду збереження, а не будь-яка абстрактно-теоретична потреба не бути обманути, є мотивом до розвитку органів пізнання..., вони розвиваються так, щоб результатів їхніх спостережень було достатньо для нашого збереження.

Інакше кажучи: міра бажання пізнати залежить від міри зростання волі до влади у вказаній породі...» [1, с. 224]. Виходячи з такого підходу до пізнання, Ніцше трактує істину. Він відкидає класичне розуміння істини як відповідності знання реальності. На його погляд, істина являє собою зручну для людини фікцію. Наука – це довільний утвір людини, що дозволяє їй орієнтуватися в навколишній обстановці. «Істина є той рід омани, – пише він, – без якого деякий певний рід живих істот не міг би жити. Цінність для життя є останньою підставою». [1, с. 229]. Розуміння істини Ніцше близьке до її прагматичного розуміння як корисного знання. Але в цьому розумінні є один істотний момент. Виходячи зі своєї концепції надлюдини, Ніцше вважає, що істина не для кожного своя (тобто він уникає послідовного суб'єктивізму), але вона своя для надлюдини і людини юрби. Тобто існують два роди істини, як і два види систем цінностей, – істина для більшості, для простолюдинів, і істина для обраних, для надлюдини. Ніцше взагалі вважає, що розум з його прагненням до аналізу, визначеності, дефініцій не в змозі осягти динаміку життя. Це під силу скоріше інтуїції, ніж розуму. При цьому інтуїція у Ніцше відмінна від інтелектуальної інтуїції Декарта.

Інтуїція в розумінні Ніцше скоріше чуттєва, ніж розумна, оскільки, як уже підкреслювалося, життя – це не розум, а тіло, ество, природа, а розум – тільки функція тіла. Тому життя в її діалектиці, плинності, мінливості краще доступна почуттям, ніж розуму. Але взагалі Ніцше не приділяє цій проблемі великої уваги. Ця проблема цікавить його тільки з погляду критики класичного розуміння науки і ролі розуму в пізнанні і взагалі в житті людини. Більшу увагу цій проблемі приділяли дослідники Ніцше – Дільтей і Шпенглер.

Філософія насправді була не стільки пошуком істини, скільки викладенням досвіду філософа, чимось начебто *memoires*, написаних ним мимо волі і непомітно для самого себе. І результатом філософського мислення щораз була проголошувана філософом система цінностей. Ніцше констатує той факт, що, починаючи із Сократа, будь-яка філософська система закінчувалася трактуванням етичних проблем, проголошенням певної системи моралі. Вирішення проблеми буття і проблеми істини мало значення, оскільки воно відкривало дорогу для певного трактування добра і зла, справедливості і несправедливості і всіх інших категорій моралі. Утім, до Ніцше це вже проголосив І. Кант, заявивши, що критика чистого розуму ним розпочата для того, щоб визначити можливості і границі практичного розуму. Виходячи з такого розуміння функції філософії, Ніцше ставить перед собою завдання – покритикувати всю існуючу систему цінностей і створити нову систему цінностей.

7.2 Криза європейської людини. Критика християнства

Європа, на думку Ніцше, знаходиться в стані декадансу. Європейська людина – людина декадансу. Скепсис і псування моралі, виснаження і втрата сили опору, злочинність і алкоголізм, песимізм і ослаблення волі є характерними ознаками сучасної Європи. «Порок, душевні хвороби, ...злочинці, анархісти – усе це не пригноблені класи, але покидьки всіх класів колишнього суспільства...» (1, с. 59). Соціалістичні, як і анархічні, теорії є зайвим доказом хвороби сучасного суспільства. Ідеї рівності, справедливості є перемогою і проявом інстинкту юрби, чандали (позакастова соціальна група в Індії), спрямованого проти аристократизму, винятковості. Відповідно і людина цього суспільства, людина декадансу характеризується слабкістю волі, втратою сенсу життя, віри в систему цінностей, втратою віри в прогрес, хоча, з погляду самого Ніцше, ідея прогресу є помилковою ідеєю.

Причину нинішнього стану Європи, на думку Ніцше, варто шукати глибоко. У кінцевому підсумку, її варто шукати в греків, і пов'язана вона з ім'ям Сократа, його вченням про людину, заданою ним системою цінностей. Сократ був першим, хто відвернув погляд від природи і спрямував його на людину, виділив у людині розум як головну атрибутивну властивість людини, проголосив знання, помірність, чесноту, справедливість вищими цінностями і поставив їх вище від сили, мужності, винятковості, знатності. Сократ сам, на думку Ніцше, є проявом декадансу Афін. Сократ створив рівняння: розум дорівнює чесноті, дорівнює щастю, що у корені змінило уявлення про людські цінності. І на доказ своєї правоти він створив діалектику, завдяки хитросплетінням якої він завжди виявлявся правим у суперечках, змушував того, хто сперечається, доводити, що він не ідіот, виставляв його в непривабливому світлі. Знатність, сила не мають потреби в доказах, сам факт їхньої наявності є таким доказом. Діалектика є знаряддям чорні в її боротьбі з аристократичністю, знатністю. Сократ сам є представником чорні, за походженням він належав до нижчих шарів афінського суспільства. Але це, мабуть, не головне, хоча і важлива обставина. Головним є те, що Сократ є породженням кризи афінського суспільства, його декадансу. За допомогою Сократа Афіни намагаються впоратися з кризою, оголосити війну низьким інстинктам, знищити їх за допомогою розуму і діалектики, показати їхню неспроможність і згубність для людини, з чим у корені не згодний Ніцше. «Бути змушеним перемагати інстинкти – це формула для *desadence*: поки життя піднімається, щастя дорівнює інстинкту» [3, с. 567]. Звичайно, дане положення Ніцше не слід розуміти в тому змісті, що він виступає на підтримку всіх людських інстинктів. Адже і пияцтво, і жадібність, і донжуанство можна оголосити проявом інстинкту, але напевно чи Ніцше варто розглядати захисником і пропагандистом цих явищ. На його погляд, вони є проявом декадансу, проявом кризи і розпаду,

хвороби суспільства. Але Ніцше, у принципі, проти всемогутності розуму, проти зведення людини до розуму, проти панування аполлонічного начала в людині над діонісичним.

Але головна причина декадансу не Сократ, а християнство. Саме з християнством Ніцше пов'язує псування європейської людини, тому що християнська релігія проголошує і культивує систему цінностей, мораль, що «оголошує смертельну війну... вищому типу людини». Ніцше розглядає християнство, як і інші релігії, через призму проголошуваних ними систем цінностей, через призму моралі, пропагованої цими релігіями. У цьому аспекті християнська релігія, на думку Ніцше, є найгіршою релігією в порівнянні з ісламом, буддизмом, тому що цінності, нею проголошені, найбільшою мірою помилкові, найбільшою мірою суперечать життю, убивають її. Християнство із самого початку було спрямоване проти інстинкту, проти того, що підсилює, звеличує життя, сприяє його зростанню. Однією з головних цінностей, проголошуваних християнством, є співчуття, співчуття до слабких, викинутих життям на узбіччя, співчуття до маленького, невдахи. Але тим самим підтримується в житті те, що повинно бути відкинуто, що підриває основи життя. Християнство, на думку Ніцше, є бунтом черні в моралі. Християнство вбило Рим. На місце його цінностей, таких як сила, достоїнство, знатність, воля до життя, воля до влади, воно поставило цінності юрби, цінності чандали, що пропагують смиренність і покірність, слабкість і слухняність, непомітність, непротивлення злу. Воно підтримувало і звеличувало те, що не сприяло зростанню, нагромадженню сили, волі до влади, що підривало інстинкт життя. Сам світ християнство розділило на той і цей, на істинний і неістинний, оголосило цей світ неістинним, а життя в цьому світі таким, що має цінність лише в тому, що воно є підготовкою до життя в істинному світі. І тому значимим і гідним в житті є лише те, що є підготовкою до життя того. А це, звичайно ж, не інстинкти, не плоть, а дух, чистий дух, спрямований до бога й такий, що вбиває плоть. Такими є цінності християнства по своїй суті, але церква ще більше підсилила їхню абсурдність, оголосивши священників вищим типом людини. У результаті восторжествували лицемірство і неправда, що підірвали саму віру в Бога й у ще більшій мірі сприяли розвитку декадансу, породили нігілізм, як характерну рису, прояв декадансу. Нігілізм заперечує всі вищі цінності, підриває віру людини в саму себе, заперечує саму цінність життя, до крайності розвиває песимізм і невір'я. Але нігілізм – це не просте заперечення. Ніцше теж заперечує християнські цінності – це активний нігілізм. Справжній нігілізм – це заперечення без ствердження чогось натовість, це песимізм без якогось проблеску надії, це переконання, що все у світі безглуздо і дарма і тому сам світ безглуздий. Тим самим люди убили Бога, навіть не помітивши цього і зробивши християнські цінності ще більш брехливими, тому що тепер не було навіть формального приводу для їхнього існування. Тим самим нігілізм був доведений до крайнього стану, ставши визначальною рисою декадансу, його вираженням.

7.3 Надлюдина – носій нової моралі. Імморалізм

Усі недоліки, пороки декадансу властиві сучасній європейській людині, вважає Ніцше. Тому вустами свого героя Заратустри він проголошує: «Дивіться, я вчу вас про надлюдину! Надлюдина – смисл землі» [3, с. 8]. «Людина – це канат, натягнутий між твариною і надлюдиною... У людині важливим є те, що вона міст, а не мета: у людині можна любити тільки те, що вона перехід і загибель» [3, с. 9].

Хто ж така надлюдина? Чи існувала вона раніше? Які її характерні риси? Як вона пов'язана зі своїм народом, нацією? Ніцше завжди говорить, що надлюдина повинна бути як метою і смислом для кожної людини. У людині цінним є тільки те, що служить наближенню, ствердженню надлюдини. Але, коли мова заходить про саму надлюдину, Ніцше завжди використовує образи, красиві порівняння, афоризми, але не поняття, не дефініції. Надлюдина – «це блискавка», «божевілля», «білява bestія», «творець» і т. д. Але в головному, в основному характеристика надлюдини дається Ніцше через критику сучасної людини, людини декадансу. Саме цій стороні питання в більшості своїх творів, а не тільки в роботі «Так говорив Заратустра», Ніцше приділяє основну увагу. Через критику пороків сучасного йому суспільства, системи цінностей цього суспільства Ніцше показує, якою не повинна бути надлюдина, якою не повинна бути її система цінностей. І все-таки, виходячи з цих двох підходів Ніцше до характеристики надлюдини, можна виділити її характерні риси.

Надлюдина – це, насамперед, людина з високо розвинуеною волею до влади, тому що воля до влади не просто характерна риса життя, саме «життя тільки окремих випадок волі до влади...» [1, с. 329]. Тому «воля до влади» у Ніцше ніяк не може бути витлумачена як прагнення просунути по службовим сходам в галузі політики або будь-якої іншої галузі людської діяльності, хоча в Ніцше і можна зустріти міркування, що припускають подібне трактування. Так, Ніцше нерідко говорить про те, що будь-хто, навіть найменша людина прагне до панування над ще меншим. Але це є лише доказ того, що «воля до влади» властива всім людям і не тільки їм. Що ж стосується надлюдини, то в неї «воля до влади» нерозривно пов'язана з тим, що вона «творець», «винахідник нових цінностей». Це інша характерна риса надлюдини.

Ніцше переконаний, що вся людська культура є результатом діяльності надлюдини, опредметнення її творчих сил, її прагнення переступити межі існуючого. Тільки виходячи з цього, ми можемо правильно зрозуміти третю характерну рису надлюдини.

Надлюдина – це та, хто стоїть по той бік добра і зла. Ця сторона добра і зла – це система існуючої моралі, система християнських цінностей, де, на думку Ніцше, усе поставлено з ніг на голову, де співчуття, слабкість, покірність проголошуються добром, а жорстокість, сила, незалежність – злом, де бідні, неспроможні, незнатні, стражденні, хворі, потворні є гарними, а знатні, могутні, злі, жорстокі, глибоко упевнені в собі є поганими.

На думку ж Ніцше, навіть етимологія слів «гарний» і «поганий» у німецькій і іншій мовах показує, що поняття «гарний» бере своє походження від «знатний», «шляхетний», а «поганий» – від «простий», «життєвий», «нижній». Тому, вважає Ніцше, мораль надлюдини повинна по суті бути іншою, прямо протилежною, надлюдина повинна керуватися іншими цінностями. Щоб діяти, щоб творити, стверджувати нові цінності, вважає Ніцше, необхідно бути жорстоким, бути злим, стояти вище від юрби. Добрі, жалісливі не здатні до творчості, до ствердження нового. Але надлюдина не амораліст, вона – іммораліст, хоча словник іноземних слів трактує ці поняття як однозначні [5, с. 264].

Ніцше розуміє, що мораль, хоча вона і є для людини тривалим гнітом, необхідна для суспільства; без неї неможливе спільне життя людей. Через це необхідно є і релігія. Для людей сильних і незалежних, призначених до панування, релігія необхідна для дисциплінування й виховання, як ще один засіб для панування, подолання опору, а для людей звичайних, для більшості, релігія дає відчуття достатку, є розрадою і надією. Ніцше розглядає релігію як основу моралі, основу системи цінностей. Але норми моралі надлюдини стосуються лише її взаємин із собі подібними і зовсім не стосуються її відносин зі звичайними людьми. У відносинах з останніми надлюдина не керується нормами моралі. «...Хто пізнав тих «добрих» (мова йде про знатних, шляхетних – А. Л.) лише як ворогів, той пізнав їх не інакше як злих ворогів, і ті ж самі люди, що *inter pares* настільки строго дотримуються правил, надиктованих мораллю, повагою, звичкою, подякою, ще більш взаємним контролем і ревностями, що, з іншого боку, висловлюють у відносинах один з одним таку винахідливість щодо такту, стриманості, чуйності, вірності, гордості і дружби, – ці ж люди за межами свого середовища, тобто там, де починається чуже, чужина, поведуться дещо краще випущених на волю хижих звірів. ...В основі всіх цих шляхетних рас проглядається хижий звір, розкішна білява бестія, що похитливо блукає в пошуках здобичі і перемоги...» [3, с. 427–428]. Таким чином, надлюдина має подвійну мораль: одними нормами моралі вона керується у взаєминах із собі подібними і зовсім іншими, протилежними, – у відносинах з людьми іншого кола, зі звичайними людьми, простолюдом.

Ніцше виходить з того, що існують два види людей: аристократи, знать, шляхетні і простолюди, чернь, плебеї. Причому розходження це виявляється не в суспільній ієрархії (плебеї можуть бути і наверху суспільства, займати високі посади), але вже на фізіологічному рівні, на рівні життєвої сили, на рівні волі до влади, на рівні інстинкту. Виходячи з того, що саме надлюдина є носієм життєвих сил, вона повинна ствердити свою волю, незважаючи на опір черні, не обмежувати себе в засобах у відносинах з нею, відкинути милосердя і співчуття, жалість і любов. Вона повинна бути злою і жорстокою, рішучою і нещадною у відносинах з черню. Але плебеїв завжди більше і вони завжди ненавидять видатне, тому надлюдині завжди нелегко жити в суспільстві. Ніцше відкидає соціал-дарвінізм

із його твердженням, що виживає найсильніший. У суспільстві найкраще себе почуває той, хто йде в ногу з більшістю, розділяє цінності більшості.

Тут доречно звернутися до питання: надлюдина – це людина майбутнього чи вона вже існувала раніше? Адже Ніцше в Заратустрі й інших творах здебільшого говорить про надлюдину як про майбутній стан людини. Деякі коментатори Ніцше вважають навіть, що Ніцше говорить про надлюдину як про майбутню стадію розвитку людського суспільства. Звичайно, таке трактування Ніцше зовсім позбавлене підстав. Надлюдина – це не стадія розвитку людського суспільства, як комунізм у Маркса. Надлюдина була і раніше. Це «римська, арабська, німецька, японська знать, гомерівські герої, скандинавські вікінги», це Цезар і Наполеон, дітяч Відродження, Гете і Вагнер, сам Ніцше, нарешті. «...В одиничних випадках на різних територіях земної кулі і серед різних культур, – пише Ніцше, – проявляється те, що фактично являє собою вищий тип, що стосовно цілого людства представляє рід надлюдини. Такі щасливі випадки завжди бували і завжди можуть бути можливими. І за сприятливих обставин такими удачами можуть бути цілі покоління, племена, народи» [3, с. 634].

Надлюдина – це більше створіння природи, ніж культури. Вона є результатом поступового, тривалого нагромадження необхідних якостей. Народ виступає при цьому як ґрунт, як основа, обхідний шлях, щоб прийти до шести-семи великих людей. Поява великих людей випадкова й зумовлена часом. Тим більше, коли мова йде про великі народи. Усе це, як правило, у минулому, на зорі цивілізації, коли природне превалювало над культурним, коли сила, достоїнство, воля до влади не соромилися свого прояву. Тому необґрунтованими були претензії німецького фашизму на філософську спадщину Ніцше і представляти німецьку націю як націю надлюдей. Звичайно, якщо у творчості Ніцше «...висувати на перший план не пророка, а клініциста, – пише французький філософ Альбер Камю, – то з його творів не витягнеш нічого, крім пересічної низької жорстокості, що він усією душею ненавидів» [7, с. 168]. «До Ніцше і націонал-соціалізму не було приклада, щоб думка, цілком освячена шляхетністю, роздирання єдиної у своєму роді душі, була представлена світові парадом неправди і жакливими купами трупів у концтаборах» [7, с. 176].

Не можна сприймати філософію Ніцше як практичний план перебудови світу, побудови суспільства надлюдей і з іншої причини. У тому ж «Заратустрі...» Ніцше говорить про іншу найважливішу ідею своєї філософії – ідею вічного повернення. Ніцше не тільки заперечує ідеї прогресу і закономірності розвитку суспільства, але і стверджує, що у світі усе повертається на свої місця. З погляду Ніцше, і природна, і суспільна еволюція не є рух до кращого, зміна не носить прогресивної спрямованості. З філософії Ніцше ніяких розумних проєктів майбутнього вивести не можна.

Але в чому ж тоді варто бачити заслугу Ніцше? Чому по праву можна вважати, що три німці – Маркс, Ніцше і Фрейд (нехай пробачать мені австрійці, що я відношу Фрейда до німців) – визначили бачення людини філософією і взагалі культурою ХХ століття та й сьогоднішня.

