

87. 2273

Д 62

**Дойчик М.В.**

# **СУЧАСНА ЗАРУБІЖНА ФІЛОСОФІЯ**

**Навчально-методичний посібник**

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
ПРИКАРПАТСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ ВАСИЛЯ СТЕФАНИКА  
КАФЕДРА ФІЛОСОФІЇ

Дойчик М.В.

**СУЧАСНА  
ЗАРУБІЖНА ФІЛОСОФІЯ:**

Навчально-методичний посібник

77 63 30

филос

НБ ПНУС



776330

Івано-Франківськ  
2010

УДК 1(091)“XIX/XX”

ББК 87.3-602-я73

Д 62

**Рецензенти:**

Ларіонова В.К., доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника;

Будз В.П., кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Розглянуто і рекомендовано до друку Вченою радою філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника. Протокол № 4 від 28 грудня 2007 року.

Навчальне видання

Дойчик Максим Вікторович

## Сучасна зарубіжна філософія

Навчально-методичний посібник

Підп.до друку 27.10.10. Формат 60 x 84 / 16. Папір офсетний.  
Гарнітура Times New Roman. Ум. друк. арк. 9,53. Наклад 100 прим.

Видавець та виготівник «Симфонія форте»  
76019, м. Івано-Франківськ, вул. Крайківського, 2

Дойчик М.В.

Д 62

Сучасна зарубіжна філософія : навчально-методичний посібник. – Івано-Франківськ : Симфонія форте, 2010. – 164 с.

ISBN 978-617-7009-35-4

Даний навчально-методичний посібник містить авторську програму та методичні рекомендації з навчального курсу «Сучасна зарубіжна філософія». Навчальний курс «Сучасна зарубіжна філософія» посідає важливе місце в системі підготовки фахівців-філософів. Для удосконалення методичного забезпечення даного курсу і призначений навчально-методичний посібник.

Посібник розрахований на викладачів, аспірантів та студентів напрямку підготовки 0301 «Філософія».

Данное учебно-методическое пособие включает в себя авторскую программу и методические рекомендации по учебному курсу «Современная зарубежная философия». Учебный курс «Современная зарубежная философия» занимает важное место в системе подготовки специалистов-философов. Для усовершенствования методического обеспечения данного курса и предназначено учебно-методическое пособие.

Пособие рассчитано на преподавателей, аспирантов и студентов направления подготовки 0301 «Философия».

ІНВ. №

77 63-30

ISBN 978-617-7009-35-4

УДК 1(091)“XIX/XX”

ББК 87.3-602-я73

© Дойчик М.В., 2007

### Зміст

1. Пояснювальна записка. ....	4
2. Навчально-тематичний план дисципліни. ....	7
3. Лекційний курс. ....	8
4. Плани семінарських (практичних) занять. ....	134
5. Завдання для самостійної роботи студентів.	
Тематики письмових робіт (реферати). ....	155
6. Засоби для проведення поточного та підсумкового контролю. ....	156
7. Критерії оцінювання знань і вмінь студентів. ....	159
8. Перелік навчально-методичної літератури. ....	160

## 1. ПОЯСНЮВАЛЬНА ЗАПИСКА.

Система гуманітарної освіти передбачає набуття студентами цілісних, філософських знань про людину та її буття у світі. Осмислення цієї проблеми має стати своєрідним каркасом гуманітарного знання як такого, оскільки без розуміння сутнісних основ людського існування неможливим стає й системне усвідомлення окремих виявів суспільного буття, історії та культури.

**Сучасна зарубіжна філософія** є одним із тематичних розділів історії філософії та її підсумком.

В основу даного курсу покладено історико-філософський (хронологічний) та аналітично-проблемний принципи. Перший – застосовується щодо роздумів інтелектуалів стосовно проблеми людини та її призначення. Некласичні роздуми про буття людини та суспільства розглядаються як продукт самого історичного розвитку, акцентується зв'язок цих ідей із загальним дискурсом (системою інституцій та інформаційних потоків) конкретного соціуму, приділяється особлива увага розривам, поверненням, запозиченням, взаємопроникненням, які були пов'язані із зміною суспільних умов. Аналітично-проблемний принцип викладу навчального матеріалу дозволяє абстрактно й альтернативно зобразити розвиток цих ідей. Завдяки застосуванню такої наукової методології дидактичного процесу, схарактеризовано всі головні аспекти сучасної зарубіжної філософії, як історично модифікований етап інтелектуальної життєдіяльності людини та як певну позачасову абстракцію.

**Метою** вивчення курсу є ґрунтовне, на основі першоджерел, осмислення студентами-політологами усієї палітри гуманістичних ученй сучасності.

Визначена мета реалізується шляхом розв'язання наступних завдань:

- ознайомити студентів з історією зародження, розвитку та трансформації головних ідей європейської філософії XIX – XX ст. Цієї мети планується досягти шляхом ознайомлення студентів з головними ідеями, ключовими поняттями та з працями засновників провідних течій сучасної західної філософії: неокантіанства, неогегельянства, філософії позитивізму, прагматизму, філософії життя, психоаналізу, феноменології, герменевтики, персоналізму, екзистенціалізму, філософської антропології, неомізму, тейярдизму, неопротестантизму, неомарксизму, структуралізму, постмодернізму, філософії глобалізму;

- сформувані у студентів уявлення про специфіку неокласичного філософії неокласичного мислення;

- ознайомити студентів із головними напрямками й аспектами зарубіжної філософії XIX – XX ст.;

- під час практичних занять навчити студентів методам аналізу найвизначніших філософських концепцій;

- розвинути порівняльну уяву студентів, вміння співставляти різні концепції, методологічні підходи, віднаходити в них спільні та відмінні елементи, вміти витлумачити ці специфічні риси соціальним або біографічним контекстом, який їх продукував.

У процесі вивчення курсу «Сучасна зарубіжна філософія» студенти повинні:

**знати:**

- зміст понять і категорій сучасної зарубіжної філософії (класична парадигма, неокласична філософія, неокласична філософія, теїзм, трансцендентне, життя, воля, відчай, екзистенція, абсурд, ірраціоналізм, позитивне, діалектичний та історичний матеріалізм, неокантіанство, баденська школа, марбурзька школа, інтуїція, ідіографічний метод, номотетичний метод, генералізуючий метод, індивідуалізуючий