Сам Ніцше бачить свою місію в тому, щоб здійснити переоцінку всіх цінностей. Він аналізує погляди філософів від Античності до його часу на світ, людину, науку, мораль, Бога і взагалі на весь комплекс відносин людей і говорить про хибність цих поглядів, про хибність проголошеної існуючою філософією системи цінностей. Вірніше, не абсолютної хибності, а непридатності існуючої системи цінностей для видатної особистості, для людини із сильною волею до влади, для надлюдини. При цьому Ніцше говорить: «Моя філософія спрямована в бік ієрархії – не в бік індивідуалістичної моралі. Стадне почуття повинне панувати в череді, але не виходити за його межі: ватажкам череди потрібна в самому корені своєму відмінна від стадної оцінка їхніх власних вчинків, так само – незалежним або «хижим» тваринам і т. д.» [1, с. 121]. Такий у самому корені відмінною від існуючої системи цінностей є система цінностей, стверджувана філософією Ніцше. І якщо раніше, на думку Ніцше, поява надлюдини була результатом випадковості, збігу обставин, то тепер, спираючись на його філософію, надлюдина буде свідомо розвивати закладену в ній природою волю до влади. У цьому змісті і варто говорити про прихід надлюдини, що проголошує Заратустра.

Але вчення Ніцше про надлюдину навряд чи варто розглядати як теорію виховання надлюдини. Філософія Ніцше не інструментальна, вона, скоріше, віщальна, оракульська. Варто погодитися з Г. Скірбекком і Н. Гильє, що розглядають Ніцше, як і Сократа, у якості «інтелектуального гедзя, що гарний саме тим, що змушує нас захищатися від нього» [4, с. 596]. Ніцше був одним із перших, хто в переддень епохи стандартизації, масової культури і конформізму заявив про право людини на винятковість, індивідуальність, неповторність, творчість. Саме в цьому аспекті варто розцінювати вплив його вчення про надлюдину на розвиток наших уявлень про людину.

7.4 Філософія життя і суспільні науки

Філософія життя вплинула на суспільні науки про дух. Правда, тут ми маємо справу не стільки з філософією самого Ніцше, скільки з вченнями його послідовників, насамперед Вільгельма Дільтейа й Освальда Шпенглера. Першому належить заслуга створення методу пізнання історичних явищ, а другому – створення оригінальної концепції історичного процесу, що поклала початок цілому напрямкові, культурологічному, у соціальній філософії.

Дільтей не був першим, хто виділив науки про природу і науки про дух. Уже неокантіанці, насамперед Генріх Ріккерт, розділяють природні і суспільні науки. Ріккерт розділяє їх за методом пізнання: науки про природу користуються «генералізуючим» методом, намагаються знайти загальні закономірності природи, а історичні науки – «індивідуалізуючим» методом, описують, зображують колишні події, індивідуальні по своїй суті.

Дільтей виходить з іншої методологічної посилки – з філософії життя. У центрі уваги наук про дух повинне стояти життя, як безпосередньо дане нам у переживанні, як почуття, досвід, дія, думка. Цілісність і динаміку життя розум із його прагненням до аналізу, визначеності, дефініцій досягнути не в змозі. Життя може бути досягнене тільки за допомогою інтуїції, що у Дільтея на відміну від Декарта протилежна розуму. На думку Дільтея, методом наук про дух повинне бути безпосереднє переживання історичних подій і їхнє тлумачення. «Людство, збагнене в сприйнятті і (розумному) пізнанні, було б для нас фізичним фактом і як таке було б доступне тільки природно-науковому пізнанню. Як предмет наук про дух, воно існує лише остільки, оскільки людські стани переживаються й оскільки воно знаходить вираження в життєвих одкровеннях, а ці вираження розуміються» [6, с. 134–135]. Історик повинний пережити історичну подію і дати її тлумачення як моменту життя. Дане методологічне положення має дуже важливе значення для пізнання історичного процесу.

До історичного процесу можна підходити з двох позицій, із двох методологічних принципів. Один був в остаточному вигляді сформульований Гегелем і потім узятий на озброєння марксизмом: «Сова Мінерви вилітає опівночі». Це означає, що історичне явище, подія може бути правильно зрозумілим тоді, коли воно досягло вищої точки свого розвитку, повного розквіту. Минуле може бути зрозумілим тільки із сьогодення, і правильна оцінка історичної події (а будь-яка суспільна подія має ціннісне забарвлення) можлива, тільки виходячи зі зрілого стану суспільства. Здавалося б, усе вірно. Але в цьому підході закладений великий методологічний мінус. Справа в тому, що не тільки зміна суспільного ладу, але навіть зміна політичної влади, як правило, веде до зміни ідеології, зміни системи цінностей, а звідси і зміни історичних пріоритетів, оцінок історичних подій. Саме тому історичну науку нерідко характеризують як дівичку легкого поводження, що змінює своє бачення історичних процесів під впливом або за прямою вимогою влади. Пострадянський простір дає нам яскравий приклад історичної переоцінки цінностей. Якщо порівняти сьогоденішню історію будь-якої пострадянської держави з її ж історією радянського періоду, то ми побачимо істотні розходження в оцінці історичних подій, що нерідко доходять до протилежності.

Методологія Дільтея покликана була, якщо не усунути цей недолік (а зовсім усунути його навряд чи можна), то хоча б пом'якшити його. Історик повинний при трактуванні історичних подій виходити насамперед з тих інтересів, мотивів, з тієї системи цінностей, якою керувалися суб'єкти історичних подій, а не накладати на історію сучасні йому стандарти.

Іншим видатним послідовником філософії життя був Освальд Шпенглер. Його книга «Захід Європи», опублікована відразу після першої світової війни в 1918 році, мала величезний успіх. Шпенглер теж виходить з того, що світ природи і світ суспільного життя – це принципово різні світи, що вимагають різного підходу до свого пізнання. При пізнанні суспільного життя необхідно виходити з хронології й ідеї долі. Історія є історією виник-

нення, розвитку і загибелі культур. В основі кожної культури лежить душа, що вимагає свого втілення, проявом чого і є життя. Світ же є результатом втілення, підсумок життя. Кожна культура народжується, досягає свого розквіту і вмирає. Це і є доля.

Панівна в західноєвропейській історичній науці схема «Давній світ – Середні століття – Новий час» є убогою і безглуздою. Вона є вираженням європоцентризму історичної науки і не передає всього багатства історії. Адаже поряд з Античністю і західною культурою існували й існують культури Індії, Вавилону, Китаю, Єгипту, арабська, мексиканська, майя і т. д. Усі вони своєрідні і деякі навіть вищі за античну. Шпенглер так характеризує суть свого «Коперниканського відкриття» в поглядах на історичний процес: «Замість безрадісної лінійної всесвітньої історії, підтримувати яку можна, лише закриваючи очі на гнітючу купу фактів, я бачу справжню виставу безлічі могутніх культур, що з первозданною силою розквітають із лона материнського ландшафту, до якого кожна з них строго прив'язана всім ходом свого існування» [8, с. 151]. Спільне в цих культур – тільки етапи їхнього розвитку: весна – літо – осінь – зима, або в мистецтвах і політиці: глибока стародавність – культура – цивілізація. Спільність означає не повторюваність, а аналогічність подій, процесів, епох.

Культурологічна концепція історичного процесу одержала подальший розвиток у ХХ столітті в працях англійського історика і соціолога Арнольда Тойнбі (1889–1975) і американського соціолога російського походження Пітирима Сорокіна (1889–1968). Цінність цих концепцій полягає в тому, що вони акцентують увагу історичної науки на індивідуальних особливостях подій і процесів різних країн і культур. Але в цьому ж полягає і їхній недолік, особливо в наше століття – вік глобалізаційних процесів, коли відбувається взаємовплив і взаємозбагачення культур.

Література

- 1 Ницше, Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей / Фридрих Ницше. – М. : REFL-book, 1994. – 324 с.
- 2 Ницше, Ф. Сочинения : в 2 т. / Фридрих Ницше. – М. : Мысль, 1990. – Т. 1. – 832 с.
- 3 Ницше, Ф. Сочинения : в 2 т. / Фридрих Ницше. – М. : Мысль, 1990. – Т. 2. – 830 с.
- 4 Скирбекк, Г., Гилье, Н. История философии / Скирбекк Г., Гилье Н. – М. : Владос, 2001. – 800 с.
- 5 Словарь иностранных слов. – М. : ГИС, 1954. – 856 с.
- 6 Современная буржуазная философия. – М. : МГУ, 1972. – 651 с.
- 7 Камю, А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / Альбер Камю. – М. : Политиздат, 1990. – 416 с.
- 8 Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность / Освальд Шпенглер ; пер.с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. – М. : Мысль, 1993. – 668 с.

8 ФІЛОСОФІЯ «ПСИХОАНАЛІЗУ»

8.1 Чи є психоаналіз філософською концепцією?

Засновником психоаналізу є Зигмунд Фрейд (1856-1939) – австрійський невропатолог, психіатр і психолог. Поняття «психоаналіз» вживається сьогодні в двох змістах, має подвійний зміст: по-перше, під ним мається на увазі спеціальний психотерапевтичний метод лікування психічних захворювань; по-друге, це комплекс теорій і гіпотез, що пояснюють роль не-свідомого в житті людини, мотивації його поведінки і діяльності, що специфічно трактує функціонування і розвиток людського суспільства. Деякі дослідники, шоправда, пропонують у другому значенні використовувати термін «фрейдизм», залишивши за психоаналізом лише перше значення, але в більшості робіт сьогодні термін «психоаналіз» вживається у двох змістах.

Є й інший підхід до даного поняття, підтримуваний деякими лікарями-психоаналітиками. Вони вважають психоаналіз чисто науковою теорією, що не має ніякого відношення до соціально-філософських концепцій, заперечують його філософський статус. Однак дана точка зору безпідставна і стосується тільки першого етапу становлення психоаналітичної концепції. У своєму подальшому розвитку психоаналіз далеко вийшов за рамки медичної концепції, за рамки методу лікування психічних розладів, поширив свої принципи на розуміння природи людини і суспільства. І тому ми можемо розглядати його як визначену соціально-філософську концепцію.

Звичайно, якщо розуміти філософію в класичному змісті слова, як вона трактувалася від Аристотеля до Гегеля, то психоаналіз не може розглядатися в якості однієї з філософських систем. Поза полем його уваги залишаються такі найважливіші проблеми філософії, як проблеми буття і пізнання: він не розглядає проблеми буття природи, а його метод пізнання (якщо можна так узагалі висловитися) поширюється тільки на пізнання мотивації людського поведінки і діяльності, та й то з великими застереженнями. Психоаналіз варто віднести до того напрямку неklasичної філософії, що починається філософією життя і зосереджує свою увагу на проблемах буття людини, розуміння сутності і смислу цього буття. При цьому внесок психоаналізу в цю проблему настільки значний, що без нього просто неможливо уявити сучасний погляд на людину, культуру, розуміння багатьох суспільних явищ.

Проблема людини, як відомо, завжди стояла в центрі уваги філософії. Правда, у різні періоди на перший план виходили різні аспекти цієї проблеми. У XIX столітті одним із головних аспектів цієї проблеми, що стоять у центрі філософських досліджень, є співвідношення біологічного і соціального в людині. Внесок Маркса і Фрейда в розробку цієї проблеми, безсумнівно, є найбільш значним. У Маркса саме праця, виробнича діяльність лежить в основі соціогенезу, робить людину людиною, є визначальною характеристикою людського буття. А оскільки праця по своїй

природі є суспільним явищем, то сутність людини «у своїй дійсності... є сукупність усіх суспільних відносин». Звичайно, Маркс не заперечує природних, біологічних факторів людини. Людина, на його погляд, є безпосередньо живою *природною істотою*, вона наділена природними силами, ці сили існують у ній у вигляді задатків і здібностей. Але для Маркса природне виступає передумовою людини. Природа мов би підготовляє людину як родову істоту, наділяючи її предка такими здібностями, що забезпечують йому перехід у нову якість, але вже не в природних, а в суспільних умовах. Природа продовжує свою роботу і над кожним окремим індивідом, наділяючи його певними задатками. Але людиною людина стає тільки в суспільстві і завдяки суспільству.

По-іншому до проблеми людини підходить З. Фрейд. Він не заперечує ролі соціальних факторів, культури в житті людини. Більш того, він згодний, що культура – якісна ознака людського буття. Але головні фактори соціогенезу, головні пружини людської діяльності, на його думку, варто бачити в біологічних, насамперед психологічних структурах людини.

8.2 Структура психіки за З. Фрейдом

Свій психоаналітичний метод Фрейд розробив, займаючись лікуванням істеричних хворих. Правда, у своїх лекціях «Про психоаналіз» засновником психоаналізу Фрейд називає іншого віденського лікаря Йозефа Брейєра, з яким він співпрацював після закінчення навчання. Фрейд згадує історію хвороби пацієнтки доктора Брейєра і створений ним метод лікування. Пацієнтка страждала важкою формою істерії. Зрозуміти причину хвороби, чим були викликані ці душевні потрясіння, було непросто. І Брейєр застосував гіпноз, змусивши дівчину згадати обставини, що передували хворобі. Виявилось, що більшість симптомів є наслідками «психічних травм», пов'язаних із чергуванням пацієнтки біля ліжка важкохворого, гаряче улюбленого батька і пережитими там афективними переживаннями. І варто було Брейєру змусити хвору згадати і пережити ці афективні стани, як симптоми хвороби зникли. Цей метод лікування Брейєр назвав «катарсисом» (від грец. – очищення).

Експерименти наштовхнули Фрейда на думку про те, що сфера психічного не може бути зведена до свідомого. Досить часто справжні мотиви поведінки перебувають за межами нашої свідомості, не усвідомлюються, замінюються іншими мотивами. А з випадку з пацієнткою Брейєра випливає, що справжні причини психічного розладу також перебувають за межами свідомості. Подальше застосування катарсичного методу Фрейдом, причому не в гіпнотичному, а в нормальному стані хворого, переконують його в правильності гіпотези і приводять до висновку про складну і різнопланову структуру психіки людини.

У структурі психіки З. Фрейд виділяє два шари або два елементи – свідомість і несвідоме. Свідомість Фрейд пов'язує з виразними і надійними сприйняттями, що знайшли словесне вираження. У несвідомому Фрейд виділяє дві групи явищ. По-перше, уявлення, що раніше були свідомими, але потім «пішли» з області свідомості, але в будь-який момент знову можуть стати свідомими. Цей вид несвідомого Фрейд називає прихованим несвідомим або передсвідомим. По-друге, до несвідомого відносяться ті «досить напружені душевні процеси або уявлення», що не стають свідомими тому, що цьому протидіє якась сила, опір, що витісняє ці уявлення з області свідомості і не пускає їх туди. Цей вид несвідомого Фрейд називає витисненим несвідомим. І якщо приховане несвідоме є таким тільки в описовому змісті, тобто ці уявлення не присутні у свідомості в даний момент, але в будь-який момент легко можуть бути повернені в нашу свідомість, то витиснене несвідоме – це ті уявлення, що перебувають за межами свідомості, тому що їх не пускають у свідомість, на їхньому шляху у свідомість стоять замкнені ворота, стіна, але вони, проте, знаходячись за межами свідомості, дуже впливають на наше поведіння, душевний стан, є причиною багатьох психічних розладів. Це несвідоме Фрейд називає динамічним витисненим несвідомим, несвідомим у справжньому змісті слова, у якому вживається цей термін у психоаналізі.

Знаходячись за межами свідомості, витиснене несвідоме може бути представлене в ньому, інакше ми про нього не могли б нічого сказати. Воно виявляється в описах, застереженнях, сновидіннях, може бути виявлене за допомогою методу вільних асоціацій. Але зміст цього представлення у свідомості в більшості випадків перекручений, і ступінь перекручення знаходиться в прямій залежності від сили опору, що зустрічає несвідоме на шляху до свідомості. Несвідоме Фрейд позначає словом ВОНО.

Сферу свідомості Фрейд позначає як Я. «Ми створили собі уявлення про зв'язку організацію душевних процесів в одній особистості і позначаємо його як Я цієї особистості, – пише Фрейд. – Це Я пов'язане зі свідомістю, що панує над спонуканнями до руху, тобто до винесення збуджень у зовнішній світ. Це та душевна інстанція, що контролює всі часткові процеси, що уночі засинає і все-таки керує цензурою сновидінь [2, с. 15]. Я являє собою поверхневий шар ВОНО, відповідає за спонукання до руху, за зв'язок із зовнішнім світом, здійснює контроль над вимогами ВОНО. Саме Я забезпечує витиснення в область ВОНО деяких наших бажань і спонукань, вибудовує на їхньому шляху до свідомості бар'єри і барикади. Якщо Воно у своїй діяльності керується принципом задоволення, то Я – принципом реальності, його завдання – співвідносити наші бажання і спонукання з реальною обстановкою, вимогами навколишнього середовища. У Я теж далеко не усе належить до області свідомості Я, як зазначав Фрейд, теж може бути несвідомим, але коли ми розглядаємо його в структурі психіки у співвідношенні з її іншими елементами, у співвідношенні з ВОНО, то ми характеризуємо його як свідоме на протигагу несвідомому.

Взаємини між Я и ВОНО Фрейд образно порівнює з взаєминами вершника і коня. Вершник керує конем, але сили вершника й коня непорівнянні й тому нерідко вершникові доводиться підкорятися рухам коня.

Сили Я и ВОНО непорівнянні. Воно – це киплячий казан пристрастей, де діють сили, що мають на меті задоволення й агресію, займає в структурі психіки більше місце і грає більш значну роль, ніж Я. Я – тонка оболонка ВОНО, на думку Фрейда, відповідальне за наш зв'язок з реальними умовами зовнішнього світу, що насамперед прагне стримати прагнення до негайного одержання задоволення і приборкати сили агресії. ВОНО грає більш важливу роль у визначенні нашого поведження, ніж Я, здатне обійти цензуру Я, так маскувати свої справжні цілі, що Я, піддавшись на ці виверти, неадекватно усвідомлює справжні мотиви поведження або ж нерідко волю ВОНО видає за свою власну волю [2, с. 23]. Але не можна і недооцінювати значення Я, адже це – розум і розважливність людини, що дозволяють йому займати особливе місце в структурі живої матерії.

Поряд з ВОНО і Я в структурі психіки Фрейд виділяє «деяку інстанцію», що він називає ідеалом Я, або понад-Я, і яка є диференційованою структурною одиницею усередині Я. Понад-Я є вищою інстанцією в структурі душевного життя, моральним вищим цензором, людською совістю, його релігією. Процес формування понад-Я Фрейд пов'язував із подоланням сексуальної фази життя дитини, едипового комплексу. Саме на цій фазі в складних взаєминах із батьками, за допомогою отожднення себе з ними, інфантильне Я накопичує сили для подолання едипового комплексу, його витиснення, створюючи ідеальне Я або понад-Я. Але в понад-Я відбитий не тільки досвід індивідуального Я. Понад-Я менш тісно пов'язане зі свідомістю, ніж Я. «У той час як Я є представником зовнішнього світу, реальності, понад-Я виступає назустріч йому як адвокат внутрішнього світу або ВОНО. ...Конфлікти між Я и ідеалом Я в кінцевому рахунку відібувають протиріччя реальних і психологічних, зовнішніх і внутрішніх світів» [2, с. 23].

Розчленовування людської психіки на ВОНО, Я и понад-Я дозволяє краще уявити душевний механізм, але не розкриває ще цілком рушійні сили душевного життя, його динаміку. Тим більше, що, з погляду З. Фрейда, душевний механізм, структура психіки будь-якої людини, а не тільки психічно хворої містить три цих елементи. Фрейд виділяє два види потягів, що визначають психічну діяльність, а отже, і поведження людини: 1) сексуальні потяги, або ерос, що включають не тільки справжній статевий потяг і похідні від нього подавлені потяги, але й інстинкт самозбереження і 2) потяг до смерті, що виявляється, насамперед, в інстинкті руйнування. При цьому вирішальне значення має сексуальний потяг і нерозривно пов'язана з ним енергія «лібідо» – енергія сексуального потягу.

Сексуальний інстинкт, з погляду Фрейда, властивий нам з моменту народження й інфантильна сексуальність виступає як необхідний етап, ступінь на шляху до нормальної сексуальності дорослих. Фрейд тут з'явля-

ється перед нами як пансексуаліст, що бачить зміст сексуального інстинкту в одержанні відчуття задоволення, а тому всі відчуття задоволення ми можемо розглядати як видозміну сексуальної насолоди.

8.3 Психоаналітична концепція особистості і суспільства

Виходячи з цих положень, що З. Фрейд вивів, займаючись лікуванням психічних розладів, спостереженням за поведінкою психічно нездорових людей, він підходить до створення власної концепції людини і суспільства, формулюючи кілька постулатів, що є основою вчення.

По-перше, це постулат, якщо хочете, міф, про первісну орду. Відповідно до цього міфу власне людині і людському суспільству передував стан, у якому перебував предок людини і яке характеризувалося повним пануванням лібідо. Лібідо було основним регулятором поведінки членів орди. І становлення людського суспільства відбувалося як результат приборкання лібідо, його регулювання нашими предками. Узагалі людина відрізняється від «братів наших менших» двома факторами: 1) несумірністю лібідозної енергії, що до того ж у людини виконує іншу функцію, ніж у тварин, 2) людина регулює своє лібідо.

Приборкання лібідо далось людині нелегко. У первісній орді розвертається багато колізій і драми, пов'язані з цим. Це батьковбивство і кровозмішення й у зв'язку з цим острах кастрації, каяття і почуття провини, табу щодо батьковбивства, інцесту й інших перекручених сексуальних потягів. Цей первісний досвід регулювання лібідо закріплюється в родових структурах несвідомого, тобто, багаторазово повторюючись в індивідуальних структурах несвідомого, він стає родовою структурою, що передається в спадщину. Саме в цей період формуються такі структури людської психіки, як ВОНО і понад-Я, що визначають усю динаміку психічного життя. Остання розуміється як міжособна внутрішньопсихічна боротьба між несвідомими подавленими потягами і спогадами, з одного боку, і, табу, що на них поширюються – з іншого. Основою ВОНО при цьому є надзвичайно насичені енергією спогади про сексуальні потяги, пов'язані, насамперед, із сексуальними кровозмішувальними устремліннями, а основу понад-Я – спогади про первісні племінні табу на ці потяги.

Другий постулат психоаналітичної концепції людини – постулат про біологічно уроджені дитячі сексуальні фази. Відповідно до нього кожна дитина до 5–6-річного віку проходить у своєму розвитку три дитячі сексуальні фази: орально-канібальну, анально-садистську і фалічну. Кожна з цих сексуальних фаз пов'язана з пануванням визначених ерогенних зон: оральна фаза – слизова оболонка рота; анальна – слизова оболонка ануса; фалічна – пеніс (фалос). Проходження цих фаз пов'язане з філогенетичними спогадами, переживанням родового досвіду формування і приборкання ВОНО. ВОНО індивіда містить у собі два види сексуальних подавлених потягів: успадковані подавлені потяги роду і подавлені потяги, пережиті

протягом перших декількох років життя індивіда. «Спогади» про родовий і дитячий досвід не тільки зберігаються в психіці, але і мають вроджену енергію як активні агенти. Іншими словами, будь-який «забутий» родовий або індивідуальний досвід людини фактично зовсім не є забутим, а виявляється просто витиснутим зі свідомості в такий куточок психіки, де зосереджуються подібні психічні явища, і який називається «несвідоме». У цьому притулку, розташованому на більш низькому рівні, спогади тепер більш живі й активні, ніж абиколи, безперестану бунтують проти придушення, якому вони піддаються. Цей бунт і є, за Фрейдом, рушійним мотивом усіх вчинків і думок свідомої людини.

Третій постулат концепції Фрейда говорить про біологічно визначений едипів комплекс. Відповідно до нього хлопчик (4–6 років) бачить у матері об'єкт своїх сексуальних потягів, у зв'язку з чим його ставлення до батька амбівалентне, він відчуває до нього одночасно ніжні й ворожі почуття, любов і ненависть. Це пов'язано з тим, що хлопчик ототожнює себе з батьком, з одного боку, і усвідомлює його як перешкоду до здійснення едипових потягів. Тому поряд із прихильністю хлопчик відчуває і страх перед батьком як суперником, страх кастрації, насамперед. (У дівчинки цей комплекс називається комплексом Електри). Едипів комплекс у житті індивіда важливий тим, що саме на цій стадії життя дитини формується її понад-Я, а разом з ним переборюється і сам едипів комплекс. Ідеальне Я нерозривно пов'язане з вищими початками в людині: релігією, мораллю, соціальними почуттями.

З цим пов'язаний наступний постулат теорії Фрейда – пансексуалізм і сублімація. З погляду Фрейда, сексуальний інстинкт, лібідо є стрижнем людської психіки, корінною причиною, мотором психічної динаміки особистості. Саме там необхідно шукати глибинні мотиви людських учинків. Але в той же час людину робить людиною саме те, що вона не піддається нерозважливо потягам лібідо, а регулює їх, придушує їх, співвідносить із принципом реальності. Але куди ж при цьому подінеться енергія лібідо, адже вона не може безвісти зникнути? З погляду Фрейда, вона сублімується. Поняття сублімації означає відволікання енергії сексуальних потягів від прямого призначення (одержання задоволення) і спрямування її на соціально корисні цілі. Такі явища, як релігія, мораль, учителі, авторитети є мов би спадкоємцями ролі батька в ідеальному Я, узагалі вся людська культура є результатом сублімування лібідозної енергії. Тому не тільки релігія і мораль, але і наука, і мистецтво, та й усі інші види людської діяльності нерозривно пов'язані із сексуальними потягами, ідуть своїми коренями в лібідозну енергію, черпають у ній силу і натхнення. Класичний психоаналіз виходить із того, що кінцеві причини соціальних конфліктів, суспільних процесів узагалі варто шукати в біологічній структурі людини, насамперед у сексуальному інстинкті, у лібідо. Фрейд виходить з того, що у взаємозв'язку «людина-суспільство» необхідно йти від людини до суспільства, а не навпаки, шукати кінцеву причину суспільних процесів у психологічній структурі особистості. «Легко показати, що ідеальне Я відповідає

усім вимогам, пропонованим до вищого начала в людині. Як заступник жагучого потягу до батька воно містить у собі зерно, з якого виростили всі релігії. Судження про власну недостатність при порівнянні Я зі своїм ідеалом викликає те смиренне релігійне відчуття, на яке спирається пристрасно віруючий. Надалі в ході розвитку роль батька переходить до вчителів і авторитетів; їхні заповіді і заборони зберігають свою силу в ідеальному Я, здійснюючи в якості совісті моральну цензуру. Незгода між вимогами совісті і діями Я відчувається як почуття провини. Соціальні почуття ґрунтуються на ототожненні з іншими людьми на основі однакового ідеалу Я.

Релігія, мораль і соціальне почуття – це головний зміст вищої людини – спочатку були єдиним. ...Вони вироблялися філогенетично на батьківському комплексі...» [2, с. 33–34].

8.4 Неофрейдизм

Пансексуалізм, психологізація людини і суспільного життя класичним психоаналізом привели до того, що ще за життя З. Фрейда його учні-послідовники Карл Густав Юнг (1875–1961) і Еріх Фромм (1900–1980) відмовилися від цих положень і істотно реформували психоаналіз, завдяки чому психоаналіз тільки виграв і розширив свій вплив.

К. Юнг розійшовся з Фрейдом насамперед у розумінні змісту несвідомого як тільки лібідо, зводити все до сексуальності і виводити всю європейську культуру із сублимації. На думку Юнга, взагалі не індивідуальне, а колективне несвідоме є первинним, у його надрах формуються архетипи, які неможливо адекватно виразити в мові і які впливають на індивідуальне несвідоме. Ці архетипи несвідомого лежать в основі культур і цивілізацій, в основі менталітету народів, що належать до різних культур і націй. Розходження західної і східної культур Юнг бачить в історії цих культур, в архетипах несвідомого, що сформувалися ще на зорі цих культур. Східна культура характеризується високим ступенем колективізму і схильністю до архетипів колективного несвідомого, у той час як західна слабко схильна до колективістських норм і більше орієнтована на індивідуальний успіх і індивідуалістичну мораль. Але, незважаючи на розходження культур народів і націй, у їхніх архетипах є багато спільного (взяти хоча б символ Батьківщина-мати), що дає можливість взаємозбагачення і взаємопроникнення різних культур. Один зі шляхів виходу європейської культури з глибокої кризи, на думку К.Юнга, полягає в її зближенні і збагаченні культурою Сходу.

Іншим найбільш відомим представником неофрейдизму є Еріх Фромм. Німець за походженням, він у 1933 році переїхав до США і до кінця життя прожив в Америці. Фромм, як і Юнг, виступає проти пансексуалізму Фрейда, хоча і поділяє вчення останнього про несвідоме. «Моє неприйняття теорії Фрейда означає не приниження ролі сексу, – пише він, – а навпаки, необхідність більш глибокого і серйозного його розуміння.

3. Фрейд зробив лише перший крок у відкритті того значення, яке мають пристрасті в міжособистісних стосунках; виходячи зі своїх фізіологічних поглядів, він пояснив їх фізіологічно. При подальшому розвитку психоаналізу виникає потреба відкоригувати і поглибити фрейдівську теорію, перемістивши проблему з фізіологічної галузі розгляду в біологічну й екзистенціальну» [6, с. 24]. Фромм, на відміну від Фрейда, йде не від людини до суспільства, а від суспільства до людини і на місце лібідо він ставить кохання, що є єдиною відповіддю на проблему людського існування.

Що ж це за проблема? Коли наш твариноподібний предок став людиною й усвідомив себе таким, він порвав свій органічний зв'язок із природою і собі подібними. Незважаючи на свою єдність із природою й іншими людьми, він бачив і свою особливість, відокремленість, свою випадкову закинутість у цей світ, своє відчуження. І перебороти свою самотність і відчуження, свою тривогу через відокремленість, сором через приналежність до протилежної статі, почуття провини через нездатність використовувати власні людські можливості, людина може тільки завдяки коханням. Але кохання Фромм, на відміну від Фрейда, розуміє дуже широко. Еротична любов є тільки одним із видів любові, здатна перебороти протилежність статей. «Любов – це активна сила в людині, сила, що валить стіни, які відокремлюють людину від її ближніх, і яка поєднує його з іншими. Любов допомагає їй перебороти почуття ізоляції і самотності, при цьому дозволяючи їй залишатися самою собою і зберігати свою цілісність» [6, с. 17]. Поряд із еротичною любов'ю Фромм виділяє братерську любов – «найбільш фундаментальний вид любові», любов до всіх людських істот; материнську любов – любов матері до своєї дитини; батьківську любов – теж любов до дитини, але зовсім інша за своєю природою, ніж материнська; любов до себе, яку варто відрізнити від егоїзму; любов до Бога, як відображення самотності і потреби, що звідси випливає, «перебороти тривогу самотності за допомогою об'єднання». Любов, на думку Фромма, є єдиним справжнім способом людського буття.

Однак стан справ у сучасному йому суспільстві, за заявою Фромма, залишає мало місця для оптимізму. Аналізуючи стан людини в капіталістичному суспільстві середини ХХ століття, Фромм відзначає відчуження, глибоке почуття непевності, безсилля, сумніву, самотності і тривоги. У ньому відсутня істинна любов, а переважають її незрілі, симбіотичні форми: пасивна форма симбіотичного союзу – мазохізм і активна форма – садизм. Люди не вміють любити і не хочуть опановувати мистецтво кохання. Людське існування в капіталістичному суспільстві характеризується прагненням до споживання. Головне, до чого прагне людина, – мати. Любов розуміється як володіння, людське щастя як володіння усе більшим колом предметів у різних сферах. Мати або бути – це, на думку Фромма, одна з головних дилем сучасного суспільства. Адже справжнє кохання – це віддавання.

Суспільство повинне бути перебудоване на основі відносин істинної любові, а це означає корінну перебудову існуючих капіталістичних відносин, де «визначальним фактором є ринковий обмін». Справедливе суспіль-

ство, на думку Фромма, повинне бути організоване таким чином, щоб дати простір розвитку справжніх відносин любові, щоб соціальна дійсність не роз'єднувала, а поєднувала людину з іншими людьми і при цьому цінувала в ній особистість, її Я. Будь-яке суспільство, що виключає розвиток любові, повинне, зрештою, загинути через те, що воно суперечить основним людським потребам.

Література

- 1 Маркс, К. Тезиси о Фейербахе / Маркс К. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – М. : Политиздат, 1955. – Т. 3. – С. 1–4.
- 2 Фрейд, З. Я и ОНО / Фрейд З. – М. : Мэттэм, 1990. – 56 с.
- 3 Уэллс, Г. Крах психоанализа. От Фрейда к Фромму / Уэллс Г. – М. : Прогресс, 1968. – 287 с.
- 4 Фрейд, З. Психология бессознательного / Фрейд З. – М. : Просвещение, 1990. – 448 с.
- 5 Фромм, Э. Величие и ограниченность теории Фрейда / Фромм Э. – М. : АСТ, 2000. – 448 с.
- 6 Фромм, Э. Искусство любить / Фромм Э. – М. : Педагогика, 1990. – 226 с.

9 ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ

У ряді неklasичних філософських систем ХХ століття, що зосередили свою увагу на проблемі людини, екзистенціалізму належить особлива роль. У середині минулого століття екзистенціалізм був однією із впливових філософських течій, що роблять величезний вплив на всю духовну культуру Західної Європи. Його вплив був обумовлений не тільки новизною розглянутої ним проблеми (постановку проблеми можна знайти вже у філософії Середньовіччя і Відродження), скільки в її радикалізації. До нього проблема існування людини, з погляду її внутрішнього переживання й осмислення самою людиною, з такою гостротою ніким не ставилася. Екзистенціалізм по своїй суті являє собою осмислення людського існування і світу через призму людського існування. І хоча вже у другій половині минулого століття вплив екзистенціалізму став істотно слабшим, його внесок у наше сьогодення уявлення про людину важко переоцінити.

9.1 Соціальні передумови й ідейні джерела екзистенціалізму

Філософія екзистенціалізму пов'язана насамперед з іменами М. Хайдеггера (1889–1976) і К. Ясперса (1883–1969) – німецькими філософами і французькими філософами Жаном-Полем Сартром (1905–1980), Альбером Камю (1913–1960) і Габріелем Марселем (1889–1973). До середини минулого століття ідеї екзистенціалізму стали популярними в багатьох країнах Європи і навіть у США, але саме з іменами німецьких і французьких філософів пов'язують формування основних ідей і принципів екзистенціалізму. Формальне становлення філософії екзистенціалізму пов'язують із появою в 1927 році роботи М. Хайдеггера «Буття і час», у якій були сформульовані нові підходи до філософських проблем і окреслені шляхи їхнього можливого вирішення.

Але перш ніж перейти до викладу основних ідей філософії екзистенціалізму, необхідно хоча б коротко зупинитися на соціальній обстановці, умовах, у яких відбувалося формування ідей цієї філософії і її теоретичних джерелах.

Безумовно, виникнення екзистенціалізму обумовлене соціальною кризою європейського суспільства кінця ХІХ – початку ХХ століття, узагалі, і кризою німецького суспільства, особливо. Про це прямо говорять основоположники екзистенціалізму. Але навіть там, де вони мовчать, використовуючи їхню методологію, можна розширити розуміння соціальної кризи. Хайдеггер вважає справедливим твердження Ніцше про кризу європейської цивілізації, європейський нігілізм, сутність якого в Ніцше виражена у твердженні «Бог мертвий». Хайдеггер погоджується з Ніцше в тому, що наступив період переоцінки цінностей, у результаті чого зросла нестійкість свідомості [4, с. 63-176]. Ясперс теж говорить «про небезпеки, що загрожують знищенням», про катастрофу, що «уразила Захід»

[5, с. 420-508]. Але уявлення про соціальну кризу і перспективи її вирішення в екзистенціалізмі набагато песимістичніші, ніж у Ніцше. Якщо Ніцше вихід із кризи бачить у надлюдині, у ствердженні нової системи цінностей, то екзистенціалізм по суті взагалі знімає це питання, і перспективи виходу з кризи залишаються мрячними. І це не випадково, Ніцше помер на рубежі ХХ століття, він не дожив до першої світової війни, коли в освіченій Європі розгорнулася дійсна людська м'ясорубка, коли людська кров полилася рікою, а освічений розум мовчав. До цієї загальноєвропейської, хоча з повним правом можна говорити про загальносвітову причину, оскільки перша світова війна торкнулася і США, і Японії, і Китаю, додалися чисто німецька – поразка Німеччини в цій війні, що не могло не позначитися на стані суспільної свідомості німецького суспільства. Приниження і розгубленість, розчарування і песимізм стають невід'ємними рисами суспільної свідомості Німеччини. І це не могло не накласти відбиток на погляди Хайдеггера і Ясперса.

Справедливість даного висновку побічно підтверджує і та обставина, що розквіт французького екзистенціалізму припадає на другу світову війну і післявоєнні роки. Поразка Франції у війні з Німеччиною, капітуляція мало сприяли оптимізму суспільної свідомості французького суспільства, хоча і Сартр і Камю не сиділи склавши руки, піддавшись песимістичним настроям, а активно брали участь у русі опору, вели боротьбу з німецькими окупантами.

Говорячи про соціальні передумови екзистенціалізму, не можна не вказати і на таку обставину, як знеособлювання людини, нівелювання особистості. Прогрес у галузі науки і техніки надзвичайно збільшив продуктивну міць людини, але в багатьох випадках автоматизація виробництва потребує людської праці, тільки як мускульної сили людини. Праця позбавляє навіть найменшого творчого начала.

Але не тільки у сфері праці відбувається нівелювання особистості, воно торкнулося всієї сфери комунікації. У сучасному суспільстві, констатує Ясперс, панує ідеологія, тобто помилкова свідомість, що нав'язує людям кліше, штампи сприйняття й осмислення дійсності, формує конформістське мислення, масову свідомість і культуру. І вплив ідеології на людину зростає у зв'язку з технічним прогресом в галузі комунікації, проникненням ідеологічних кліше і масової культури в усі сфери й у всі куточки суспільства. Людина стає як усі, втрачає свою індивідуальність.