метод, науки про природу, науки про дух, символ, культура, неогегельянство, метафізика, ідеалістична діалектика, класичний позитивізм, махізм, емпіріокритицизм, неопозитивізм, постпозитивізм, теологічна стадія, метафізична стадія, наукова стадія, «комплекс відчуттів», верифікація, лінгвістичний аналіз, «парадокс Рассела», фальсифікація, парадигма, прагматизм, прагматизм як філософський метод, прагматизм як теорія істини, прагматична істина, прагматична практика, реконструкція, семіотика, теорія сумніву-віри, віра, філософія релігії, меліоризм, інструменталізм, синехізм, тихізм, соціальний біхевіоризм, філософія життя, ірраціоналізм, волонтаризм, воля до влади, аполонівське начало життя, діонісійське начало життя, вічне повернення, нігілізм, декаданс, мораль рабів, мораль панів, імморалізм, арій, Надлюдина, індивідуалізм, герменевтика, розуміюча психологія, морфологія історії, культура, цивілізація, життєва сила, життєвий порив, «виклик», «відгук», «творча меншість», «інертна більшість», інтелектуальна інтуїція, психоаналіз, несвідоме, лібідо, сублімація, витіснення, цензура, невроз, психоз, сноведіння, структура психіки, Я, воно, над-Я, символіка сноведінь, дешифрування сноведінь, культура, патографія, образ, зміст, форма, Едипів комплекс, комплекс Електри, проблема провини, свідомість, самосвідомість, фрустрація, дитяча сексуальність, соціометрія, неофрейдизм, егопсихологія, аналітична психологія, соціологізуючий психоаналіз, гуманістичний психоаналіз, архетипи, колективне несвідоме, принцип компенсації і надкомпенсації, соціальний характер, амбівалентність свідомості, любов, суб'єктивізм, феномен, феноменологія, феноменологічний метод, рефлексія свідомості, науковчення, трансцендентальне епохе, феноменологічна редукція, трансцендентальна редукція, ейдетична редукція, феноменологічна свідомість, інтуїція, інтенціональність, ноєзис, ноєма, «життєвий світ», герменевтика, дискурстлумачення, розуміння, інтерпретація, горизонт, «герменевтичний трикутник», «герменевтичне коло», інтроспекція, «науки про дух», персона, персоналізм, особистість, індивідуальність, екстеріоризація, інтеріоризація, трансценденція, Боголюдина, гуманістична революція, комунікація, творчість, віра, розум, свобода, екзистенціалізм, життя, існування, смерть, сутність, автентичність, справжнє і несправжнє існування, філософське самоґубство, абсурдна людина, свобода, гуманізм, відчуження, буття, ніщо, абсурд, вибір, тривога, страх, нудьга, нудота, гранична ситуація, жах, самотність, природа людини, філософська антропологія, універсальність, людина, особистість, індивідуальність, інтроспекція, реалізм, антропосфера, діалогізм, цінність, біологічне і соціальне, ексцентричність, духовність, онтологія, суще, смерть, метафізика виховання, категоричний імператив, сенс життя, щастя, неомізм, модернізм, інтегральний гуманізм, ієрархія, дематеріалізація, теологія, благо, християнський еволюціонізм, косморозвиток, «життєвий порив», емоційна інтуїція, точка Омега, ойкуменічний рух, тангенціальна та радіальна енергії, наджиття, неопротестантизм, «справжнє» та «несправжнє» існування людини, любов, неомарксизм, неогуманізм, критична теорія суспільства, «негативна діалектика», самовідчуження, відчуження, звільнення, свобода, революція, детермінізм, реформа, інтелігенція, рефлексія, інтелектуальна технологія, масова культура, одномірна людина, одномірне суспільство, суспільство споживання, репресивна цивілізація, теорія комунікації, дихотомія, ієрархія цінностей, модус володіння, модус буття, структура, міф, мова, мовлення, структуралізм, соціальна структура, структура особистості та її самосвідомості, соціальна дія, лінгвістика, структурний аналіз, структурна антропологія, надраціоналізм, бінарний, психотерапія, знак, знакова система, редукціонізм, постструктуралізм, модернізм, постмодернізм,

постмодерністський вибух, перформанс, нарратив, інтенціональність свідомості, деперсоналізація, симуляр, тілоцентризм, дискурс, іронія, деконструкція, структуралізм, логоцентризм, діалогізм, саморегуляція, сюрреалізм, авангардизм, раціональний менталітет, філософська танатологія, глобалізація, економічна глобалізація, світовий ринок, політична глобалізація, культурна глобалізація, вестернізація, демасифікація, регіоналізація, економічні війни, тарифні і нетарифні методи зовнішньо-економічної політики, національно-визвольні рухи, релігійний екстримізм, тероризм, зіткнення цивілізацій, глобальні структурні зміни, «кінець історії», «золотий мільярд», «третя хвиля», прогнозування, моделювання, синергетика, системний аналіз, системний синтез, інформація, індустріальне суспільство, постіндустріальне суспільство, інформаційне суспільство, технологічний детермінізм, екологічний детермінізм, Римський клуб, футурологія, глобалістика, гуманізм, загальнолюдські цінності, індекс людського розвитку.);

- основні ідейні лінії в розвитку сучасної зарубіжної філософії;

- мати уявлення про головні проблеми зарубіжної філософії XIX – XX ст. й теоретико-методологічні підходи до вивчення буття людини і суспільства;

- бути ознайомленим із змістом концепцій найбільш помітних представників сучасної зарубіжної філософії;

**вміти:**

- порівнювати та класифікувати згадані концепції;

- аналізувати та коментувати філософські тексти, написані з різних теоретико-методологічних позицій;

- самостійно планувати та здійснювати наукове дослідження відповідного рівня складності.

## 2. НАВЧАЛЬНО-ТЕМАТИЧНИЙ ПЛАН ДИСЦИПЛІНИ

№ з/п	Назва теми	Кількість годин, відведених на			
		Разом	Лекції	Практичні (семінарські, лабораторні заняття)	Самост. роботу
<b>Змістовий модуль №1.</b>					
1.	Історико-філософський процес у Європі XIX – XX ст.	8	2	2	4
2.	Неокласична філософія	6	2	2	2
3.	Філософія позитивізму.	6	2	2	2
4.	Прагматизм.	6	2	2	2
5.	Філософія життя.	8	2	2	4
6.	Психоаналітична філософія.	8	2	2	4
7.	Феноменологія і герменевтика.	6	2	2	2
8.	Персоналізм.	6	2	2	2
<b>Змістовий модуль №2.</b>					
9.	Філософія екзистенціалізму.	10	4	2	4
10.	Філософська антропологія.	8	4	2	2
11.	Релігійна філософія кінця XIX – першої половини XX ст.	10	4	2	4
12.	Неомарксизм (франкфуртська школа).	8	4	2	2
13.	Структуралізм і постструктуралізм.	8	4	2	2
14.	Постмодернізм.	10	4	2	4
<b>Разом за семестр</b>		<b>108</b>	<b>40</b>	<b>28</b>	<b>40</b>

### 3. ЛЕКЦІЙНИЙ КУРС

#### Тема 1. Історико-філософський процес у Європі ХІХ – ХХ ст.

- 1.1. Соціально-історичні та загально-культурні умови виникнення і розвитку зарубіжної філософії ХІХ - ХХ ст.
- 1.2. Занепад класики і утвердження неklasичного типу філософування. Принцип ірраціоналізму.
- 1.3. Вихідні ідеї філософії Артура Шопенгауера та Сьорена Кіркегора.
- 1.4. Ідеї розроблення «наукової філософії» у європейській філософії (Огюст Конт, Жюль Анрі Пуанкаре, Карл Маркс).

#### Література.

1. Антология мировой философии в 4-х т. – М., 1971.
2. «Антропологический поворот» в философии ХХ века. – Вильнюс, 1987.
3. Богомолов А.С. Немская буржуазная философия после 1865 года. – М., 1969.
4. Богомолов А.С. Английская буржуазная философия ХХ века. – М., 1973.
5. Богомолов А.С. Буржуазная философия США ХХ в. – М., 1974.
6. Буржуазная философия кануна и начала империализма/ А.С. Богомолов и др. – М., 1977.
7. Великие мыслители Запада. – М., 1998.
8. Гриненко Г.В. История философии: Учебник. – М., 2006.
9. Заиченко Г.А. История западной философии. Класика против постмодернизму. – Днепропетровск, 2000.
10. Зарубіжна філософія ХХ століття. – К., 1993.
11. Зотов А.Ф. Современная западная философия. – М., 2001.
12. История современной зарубежной философии / Под ред. А.С. Колесникова. – СПб., 1997.
13. История философии: Учебник / Ч.С.Кирвель, А.А.Бородич, У.Д.Розенфельд и др.; Под ред. Ч.С.Кирвеля. – 2-е изд., испр. – Мн., 2001.
14. Коплстон Ф. История философии. ХХ век / Пер. с англ. П.А.Сафронова. – М., 2002.
15. Кремень В.Г., Ільїн В.В. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник. – К., 2005.
16. Кьєркегор С. Страх и трепет. – М., 1993.
17. Кузнецов В.Н. Французская буржуазная философия ХХ века. – М., 1970.
18. Ларіонова В.К. Історія етичних учень. Посібник. – Івано-Франківськ, 2004.
19. Мир философии. В 2-х т. – М., 1989.
20. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. – К., Львів, 2001.
21. Подольська Є.А. Кредитно-модульний курс з філософії: філософія, логіка, етика, естетика, релігієзнавство. – Навч. Посіб. – К., 2006.
22. Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
23. Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций. – М., 1989.
24. Проблемы сознания в современной буржуазной философии. – Вильнюс, 1983.
25. Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. – Рига, 1988.
26. Рассел Б. Історія західної філософії. – К., 1995.
27. Рассел Б. Человеческое познание, его сферы и границы. – М, 1957.
- Реале Дж., Антисери Д. Западная философия: от истоков до наших дней: В 4 т. – СПб., 1994-1997.