Таким чином, говорячи про соціальні корені екзистенціалізму, варто вказати на глибоку соціальну кризу, що стосується основи людського існування, людини як особистості, втрати стійкості й опори, занедбаність і покинутість людини в суспільстві, байдужність суспільства до особистості.

До теоретичних джерел екзистенціалізму варто віднести, насамперед, філософію датського філософа С. К'єркегора (1813–1855), філософію життя, феноменологію Е. Гуссерля (1859–1938). У філософії К'єркегора екзистенціалізм знаходить ідею екзистенціального мислення, що є протилежним до наукового, об'єктивного мислення. Останнє безособистісне і байдуже

до людини, у той час як екзистенціальне мислення захоплює саму людину, людина сама знаходиться в ньому і не може на нього глянути з боку, описати раціонально, виключити свою суб'єктивність. Саме людське існування є історичним, плінним, приреченим на смерть. Його невід'ємними характеристиками є «страх», «сумнів» і т. д., його збагнення можливе тільки інтуїтивно і невіддільно розуму.

У філософії життя екзистенціалізм черпає багато тем і підходів. Усі основоположники екзистенціалізму звертаються до Ніцше. Адже саме він ставить людину в ситуацію, коли «Бог помер», залишає її наодинці із самою собою, заявляє про неможливість раціонального збагнення людини, життя, а Дільтей говорить про пізнання як переживання і тлумачення. Та й сама постановка проблеми буття у філософії життя істотно відмінна від постановки її в класичній філософії і є кроком на шляху до екзистенціалістського трактування буття.

У феноменології Гуссерля екзистенціалізм приваблює, насамперед, «вигнання» об'єктивного світу з філософського аналізу, зосередження уваги на структурі чистої свідомості, її феноменів. Крім того, екзистенціалізм успадковує в Гуссерля сам феноменологічний метод, що, на їхню думку, тільки і дає можливість збагнути людське існування, буття – свідомість, його екзистенціали.

Окремі ідеї і теми екзистенціалістської філософії висловлені російськими письменниками Ф. М. Достоевським і Л. М. Толстим і філософами Л. Шестовим і М. О. Бердяєвим. До них нерідко звертаються філософи-екзистенціалісти, особливо А. Камю.

9.2 Категорія буття. Буття світу і буття людини

Екзистенціалізм відмовляється від традиційного розуміння філософії – метафізики. На думку Хайдеггера, філософія не є і не може бути наукою, як вважала метафізика від Платона й Аристотеля до Ніцше. Не є вона і світоглядом. Філософія порівнянна з мистецтвом і релігією, вони їй ближчі за все, але все-таки її не можна визначити через мистецтво і релігію. Її можна визначити тільки через саму себе, вона є самостійне й останнє. «Філософія є філософствування» [4, с. 331]. Філософія має справу з граничними поняттями, що не можуть бути визначені науково. Філософія прагне до абсолютно загального, збагнути світ у цілому, хоча що таке «світ у цілому», залишається під сумнівом. Філософствує кожна людина, оскільки в філософії людина ставить себе під питання і тільки через неї людина може одержати якусь відповідь на проблему буття. Але філософствує людина не завжди, а тільки тоді, коли буває в «фундаментальному настрої», що Хайдеггер визначає як ностальгія. При ностальгії людина занурюється у світ, зливається з ним, тут до неї приходить усвідомлення своєї кінечності.

Подібне розуміння філософії висловлює і Камю. «Є лише одна по-справжньому серйозна філософська проблема – проблема самогубства, –

пише він. – Вирішити, вартує або не вартує життя того, щоб його прожити, значить відповісти на фундаментальне запитання філософії. Усе інше – чи має світ три виміри, чи керується розум дев'ятьма або дванадцятьма категоріями – другорядне» [2, с. 24]. Що ж штовхає нас до цього питання, що змушує нас філософствувати? Нудьга, туга, відповідає Камю. Вона зіштовхує нас із абсурдністю нашого існування. Як проходить життя: підйом, сніданок, дорога, чотири години на роботі, обід, чотири години роботи, вечеря, сон; і так день за днем. В один прекрасний момент перед людиною стає питання «навіщо?». Нас долає нудьга, туга. «Навіщо?», якщо все рівно життя спрямоване до смерті. Камю, щоправда, зауважує, що «родовід абсурдного світу походить від злидарського народження» [2, с.29]. Але в його подальших міркуваннях соціальний стан не грає особливої ролі. Звичайно, багатство дає можливість урізноманітнити життя, але і воно не рятує від нудьги і туги, не усуває абсурдності світу.

Цей настрій і ставить людину перед проблемою буття. Категорія буття є центральною категорією філософії, на думку екзистенціалізму. Парменід, увівши категорію буття, хоча його висловлення «*є, власне, буття*» дотепер не продумане, на думку Хайдеггера, визначив розвиток європейської думки дотепер і забезпечив планетарну перевагу європейського типу мислення. Хайдеггер має на увазі той факт, що давньогрецьке уявлення про буття як пошук потаємного сущого обумовило появу науки, узагалі, і новосвропейської науки, зокрема, хоча між давньогрецькою наукою і новосвропейською наукою є дуже велика відмінність. Можна навіть сказати, що вони протилежні, тому що грецьку науку-філософію цікавить загальне і не цікавлять частковості, а новосвропейську науку, навпаки, цікавлять, насамперед, часткове, досвід. Але, на думку екзистенціалістів, давньогрецьке розуміння буття, як і його розуміння всією наступною метафізикою⁴, невірне. Вони виходили з розуміння буття як сущого, що знаходиться за межами чуттєвого сприйняття, трансцендентного за своєю суттю. І атоми Демокрита, і ідеї Платона, і Бог Середньовіччя, і монади Лейбніца, і відчуття Берклі – усе це суще, що називається буттям. І навіть коли Ніцше на місце цього раціонально абстрактного, трансцендентного ставить волю до влади, як прояв чуттєво конкретного, він, заявляє Хайдеггер, не виходить за рамки метафізики, тому що і він розуміє буття як суще, як волю до влади. Але буття як сущого немає. «Буття» – це не Бог і не основа світу. Буття ширше, ніж усе суще, і все рівно воно ближче людині, ніж будь-яке суще, будь то скеля, звір, художній твір, машина, будь то ангел або Бог» [4, с. 202]. Будь-яке суще вже припускає конкретне буття, тому від сущого не можна прийти до буття, а можна прийти тільки до іншого

⁴ Термін «метафізика» ввів систематизатор праць Аристотеля Андронік Родоський (I ст. до н. е.), поєднавши під цією назвою праці Аристотеля «про буття само по собі». У філософії Нового часу і філософії XX століття, в екзистенціалізмі особливо, термін вживається для позначення всієї класичної філософії. У Гегеля і Маркса є й інше трактування терміна – як протилежність діалектиці.

суцього, яке теж завжди конкретне, виразне. Тому в рамках класичної філософії не може бути вирішена проблема буття, хоча класична філософія її поставила.

Проблема буття може бути зрозуміла і вирішена тільки через призму людського існування. Людина є тією істотою, що тільки і може поставити проблему буття. Людині властива свідомість. А це не одна із властивостей, якостей, притаманних людині поряд із іншими якостями. Свідомість є принципово особливою властивістю в порівнянні з усіма іншими властивостями, притаманними людині й іншим речам світу, що і ставить людину в особливе положення. «Свідомість є буття, для якого в його бутті стоїть питання про його буття, – пише Сартр, – оскільки це буття припускає інше, ніж воно, буття» [3, с. 350]. Завдяки свідомості людина є тією істотою, що порушує питання про буття, знає про своє буття. Сартр характеризує буття свідомості як «для-себе-буття», а буття речей світу як «буття-в-собі». «У-собі-буття» характеризується абсолютною тотожністю, щільністю, пасивністю. У той час як «для-себе-буттю» властиве знищення, воно є заперечення, мінливість. У бутті речей сутність передує існуванню, а в бутті людини існування передує сутності. Усе у світі є те, що воно є з моменту своєї появи, лише людина у своєму існуванні ніколи не закінчена. Думка у філософії не нова. Уже в епоху Відродження Піко делла Мірандола, відстоюючи свободу волі людини, стверджував, що, створивши людину, Бог не встановив для неї жорстко позначеного місця, надавши їй можливість самій створювати свою долю, піднятися до ангела або опуститися до тварини. Але ні Мірандола, ні навіть Декарт, що поставив своїм «Ergo cogito» людину у центр своєї філософії, не вийшли в розгляді людини за межі метафізики.

Метафізика, на думку Хайдеггера, у своєму розумінні природи людини розглядає її як суще серед інших сущих, не виділяє її з інших видів буття, розглядає її як особливу річ, наділену своїми здібностями. Навіть Сартр у своєму «Бутті і ніщо» залишається ще в рамках метафізики, оскільки і сутність, і існування він розглядає в традиційному змісті. Екзистенція (від пізньолат. *Ex(s)istentia* – існування) – це не просте існування, як його розуміє середньовічна філософія на противагу *essential* – сутності, а людське існування, спосіб буття людини. «Екзистенція може бути властива тільки людській істоті, – пише Хайдеггер, – тобто тільки людському способу «буття», тому що тільки людині ... доступна доля екзистенції. Тому в екзистенції ніколи і не можна мислити якийсь специфічний рід серед інших родів живих істот...» [3, с. 198]. Нерозуміння метафізикою цієї особливості буття людини веде до того, що, поставивши проблему буття, метафізика взагалі не знає буття. Вона знає тільки суще і під буттям розуміє суще як таке в цілому, у його найбільш загальних рисах, у його вищому прояві. Цей принцип підходу до буття успадковує і наука, як грецька, так і сучасна, хоча в принципі сучасна наука і не порушує питання про буття, у кращому випадку її цікавить суще у вигляді останньої основи, будь то атом, елементарна частка, енергія тощо.

Людина знає про буття, оскільки вона екзистує, і в цьому стані вона зіштовхується з Ніщо. У своїй промові «Що таке метафізика?» Хайдеггер розкриває процес відкриття буття як процес відкриття Ніщо. Зіштовхуючись з Ніщо ми приходимо до розуміння буття як єдності сущого, сущого як такого, тому що тільки перед Ніщо єдність сущого перед нами виявляється як буття, як протилежність Ніщо. Але цей прояв Ніщо, прояв буття не є результатом аналізу. «Буття – зовсім не визначення думки» [4, с. 39]. Відкриття Ніщо, а значить і буття є результатом екстатичного стану, результатом ностальгічного стану, глибокої туги, результатом «фундаментального настрою жаху». Екзистенціалізм тому і вважають однією з головних ірраціоналістичних течій західної філософії XX століття, оскільки він вважає буття, суще як таке недоступним розуму. Воно під силу тільки безпосередньому баченню, інтуїції. Тільки в стані або настрої туги, жаху, ностальгії, людина сприймає суще в цілому так, що вона сама включена в суще й усвідомлює вона це тому, що в цьому стані вона виявляється перед Ніщо, усвідомлює свою кінечність, спрямованість свого буття до смерті. Але потрібно мати на увазі, що нудьга і жах, у яких нам відкривається Ніщо, а значить і буття – це не нудьга від поганої, нецікавої книги або уявлення, не жах боягуза перед уявлюваною або реальною небезпекою, а метафізична нудьга і метафізичний жах, що охоплюють нас цілком, що ставлять наше буття під питання перед Ніщо, що відкриває нам істину буття і Ніщо.

9.3 Людське існування і його модуси

Виходячи з цих основних положень, екзистенціалізм підходить до проблеми людського існування. При цьому екзистенціалізм розрізняє об'єктивне знання про людину, що дає нам соціологія, психологія, антропологія, і знання, що дає нам екзистенціональна філософія, знання буття людини.⁵

У «Буття і час» Хайдеггер визначає людське існування, суть людини як *Da-sein* (при-сутність), його всеосяжною характерною рисою є «турбота». У свою чергу «турбота» розкривається через екзистенціали: «буття-в-світі», забігання вперед, «буття-при-внутрішньосвітовому-сущому». Усе це апіорні екзистенціали, феномени, властиві тільки людському існуванню, що виражають його різні моменти.

«Буття-в-світі» виражає той момент у людському існуванні, що людина живе в суспільстві і не мислима поза ним, її не можна уявити спочатку

⁵ Розуміння сутності людини, що дається екзистенціальною філософією, не є знанням у звичайному розумінні слова. Людське буття не визначне в понятті, інакше екзистенціалізм був би лише різновидом метафізики. В екзистенціальній філософії людське буття відкривається, виявляється, але не визначається. Воно невизначене. В іншому випадку воно стало б сущим. «Екзистенціальна філософія відразу ж загинула б, якби вона вважала, що має знання того, що є людина» (5, с. 388).

як саму по собі, а потім вже в суспільстві з іншими людьми. Екзистенціал «буття-в-світі» є одночасно і вираженням визначеного моменту часу в людському існуванні. Якщо час є єдність елементів минулого, майбутнього і сьогодні, то «буття-в-світі» є вираженням моменту минулого в бутті людини.

Модус забігання уперед виражає той момент у бутті людини, що воно є не тільки те, що воно є. Більш того, людське буття є те, що воно не є. Людське буття ніколи не довершене. Саме тому воно не є суще. Людина завжди більша за те, що вона є, тому що вона завжди не тільки особистість, але і проєкт. «Людина завжди більша від того, що вона знає про себе. Вона не однакова в усіх випадках, вона є шляхом; не тільки існування, установлене як перебування, але наявна в ньому можливість, що дарується свободою, виходячи з якої людина у своєму фактичному діянні вирішує, що вона є» [5, с. 378]. Забігання вперед уособлює момент майбутнього в людському існуванні, момент його незавершеності, спрямованості вперед, спрямованості до смерті.

Третій модус людського існування «буття-при-внутрішньосвітовому-сущому» характеризує людське ставлення до речей, що її оточують, коли речі сприймаються не просто як знаряддя, необхідні для тієї або іншої справи, але як прості і зрозумілі речі, покликані супроводжувати наше життя, що виступають нашим продовженням. Як приклад можна навести ставлення ремісника або хлібороба до своїх знарядь праці, відмінність цього ставлення від ставлення сучасного робітника до своїх інструментів. Якщо в першому випадку річ характеризує самого хазяїна, то в другому вона є просто як безособове знаряддя, абсолютно знеособлене. Якщо в першому випадку річ супроводжує хазяїна по життю, служить йому і випробує на собі його ставлення, то в другому вона просто присутня як знаряддя виробництва. Якщо в першому річ є нашим продовженням, то в другому випадку ми є продовженням речі, ми служимо речам.

У структурі турботи Хайдеггер виділяє справжній і несправжній способи існування людини. У першому випадку людина відчуває, чує заклик екзистенції, свою тимчасовість, ненадійність, нестійкість свого існування, його спрямованість вперед у нікуди, розрив із сьогоднішнім, винятковість. У другому випадку, навпроти, людина розглядає себе як суще серед інших сущих, як людина взагалі, як людина мисляча, як людина воляща, як людина виробляюча тощо. У цьому випадку вона є як будь-хто інший. Людина потрапляє до світу «Ман» – знеособлений, світ буття-один-з-одним (man – слово, уживане в німецькій мові в безособових пропозиціях), у якому інший може ставати на твоє місце, як і ти на місце будь-кого іншого. У цьому світі людина стороння, говорить Камю в однойменному оповіданні, без своєї волі закинута в нього і не по своїй волі приречений піти з нього. Її життя підпорядковане родині, організації, державі, що диктують їй цілі і розглядають її лише як засіб їхнього здійснення. Правда, Ясперс намагається згладити, пом'якшити сторонність світу, його ворожість і байдужність до людини, дозволити протиріччя «людина – світ».

«Дійсність світу неможливо ігнорувати, – пише він. – Відчути суворість дійсності – єдиний шлях, що веде до себе. Бути дійсним у світі, навіть якщо поставленої мети досягти неможливо, залишається умовою власного існування. Тому етос полягає в тому, щоб жити разом із іншими всередині апарату влади, не даючи йому поглинути себе» [5, с. 400–401]. Але навіть він говорить і попереджає про те, що наш сьогоднішній технічний світ нівелює самотність і індивідуальність, знищує екзистенцію, породжує відчуження і закликає всіма силами протистояти цьому. Людина у світі, людина в суспільстві відчужена. Відчуження її виявляється в тому, що в суспільстві вона включена в коло сущого, сама є сущим (громадянин якоїсь країни, чоловік, син, батько, сталевар, член профспілки і т. д.), виконує визначену функцію. Її самість, її екзистенція нікому не потрібні. Екзистенціалізм по іншому розуміє відчуження, ніж класична філософія. Якщо в класичній філософії відчуження розуміється як процес перетворення продуктів людської діяльності через людську природу або соціальні причини, як у Маркса, на пануючі над людиною сили, то в екзистенціалізмі відчуження знаходить свій прояв у тому, що людина як неповторність, як винятковість, як екзистенція суспільству не потрібна і в ньому не існує. У цій якості вона існує тільки в бутті-для-себе. І таке положення в принципі властиве людському буттю, його не зможуть змінити ніякі соціальні перетворення.

Існування у світі природному і соціальному, безумовно, відповідає природі людини, хоча екзистенціалізм і виступає проти спірного поняття «природа людини». Людина може жити тільки в суспільстві. Суперечливість і абсурдність, на думку Камю, людське існування полягає в тому, що людина і речовий світ, людина і суспільство не існують один без одного, хоча існування світу, суспільства виключає екзистенцію. Але таке положення, що найпарадоксальніше, необхідна умова існування людини і не тільки в тому розумінні, що тільки в суспільстві можуть бути створені передумови, умови, засоби людського існування, але й у чисто екзистенціальному змісті.

Екстатичне існування, а, на думку Хайдеггера, справжнє Буття, екзистенція відкривається саме в екстатичному стані, не може бути тривалим, а тим більше постійним. Екзистенція вимагає від людини у своєму поведженні, у своїй діяльності слухати тільки її голос, йти тільки за її позивом, але тим самим і нести повну відповідальність за усі свої дії. Вона мов би говорить: «Ти повинний слухати тільки себе, свою самість і нести тотальну відповідальність за усі свої справи». Але це важко, це не під силу людині. І тому вона біжить у суспільство, де вона додержується розпоряджень, законів, норм суспільства і тим самим знімає із себе відповідальність. Так їй легше. Але там вона втрачає свою самість, стає як усі. Що ж змушує її повернутися до себе? Турбота, туга, а головне – страх. «Хайдеггер холоднокровно розглядає долю людську і повідомляє, що існування незначне, – пише Камю. – Єдиною реальністю на всіх ступенях сущого стає «турбота». Для тієї людини, яка загубилася у світі і його розвагах, турбота є як коротка

мить страху. Але варто цьому страху дійти до самосвідомості, як він стає тривогою, тією постійною атмосферою ясно мислячої людини, «у якій виявляє себе екзистенція» [2, с. 36]. Страх, метафізичний страх, страх смерті повертає людину зі світу до самого себе, власної екзистенції, змушує усвідомити свою самотність. Ця ситуація добре описана в оповіданні Лева Толстого «Смерть Івана Ілліча», у якому великий губернський чиновник, що зробив гарну кар'єру, що має взагалі непогану родину, важко занедужавши, почувавши неминучість смерті, раптом усвідомлює, що життя прожито не так, що він самотній і нікому не потрібний. Але через це не слід думати, що людина усвідомлює себе як екзистенцію, тільки дивлячись в обличчя смерті. І в інших життєвих ситуаціях, Ясперс називає їх прикордонними ситуаціями, коли вражені умови існування людини, вона раптом усвідомлює свою одиничність і винятковість, тимчасовість і самотність, відчуває свою екзистенцію. Вихід з будь-якої ситуації знаходить сама людина, вона вільна зробити будь-який вибір.

9.4 Екзистенція і свобода

Категорія свободи займає центральне місце у філософії екзистенціалізму. Усі екзистенціалісти вважають, що свобода і екзистенція нерозривні. Не можна навіть сказати, що свобода є характерною рисою, атрибутом екзистенції, тому що екзистенція і свобода немислимі роздільно, екзистенція і є свобода. Свобода властива тільки людському буттю. У предметному світі, у світі сушого немає свободи, там немає місця для неї. У той же час людське буття немислиме без свободи. «У дійсності, ми є однією свободою, яка вибирає, – пише Сартр, – але ми не вибираємо бути вільними, ми присуджені до свободи, ...кинуті у свободу, або, як зазначив Хайдеггер, «закинуті» [3, с. 493]. Але слід зазначити, що тільки справжнє людське буття нерозривно пов'язане зі свободою. Якщо ж людина не усвідомлює себе як самотність, як діяч, здатний змінити ситуацію, якщо вона не усвідомлює самої ситуації, не бачить можливості її зміни, якщо вона розчиняє себе в «Мав», вважає себе суцям серед інших суцям, вона не може бути вільною. Вона є як річ серед інших речей, як інструмент, як функція, але не як екзистенція.

Чому людина вільна, чому її справжнє буття невіддільне від свободи? Це пов'язано з природою людського буття. Людське буття не стале, не суще, не завершене. Воно є подією, ситуацією, дією. Воно є запереченням сьогодення і спрямованістю уперед, воно є постійним приниженням самого себе, постійна дія. «Перший погляд на людську реальність показує нам, що для неї буття зводиться до дії» [3, с. 485]. Але людська дія завжди пов'язана зі свідомістю насамперед. Якщо ми ненавмисно робимо якийсь учинок, що має негативні або позитивні наслідки, він не носить характеру дії. Людина в даному випадку, як це не дивно звучить, не діє. Дія завжди інтенціональна, вона завжди припускає мету, а вибір мети для-себе-буття

завжди робить вільно. Ніякі об'єктивні обставини, ніяка ситуація, ніякі минуле і сьогодення не можуть обмежити й обумовити наш вибір. Вибір мети обумовлений тільки нашою свідомістю і він завжди вільний. Обставини, засоби, мотиви самі визначаються метою, проектом. Той або інший стан справ у сьогоденні може вважатися позитивним і негативним, гарним або поганим, взагалі, одержує те або інше ціннісне забарвлення, тільки виходячи з нашої мети, виходячи з того, сприяє він або не сприяє здійсненню нашого проекту. Факт минулого набуває сенсу, теж тільки виходячи з майбутнього. Зміст історії, зауважує Сартр, завжди відкладений. Він не є раз і назавжди даним. Історичну науку тому і характеризують як дівицю легкого поводження, що її погляд на минуле визначається ідеалом майбутнього, що існує в сьогоденні.

Але екзистенціалізм говорить не про соціальну дію і характеризує, описує не соціальну, а індивідуальну дію і говорить, що ця дія визначається тільки проектом, у виборі якого людина вільна. «Ніякий фактичний стан справ, яким би він не був (політична, економічна структура суспільства, психологічний «стан» і т. д.), не може мотивувати саму по собі дію, тому що дія є проєкцією для себе до того, чого немає, а те, що є, ні в якому разі не може саме по собі визначати те, чого немає» [3, с. 447]. Об'єктивні обставини визначаються проектом, їхній зміст виходить із проекту, а сам проект обумовлений свободою, здатністю екзистенції вільно робити вибір, визначати мету дії. Замкнені двері для людини тільки тоді є перешкодою, обмеженням його свободи, коли вона хоче вийти, якщо знаходиться усередині будинку, або ввійти, якщо знаходиться поза ним. Якщо ж людина не хоче ні вийти, ні ввійти, то замкнені двері індиферентні щодо його цілей і не є обмеженням його свободи. Іншими словами, питання не в обставинах, а в нашому проекті, нашій меті. Думка у філософії не нова, вона зустрічається вже в Декарта в його третьому правилі моралі, у якому він учить «...завжди прагнути перемагати скоріше себе, ніж долю, змінювати свої бажання, а не порядок світу...» [1, с. 264]. Це правило екзистенціалізм ставить в основу свого розуміння свободи. Тут свобода є не як свобода від обставин, не як пізнана необхідність, як це має місце в Спінози, Гегеля, Маркса, а як свобода від своїх бажань, свобода змінити, відмовитися від своїх намірів, своїх проєктів. На місце свободи «від» він ставить свободу «для».

У цьому відношенні досить характерним є невелике есе Камю «Міф про Сізіфа». Боги засудили Сізіфа за його небажання повертатися до Аїду піднімати величезний камінь на вершину гори, після чого цей камінь знову скочувався до підніжжя. Боги вважали, що безглузда і марна праця є найстрашнішим покаранням.

У задачі запитується: чи вільний Сізіф, чи щасливий?

Камю вважає, що на початку були страждання. І викликані вони були не стільки зусиллями, пов'язаними з підніманням каменя, скільки спогадами Сізіфа про тепле море, сонце, свіже повітря, взагалі – про щастя земного життя. Але поступово до нього приходить усвідомлення своєї долі.

«Ясність бачення, що повинна бути його мука, обертається на його перемогу. Немає долі, яку не перемогло б презирство» [2, с. 91]. Сізіф вже в новому своєму стані знаходить приємні моменти. Життя складається не тільки з піднімання каменя, але і спускання, перед Сізіфом відкривається цілий світ. Звичайно, це абсурдний світ, але він належить Сізіфу, він є його творцем. Він переміг богів, що дали йому камінь на кару. І тому Камю робить висновок: «Сізіфа варто уявити собі щасливим» [2, с. 92].

Звичайно, таке розуміння свободи чисто суб'єктивне, не веде до вибору якоїсь визначеної соціально-політичної позиції, дозволяє зробити будь-який вибір. Не випадково основоположники екзистенціалізму нерідко знаходилися на протилежних політичних полюсах. Так, Хайдеггер, нехай і недовго, був ректором університету у фашистській Німеччині, а Сартр і Камю були учасниками французького опору. Таке розуміння свободи не може бути і методологією аналізу реальної соціально-політичної ситуації. Яскравий приклад цьому дають «Листи до німецького друга» того ж Камю. Перші два листи були написані в 1943 році, один – у липні, а другий – у грудні, а інші два – у 1944 році. Камю, звертаючись до уявлюваного німецького друга, з яким вони зустрічалися до війни, заявляє, що перемога у війні буде безсумнівно на боці «вільних європейців» і поразка Німеччини неминуча. І це обумовлено тим, що ті, хто борються проти фашизму, прихильні до свободи, їхня любов до своєї батьківщини нерозривно пов'язана з прагненням до справедливості, у той час як німці в основу поставили свої національні інтереси, відкинувши принципи свободи і справедливості. Але ось, що характерно, говорячи про Європу, що бореться з фашистською Німеччиною, Камю навіть не згадує Радянський Союз, хоча він, безсумнівно, і знав, і розумів роль СРСР у перемозі над фашизмом. І це не випадково, на мій погляд, тому що згадування СРСР у цьому контексті відразу ж підірвало методологію міркувань Камю. Адже Камю сам вважав, що тієї свободи, про яку він говорить і яка забезпечить перемогу над Німеччиною, у СРСР немає.

Заслуга екзистенціалізму, його внесок у філософію і культуру полягає в тому, що він, як ніхто інший у двадцятому столітті, підняв на щит свободу індивіда, свободу особистості. Без свободи немає буття людини, немає особистості – таке головне гасло екзистенціалізму. І хоча екзистенціалісти вважають, що людина сама вирішує проблеми свого буття і своєї свободи, їхнє прагнення до свободи не могло не знайти відображення в соціально-політичному житті суспільства. Студентські хвилювання у Франції 1968 року, що привели до відставки уряду Де Голля, боротьба за права людини, що розгорнулася в 60–70-і роки ХХ століття в значній мірі були нав'язані ідеями екзистенціалізму. Сам екзистенціалізм не створив системи позитивних цінностей, але своїм заклик до бунта, своєю критикою існуючої культури він сприяв зміцненню ідеалів свободи і справедливості у світі.

Література

- 1 Декарт, Р. Сочинения : в 2 т. : пер. с лат. и фр. / Декарт Р. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1. – 654 с.
- 2 Камю, А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство : пер. с фр. / Камю А. – М. : Политиздат, 1990. – 445 с.
- 3 Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / Сартр Ж. П. ; пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. – М. : Республика, 2004. – 639 с.
- 4 Хайдеггер, М. Время и бытие: статьи и выступления : пер. с нем. / Хайдеггер М. – М. : Республика, 1993. – 447 с.
- 5 Ясперс, К. Смысл и назначение истории : пер. с нем. / Ясперс К. – М. : Политиздат, 1991. – 527 с.

10 ТЕОРЕТИКО-ПІЗНАВАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ В ЗАХІДНІЙ ФІЛОСОФІЇ ХІХ–ХХ СТ.

Проблеми теорії пізнання, проблеми науки ставляться в центр філософського дослідження у філософії Нового часу із самого початку. Уже Бекон і Декарт пов'язують успіхи людини в оволодінні природою й у регулюванні громадського життя зі зростанням знання, розвитком науки. Потім і Локк, і Юм, і філософи французької Освіти, і Кант особливо, приділяють першорядну увагу пізнавальним проблемам. Але в той час питання ставилося в площині, що може людина пізнати, які межі, якщо вони є, людського пізнання і як вона пізнає, які методи і засоби пізнання.

У некласичній філософії пізнавальні проблеми встають в іншому плані. Її не цікавить питання про співвідношення наукового знання й об'єкта цього знання, за винятком раннього позитивізму і махізму, де це питання якоюсь мірою присутнє. Її не цікавить і питання про те, як виникає наше знання, ті або інші ідеї. «Питання про шляхи, якими нова ідея – будь то музична тема, драматичний конфлікт або наукова теорія – приходять до людини, – пише К. Поппер, – може становити істотний інтерес для емпіричної психології, але воно зовсім не стосується логічного аналізу наукового знання. ...Для того щоб піддати деяке висловлення логічному аналізу, воно повинно бути представлено нам. Хтось повинний спочатку сформулювати таке висловлення і потім піддати його логічному дослідженню» [7, с. 50–51]. Тобто на перший план виходять питання, пов'язані з науковістю самого наукового знання (як це не каламбурно звучить), його змістом і істинністю, співвідношенням знання і свідомості, проблемами розвитку науки і її значення в житті суспільства.

10.1 Позитивізм і етапи його розвитку

Позитивізм виникає в 30-і роки ХІХ століття. Засновником його був французький філософ Огюст Конт (1798–1857). До основоположників позитивізму відносять також англійських філософів: Джона Стюарта Мілля (1806–1873) і Герберта Спенсера (1820–1903). Їхні ідеї складають основний зміст першого етапу розвитку позитивізму. І, поза будь-яким сумнівом, саме Конту належить заслуга в розробці основних ідей позитивізму.

Звичайно, він виник не на голому місці. Сам Конт як своїх попередників називав Бекона, Декарта, Галілея, що стояли біля джерел нової науки, що спирається на емпіричні факти, на експеримент. Серед попередників позитивізму варто назвати також Юма і Канта, що заявили про доступність нашому пізнанню тільки явищ, а не речей самих по собі, їхньої сутності, «внутрішньої» природи.

Не можна не сказати хоча б кілька слів про соціальні передумови позитивізму. І такою передумовою було невдоволення Конта існуючим станом справ у суспільстві. «Отже, задача позитивізму, – говорить Конт, – полягає в узагальненні науки й об'єднанні суспільного ладу. Іншими словами, мета позитивізму – побудувати філософію наук як фундамент нової соціальної релігії. Соціальна доктрина є метою позитивізму, наукова доктрина – засіб» [6, с. 11–12]. На думку Конта, рівень розвитку суспільства визначається розвитком думки, панівним видом філософського мислення або фазою інтелектуального розвитку суспільства і кожного індивіда.

Основне положення позитивізму, на думку Конта, полягає в тому, що істинна філософія вважає: «Нашому знанню доступні тільки явища, це знання явищ відносне, не безумовне. Ми не знаємо ні сутності, ні навіть реального способу виникнення відомого факту, для нас доступні тільки його відносини до інших фактів шляхом наступності і подібності». Так формує кредо позитивізму Мілль [6, с. 7]. Попередня філософія вважала, що задача науки полягає в тому, щоб розкрити глибинні причини явищ, розкрити сутність, що лежить в основі явища. Позитивна філософія думає, що наука повинна описувати явища і встановлювати, формувати закони взаємозв'язку явищ. На цій основі наука може і повинна давати прогнози відносно майбутнього, прогнозувати суспільну практику.

Інше важливе положення філософії Конта полягає в тому, що людство у своєму розвитку проходить три стадії або фази: теологічну, метафізичну і позитивну.

Теологічна фаза інтелектуального розвитку характеризується тим, що причину всіх природних і суспільних явищ люди шукають у силах, що знаходяться за межами природи і суспільства, у богах, що керують природними процесами. Релігія є панівною формою світогляду і диктує свій метод підходу до пояснення явищ. Звичайно, релігія теж не залишається незмінною, вона змінюється від політеїзму до монотеїзму, але принцип підходу до явищ залишається незмінним.

Метафізична фаза інтелектуального розвитку приходить на зміну теологічній і характеризується тим, що місце потойбічних сил, місце богів займають першопричини і першосутності, деякі субстанції, що перебувають за межами досвіду і викликають доступні нам явища. Метафізична філософія націлює пізнання на пошук субстанцій, що стоять за явищами. Вона намагається відповісти на запитання, чому відбувається те або інше явище, знайти невидиму причину його виникнення й існування. Якщо міф і релігія на теологічному етапі людського розвитку показують нам, як боги правлять світом і обумовлюють існування предметів і явищ, то метафізична філософія намагається показати, чому відбуваються ті або інші явища.

«У позитивному фазисі розум, переконаний у безуспішності будь-якого вишукування причин і сутностей, обмежується спостереженням і класифікацією явищ і відкриттям незмінних відносин послідовності і тождності між речами: словом, відкриттям законів явищ» [6, с. 13]. Тепер

розум знову дійде висновку, що він у стані відповіді тільки на питання «як», а не «чому». Задача науки полягає в тому, щоб описувати явища і їхні відносини між собою, а не шукати «глибинні причини». Відбувається, говорячи мовою Гегеля, заперечення заперечення, ми знову повертаємося до питання «як?», але вже на новій стадії розвитку, стадії позитивної науки. «...Метафізик вважає, що він може досягнути причини і сутності навколишніх явищ, тоді як позитивіст, усвідомлюючи свою неспроможність, обмежується розкриттям законів, що керують послідовністю цих явищ» [6, с. 21–22].

Звичайно, ці фази або види філософського мислення не існують у чистому вигляді. За всіх часів, навіть на теологічній стадії, паралельно існували й інші фази: метафізична і позитивна. Інша справа, що генетично в першій історичний період панувала теологічна стадія, у другому історичному періоді – метафізична й у XIX столітті починає панувати позитивна. Крім того, у різних галузях знання різночасно відбувається зміна, чергування ступенів або фаз. На основі дослідження формування часткових наук, їхнього переходу до позитивної стадії Конт проводить класифікацію наук, ставлячи їх у такому порядку: 1) математика, що включає в себе «науку чисел, геометрію, механіку»; 2) астрономія; 3) фізика; 4) хімія; 5) біологія; 6) соціологія, або соціальна наука. Усі науки взаємозалежні, вони є галузями єдиного дерева науки, причому більш складні науки спираються на закономірності простих.

І що ж тоді залишається на частку філософії, якщо наука зводиться до опису явищ, що спостерігаються в досвіді? Класичний позитивізм не заперечує значення філософії, на його думку, вона «природжена в людській природі». На думку Спенсера, «...філософія є знання найвищої спільності» [10, с. 12] і задача філософії – на основі узагальнення позитивних наук відкрити загальні закони розвитку світу і пізнання. Такими законами є закон про три фази інтелектуального розвитку Конта або закон еволюції Спенсера. Мілль вважає, що філософія повинна стати філософією науки і визначає її до цього у такий спосіб: «Філософія науки, є ... ні що інше, як сама наука, розглянута не стосовно її результатів, істин, що вона визначає, а стосовно процесів, за допомогою яких розум досягає цих результатів, ознак, за якими він довідається про ці істини, а також стосовно стрункого і методичного розташування їх у видах можливо більшої ясності розуміння, так само як найповнішого і найзручнішого застосування: одним словом, це – логіка науки» [6, с. 49–50]. Говорячи коротше, Мілль вважає, що філософія є теорією пізнання позитивної науки, вона розробляє загальні методи пізнання явищ.

Другим етапом розвитку позитивізму є емпіріокритицизм, або махізм, за іменем Ернста Маху (1838–1916), австрійського філософа і фізика. Поряд із Махом основоположником емпіріокритицизму є німецький філософ Ріхард Авенаріус (1843–1896), однак погляди Маху одержали більше

поширення. І тому при розгляді цього етапу розвитку позитивізму увага акцентувалася на поглядах Е. Маху.

Махізм виник на хвилі кризи у фізиці, що вибухнув наприкінці ХІХ–початку ХХ століття. У зв'язку з відкриттям радіоактивності, подільності атома стало очевидним, що закони Ньютона, що вважалися загальними, не працюють в галузі мікросвіту. Перед фізиками встали проблеми: якими є закони фізики за своєю природою, є відображенням об'єктивної дійсності, що існує поза нами, або є досить довільними конструкціями нашого розуму? У цій ситуації Мах запропонував вважати останньою реальністю, з якою має справу вчений у досвіді, «первинні елементи світу», що виступають в одному випадку, а саме в їхніх відносинах між собою, як фізичне явище, наприклад залежність кольору від сонячних променів, а в іншому – як психічне, як відчуття, наприклад залежність кольору від будови нашого ока. Останнім, з чим ми маємо справу в процесі пізнання, є відчуття, ніякої субстанції за елементами світу немає.