28. Современная буржуазная философия / А.С. Богомолов и др. – М., 1978.
29. Современная западная философии: словарь / сост. Малахов В.С. та ін. – М., 1991.
30. Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія. – К., 1996.
31. Сучасна політична філософія. Антологія. – К., 1998.
32. Табачковський В.Г. Людське співвідношення: данність чи проблема. – К., 1993.
33. Табачковський В.Г. Людина – Екзистенція – Історія. – К., 1996.
34. Татаркевич В. Історія філософії. Т.3-й. – Львів, 1999.
35. Філософія./ За ред. В.Г. Воронкова. – К., 2004.
36. Філософія: Підручник / Бичко І.В., Бойченко І.В., Табачковський В.Г. та ін. – К., 2001.
37. Философский энциклопедический словарь. – М., 1983, 1999.
38. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
39. Філософія: Курс лекцій/ Л.В. Губерський, І.Ф. Надольний, В.П. Андрущенко та ін.; За ред. І.Ф. Надольного. – К., 2000.
40. Хамітов В. Історія філософії: Проблема людини. Навч. посіб. – К., 2000.
41. Хесле В. Гении философии Нового времени. – М., 1992.
42. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление: В 2 т. – М., 1992-93.
43. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. – М., 1995.
44. Ярошовець В.І. Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму. Підручник. – К., 2004.

**Ключові слова та терміни:** класична парадигма, неklasична філософія, неокласична філософія, теїзм, трансцендентне, життя, воля, відчай, екзистенція, абсурд, ірраціоналізм, позитивне, діалектичний та історичний матеріалізм.

**1.1. Соціально-історичні та загально-культурні умови виникнення і розвитку сучасної зарубіжної філософії.** У першій третині – середині ХІХ ст. у Європі розпочався процес досить радикальної зміни у способі філософування. Наслідком того було виникнення неklasичної філософії. Її формування йшло кількома напрямками, але всіх їх, за рідкісним винятком, споріднювала орієнтація на провідну роль у людських діях та поведінці людини нераціональних (або ірраціональних) чинників. Формування неklasичного мислення у філософії було викликано революційними змінами в усіх сферах суспільного життя.

У суспільно-політичній сфері:

- усе ХІХ ст. проходило під знаком фр. бурж. рев-ї

- наполеонівські війни

- національно-визвольні рухи, «Весна народів» 1848 р.

-імперіалістичні війни за переділ сфер впливу, ринків сировини, збуту готової продукції, дешевої робочої сили

- ХХ – ХХІ ст. – епоха небуваної напруги, надій, загрози самому існуванню

людства: дві світові війни, остання мала своїм фіналом атомні бомбардування Хіросіми і Нагасаки; посилення демократичних і національних рухів; протиборство двох систем північно-атлантичної та т.зв.соціалістичного табору; поразка у холодній війні; розпад СРСР та СФРЮ, глобальні проблеми: політичний екстремізм, міжнародний тероризм, торгівля наркотиками, зброєю, людьми, посилення дії негативних наслідків виснаження екосистеми Землі

В економічній сфері:

- Кодекс Наполеона з його принципом приватної власності

- індустриальна революція

- остаточне утвердження капіталістичного способу вир-ва
- перемога міста над селом
- робітничий рух
- у XX ст. конвеєрне виробництво, автоматизація виробництва, особливо після II світової війни, застосування досягнень НТР, переорієнтація зі сфери виробництва на сферу послуг як важливу складову економіки, інформатизація виробничих процесів і сфери послуг

У науці:

- нові відкриття природничих наук (біохімія, генетика та ін)
- поява нової техніки, технології

У культурному житті:

- формування індустрії масової свідомості;
- нові засоби зв'язку уможливили швидкий та легший обмін думками
- відкриття нових університетів
- поширення і дешевизна книгодрукування
- поява і розвиток наукової періодики
- поява радіо, кіно, у XX ст. – телебачення, а у 80 роках Інтернет
- посилюється вплив художньої літератури на філософію
- філософія стає більш есеїстичною, белетристичною, відбувається часткова інтеграція філософії та мистецтва. З одного боку виникає жанр філософської (або інтелектуальної) літератури, а, з іншого боку, – жанр філософської есеїстики, яку інколи досить складно відрізнити від літератури. Так само виникли, наприклад, концептуальні живопис і графіка, на початку XX ст. виникає філософське кіно і тощо.

- ознайомлення з філософсько-релігійними здобутками культур Сходу

У другій половині XIX ст. поступово готується, а на рубежі XX ст. починає здійснюватись перехід до нової неklasичної науки, змінюються принципи, зразки, парадигми філософування. Якщо філософія XVII – XVIII ст. вірили, що з ліквідацією феодалних суспільних відносин встановиться царство розуму, справедливості, рівності і навіть братства між людьми, то капіталістична дійсність спростувала ці ілюзії. Філософія XIX ст. відмовляється від досягнень попередньої філософії, і заявляє, що в усьому досвіді людства виявляється безсилля розуму; вона стає на позиції ірраціоналізму.

**1.2. Занепад класики і утвердження неklasичного типу філософування.**

**Принцип ірраціоналізму.** У 20-30-х роках XIX ст. філософія Георга Гегеля набула в Європі тріумфального поширення, а в Німеччині її було проголошено офіційною філософією, особливо корисною для зміцнення соціального порядку та виховання молоді. Але якраз на вершині визнання Гегель раптово помер (14 листопада 1831 р.), і в європейському філософському житті на деякий час запанували розгубленість і невизначеність: було незрозуміло, куди і як повинна далі розвиватися філософія. Адже гегелівська філософія набула системно завершеного характеру, увібравши в себе як найцінніші здобутки попередньої європейської філософії, так і результати філософського осмислення основних напрямів людської життєдіяльності. Здавалось, що завдання філософії тепер зводилось до деяких незначних доповнень і деталізацій. Не один європейський філософ ставив у цей час перед собою запитання: чи можлива філософія після Гегеля? Тому, коли Фрідріх Шеллінг, колишній друг Гегеля, оголосив про намір прочитати курс лекцій з філософії принципово іншого характеру, ніж гегелівська, його аудиторія збрала велику кількість слухачів, серед яких була група

видатних осіб, таких як Сьорен Кіркегор, Михайло Бакунін, Фердинанд Лассаль, Фрідріх Енгельс та ін. Лекції Шеллінга не задовольнили його слухачів. Але згодом з'ясувалось, що початки справді нової філософії з'явилися у Європі ще за життя Гегеля. У 1819 р. вийшов друком перший том праці Артура Шопенгауера "Світ як воля та уявлення", яку і вважають першою працею нової філософії. Поступово процес формування засад нового філософування став набувати сили і визначеності: виникла неklasична філософія, особливості якої остаточно визначилися у XX ст. У другій половині XIX ст., на рубежі XX ст. починає здійснюватись перехід до нової неklasичної науки, змінюються принципи, зразки, парадигми філософування. А явище неklasичності поширилось і на інші сфери життя, такі як мистецтво, наука, культура.

Філософія XVII – XVIII ст. вірили, що з ліквідацією феодалних суспільних відносин встановиться царство розуму, справедливості, рівності і навіть братства між людьми, то капіталістична дійсність спростувала ці ілюзії. Філософія XIX ст. відмовляється від досягнень попередньої філософії, і заявляє, що в усьому досвіді людства виявляється безсилля розуму; вона стає на позиції ірраціоналізму. Поняття ірраціоналізм (від лат.: irationalis – нерозумний, несвідомий) об'єднує різні філософські вчення, що відстоюють обмеженість раціонального пізнання, протиставляють йому інтуїцію, віру, інстинкт як основні види пізнання. Ірраціональними за своїм змістом виявляються усі релігійні і релігійно-філософські вчення. Ірраціоналізм не випадково сформувався у XIX ст., коли поширення відчуження на сферу розумової праці, криза буржуазного суспільства і його культури ввійшли в суперечність з ідеями «царства розуму» та суверенності розуму, що їх проголошували просвітителі. Ірраціоналістичний настрій розуму одержує широке розповсюдження і особливо виявляється у таких течіях, як «філософія життя» (Вільгельм Дільтей, Анрі Бергсон та ін.), екзистенціалізм (Мартін Хайдеггер, Карл Ясперс та ін.) та деяких різновидів неопозитивізму.