«...Повне виключення чуттєвих відчуттів, – пише Е. Мах, – є неможливою справою, навпроти, ми вважаємо їх єдиним безпосереднім джерелом фізики...» [5, с. 141]. Ідея субстанції «не знаходить ні найменшої основи в елементах...». А основним принципом, яким керується наше мислення при аналізі й узагальненні даних досвіду, тобто відчуттів, є принцип економії або найменшої витрати сил.

Таким чином, якщо класичний позитивізм, позитивізм Конта і Спенсера, виганяє з науки першопричини, першосутності, субстанції, не сумніваючись в об'єктивному існуванні фактів досвіду, то махізм уже сумнівається в існуванні об'єктивної реальності і досвіду, заявляючи, що такою останньою реальністю є первинні елементи світу, що одночасно належать і до світу фізичного (об'єктивного) і до світу психічного (суб'єктивного).

Але емпіріокритицизм недовго володів розумами філософів і фізиків, хоча спочатку його підтримували багато фізиків. Уже в двадцяті роки ХХ століття він поступається місцем новому напрямку, що одержав назву «неопозитивізм», тобто новий позитивізм.

10.2 Неопозитивізм

Неопозитивізм у вигляді логічного позитивізму⁶ виникає і розвивається в рамках керованого Морицем Шлікком (1882–1836) «Віденського гуртка» (1922 р.), до якого входили Рудольф Карнап (1891–1970), Отто Нейрат (1882–1945). Велику роль у становленні неопозитивізму зіграли роботи Людвіга Вітгенштейна (1889–1951), англійських філософів Бертрана Рассела (1872–1970) і Альфреда Айєра (1910–1989), а також пред-

⁶ Неопозитивізм у своєму розвитку пройшов кілька стадій: логічного позитивізму, лінгвістичного позитивізму, загальної семантики.

ставників «Львівсько-варшавської школи», польських філософів Альфреда Тарського (1902–1983), Яна Лукасевича (1878–1956) і Казимира Айдукевича (1890–1963).

Неопозитивізм є одночасно і продовженням, і розвитком, і подоланням емпіріокритицизму. Махізм зосередив усю свою увагу на первинних елементах світу, відчуттях, слідом за Юмом оголошуючи їх суттєвим джерелом нашого знання. Але розвиток науки, і насамперед теоретичної фізики, показало, що науку не можна звести до чуттєвих даних, до сприйняття, і цю обставину неопозитивізм враховує, підкреслюючи велику роль гіпотез і теорії в науці. Крім того, для неопозитивізму питання про те, як ми пізнаємо, не представляє інтересу, залишається поза розглядом. Предметом філософії, з погляду неопозитивізму, є сама наука, її мова. Задача філософії – відокремити наукове знання від інших видів знання, провести лінію демаркації, за виразом Поппера, між науковим знанням і позанауковим: повсякденним, релігійним і, насамперед, метафізичним.

Усі судження в логічному позитивізмі розділяються на три види: антинаукові, позанаукові і наукові (істинні або помилкові). Антинаукові судження і не є власне судження, а нагадують їх за своєю зовнішньою структурою, як, наприклад, «приплив ріки розмовляє ямбом». До позанаукових суджень неопозитивісти відносять насамперед філософські поняття: детермінізм, необхідність, буття, сенс життя і т. д. Ці поняття, з погляду логічного позитивізму, позбавлені наукового змісту, тому що вони непереверні. Ці судження можуть мати життєвий сенс, але до науки вони не мають ніякого відношення. Традиційна філософія, на думку неопозитивістів, подібна до релігії. Остання має сенс, оскільки багатьом віруючим релігія допомагає жити, додає їм упевненості, дає надію і т. д.

Істинно науковими є судження, що перевіряються вказівкою на факт. При цьому сам «факт» неопозитивісти ототожнюють із науковим фактом. «Коли ми будемо користуватися словом «факт», – пише Р.Карнап, – ми будемо розуміти його в змісті одиничного твердження [3, с. 42]. Коли йдеться про загальні, універсальні твердження, якими є закони, то вони можуть вважатися науковими в тому випадку, якщо їх за допомогою логіки можна звести до атомарних, протокольних суджень, що перевіряються вказівкою на прості, атомарні факти. Атомарні факти – це факти типу: «Сьогодні о 12-й годині у нас світить сонце». Нам досить виглянути у вікно, щоб переконатися в істинності або хибності даного висловлення. Воно піддається дослідній перевірці. Закон Ома для ділянки ланцюга можна вважати науковим висловленням тому, що за допомогою правил логіки ми можемо привести його до висловлення типу: «Візьміть шматок мідного дроту такої-то довжини і такого-то перетину, пропустіть по ньому струм такої-то сили і на кінцях мідного дроту ви зафіксуєте таку-ту напругу». Нам залишається тільки виконати цей експеримент, і ми переконаємося в істинності або хибності закону Ома. Принцип, за допомогою якого переви-

ряються висловлення на науковість, у логічному позитивізмі одержав назву принципу верифікації. Таким чином, справді науковими висловленнями визнаються протокольні висловлення, що фіксують наші атомарні відчуття і сприйняття. Теорія є фіксацією, узагальненням нашого емпіричного досвіду, фіксацією елемента повторюваності нашого досвіду і на цій основі передбачуваності майбутніх подій. Закони науки, власне, більше нічого і не означають, крім констатації повторюваності визначених станів і відносин. «...Усі закони ґрунтуються на спостереженнях деяких регулярностей», – пише Карнап. Їхня відмінність від простих протокольних висловлень полягає в тому, що вони являють собою висловлення, що не просто фіксують наші сприйняття, а сформовані за допомогою індукції.

Але саме тут логічний позитивізм стикається з нездоланими труднощами. Якщо наука являє собою систему протокольних висловлень і сформованих на їхній основі за допомогою індукції законів, то тоді не є можливим провести границю між науковими і позанауковими, метафізичними висловленнями. Принцип верифікації не може нам допомогти, оскільки, по-перше, далеко не всі закони науки можуть бути зведені до протокольних суджень. Уже К. Поппер справедливо зауважує: «У своєму прагненні знищити метафізику позитивісти (маються на увазі логічні позитивісти. – А. Л.) разом із нею знищують і природничі науки, тому що закони науки точно так само, як і метафізичні твердження, незвідні до елементарних висловлень про чуттєвий досвід» [7, с. 57–58]. А, по-друге, на основі принципу верифікації за допомогою індукції ми можемо зробити тільки вірогідні висновки й у нас ніколи не буде впевненості в тому, що ці висловлення, ці закони є відображенням реальності. Таким чином, і в цій частині закони науки мало у чому відмінні від традиційно філософських висновків і положень.

Спробу перебороти труднощі, що встали перед логічними позитивістами, почали англійський філософ Карл Раймунд Поппер, якого деякі наші історики філософії відносять до логічних позитивістів, а деякі – до постпозитивістів. Але безсумнівно одне – філософські погляди Поппера відносяться до неопозитивістського напрямку.

К. Поппер, як і логічні позитивісти, ставить перед собою задачу відмежувати наукове знання від інших видів знання, провести демаркацію наданого знання. «Проблему знаходження критерію, що дав би нам у руки засоби для виявлення розходжень між емпіричними науками, з одного боку, і математикою, логікою і «метафізичними» системами – з іншого, я називаю проблемою демаркації», – писав Поппер [7, с. 55]. Але на відміну від останніх Поппер не вважає за можливе провести демаркацію за допомогою принципу верифікації. По-перше, як вважає Поппер, ствердні приклади можна знайти для будь-якої теорії, про що у свій час говорив ще Ф. Бекон, а по-друге, індукція взагалі не в змозі дати загальний висновок. «Індукція, тобто висновок, що спирається на безліч спостережень, являє собою міф» [7, с. 271]. Як принцип, що здатний здійснити демаркацію нау-

кових суджень, Поппер висуває принцип фальсифікації. Науковим вважається висловлення або теорія, якщо хоча б подумки можна уявити умови, за яких теорія може бути спростована. Якщо теорія ні за яких умов не може бути спростована, то її не можна вважати науковою. За допомогою принципу фальсифікації Поппер констатує той простий факт, що будь-яке наукове висловлення є таким тільки в тому випадку, якщо обговорені умови, за яких воно працює і, отже, за межами яких воно не працює. Твердження «вода кипить при ста градусах» є науковим тому, що воно обговорено умовою: при нормальному атмосферному тиску. Якщо ця умова відсутня (наприклад, коли ми будемо кип'ятити воду високо в горах), то вода буде кипіти при іншій температурі. Чим більш жорстко обговорені умови дії тієї або іншої наукової теорії, а отже, і визначені умови, за яких вона не працює, тим більш науковою вона є. «Метафізичні» висловлення не є науковими, тому що для них не існує умов, за яких вони не працюють. На кожне спростування можуть бути наведені доводи, що розширюють умови дії теорії. Розвиток науки, на думку Поппера, являє собою висування гіпотез, обґрунтування теорій і їхнє спростування, фальсифікацію, у результаті чого висуваються нові гіпотези і теорії.

Хоча К. Поппер у своїх дослідженнях основну увагу приділяє проблемі демаркації і логічному аналізу природно-наукового знання, це не означає, що він не звертається до аналізу суспільно-наукового знання. Один із найвідоміших творів К. Поппера «Відкрите суспільство і його вороги» присвячений аналізу соціологічних концепцій Платона, Гегеля і Маркса, що, на думку Поппера, сприяли виникненню тоталітаризму, нацизму і комунізму. Поппер називає історизмом погляд, відповідно до якого розвиток суспільства підпорядкований об'єктивним законам, і ми, пізнавши ці закони, можемо передбачати глобальний шлях розвитку суспільства на історичну перспективу. Такий підхід до суспільства не просто антинауковий, такий метод не просто помилковий, він підриває віру людей у власні сили при боротьбі за демократію. «...Безапеляційні історичні пророцтва цілком перебувають за межами наукового методу, – заявляє Поппер. – Майбутнє залежить від нас, і над нами не владна ніяка історична необхідність» [8, с. 31]. Не можна змішувати наукове пророкування й історичне пророцтво. Перше пов'язано з «соціальною інженерією часткових рішень» або «технологією поступових соціальних перетворень», а друге – з «утопічною соціальною інженерією». Метод «соціальної інженерії» сприяє розвитку практичної активності людей для удосконалювання умов свого існування, відповідальності за свої дії, розвитку демократизації, у той час як соціальний утопізм, історизм ведуть до протилежних результатів. «...Мені здається, – пише Поппер, – що історичистська метафізика звільняє людину від тягаря відповідальності. Якщо ви переконані, що деякі події обов'язково відбудуться, що б ви не починали проти цього, то ви можете зі спокійною совістю відмовитися від боротьби з цими подіями» [7, с. 34].

Тому Поппер, хоча і визнає великий внесок Маркса в розвиток наших уявлень про суспільство, вважає марксистську концепцію історичного розвитку в цілому помилковою теорією.

Говорячи про неопозитивістське трактування науки, не можна не сказати про принцип конвенціоналізму, що, на думку всіх неопозитивістів, лежить в основі науки. Зміст принципу конвенціоналізму полягає в тому, що з погляду неопозитивізму наукові поняття і теорії є не відображенням процесів об'єктивного світу, а плодом угоди вчених. При укладенні цієї угоди вчені можуть керуватися різними доводами: розуміннями простоти, «економії мислення», несуперечності, довільної угоди, зручностями в описі досвіду і т. п. Іншими словами, питання про те, що відбуваються наукові концепції, теорії, узагалі виносяться за рамки науки і філософії, воно не має смислу. Найбільш повно цей принцип знайшов своє вираження в роботах американського історика і філософа науки Томаса Куна (1929–1996) і особливо в його книзі «Структура наукових революцій» (1962).

У цій роботі Кун поставив перед собою задачу створити нову концепцію розвитку науки. На думку Куна, уявлення про розвиток науки як кумулятивного процесу, коли кожне нове покоління вчених, кожен учений (зрозуміло, гарний учений) вносить свій внесок у розвиток науки, і у такий спосіб наукове знання постійно приростає, не відповідає дійсному стану справ. У розвитку науки Кун виділяє кілька періодів: допарадигмальний період, ствердження парадигми і період нормальної науки, період кризи і період революції.

Допарадигмальний і, власне кажучи, донауковий період характеризується тим, що в тій або іншій галузі знання існує кілька концепцій, ніяк не пов'язаних між собою, що по-різному пояснюють ту саму групу явищ. Такий стан справ існує доти, доки не з'являється наукова праця, що визнається більшістю, що працює в цій галузі знання, як теорія і метод вирішення проблем, тобто ця концепція стає парадигмою. Вводячи термін «парадигма», Т. Кун писав: «Я мав на увазі, що деякі загальноприйняті приклади фактичної практики наукових досліджень – приклади, що включають закон, теорію, їхнє практичне застосування і необхідне устаткування, – усе в сукупності дає нам моделі, з яких виникають конкретні традиції наукового дослідження» [4, с. 27–28]. Щоб стати парадигмою, наукове дослідження повинне бути, по-перше, безпрецедентним і відбити бажання у будь-кого висувати конкуруючу концепцію і, по-друге, бути досить відкритим, щоб давати можливість новому поколінню вчених знаходити в його рамках нові проблеми для себе. Такими дослідженнями були фізика Аристотеля, геоцентрична система Птолемея, механіка й оптика Ньютона, киснева теорія Лавуазьє, теорія відносності Ейнштейна і т. д. Учені, що розділяють ту або іншу парадигму, складають наукове співтовариство.

Ствердження парадигми і виникнення наукового співтовариства, на думку Куна, означає перехід до періоду нормальної науки. «...Термін «нормальна наука» означає дослідження, що твердо спирається на одне або кілька минулих наукових досягнень – досягнень, що протягом деякого часу визнаються певним науковим співтовариством як основа для розвитку його подальшої практичної діяльності» [4, с. 27]. Особливістю нормальної науки є те, що в цей період учені працюють у рамках парадигми, розширюючи галузь її застосування, уточнюючи проблеми, вирішують головоломки. Ніхто не ставить перед собою задачу відкрити щось нове, ніхто не прагне вийти за рамки парадигми. Більш того, якщо вчені в процесі дослідження зіштовхуються з аномаліями, тобто з фактами, що не вписуються в дану парадигму, вони намагаються розширити рамки застосування парадигми, а якщо це не вдається, то аномальні факти просто відкидаються. І тільки в міру того, як накопичуються аномалії, їх стає неможливо ігнорувати, тоді виникає криза в розвитку науки, криза парадигми. «...Криза розхитує стереотипи наукового дослідження й у той же час збільшує кількість даних, необхідних для фундаментальної зміни в парадигмі» [4, с. 121]. Перед членами наукового співтовариства в період кризи постає задача зміни парадигми, настає період революції. Процес цей надзвичайно хворобливий. «...Навіть тоді, коли... з'являється на світ новий кандидат у парадигму, учені будуть пручатися його прийняттю, доки не будуть переконані, що задоволено дві найбільш важливі умови. По-перше, новий кандидат повинний, очевидно, вирішувати якусь спірну й у цілому усвідомлену проблему, що не може бути вирішена ніяким іншим способом. По-друге, нова парадигма повинна обіцяти збереження значною мірою реальної здатності вирішення проблем, що нагромадилися в науці завдяки попереднім парадигмам» [4, с. 123]. При цьому нова парадигма не обов'язково є прогресом у розвитку науки.

Узагалі щодо прогресу в розвитку науки, на думку Т. Куна, необхідно бути дуже обережним. Не викликає ніякого сумніву прогрес в удосконалюванні методів дослідження, інструментарію, техніки. У цій галузі прогрес у розвитку науки очевидний, і наука може бути прикладом і навіть визначеним критерієм узагалі суспільного прогресу. Але якщо мова йде про прогрес у питанні відповідності теорії об'єктивної реальності в самій природі, то тут справа зовсім в іншому. Кун вважає, що в даному випадку говорити про прогрес некоректно. «...Уявлення про відповідність між онтологією теорії і її «реальною» подобою в самій природі здаються мені тепер у принципі ілюзорними», – пише Кун [4, с. 260].

Таким чином, можна зробити висновок, що будь-яка наукова теорія містить у собі момент угоди наукового співтовариства на предмет її істинності і її здатність виконувати роль парадигми пояснюється багато в чому її можливістю трактувати і передбачати факти, що значною мірою зближує погляди Куна в цій галузі з позицією прагматизму.

10.3 Прагматизм

Прагматизм виникає наприкінці XIX – початку XX ст. у США. Засновниками його були американці Чарлз Сандерс Пірс (1839–1914), Вільям Джемс (1842–1910) і Джон Дьюї (1859–1952). На початку XX століття прагматизм одержав поширення в Англії, Італії, Чехословачії і навіть Китаї, але багато істориків філософії вважають його чисто американською філософією і не тільки і навіть не стільки тому, що його творці – філософи-американці, а тому, що вважають прагматизм вираженням американського духу, американської діловитості («прагматизм» етимологічно походить від грецького слова *pragma* – діло, дія), американського прагматизму. Звичайно, це не означає, що прагматизм не мав попередників у європейській філософії. Він перегукується з такими філософськими системами, як позитивізм, філософія життя, але його розуміння істини як корисності, успішності, функціональності тієї або іншої ідеї виділяє його серед інших філософських течій.

Для прагматизму людина – це насамперед не істота, що пізнає, а «діюча» істота. А процес дії нерозривно пов'язаний з вірою. Подолання сумніву і досягнення віри і є головною метою пізнання. Тобто процес пізнання, на думку Пірса, є не відображенням дійсності в мисленні людини, а знання є не відповідність уявного образу реальності, а подолання сумніву і досягнення вірування, формування звички діяти. «Діяльність думки, – говорить Пірс, – збуджується роздратуванням, викликаним сумнівом, і припиняється, коли вірування досягнуте; таким чином, досягнення вірування є єдина функція думки». Оскільки вірування є звичка діяти, можна сказати і так: «Уся функція думки полягає в тому, щоб виробляти звички дій, а усе, що пов'язано з думкою, але не має відношення до її мети, є якийсь наріст на ній, але не її частина» [9, с. 234]. Але як тоді бути зі змістом думки, ідеї? Що вона відбиває або виражає? Відповідь на це питання дає концепція значення Пірса, саме в ній формулюється принцип Пірса.