Чим же відрізнялась нова, неklasична філософія, від класичної? Відповідь на це запитання ми отримаємо, порівнявши вихідні ідеї класичної і неklasичної філософії.

Класична філософія у своїх міркуваннях виходила із того, що: 1) Буття є цілісне, глибинно узасаднене, внутрішньо концентроване (навіть, якщо ми сумніваємось у можливостях його адекватного пізнання); 2) Розум є вищою і найціннішою частиною людської психіки та найкращою людською здібністю; 3) Розум здатний висвітлити глибини психіки й орозумити їх; 4) За допомогою розуму людина спроможна належним чином організувати своє життя і взаємини з буттям.

Неklasична філософія протиставила цим тезам філософської класики принципово інші: 1) Говорити про буття безвідносно до людського сприйняття й уявлення безглуздо; ми можемо судити лише про те, що ввійшло в контекст нашого сприйняття і знання; поза цим питання про буття залишається відкритим; 2) На перший план у людській психіці виходять чинники, які за своєю природою нерозумні або позарозумні; масштабами й силою дії вони перевершують розум; 3) Оскільки нерозумні чинники психіки потужніші, то розум нездатний їх опанувати; 4) Розум не лише не сприяє гармонізації людського життя, а іноді заважає цьому.

Для філософії XX ст. характерні також сцієнтизм та антисцієнтизм – протилежні світоглядні позиції, пов'язані з абсолютизацією позитивних (сцієнтизм) або негативних (антисцієнтизм) аспектів впливу природничих наук на розвиток культури. Сцієнтизм (з лат. scientia – знання, наука) – це уявлення про наукове знання

як про вищу культурну цінність і достатню умову для орієнтації людини у світі.

Сцієнтистська орієнтація виявляється у некритичному застосуванні у гуманітарних науках (зокрема суспільних) зовнішніх форм і методів організації знання, властивих природничим і точним наукам, запереченні суто філософських проблем, позбавлених пізнавального досвіду; визнанні справді науковими лише математичних і конкретних природничих знань, що характерно, наприклад, для позитивізму.

Антисцієнтизм стверджує принципову обмеженість науки у вирішенні проблем людського існування, зважає на негативні наслідки науково-технічного прогресу (руйнування природного середовища, створення зброї масового знищення, тлумачення науки як «дегуманізованої сили», що є джерелом трагічного людського існування). Позиції антисцієнтизму захищають такі напрямки сучасної філософії, як екзистенціалізм, феноменологія.

Як бачимо, за вихідними спрямуваннями думки неокласична філософія принципово відрізняється від класичної – що дає підстави стверджувати: під час виникнення неокласичної філософії відбулася зміна парадигми (норми, візії) філософського мислення. До наведеного порівняння слід додати лише одне: йдеться про панівні тенденції. У реальному розвитку філософії можна знайти і певні винятки з цих тенденцій, але вони не впливають на картину процесу зміни парадигми загалом.

Важливо також врахувати й те, що симптоми та ознаки неокласичності проявили себе не лише у філософії: у літературі їх пов'язують із творами німецьких та австрійських романтиків, у живописі – із появою спочатку імпресіонізму, а потім – абстракціонізму, супрематизму та ін.; подібні ж тенденції спостерігалися у музиці. У науці вже у 60-их роках XIX ст. австрійський фізик Ернст Мах вперше сформулював принцип відносності, стверджуючи, що в світі не існує привілейованих систем відліку. Все це свідчило про те, що поступово ставились під сумнів та ніби розмивались здавалося б такі красиві та кришталеві чисті принципи класики і перш за все тому, що вони, попри їх привабливість, не дуже узгоджувались із життям. Останнє засвідчувало себе скоріше відносним, ніж абсолютним, скоріше неоднозначним, ніж навпаки, та ін. Неокласична філософія, зокрема, наважилася не протиставити людині чисті принципи, а прийняти людину такою, якою вона є у реальності, через це вона навіть у мовному відношенні постала більш простою, більш зрозумілою та стилістично більш різноманітною.

Сучасна духовна культура уособлює єдність, синтез двох тенденцій: модифікованого старого та народженого нового, тобто єдність класичного і неокласичного. В узагальненому вигляді водорозділ між класичною і неокласичною філософією, передусім, проходить через ставлення до проблеми раціонального та його протилежності – ірраціональності.

**1.3. Вихідні ідеї філософії Артура Шопенгауера та Сьорена Кіркегора.** Засновник неокласичної філософії, філософського волонтаризму (волонтаризм (з лат. *voluntarius* – залежність від волі) – філософська течія, яка проголошує основою світу волю, протиставляючи її розуму) Артур Шопенгауер (1788-1860) народився у Данцигу (тепер Гданськ) у сім'ї комерсанта. 1813 року він захистив докторську дисертацію, присвячену логіці, а в 1819 році вийшло авторське видання його основної філософської праці «Світ як воля та уявлення» (перший том), в якій відчувається вплив Канта, Платона, індійської філософії. Книга не мала успіху, але завдяки її виходу Шопенгауер отримав посаду доцента в Берлінському університеті. Його наміри позмагатися з Гегелем у справі залучення слухачів на лекції закінчилися

сумно: не маючи охочих прослухати курс його лекцій, Шопенгауер був змушений облишити викладацьку діяльність. Лише в 50-ті роки XIX ст. його ідеї почали знаходити зацікавленість і поширення. Що ж це були за ідеї?

Світ, за Шопенгауером, існує тільки для суб'єкта як його уявлення, тобто як предмет свідомості. «Все, що існує в пізнанні, і самий світ є об'єкт у відношенні до суб'єкта, тільки для суб'єкта він і існує. Світ є моїм уявленням». Об'єкт, як він даний суб'єкту, зумовлений (в цьому простежується вплив Канта) апріорними формами споглядання простору і часу та категорією розсудку причинності. І хоч «світ як уявлення» упорядкований і систематизований розсудком (в цьому Шопенгауер відводить велику роль причинності, виділяючи чотири її види – фізичну, логічну, математичну і моральну), він є тільки суб'єктивною данністю. Розмежувати сон і реальність неможливо. Життя і сновидіння, на його думку, – це сторінки однієї й тієї самої книги. Шопенгауер відсилас до Вед, які розглядали світ як покривало Майї (тобто як ілюзію) і порівнювали його зі сном. Однак він не заперечує існування іншого світу за «світом уявлення». «Світ уявлення» – це ілюзія, яка приховує справжній світ. Але перейти від першого до другого шляхом звичайного пізнання, на його думку, принципово неможливо.

Проте існує один феномен, який водночас належить до обох цих світів – людина, сам суб'єкт. Тіло дано суб'єкту двоюким способом – в зовнішньому спогляданні (в уявленні) воно виступає об'єктом серед об'єктів (належить до «світу уявлення»), а у внутрішньому відчутті воно дано як вияв справжнього світу, а саме як воля. Акти волі й тілесні процеси – одне і теж. Тіло є нічим іншим, як об'єктивованою волею.

Суб'єкту пізнання його власне тіло дане не тільки як уявлення, але й як воля. Оскільки тіло є ключем до світової загадки, то, стверджує Шопенгауер, за всіма тілами «світу уявлення» прихована воля, тобто «світ волі». «Світ уявлення» – це лише вуаль, покривало Майї, яке приховує справжній світ – «світ волі». Воля сама по собі (як річ в собі) принципово відмінна від способу її явлення, вона вільна від просторово-часових форм і від принципу причинності. Однак при розгляді співвідношення «світу уявлення» і «світу волі» Шопенгауеру бракує послідовності. Бо якщо «світ уявлення» – це ілюзія, якщо він ніяк не проявляє «світу волі», то, навіть відкривши через людину «світ волі», неможливо завдяки цьому «розшифрувати» волю в інших тілах. Адже між «світом уявлення» і «світом волі» відсутні однозначні відношення. Підносячи волю до рівня ірраціонального, активного й аморфного начала світу, Шопенгауер йде всупереч європейській традиції, яка таким началом вважала або Бога, або матеріальну субстанцію. В понятті волі відчувається біологізм, перенесення на весь світ того, що притаманне тільки біологічним істотам.

В неживій природі воля, на його думку, об'єктивується як дія стихійних сил (тяжіння та ін.), в органічному світі – як індивідум. Скрізь вияв волі виступає як суперництво, боротьба, біль і муки. На органічному рівні воля набуває рис «волі до життя». Пізнання є лише засобом виживання індивіда та роду. Тому розум виконує чисто інструментальну функцію: він є засобом реалізації волі. Розум, пізнання є продовженням волі, а отже, продовженням болю та мук. Життя окремої людини – скрута й страждання, людина постійно перебуває в гонитві за здійсненням бажань ненаситної волі. Щастя – ілюзорне і тимчасове. Таким є існування не тільки окремої людини, але і всього людства. Шопенгауер різко виступив проти тези раціоналістів, згідно з якою існуючий світ є найкращим з можливих. На його думку, він найгірший. Все це засвідчує песимізм філософії Шопенгауера.



Спасіння від світу марноти і суму він вбачав тільки в мистецтві й аскетизмі. Мистецтву в його концепції належить особлива роль, художнє пізнання світу він ставив вище наукового. Воля, на його думку, перш ніж об'єктивуватись в конкретних речах та індивідах, об'єктивується в «ідеях». Наприклад, перед тим як стати конкретним дубом, воля пройшла ступені «ідеї» рослини, «ідеї» дуба. Ці ідеї Шопенгауер трактує в душі Платона і неоплатонників: «єдине» (благо) через «світ ідей» реалізується у світі речей.

Отже, згідно з ученням Шопенгауера, за кожним конкретним феноменом «світу уявлень» приховується його «ідея», всезагальне. Але цю «ідею» можна досягнути, лише подолавши зацікавлений, тобто корисливий, продиктований волею підхід до цього феномена (мінералу, пейзажу, тварини, рослини), проникнувши в нього як в такий, що існує поза простором, часом і причинними зв'язками, схопивши його як загальне, ідею. В такий спосіб, на думку Шопенгауера, пізнає світ мистецтво в особі генія. В художньому пізнанні людина проникає в світ ідей і хоча б на деякий час звільняється від марноти і страждання волі. Мистецтво, отже, перебуває значно вище науки, оскільки воно хоч на мить затримує волю, тоді як наука (розум) є знаряддям сліпої волі. Справжнє звільнення від світу волі, іграшкою якої є людина, можливе лише через аскетизм, подолання бажань, які зв'язують людину зі світом. При цьому філософ виступає проти самогубства, вдаючись до якого, людина, на його думку, чинить як раб волі. Тільки через аскезу (типу індійських йогів, християнських святих) людина стає вільною.

Як бачимо, у міркуваннях Шопенгауера присутні всі основні характеристики неklasичного типу філософування. Цікаво також відзначити, що етичні висновки Шопенгауера в дечому подібні життєвим настановам буддизму.

Іншим фундатором ідей неklasичної філософії є датський філософ Сьорен Кіркегор (1813-1855), який народився і все життя прожив у м. Копенгагені. Після бурхливого студентського життя він поринув у релігійну віру, відмовившись навіть від нареченої. Здобувши ступінь магістра теології, проігнорував церковну кар'єру, оскільки вбачав у сучасному йому християнстві зраду самої ідеї християнства. Своє коротке життя провів у напруженому пошуку істини; його філософія стала особистим досвідом духовних поривань, вистражданою ним істиною.

Отже, після захисту магістерської дисертації, присвяченої дослідженню іронії у Сократа, Кіркегор присвятив себе літературній діяльності на філософські теми. За життя філософа його твори були майже невідомі. Лише в ХХ ст. Кіркегор став одним із найпопулярніших авторів – творців неklasичної філософії – значною мірою завдяки особливостям стилю його творів: він є експресивним, парадоксальним, суб'єктивно заглибленим (Кіркегор є також і класиком датської літератури). Основні твори: «Поняття іронії» (1841); «Сучасна доба» (1842); «Або-Або» (1843); «Страх і тріпотіння» (1843).

Кіркегор зміщує центр філософської проблематики з гносеології до етики. На його думку, передусім необхідно з'ясувати сенс життя для себе. Попередня філософія (насамперед, гегелівська, яка для нього є символом раціоналістичної традиції) не дала відповіді на це питання. Раціоналістичну філософію, яка має справу зі всезагальним, мало турбує окрема людина з її переживаннями і муками.

Вихідним у своїх філософських роздумах Кіркегор обрав не всезагальні істини, а існування одиниці (одиночної конкретної людини). Він абсолютизує одиницю, ставить її над родом. В тваринному світі, за його словами, індивід нижчий від роду, в людей, завдяки тому, що людина створена за образом і подобою Бога,

окремий індивід вищий від роду (загалу). Засуджуючи загал як зло, як джерело хаосу, спасіння людини він вбачає в усамітненні. Культура, на думку Кіркегора, позбавляє людей самотності. Вона вдосконалює їх як екземпляри, але стає на заваді індивідуальності, перетворює більшість людей на «дресированих мавп». Він різко протиставив спосіб існування світу й існування (екзистенцію) окремої людини. В світі панують причинні зв'язки, необхідність, яка пізнається розумом, чітко визначено можливе і неможливе. Існування окремої особи – це пристрасті, страждання, які не можна виразити в загальних поняттях. Розум, який намагається науково досягнути суб'єктивність, діє подібно до міфологічної голови Медузи горгони, яка перетворює все суб'єктивне на камінь об'єктивного. Виражена розумом (в категоріях необхідності) суб'єктивність перетворюється на об'єкт, втрачає специфіку неповторної людської екзистенції.

Кіркегор різко виступив проти всеваддя розуму (і відповідно принципу необхідності) у філософії. Він критикував європейську філософію за те, що вона навіть не поставила проблему походження довір'я до розуму і проблему межі розуму. Не заперечуючи того, що в буденному житті розум корисний і навіть необхідний, Кіркегор стверджує, що ця корисність і потрібність виявляють себе в певних межах доти, поки людина не стикається з проблемою неможливого. Перед неможливим розум пасує, стіну неможливого він не долає, тому що вона ним же і зведена. Подолати неможливе може тільки віра. Віра уможливило те, що є абсурдом для розуму.

Нова (тобто його) філософія, стверджує Кіркегор, починається там, де розум заявляє про повну безвихідь, де умоглядна філософія замовкає. Що може сказати європейська філософія благочестивому біблійному Іову, в якого забрано все – майно, дітей, здоров'я (ситуація абсурду з погляду розуму), запитує він. На переконання Кіркегора, нічого, крім банальної поради «терпіти». Тільки його екзистенціальна філософія знаходить вихід – вір, для Бога не існує неможливого. Тільки віра, на його думку, дає людині сподівання подолати жорстоку необхідність, яка ввійшла і запанувала в світі через розум. Саме завдяки «гріху розуму» (біблійне гріхопадіння через смакування «яблука пізнання») людина втратила божественне «все можливо» й опинилася під необхідністю. Отже, розум, пізнання Кіркегор розглядає як щось вороже вірі, людському існуванню взагалі, як те, що обтяжує людський вибір. Бог у його вченні, на відміну від Бога раціоналістів (Декарта, Спінози, Лейбніца), є ірраціональною істотою. Для нього «все можливо», в тому числі й скасування законів природи. Його дії не вкладаються в межі розуму, вони перевершують можливості людського розуміння.