З погляду Пірса, зміст значення ідеї або поняття варто шукати не у співвідношенні ідеї, образу і прообразу, об'єкта, а у відношенні поняття до суб'єкта. Зміст значення, з погляду Пірса, розкривається в тому, що дане поняття означає для суб'єкта, до яких практичних наслідків воно зводиться, які практичні наслідки воно викликає. «Розгляньте, які практичні наслідки, що, як ми вважаємо, можуть бути зроблені об'єктом нашого поняття. Поняття про всі ці наслідки є повним поняттям об'єкта» [9, с. 239]. Це і є формулювання «принципу Пірса». Поняття речі, предмета цілком зводиться Пірсом до чуттєво-практичних наслідків, відчуттям, викликуваним у нас цим предметом. Більше нічого в понятті предмета немає. Яким є предмет думки за своєю природою: матеріальним чи ідеальним, реально існуючим чи тільки мислимим, фізичним чи психічним – для прагматизму немає великого значення. Важливо тільки те, що він спонукає нас діяти пе-

вним чином і зводиться до цього досвіду. Відчуття, що є змістом нашого досвіду, можуть бути викликані як предметами, що знаходяться поза нами, і явищами, так і будь-якими переживаннями і станами нашої свідомості. Досвід вченого в лабораторії і «досвід» віруючих у церкві однаково реальні й однаково значимі як для їхніх учасників, так і взагалі за своєю природою. Адже якщо предмет значимий тільки як ті вірування, дії і наслідки, що він у нас викликає і до яких він нас примушує, то не так вже важливо для самої дії, чи викликані наші практичні дії реальними явищами, що впливають на наші органи чуттів і через них – на мислення, чи просто станами нашої свідомості.

З такого розуміння природи знання прагматизм підходить до трактування істини. Будь-яке висловлення, ідея, теорія виявляють себе в тих наслідках, що вони викликають у нашому поведженні і нашій дії. Але наслідки впливу ідей на наше поведження можуть бути і бувають різними: вони можуть сприяти здійсненню наших намірів, досягненню результату, а можуть і не сприяти цьому процесу. Істинними повинні визнаватися ті судження, та теорія, що сприяють здійсненню наших намірів, допомагають нам досягти результату.

«Істина..., – на думку Пірса, – відрізняється від неправди просто тим, що дія, заснована на ній, при зрілому міркуванні приведе нас до тієї мети, до якої ми прагнемо, а не бік від неї» [9, с. 245]. Але в такому випадку ми зіштовхуємося як мінімум із двома труднощами: по-перше, істина в такому випадку носить чисто суб'єктивістський, навіть суб'єктивно-релятивістський характер і, по-друге, таке розуміння істини не дає нам відповіді на питання про істинність тих суджень, наслідки яких не присутні в нашому життєвому досвіді.

Першу проблему Ч. Пірс намагається перебороти за допомогою того, що пропонує вважати істинним те судження, що стало віруванням, що таким визнали б дослідники даної проблеми за умови необмеженого досвіду. Таким чином, істина набуває інтерсуб'єктивний характер.

Суто американський підхід навіть термінологічно пропонує У. Джемс для вирішення другого утруднення. «Істина, – говорить він, – у значній своїй частині ґрунтується на кредитній системі. Наші думки і переконання «мають силу», доки ніхто не суперечить їм, подібно тому, як мають силу (курс) банківські білети, доки ніхто не відмовляє в прийманні їх... «Ви приймаєте від мене перевірку якої-небудь речі, я приймаю вашу про яку-небудь іншу. Ми торгуємо один із одним своїми істинами» [9, с. 265]. Таким чином, Джемс стверджує, що, якщо практичних наслідків якого-небудь висловлення ви не мали і не спостерігали у своєму досвіді, ви можете мати судження про істинність або хибність даного висловлення за умови свідчення людини, у досвіді якого були ці практичні наслідки, і вони не суперечать вашому досвіді. Я довіряю вашому досвіді, а ви моєму, і ми обмінюємося нашим досвідом у питанні істинного як грішми, довіряючи існуючому курсу обміну.

Особлива роль у пропаганді і розвитку прагматизму належить Джону Дьюї, якого самі американські філософи називають головним американським філософом першої половини ХХ століття. Прагматична концепція Дьюї одержала у філософії назву «інструменталізм».

Центральним поняттям філософії Дьюї є поняття «досвід». Але саме це поняття в Дьюї отримує інше значення, ніж у класичній філософії і навіть ніж у його безпосередніх попередників. У класичній філософії поняття «досвід» вживається в гносеологічному плані як найважливіший елемент пізнавального процесу. Навіть у Пірса і Джемса «досвід» має велике гносеологічне навантаження. Правда, Джемс багато говорить про релігійно-моральний досвід людини. У Дьюї поняття «досвід» одержує широке повсякденне значення, воно містить у собі все, з чим має справу людина у своєму житті. «Цінність поняття досвіду для філософської рефлексії полягає в тому, – пише Д. Дьюї, – що воно позначає як поле, сонце, хмари і дощ, насіння і врожай, так і людину, що працює, складає плани, винаходить, користується речами, страждає і насолоджується. Досвід позначає усе, що переживається в досвіді, світ подій й осіб; він позначає світ, сприйнятий у досвіді, діяльність і долю людини» [9, с. 277]. Для Дьюї людина – це біологічна істота і, щоб вижити, вона повинна пристосуватися до навколишнього середовища. Цю ідею він бере в Дарвіна. Якби оточуючий людину світ був стійким, постійним, то людина могла б спокійно обійтися інстинктами, звичаями, традиціями. Але світ мінливий, події в ньому багато в чому випадкові, він ставить кожного з нас у проблематичну ситуацію, породжує непевність і сумнів, незатишність нашого буття. Тому людині необхідне знання. Воно дає йому можливість пристосуватися до середовища, що змінюється, перетворити проблематичну ситуацію в стійку, тобто знання є тим інструментом (звідси інструменталізм), що дає нам можливість перебороти сумнів і досягти вірування. Істинність того або іншого висловлення є його здатність виконувати інструментальну роль, його здатність допомогти нам вирішити проблематичну ситуацію. «Якщо ідеї, значення, концепції, поняття, теорії, системи інструментальні... стосовно усунення деякого специфічного занепокоєння, замішання, то перевірка їхньої надійності і цінності полягає у виконанні ними цієї роботи» [8, с. 301]. Мова при цьому йде не про те, відповідають ідеї чомусь у реальності чи ні, головне, щоб вони працювали, були інструментальними. У зв'язку з цим особливий інтерес представляє трактування прагматизмом релігійних догм і релігійного досвіду. Чи можна його вважати істинним? Прагматизм при вирішенні цього питання виходить із принципу корисності і інструментальності. Виграє або програє віруюча людина в порівнянні з атеїстом? На думку Джемса, звичайно, виграє. Адже якщо виявиться (після смерті), що бога немає, то віруючий нічого не втратить, а якщо виявиться, що він існує, то він у порівнянні з атеїстом виграє, тому що йому віддасться за його віру. І в цьому житті, на думку і Джемса, і Дьюї, віра допомагає людині пе-

реборювати труднощі, домагатися успіху у своїх починаннях, вирішенні своїх проблем. Тому питання про науковість або ненауковість релігії повинно бути зняте і замінено питанням про її корисність, інструментальність.

10.4 Феноменологія

Поняття «феноменологія» в історії філософії вживалося в різних змістах. У Канта воно служило для позначення предметів людського досвіду. У Гегеля воно розумілося як вчення про становлення науково-філософського знання – «Феноменологія духу», що, на думку Маркса, була джерелом і таємницею гегелівської спекулятивної філософії. У роботах німецького філософа Франца Brentano (1838–1917) феноменологія розумілася як описова психологія, що вичленовує й описує структуру психічних явищ. Йому належить відкриття інтенціональності свідомості, співвідносності предмета й акт переживань, твердження про самоочевидність внутрішніх переживань.

У ХХ столітті під феноменологією розуміється один з дуже впливових філософських напрямків, предметом якого є чиста, позадослідна і позаісторична свідомість, його структури, що забезпечують його реальне функціонування і збіг зі світом ідеальних значень, виражених у мові, і психологічних переживаннях. Виникнення феноменології як особливого філософського напрямку пов'язане з ім'ям німецького філософа Едмунда Гуссерля (1859–1938), учня Ф. Brentano.

У своєму двотомнику «Логічні дослідження», що був опублікований у 1900–1901 рр., Гуссерль виклав основні положення своєї філософії. «Об'єктом філософії є наукове знання і пізнання», – заявляє він. Гуссерль тут йде в загальному руслі новоєвропейської філософії, що у своїх дослідженнях на перше місце ставить гносеологічні проблеми, оскільки з наукою вона пов'язує вирішення людських проблем. Головна задача наукової філософії, на думку Гуссерля, полягає в тому, щоб побудувати теорію наукового знання. «...Якщо наука будує теорії для здійснення своїх проблем, – пише Гуссерль, – то філософ запитує, у чому сутність теорії, що взагалі уможливорює теорію і т. п. Лише філософське дослідження доповнює роботи натураліста і математика і завершує чисте і справжнє теоретичне пізнання» [2, с. 222]. Задача філософії полягає в тому, щоб сформулювати критерій науковості, відповісти на запитання «що є істина?». Відповіді на ці питання тим більш важливі, що природно-наукові істини, навіть закони Ньютона, не є істинами, тому що вони виходять з досвіду. Жоден із природно-наукових законів, заявляє Гуссерль, «не пізнаваний а ргіогі, тобто з усвідомленням його очевидності. Єдиний шлях для обґрунтування і виправдання подібних законів є індукція з одиничних фактів досвіду» [2, с. 52]. Але і ці положення ще спільні в Гуссерля з неопозитивістами.

Якщо говорити про специфіку феноменології як філософського напрямку, що займається дослідженням природи наукового знання й істини, то варто говорити про її підхід до вирішення цих проблем. Головна особливість природно-наукового знання і його розуміння попередньою філософією полягає, з погляду Гуссерля, у тому, що знання розглядається в його співвідношенні з реальністю, з фактами досвіду, а пізнавальний процес зображується реальною взаємодією суб'єкта й об'єкта. Істина в такому випадку розглядається як відповідність знання реальності. Такий підхід до пізнання й істини не влаштовує Гуссерля. Не влаштовує Гуссерля і психологічний підхід до пізнання, що намітився в кінці XIX століття, насамперед завдяки зусиллям Маха й Авенаріуса, у якому пізнання розглядається через призму психологічних сприйняття і переживань, що виникають у суб'єкта при його взаємодії з об'єктом у пізнавальному процесі.

З погляду Гуссерля, задача феноменологічної філософії полягає в тому, щоб пізнати загальну структуру психічного процесу переживання істинного, загальнозначущого знання. Феноменологія концентрує свою увагу на структурах чистої свідомості істини. Її цікавить функціонування свідомості як такої поза його відношенням до предметної дійсності і навіть поза його відношенням до психічних переживань процесу усвідомлення предметної дійсності. Феноменологія має справу з чистим потоком свідомості, позбавленої будь-якої предметності, елементами якої є феномени. Феномени є тими кінцевими елементами нашої свідомості, до яких прикута увага феноменологічної філософії.

У гносеології поняття «феномен» вводить Кант. У нього воно протиставляється ноумену, «речі в собі» і є її проявом. Феномен є результат пізнавальної діяльності людини, продукт переробки впливу «речі в собі» на апіорні форми чуттєвості і розуму людини. Феномен у Канта є прояв, явище «речі в собі», сутності. Тому і феномен цікавий для нас не сам по собі, а як прояв іншого, сутності. Гуссерль високо цінує Канта за його аналіз свідомості, за його розгляд свідомості як самодостатнього, вихідного в його взаємодії з предметною дійсністю. Але Кантове розуміння феномена для нього неприйнятне.

Для Гуссерля феномен є те, що саме себе виявляє, виступає елементом чистої свідомості і містить у собі словесну оболонку, психічні переживання, зміст і значення пізнавального переживання і предмет, що розуміється через значення. Феномен не є явище чогось, він є цілісність явища і сутності, за ним нічого не стоїть, він сам є крайня точка, межа чистої свідомості. Феномен – це не образ відображеного предмета і не психічні переживання, пов'язані зі сприйняттям предметів, що знаходяться поза нами. Феномен – це акт чистої свідомості, що утворює зміст і значення предмета. Дійсність дана людині у вигляді джерела феноменів і, щоб її збагнути, необхідно, насамперед, виключити з розгляду фізичний світ, світ зовнішніх

предметів, тобто застосувати метод феноменологічної редукції. Тоді перед нами залишиться чиста свідомість із її інтенцією – спрямованістю на предмет. Саме тут і тоді народжуються змісти і значення речей, предметів, саме тут і тоді ми приходимо до справжнього світу речей, «до самих речей». Гуссерль тут акцентує увагу на тому, що самі предмети мисляться нами такими, якими значеннями ми їх наділяємо у своїй свідомості. Так, будинок може сприйматися і як приміщення для житла, і як об'єкт архітектури, і як перешкода, і в інших значеннях. І це визначається інтенцією нашої свідомості. Значення сприймається як інваріант інтенціональних змістів предмета і воно не залежить від історичних і інших обставин. При цьому для феноменологічного аналізу важливий не предмет значення і навіть не саме значення, а сам інтенціональний акт надання значення, відкриття значення. Є, наприклад, предмет любові, є любов як процес психічних переживань і дій людини, і є акт усвідомлення любові як потоку чистих феноменів. Цей потік не можна уявити собі як об'єкт або як явище чогось іншого. Він може і повинний бути пережитий, описаний зсередини. Свідомість у самій своїй сутності не предметна і не може розглядатися як об'єкт. Вона інтенціональна і виявляє себе як спрямованість на об'єкт через зміст і значення і тому не може виступати об'єктом пізнання, а може бути лише пережите зсередини, може бути засвоєне, розглянуте за допомогою інтуїції.

Виходячи з цих посилок, феноменологія підходить до науки й істини. Криза, яку переживає сучасна наука, на думку Гуссерля, пов'язана з натуралізмом науки, з тим, що існуюче ототожнюється з фізичною природою, навіть свідомість розглядається в плані залежності від природи. Знання, істина розглядаються як результат діяльності відбивної здатності психіки, у плані співвідношення образу й об'єкта. Але в такому випадку релятивізм і суб'єктивізм неминучі. І мова йде не тільки про релятивізм у наших уявленнях про природу, але і про відносність наших ідеалів і норм. Тому криза науки викликає кризу цивілізації.

Істина, на думку Гуссерля, поза часом і не є результат рефлектуючої діяльності мислення. Істина самоочевидна і саморозкривається й досягається вона за допомогою інтуїції, безпосереднього розсуду сутності, змісту, значення. Тут Гуссерль звертається до Декарта, до його розуміння істини як того, що не викликає в розуму ніяких сумнівів. Гуссерль називає істиною визначеність самого буття, єдність значень, що містяться у бутті. У той же час істинність – це акт свідомості, що вбачає цю визначеність, що сприймає значення в їхній істинній єдності. Істина абсолютна і позачасова. «Що істинне, то абсолютне, істинне «саме по собі», істина тотожно єдина, чи сприймають її в судженнях люди чи чудовиська, ангели чи боги» [2, с. 101]. Світ значень, з погляду Гуссерля, не залежить від людини, геометричні фігури, як ідеальні значення реальних просторових характеристик предметів, інтерсуб'єктивні і не визначаються суб'єктом. У той же час пізній Гуссерль говорить про життєвий світ як значеннєвий фундамент

науки. Дане положення, звичайно, не слід розуміти так, що зміст і значення свідомість дедукує зі сфери повсякденного досвіду, але це означає, що наука повинна зіставляти, співвідносити свої змісти і значення із суб'єктивно-значеннєвими значеннями вченого. Життєвий світ виступає основою всякого об'єктивного пізнання, він не просто первинний у генетичному плані, але задає основу для створення значеннєвих структур.

Феноменологічний напрямок вплинув на всю філософію ХХ століття. Екзистенціалізм, власне кажучи, виріс із феноменології і не тільки тому, що Хайдеггер був учнем Гуссерля. Герменевтика і прагматизм, і навіть неопозитивізм, і аналітична філософія мають точки дотику з феноменологією.

10.5 Герменевтика

Герменевтика – мистецтво і теорія тлумачення текстів. У цьому своєму значенні герменевтика відома вже Античності. Твори Гомера і Гесіода, на які спиралася антична філософія при своєму виникненні, мали потребу в тлумаченні. І твори самих античних філософів нерідко теж вимагали тлумачення для кращого їхнього розуміння. Герменевтика завжди потрібна там, де зміст висловлення мов би прихований від безпосереднього бачення, зашифрований і тому має потребу в роз'ясненні, тлумаченні. Широке застосування в цьому своєму значенні герменевтика одержує в середньовічній філософії, тому що багато проблем середньовічної філософії і підходи до їх вирішення породжені різним тлумаченням біблійних догматів. Біблія, на думку більшості теологів, має потребу в тлумаченні, її не можна розуміти буквально. І середньовічна схоластика по своїй суті зводиться до тлумачення Біблії й інших канонічних джерел. Тому ми вправі заявити, що вся середньовічна філософія в якомусь ступені герменевтична.

Але герменевтика, як особливий метод пізнання гуманітарних наук, як особливий напрямок у філософії, виникає значно пізніше і пов'язана з розвитком гуманітарного знання. А особливість гуманітарних наук, особливо історичної науки, у тому, що її об'єкт опосередкований мовою, текстом. Якщо природознавство, природничі науки мають справу з явищами природи і їхня задача полягає в тому, щоб пояснити природні процеси, знайти загальні зв'язки, закономірності, то науки про дух (гуманітарні науки), історична наука мають справу з історичною дійсністю не безпосередньо, а через фіксацію її в мові, у тексті. Тому Дільтей (1833–1911) – представник філософії життя – трактує герменевтику як «мистецтво розуміння письмово фіксованих життєвих проявів». Вивчення культури, соціальних явищ можливе як розуміння і тлумачення. Але розуміння можливе як результат реконструкції змісту тексту, що спирається на тлумачення. Процедура, методика розуміння повинна спиратися на деякі правила. По-перше, вона вимагає відповідності реконструкції точці зору автора тексту.

По-друге, ми повинні виходити з автономності, цілісності тексту, з чого випливає необхідність введення принципу герменевтичного кола: зміст цілого може бути прояснений через розуміння змісту його складових частин, але, у свою чергу, зміст окремих частин може бути зрозумілий, тільки виходячи з єдності цілого. По-третє, для розуміння змісту чужого тексту, що прийшов до нас з минулого, потрібно враховувати правило актуальності розуміння, суть якого полягає в тому, що дослідник не може цілком усунути суб'єктивний момент, він повинний співвідносити зміст автора тексту з «духовним горизонтом» своєї епохи, своєю власною позицією. Тільки в такому випадку можна говорити про істинність у науках про дух.

Але становлення герменевтики не тільки як методу пізнання гуманітарних наук, але і як особливого напрямку у філософії ХХ століття пов'язане, насамперед, з ім'ям німецького філософа Ханса Георга Гадамера (1900–2002), учня Мартіна Хайдеггера. Хайдеггер здійснив на Гадамера дуже великий вплив, утім, як і засновник феноменології Е. Гуссерль.

Феноменологія Гуссерля вплинула на Гадамера тим, що саме феноменологія зайнята з'ясуванням змісту і значення феноменів, а це зв'язано безпосереднім чином із розумінням і тлумаченням. З іншого боку, розуміння і тлумачення завжди спрямовані на пошук значення. Ці дві процедури мов би злиті, і в цьому пункті феноменологія і герменевтика перетинаються.