Як випливає з вище сказаного, наука, що пізнає через узагальнення або підведення явища під загальні закони, пізнати людину неспроможна, оскільки кожна людина унікальна й неповторна. Тільки сама людина може досягнути себе шляхом внутрішнього переживання і самозаглиблення. На цьому шляху вона може пройти три стадії або рівні самопізнання і самоутвердження які розкриваються у кіркегорівському баченні моралі людини.

У концепції моралі Кіркегор виділяє естетичний (тобто чуттєвий), етичний (заснований на розумі) і релігійний рівні моралі. Вони є водночас альтернативними варіантами, які постають перед особою, вибір яких здійснюється за принципом «або-або». На естетичному рівні (він має на увазі євдемоністичні етичні концепції, які націлюють людину на досягнення щастя) індивід перебуває в стані постійного жадання чуттєвих насолод. Символом естетичного рівня моралі є Дон Жуан. Однак

чуття слабнуть, для збудження їх потрібно щоразу все сильніше стимулювати, що неминуче призводить до перенасичення і розчарування. Життя на цій стадії нагадує нескінченну мандрівку по різних враженнях, жодне із яких, як і всі вони разом, не може принести людині життєвої повноти та задоволення: завжди чогось буде бракувати. Моральність, зорієнтована на насолоду, на залежність людини від зовнішніх факторів, заводить у глухий кут або до вибору іншої альтернативи. Відчуття безплідність такого життя, людина у пошуках надійнішої засади може перейти до етичного рівня самореалізації, уособленням якої є Сократ.

На етичному рівні людина діє згідно з усвідомленою повинністю, прийнятими людськими моральними нормами – не вбий, не вкради тощо. Вона намагається спертися на непохитні етичні норми та принципи, внутрішньо стабілізувати своє життя і здобути задоволення від того, що вона буде приносити користь людям. Вона здійснює всезагальне веління на взірець кантівського категоричного імперативу. На цьому рівні, на думку Кіркєгора, людська індивідуальність повністю залежить від всезагального, вона (ця конкретна індивідуальність) не береється до уваги і фактично з цілі перетворюється на засіб здійснення всезагальної повинності. Внутрішнє чуття підказує людині неможливість її повної самореалізації, оскільки етичні норми є однаковими для всіх людей, а через це найважливіше для людини – її власна унікальність та неповторність так і залишаються нереалізованими.

У пізніх працях Кіркєгор приходять до висновку про те, що обидві перші стадії людського самоусвідомлення та внутрішнього переживання свого життя характеризуються відчуттям людської індивідуальної неузасадненості, закинутості у цей світ, відчуттям самотності. Щиро переживаючи ці відчуття і не знаходячи способу їх подолати, людина може впасти у стан тотального відчаю – безпорадності, безвиході. Проте, за Кіркєгором, саме цей тотальний відчай і може підказати людині її глибинну істину: так, вона справді є абсолютно самотньою, але це значить, що її самотність має під собою абсолютні підстави. Звичайно, що сдиною абсолютною підставою для будь-чого є Бог. Звідси і випливає досить цікава і вагома теза Кіркєгора: «Людська індивідуальність знаходиться в абсолютному відношенні до абсолютного». Це значить, що лише наявність Бога як абсолютна може виправдати абсолютність людської унікальності. Звідси Кіркєгор робить радикальний висновок: оскільки людина у своїй унікальності виходить на прямий зв'язок із Богом, то вона ніби отримує цим санкцію на абсолютну свободу самоздійснень. Твір «Страх і тріпотіння», у якому Кіркєгор описав третю стадію людської самореалізації, має підзаголовок «Про можливість телеологічного відхилення етичного»; телеологія означає цілеспрямовання, отже цей підзаголовок можна прочитати так: можуть існувати цілі, заради яких можна знехтувати етичними принципами та нормами.

Своєрідність концепції Кіркєгора полягає в тому, що він протиставляє етичний і релігійний рівні моральності. До нього етичні норми (не вбий, не вкради) вважалися божественними. Він різко виступив проти отождолення божественного і людського («голос народу – голос Бога»), на якому, зокрема, будувалось гегелівське і фейєрбахівське розуміння Бога. Етичний рівень стосується нормування світської поведінки людей. Він заснований на розумі. Релігійний рівень моралі є виходом за межі етичного (і отже, розуму), є проривом до найвищого джерела моральності – Бога.

Якщо основою естетичного рівня моральності є насолода, етичного – повинність, то основою релігійної моральності є страждання. В релігійній моралі повинність перед людством поступається місцем повинності перед Богом, любов до Бога заступає любов до людини. Ця мораль вимагає зречення від всього земного (сім'я,

дружби тощо). Символом її є біблійний Авраам, який був готовий принести в жертву сина (акт, що є аморальним з погляду людської етики) на виконання веління Бога. Тільки релігійна мораль, на думку Кіркєгора, ставить людину в ситуацію вибору, тобто передбачає свободу, тоді як етичний рівень, на якому панує повинність, не залишає людині такого вибору. Свобода вибору є необхідною умовою особи. На місце сократівського «Пізнай самого себе» Кіркєгор ставить «Вибери себе». Тому особою людина стає, здійснюючи вибір між людським і божественним, конечним і безконечним, тимчасовим і вічним.

Безумовно, Кіркєгор, заперечуючи отождолення божественного і людського (в моралі), впа в іншу крайність – в їх антагоністичне протиставлення. Бо якщо релігія перебуває поза людськими цінностями, поза розумом, тоді віруючі легко можуть стати жертвами фанатиків, релігійних пройдисвітів. Віра без єдності з розумом і людською моральністю є примітивно спрощеною. Але не можна не бачити того, що саме такий підхід відкрив проблеми, про існування яких філософія до нього не здогадувалась.

Кіркєгор уперше використав термін «екзистенція» для позначення таких особливостей людського буття, як неузасадненість та вихід за всі і всілякі межі. Слово «екзистенція» перекладається з латини як «існування», але у вихідному значенні воно вказує на вихід за межі усталеного, встановленого. Кіркєгор використав це слово в застосуванні винятково до людини, для позначення найперших особливостей людського способу буття, і тому став ідейним попередником екзистенціалізму – впливової філософської течії XX ст.

Філософські ідеї Кіркєгора були передчасним прозрінням, виявилися неспівзвучними духовній атмосфері Європи XIX ст. Тому їх не зрозуміли й невдовзі забули. Потрібні були страждання мільйонів людей в окопах Першої світової війни, щоб через п'ятдесят років знову повернутись до них. Екзистенціалізм, який виник у міжвоєнний час, є прямим спадкоємцем філософії Кіркєгора.

Загалом концепції Шопенгауера і Кіркєгора провіщали новий тип відношення особи і суспільства, який можна означити як індивідуалізм. Просвітники брали за відправну точку окрему людину, розглядаючи її елементом суспільства; романтики і представники німецької класичної філософії віддавали перевагу суспільству за рахунок особи; Шопенгауер і Кіркєгор, керуючись різними мотивами, зайняли позицію крайнього індивідуалізму, що свідчило про наростаючу дисгармонію в реальних відносинах особи і суспільства в тогочасному бутті.

**1.4. Ідеї розроблення "наукової філософії" у європейській філософії XIX ст. (Огюст Конт, Жюль Анрі Пуанкаре, Карл Маркс).** Як вище зазначалось, іншим напрямом некласичної філософії, дещо відмінним від людиноцентричного ірраціоналізму, було розроблення наукової філософії. Представники цього напрямку виходили з переконання у тому, що наука в першій половині XIX ст. набула такого розвитку і вийшла на такий рівень володіння знанням, що стала спроможною накреслити повну і струнку картину світобудови в її основних складниках і підрозділах разом з людиною, соціальною історією і людською свідомістю. Звідси робився висновок, що за тих умов потреба у філософії як дисципліні, що окреслює загальну концепцію світобудови, зникає. Єдиним духовним і світоглядним наставником людини стає наука. Філософія, тією мірою, якою вона ще могла бути корисною (наприклад, як психологія) повинна була також стати наукою серед інших наук.

Першим із подібними твердженнями виступив позитивізм, що його розробив

Опост Конт (1798—1857) колишній секретар французького мислителя-утопіста Анрі Сен-Сімона. У першій половині XIX ст. Конт видав шість томів своєї основної праці «Курс позитивної філософії», де, як вихідне, фігурує поняття «позитивного»: позитивне – це спостережуване, на відміну від неспостережуваного; реальне, на відміну від химерного, ілюзорного; корисне, на відміну від шкідливого; достовірне, на відміну від сумнівного; точне, ясне, на відміну від непевного; конструктивне, на відміну від руйнівного. Виходячи з такого розуміння позитивного, Конт обгрунтовує «закон трьох стадій» у розвитку теоретичних досліджень людства, що історично йдуть за таким порядком: релігійна, метафізична та позитивна. Релігійна: пошуки абсолютних знань про явища, які постають продуктом дії надприродних сил; метафізична: пошуки абсолютних знань шляхом виведення реальних подій із абстрактних всезагальних сутностей; позитивна (або наукова): відмова від абсолютних знань; зосередження зусиль на виведенні законів (відношень та послідовності) спостережуваних явищ.

Позитивна наука, за Контом, уже не намагається давати відповіді на запитання про докорінні причини буття, а лише прагне фіксувати факти. На місце запитання «Чому?» вона ставить запитання «Як?». У зв'язку з усім спрямуванням своїх думок Конт висуває гасло: «Наука сама собі філософія», – і вважає, що за філософією зберігаються функції систематизації знань, логічного пояснення мови науки, узагальнення механізмів пізнання. При цьому з філософії слід вилучити все те, що виходить за межі можливостей наукового спостереження.

Як бачимо, Конт не вбачає у світоглядному знанні нічого якісно специфічного і ніяк не відгукується на ту нескінченну глибину, яка притаманна людській духовності. Водночас слід відзначити, що ідеї Конта сприяли підвищенню авторитету науки, очищенню її від справді химеричних побудов. Важливе значення мала ідея Конта запровадити нову науку «соціологію», яка ґрунтувалася б на наукових засадах. Вагомий внесок у розвиток ідей позитивізму в XIX ст. внесли англійці Джон Міль та Герберт Спенсер.

Дещо відмінною від позитивістської концепції, хоч певною мірою і близькою до неї, є філософія науки французького математика Анрі Пуанкаре (1854-1912). Як філософ науки, він став відомим завдяки створеній ним концепції конвенціоналізму.

Конвенціоналізм (лат. conventio – угода, договір) – філософський напрям, згідно з яким наукові теорії та поняття є наслідком довільної угоди (конвенції) між ученими, укладеної за принципом «зручності», «економії мислення».

Суть цієї концепції полягає в тому, що принципи наукової теорії проголошуються довільними конструкціями, які умовно приймаються за істини. Іншими словами, на думку конвенціоналістів, вчені погоджуються вважати певні наукові твердження істинними, укладають конвенцію щодо їх істинності. До такої концепції Пуанкаре прийшов, аналізуючи стан справ у математиці. У зв'язку зі створенням неевклідових геометрій постали питання, на чому ґрунтуються їх вихідні принципи (і отже, яку з них слід вважати істинною). Пуанкаре заявив, що «ці принципи суть не що інше, як конвенції», тобто довільно можна прийняти за істину будь-яку з геометрій.

Конвенціоналізм виник і тому, що нові наукові теорії (насамперед, теорії неklasичної фізики) перестали бути «копіями» реальності й перетворилися на теорії, що конструюють штучні реальності (теорії-конструкти). У цих теоріях зросла роль неемпіричних критеріїв істини і фактора довільного вибору вченого. Так, за наявності двох чи більше теоретичних конструкцій, які однаково узгоджуються з фактами (явище, що не вкладається в межі наївної концепції «копіювання» реальності), вибір

на користь однієї з них робиться на основі таких допоміжних критеріїв, як логічна простота, інтуїція вченого та ін. Отже, конвенціоналізм виявив відносну самостійність і самодостатність наукової теорії, її (в певних межах) незалежність від емпіричних фактів. Однак така позиція тайла в собі загрозу заперечення об'єктивності наукового знання. Подібних поглядів дотримувався крайній конвенціоналіст француз Едуард Леруа (1870-1954). У дискусії з ним Пуанкаре змушений був визнати, що відбір наукових концепцій відбувається, врешті-решт, на основі їх ефективності або емпіричного контролю. Отже, факти були визнані як остаточні критерії відбору (істинності) теорій.

Заслуга конвенціоналізму в тому, що він звільнив наукові концепції від жорсткої залежності від сфери фактів, як того вимагали позитивістські традиції. Можна погодитись з оцінкою, яку дали поглядам Пуанкаре Реале і Антісері: «Конвенціоналізм – глибока і змістовна філософія науки. Розправившись із фетишистським міфом про «факт» та іншими презумпціями позитивістського напрямку, він реабілітував роль уяви в науці, показав динамізм наукового знання».

Третім варіантом «наукової філософії» є марксизм (заснував Карл Маркс (1813-1883) та розвинув Фрідріх Енгельс (1820-1896). Маркс також вважав, що в XIX ст. наука сама спроможна давати відповіді на всі найважливіші питання людського буття. Після відкриття закону збереження і перетворення енергії, клітинної будови органічної матерії, створення еволюційної теорії Дарвіна світ постав єдиним процесом, де все пов'язано з усім і де людину, соціальну історію і духовні процеси розглядали як результат еволюції матерії, що існує вічно, ніким не створена і нікуди не зникає. Джерелом розвитку матерії постають її внутрішні суперечності. Таку концепцію світу Маркса назвали «діалектичним матеріалізмом». Слід сказати, що основні положення діалектичного матеріалізму Маркс окреслив лише в загальному плані. Філософія була в центрі уваги Маркса тільки на початку 40-х років XIX ст., а надалі він спрямував зусилля на розроблення економічних і соціально-політичних проблем. Маркс вважав своєю заслугою створення матеріалістичного розуміння історії, згідно з яким хід історії зумовлюють економічні відносини, і він не залежить від свідомості людей. На таких засадах була розроблена теорія класової боротьби, з якої випливало, що робітничий клас, унаслідок свого становища в суспільстві, покликаний ліквідувати приватну власність на засоби виробництва й експлуатацію людини людиною, побудувати суспільство вищої соціальної справедливості – комунізм. Свою теорію Маркс розглядав як ідеологію і методологію робітничого руху. Деякі тези Маркса (про ганебність експлуатації людини людиною, про необхідність соціальної справедливості та соціального забезпечення, про право людини на всебічну самореалізацію) і по-сьогодні звучать привабливо. Але деякі (про доцільність соціальної справедливості та соціального забезпечення, про всебітню соціалістичну революцію, про автоматичну гарантованість робітничому класові моральних чеснот) і самі по собі, і, особливо, в їхньому реальному соціальному втіленні виявились небезпечними і спрямованими проти людини. Врешті-решт теорія Маркса з її претензією на науковість продемонструвала свій граничний соціальний радикалізм, нетерпимість до інших світоглядних позицій, зухвалу впевненість у непохитній істинності своїх тверджень та історичний месіанізм, тобто переконаність у тому, що вона несе світові найповнішу і найпотрібнішу істину. Можна однозначно стверджувати про те, що для марксизма були і є характерними спрощені тлумачення деяких аспектів людського буття, процесів соціальної історії, людської духовності, що йому притаманні елементи утопізму та соціальної міфотворчості.

Нарешті, «природничий матеріалізм» стверджував, що систематизована і з'єднана в одне ціле наука стає справжньою філософією, окреслюючи науково всі основні процеси світу, починаючи від руху атомів і закінчуючи духовними рухами. Основні представники «природничого матеріалізму» – Людвіг Бюхнер (1824-1899), Якоб Моєшотт (1822-1893), Карл Фогт (1817-1895).

Отже, напруги розроблення «наукової філософії» у XIX ст., з одного боку, безперечно підносили авторитет науки і намагалися наблизити філософію до науки, зробити її положення науково достовірними. А з іншого – цим самим вони виявляли певну нечутливість до питань людської суб'єктивності й духовності, а інколи зображали історію людства як різновид природних процесів.