Але ще більший вплив на Гадамера здійснила філософія Хайдеггера. З Хайдеггером пов'язує Гадамер ту обставину, що герменевтика переступає «обмежений горизонт інтересів науково-теоретичного вчення про метод». Хайдеггер розглядає розуміння і тлумачення не як спосіб трактування тексту, а як екзистенціали людського буття. І сама мова, за допомогою якого здійснюються ці процедури, є буття, «будинок буття». Не людина говорить мовою, а мова говорить людиною. Ці положення зіграли велику роль у філософському становленні Гадамера, у розвитку ним герменевтики – від герменевтики духу до герменевтики буття. «Розуміння і тлумачення текстів, – пише Гадамер, – є не тільки науковою задачею, але очевидним образом стосується всієї сукупності людського досвіду в цілому» [1, с. 38].

Центральне місце в герменевтиці, природно, належить науці. «У століття, коли до марновірства вірять у науку», з'ясування умов і границь науки, умов істинності, що передують логіці наукового дослідження, є задачею філософії герменевтики. Але філософія герменевтики Гадамера в трактуванні розуміння істотно відрізняється від класичної герменевтики як методу пізнання гуманітарних наук. Деякі прийоми тлумачення текстів спільні, як, наприклад, герменевтичне коло, однак, по суті, це методи, що акцентують увагу на принципово різних і навіть протилежних моментах у тлумаченні фіксованих подій минулого.

Відповідно до класичної традиції при тлумаченні тексту необхідно вжитися у світ автора тексту, зрозуміти його мотиви, переживання, проникнути у світ його психології. Крім цього ми повинні враховувати і суб'єктивний момент самого інтерпретатора. Щоб реконструювати минуле переживання, чужі думки, їх необхідно співвіднести з власним світоглядом історика. У класичному розумінні і тлумаченні акцентується увага на психологічних особливостях автора тексту й історика, інтерпретатора тексту, їхньому сприйнятті події, тобто на суб'єктивних моментах розуміння і тлумачення.

По-іншому підходить до цього Гадамер. Він не вважає, що актуалізація особистісного начала автора тексту може допомогти досліджувати, зрозуміти історичне минуле. Більш того, він думає, що подібна актуалізація буде не сприяти, а шкодити досягненню істини, не просяняти, а, навпаки, спотворювати справжнє значення, зміст історичних подій. Гадамер зосереджує увагу на інших моментах, що передують розумінню і тлумаченню. Такими моментами в нього виступають передрозуміння, традиція, забобони, горизонт розуміння. Усі ці поняття близькі за змістом і означають історичність людського досвіду, його обумовленість суспільною системою. Коли ми говоримо про передрозуміння, те «мова йде про сформовану суспільну систему, що має значення історично сталого, науково невідомої норми. Вона представляє не тільки предмет дослідно-наукового раціоналізування, але і його рамки, у які «вставляється» методична робота» [1, с. 417]. «Горизонт розуміння», у свою чергу, являє собою сукупність забобонів і передсуджень, обумовлених традицією і таких, що є передсудженнями, сформованими до дослідження всіх фактичних передумов явища. Забобони при цьому є не тільки негативними моментами, що спотворюють розуміння і тлумачення, але і тими структурами, закладеними в мові, що визначають нашу мовленнєво-розумову і пізнавальну діяльність. І основну роль тут грає, звичайно, мова, тому що нею значною мірою обумовлена наша розумова і пізнавальна діяльність, вона значною мірою визначає змісти і значення. Мова є спосіб нашого буття, нашого говоріння, умова пізнання і розуміння. І вона є, насамперед, об'єктом уваги філософської герменевтики. Таким чином, філософська герменевтика Гадамера, не виключаючи цілком суб'єктивних передумов свідомості, науки, зосереджує свою увагу на дослідженні об'єктивних умов, що передують історичному і взагалі науковому пізнанню, що випереджають розуміння і тлумачення. Герменевтика духу перетворюється на герменевтику буття у дослідження передумов і умов людського існування і науково-пізнавальної діяльності.

Література

- 1 Гадамер, Х. Г. Истина и метод / Х. Г. Гадамер. – М. : Наука, 1988. – 427 с.
- 2 Гуссерль, Э. Логические исследования / Э. Гуссерль. – СПб, 1907. – Т. 1. – 286 с.
- 3 Карнап, Р. Философские основания физики / Р. Карнап. – М. : Прогресс, 1971. – 390 с.
- 4 Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун. – М. : Прогресс, 1975. – 288 с.
- 5 Новые идеи в философии. Сб. 2. Борьба за физическое мировоззрение. – СПб : Образование, 1912. – 191 с.
- 6 Огюст Конт и положительная философия / излож. и исслед. Г. Г. Льюиса и Д. С. Милля. – СПб, 1867. – 355 с.
- 7 Поппер, К. Логика и рост научного знания / К. Поппер. – М. : Прогресс, 1983. – 606 с.
- 8 Поппер, К. Открытое общество и его враги / К. Поппер. – М. : Феникс : Междунар. фонд «Культурная инициатива», 1992. – Т. 2. – 448 с.
- 9 Современная буржуазная философия. – М. : МГУ, 1972. – 651 с.
- 10 Философия Герберта Спенсера в сокращенном изложении Говарда Коллинса. – СПб, 1892. – 479 с.

11 ПОСТМОДЕРНІЗМ

Питання про модерн і постмодерн, їхні границі, зміст викликає гострі дискусії й у наші дні. І мова йде не тільки про постмодернізм у філософії, але й у культуру взагалі, тому що і модернізм і постмодернізм виступають як явища культури в цілому, а не тільки течіями або напрямками у філософії. Сьогодні більшість філософів вважають, що епоха (можна говорити про епоху) постмодернізму наступила наприкінці ХХ століття. До 80-х років минулого століття постмодернізм як явище культури виявив себе повсюдно, за винятком, можливо, пострадянського простору, зайнятого перебудовою, хоча і тут елементи постмодернізму знайшли прояв у реальному житті, культурі, не знайшовши, щоправда, адекватного відображення й осмислення в теорії. Зараз стан змінюється і постмодернізму приділяється усе більше уваги. Ми маємо намір тут розглянути характерні риси постмодерна в галузі філософії і її проблеми. Але перш ніж почати розгляд постмодернізму, варто звернутися до модернізму і його характерних рис, тому що зрозуміти постмодернізм можна лише в його співвідношенні з модернізмом, як він сам себе визначає.

11.1 Модернізм, його границі і риси

Щодо границь модерну існують два підходи. Один із них пов'язує початок модерну з Великою французькою революцією (кінець XVIII століття) і становленням капіталізму в Європі, із практичною реалізацією соціального проекту, розробленого діячами французької Освіти. Інший підхід пов'язує початок модерну з розробкою самого соціального проекту і тоді початок модернізму переноситься майже на півтора сторіччя назад, до середини XVII століття, коли Ф. Бекон і Р. Декарт заклали основи нового світогляду, поставили людину в центр світобудови і на неї поклали відповідальність за її долю і за ствердження суспільної справедливості. Бекон і Декарт проголосили принцип «знання – сила» і відповідальність за істинність знання Декарт поклав на людину. З цього часу людина пов'язує своє майбутнє з розвитком знання, з його вищим проявом – наукою. Ця думка і знаходить свій розвиток у філософії Освіти. У філософії Освіти були сформульовані основні нові принципи суспільного ладу: свобода, рівність, справедливість, розум, прогрес, братерство і т. д. При цьому просвітителі припускали, що світ – природа, суспільство і сама людина – розумний, тобто функціонує за об'єктивними законами, і людина в стані своїм розумом осягнути ці закони і відповідно до цього знання побудувати свої суспільні відносини, перетворити природу і саму себе. Віра в розум, науку і прогрес є ядром світогляду Нового часу, ядром модернізму. На цій базі, з вірою в ці ідеали і цінності, відбуваються буржуазні революції і закладаються основи модернізації суспільства.

Але, проголосивши людину відповідальною за істину, Декарт заклав підводні камені у світогляд модернізму, адже тим самим він відірвав істину від буття, розніс їх по різних світах – мир суб'єкта й об'єкта. Античність і Середньовіччя виходили з єдності, тотожності істини і буття. В Античності ця єдність була проголошена Парменідом у його відомому виразі: «Одне й те саме є думка і те, що вона мислить» і знаходила своє вираження в тому, що суттю Космосу, суттю буття оголошувався Логос – розум, закон, що і був відповідальним за буття, тому що він був нерозривний із ним. У Середньовіччя уособленням єдності істини і буття є Бог. Він і творець буття, і носій істини. Тому збагнення істини й в одному, і в іншому випадку є і збагненням буття. Звідси впевненість і закінченість філософських систем Античності і Середньовіччя. У філософії Нового часу людина проголошується відповідальною за істину, але не відповідальною за буття: вона його не створювала. Гегель був єдиним у Новий час, хто спробував знову з'єднати істину і суще, буття, але він уже не був почутий. Людина вже виступає тільки суб'єктом, що пізнає, щоправда, за ним визнається можливість пізнати істину і побудувати свою діяльність відповідно до неї. Але вже в останній третині XVIII століття, тобто на самому початку практичної реалізації модерністського проекту, Кант висловив сумнів щодо можливості адекватного пізнання людиною світу. А XIX століття показало, що і з практичною реалізацією модерністського проекту виникають великі проблеми. Гасла, під якими відбувалася Велика французька революція, так і залишилися гаслами, так і не знайшли свого втілення в життя. XX століття ще більш підсилює сумніви. Дві світові війни, що були розв'язані на території освіченої Європи й унесли десятки мільйонів життів, гонка озброєнь, глобальні проблеми і СНІД, що поставили людство на межу виживання, остаточно підірвали віру й у «розумність» світу, і в можливості розуму. Навіть успіхи в галузі споживання країн, що складають «золотий мільярд», виглядають сумнівно, якщо подивитися на них з погляду самотності людини, його свободи і всебічного розвитку. Вже в XIX столітті Ніцше у своїй філософії заявив про неспроможність претензій розуму на істину, про необхідність переоцінки всієї системи цінностей. Це було прямим вираженням кризи модерну і початком постмодерна. Але тільки початком. Двадцять століття підсилює ці тенденції. Вони знайшли свій прояв і у феноменології, і в герменевтиці, і в психоаналізі, і в екзистенціалізмі. Але все-таки аж до останньої третини XX століття ми можемо говорити про епоху модернізму. І основна причина такого стану справ зводиться до того, що в цей період людина вірить ще в об'єктивність буття, що нехай навіть виступає у вигляді мовних структур. «Мова – будинок буття», – заявляє Хайдеггер. І тільки коли суспільство вступає в постіндустріальну фазу, переходить до інформаційного суспільства, коли Інтернет починає обплутувати своєю мережею увесь світ, можна з повним правом говорити про початок стадії постмодернізму.

11.2 Зміст постмодернізму

Постмодернізм у філософії нерозривно пов'язаний із новим розумінням природи знання, істинності знання, з чого випливає і новий погляд на буття. Узагалі, як уже вказувалося в попередньому розділі, у XX столітті увага філософії зосереджена на знанні і мові, виходячи з чого здійснюється підхід до всіх інших філософських проблем. Саме такий підхід ми спостерігаємо в роботі Жана Франсуа Ліютара (1924–1998) «Стан постмодерна». «Наша робоча гіпотеза полягає в тому, – пише Ж. Ф. Ліютар, – що в міру входження суспільства в епоху, що називається постіндустріальною, а культури – в епоху постмодерна, змінюється статус знання» [1, с. 10]. Ця зміна статусу знання виявляється насамперед у тому, що знання перестає бути тільки елементом процесу розвитку розуму, формування особистості, а набуває вартісної форми, стає головною продуктивною силою, набуває статусу інформації. Суспільству відтепер знання необхідне у вигляді інформації і тому при його оцінці мова тепер йде не про його істинність, але про легітимацію. Знання стає одним із головних факторів сили держави й останнє відіграє важливу роль у його легітимації, тому що «в епоху інформатики питання про знання більше, ніж колинебудь, стає питанням про управління» [1, с. 28].

Ліютар уявляє знання у вигляді певної мовної гри, у якій правила встановлюються гравцями за згодою. Сама гра має сенс і значення, якщо правила визнаються гравцями. У суспільствах епохи модерну легітимуючу функцію стосовно знання, правил гри виконували великі розповіді: гегелівська ідея загальної раціональності і розвитку, марксистська ідея класового протистояння і відчуження, ідея Парсонса про системний характер суспільства і навіть ніцшеанська ідея волі до влади, хоча, з іншого боку, філософія Ніцше може розглядатися як передпостмодерністська. Але у XX столітті великі розповіді сходять зі сцени і не можуть виконувати роль легітимуючого фактора. Таким фактором тепер стає влада, що є правлячим класом, що приймає рішення і «...створюється не традиційним політичним класом, а різномірним шаром, сформованим із керівників підприємств, великих функціонерів, керівників великих професійних організацій, профспілок, політичних партій і релігійних конфесій [1, с. 43]. У свою чергу, легітимність рішень влади здійснюється через ефективність, через продуктивність. Продуктивність є не тільки показником результативності, але і гарною верифікацією і гарним закінченням. З іншого боку, легітимуючу функцію стосовно знання виконують учені, що є уже не інтелектуалами і носіями суспільних ідеалів, а фахівцями, експертами, що встановлюють правила гри, що формулюють парадигми і дискурси.

Постмодерністська теорія знання із самого початку відкидає ідею продуктивності як легітимацію знання. Справа в тому, за словами Ліютара, що продуктивність із самого початку пов'язана з ідеєю стабільної системи,

що задовольняє закони термодинаміки. Але сучасна наука, особливо квантова теорія і мікрофізика, підірвали наше уявлення про стабільність, детермінізм і передбачуваність. Виходячи з цього, «...постмодерністська наука будує теорію власної еволюції як перериваного, катастрофічного, незгладимого, парадоксального розвитку. Вона змінює зміст слова «знання» і говорить, яким чином ця зміна може відбуватися. Вона робить не відоме, а невідоме, і вона вселяє модель легітимації, що не має нічого спільного з моделлю найбільшої результативності, але яка є моделлю розвитку, що розуміється як ⁷ паралогія» [1, с. 133]. У Ліотара паралогізм означає відсутність визначеного дискурса, визначених правил гри у функціонуванні науки як умова її легітимації, а також заперечення легітимуючого значення за ефективністю і результативністю. У науці можуть існують й існують одночасно не одне, а кілька правил гри. «Наука, якщо тільки вона вибіркова, є у своїй прагматичній антимоделлю стійкої системи. Будь-яке висловлення потрібно утримувати тільки тоді, коли воно містить відмінність від відомого раніше і піддається аргументації і доказу. Вона є моделлю «відкритої системи», у якій релевантність висловлення полягає в тому, що воно «дає народження ідеям», тобто іншим висловленням і іншим правилам гри. ...В узагальненому вигляді питання про легітимацію перетворюється в питання про відношення між антимоделлю, представленою науковою прагматикою, і суспільством» [1, с. 155].

Суспільство при цьому, на думку Ліотара, повинне виходити не з принципу системності і консенсусу, а з принципу справедливості. При цьому справедливість не прив'язана до консенсусу. А що ж тоді є справедливість за Ліотаром? Потрібно вважати, що це – різноманіття правил гри, свобода змінювати ці правила. «Цей напрямок (постмодернізм) відповідає еволюції соціальних взаємодій, де тимчасовий контракт насправді витісняє постійні встановлення в професійних, афективних, сексуальних, культурних, сімейних, міжнародних галузях, у політичних справах» [1, с. 160].

Ще далі від Ліотара в дискредитації знання пішов інший французький філософ – постмодерніст Жак Дерріда (1930 р.). Дерріда створює свою теорію деконструкції, у якій він «демонтує владу монументального тексту». Він показує багатозначність тексту, що впливає з багатозначності будь-якого слова. «...Мова не є ні абсолютним, ні точним, ні логічним. У кожному слові, кожній фразі і навіть способі побудови речень закладені можливості появи двозначностей, що спотворюють значення. Мова унікає ясності і точності» [1, с. 11]. Уже звідси видно, що постмодернізм проголошує інші задачі, ставить перед філософією інші цілі. Класична філософія ставила за свою мету зведення знання до єдиного, намагалася знайти пер-

⁷ Паралогізм означає логічну помилку в умовиводі, що відбулася ненавмисно і була порушенням законів і правил логіки.

шооснови, буття як таке. Якщо навіть неklasичні філософи, такі як Ніцше, Фрейд, Хайдеггер, неопозитивісти, не змогли ухилитися від цієї мети, хоча в них вона виступає у вигляді волі до влади, несвідомого, «DaSein» (буття-існування) або мовного факту, то постмодернізм, і Дерріда особливо, проголошує право читача давати своє власне тлумачення тексту. Проголошується неспроможною традиційна концепція істини й однозначності буття. Тепер ця однозначність заперечується не тільки в дійсності, але й у мові. Буття може набувати різних форм і немає потреби в обґрунтуванні. Воно може бути у вигляді зоряних воєн або простору Гаррі Поттера, у вигляді віртуального простору Інтернету або простору політики пострадянських держав. Воно може бути в будь-якому вигляді й у природі, і в суспільстві, і в мисленні, і в мові. Філософія з її прагненням до єдності, однозначності стає неможливою. Правда, у такому випадку неможлива і філософія постмодернізму, що, утім, Дерріда і не заперечує. Адже його інтерпретація мови є однією з можливих інтерпретацій. Але як тоді бути зі справедливістю Ліотара, яку він проголошує непорушною цінністю? На це відповіді у філософії постмодернізму немає.

Література

- 1 Лиотар, Ж. Ф. Состояние постмодерна / Ж. Ф. Лиотар. – М. : Алетейя, 1998. – 162 с.
- 2 Стребен, П. Деррида за 90 минут / П. Стребен. – М. : АСТ: Астрель, 2005. – 104 с.
- 3 Бистрищики, И. Культура постмодернизма / И. Бистрищики // Вестник МГУ. Серия 7, Философия. – 2003. – № 3.
- 4 Введение в философию: учеб. пособие для вузов / авт. кол. И. Т. Фролов [и др.]. – М. : Республика, 2003. – 623 с.
- 5 Ильин, В.Р. История философии: учебник для вузов / В.Р. Ильин. – СПб. : Питер, 2003. – 732 с.
- 6 Канке, В. А. Философия: учебник / В. А. Канке. – М. : Логос, 2002. – 344 с.

Навчальне видання

ЛУЗАН Анатолій Олександрович

ВСТУП ДО ФІЛОСОФІЇ

Навчальний посібник

Редактор О. М. Болкова

Комп'ютерна верстка О. С. Орда

Формат 60 x 84/16. Ум. друк. арк. 7,67.

Тираж прим. Зам. №

Видавець і виггтвник

Донбаська державна машинобудівна академія

84313, м. Краматорськ, вул. Шкадінова, 72.

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру

серія ДК №1633 від 24.12.03