Ознайомлення з ідеями напрямів створення «наукової філософії» може породити запитання: на яких підставах їх також відносять до початків неklasичної філософії? Здавалося б, вони дуже наближені до класичного реалізму і навіть до просвітництва. При вирішенні цього питання важливо звернути увагу на те, що «наукова філософія» ставила розум (свідомість) у залежність від несвідомих або позасвідомих чинників, вводючи у свій зміст елементи неklasичного філософствування поруч із деякими елементами, які наближають її до класики. Наприклад, позитивізм закликав брати до уваги насамперед спостережуване, культивує довіру до розумового конструювання. Марксизм проголошував тезу про те, що свідомість є ніщо інше, як усвідомлення буття і що будь-які утворення у мозку людини є лише своєрідним «випаровуванням» матеріальної дійсності. Для «природничого матеріалізму» повеління об'єкта поставали основними настановами для розуму. Отже, недовіра до розуму, бажання виявити його залежність від позарозумного є спільною рисою у представників «наукової філософії», яка дає змогу побачити їх певне протиставлення ідеям класичної філософії.

## Тема 2. Неокласична філософія.

### 2.1. Особливості неокласичної філософії.

### 2.2. Неокантіанство.

### 2.3. Неогегельянство.

#### Література.

1. Брэдлі Ф. Что есть реальный Юлий Цезарь// Вестник Московского ун-та. Философия. – 1989. – №5.
2. Виндельбанд В. История новой философии. – К., 1997.
3. Кассирер Е. Людський світ простору і часу// Філософська і соціологічна думка. – 1991. – №5.
4. Кассирер Э. Философия символических форм: Введение и постановка проблемы.// Культурология XX век. Антология. – М., 1995.
5. Колінгвуд Р. Идея истории. – К., 1996.
6. Кроче Б. Теория и история историографии. – М., 1998.
7. Кузнецов В.Н. Французское неогегелианство. – М., 1982.
8. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. // Культурология XX век. Антология. – М., 1995.
9. Риккерт Г. Философия жизни: Введение в трансцендентальную философию. – К., 1998.

**Ключові слова та терміни:** неокантіанство, баденська школа, марбурзька школа, ідіографічний метод, номотетичний метод, генералізуючий метод, індивідуалізуючий

метод, науки про природу, науки про дух, символ, культура, інтуїція, неогегельянство, метафізика, ідеалістична діалектика.

**2.1. Особливості неокласичної філософії.** Реакцією на класичну парадигму мислення Нового часу і її підсумок – німецьку класичну філософію була поява неklasичної філософії. Неklasична філософія зосередила увагу виключно на людському існуванні в емпіричному світі. Антиklasичним орієнтаціям у XIX – XX ст. постійно опонував міцний ідейний рух, спрямований на захист розвитку традицій філософської класики. Під гаслом «Назад до Канта» в останній третині XIX ст. народилося неокантіанство, а під гаслом «Назад до Гегеля» сформувалося неогегельянство, що було викликано критичним ставленням до спекулятивної метафізики та еклектики.

Неокласична філософія заперечує заперечення неklasичною філософією трансцендентного, абсолютів, проте перебирає ряд її рис: орієнтація на проблему людини та її існування. Домінуючою тут є ідея єдності людини і Бога, єдності в якій людина відіграє активно-особистісну роль. Людина здатна змінити світ, проте змінює його насамперед через самозміну, починаючи з того, що їй підвладно. Аксиологічні проблеми витісняють теоретико-пізнавальні на другий план.

Неокласична філософія відкидає класичну віру в розум, протиставляє філософію природничим наукам; заперечує можливість існування і пізнання законів суспільства; критикує антигуманні наслідки існування сучасної цивілізації, культ раціональності; засуджує науковий соціалізм і комунізм.

У 30-х рр. XX ст. у зв'язку з посиленням популярності філософії життя, екзистенціалізму і прагматизму неокласична філософія починає втрачати свій вплив.

**2.2. Неокантіанство.** Отже, із середини XIX ст. вчення Канта переживає час відродження й отримує подальший розвиток. Нова класична філософія отримує назву неокантіанство. Виникає воно в першу чергу у Німеччині у 1860-ті роки в умовах глибокої кризи спекулятивно-ідеалістичних систем Фрідріха Шелінга та Георга Гегеля, а також вульгарного матеріалізму, що виявились методологічно безпорадними у справі філософського осмислення стрімко зростаючих результатів науки того часу. Як ідеалізм так і матеріалізм припустилися однієї й тієї ж помилки, а саме будували теорію буття, не підготовлену критикою пізнання. А така критика є першочерговим завданням філософії. У пошуках найбільш послідовної і надійної філософської традиції розробки логіко-гносеологічних і методологічних проблем вчені і філософи звертаються до вчення Іммануїла Канта. Філософія Канта була безпосередньо орієнтована на математичне природознавство свого часу і в якості головної своєї мети вважала обґрунтування наукового знання і пошуки можливих умов його існування.

Лозунг «Назад до Канта!» був сформульований у 1865 р. Отто Лібманом (1840-1912), що видав книгу під назвою «Кант і епігони», кожен з розділів якої завершувався словами: «Тому потрібно вертатись назад до Канта». Певну роль у виникненні неокантіанства відіграли новітні дослідження по фізіології зовнішніх відчуттів, представлені працями Йоганеса Мюллера (1801-1858) і Германа Гельмгольца (1821-1894). Критичний ідеалізм Канта, відповідним чином перероблений результатами фізіологічних дослідження був протиставлений популярному на той час серед природодослідників матеріалізму. Починається ретельна робота по вивченню кантівського спадку, з'являються нові видання його творів, пишуться детальні коментарі до його головної праці – «Критика чистого розуму», а з 1897 року за

ініціативи Ханса Файхінгера (1852-1933) починає видаватись спеціальний журнал «Kant Studien». Поступово неокантіанство стає однією з панівних філософських течій в університетах Німеччини, Франції, Росії та ін. країн, демонструючи тим самим реалізацію філософської традиції в нових соціально-історичних умовах. Основне досягнення Канта неокантіанці вбачали в тому, що він визначив як основні функції суб'єкта пізнання: наочне споглядання (простірі час) і мислення (категорії). Головною ж хвилю є визнання об'єктивності «речі в собі». «Річ в собі» – лише є завданням пізнання; кінцевою але недосяжною метою; об'єктом, що не має змісту. Неокантіанці були впевнені в тому, що людське пізнання розвивається і буде розвиватись необмежено, але тільки в єдиному й незмінному напрямку – який встановив Кант. Таким чином вони заперечили об'єктивність пізнання.

Основні принципи неокантіанства зводилися до трьох основних моментів: а) розуміння філософії виключно як критики пізнання (тобто як метода досягнення позитивного знання, а не як самого цього знання). Філософія має стати ключем до розкриття усіх таємниць науки, мистецтва, моралі і виховання; б) з огляду на суб'єктивну залежність пізнання відмовитись від претензій онтології на статус наукової дисципліни, тобто від теорії буття; в) визнання обумовленості пізнання апіорними формами.

Неокантіанство ніколи не було однорідним філософським напрямком. З перших днів свого виникнення воно являло собою ряд течій, що прагнули розвинути окремі положення філософії Канта. І хоч вони ставили в якості головної одну й ту саму ціль – обґрунтування наукового знання і культури за допомогою реформованої кантівської гносеології, можна говорити про існування кількох принципово відмінних одне від одного інтерпретацій ортодоксального Канта. У межах неокантіанства виокремлюють фізіологічний напрямок, марбурзьку та баденську філософські школи. Представники фізіологічного напрямку наполягають на ідеї створення суб'єктом об'єкта пізнання. Так, на думку німецького фізика та фізіолога Германа Гельмгольца, відчуття людини хоча й викликані зовнішніми причинами, однак не залежать за своїм змістом ні від них, ні від самих органів чуття; вони є просто символами, а не адекватним відображенням світу. Знання цих символів дозволяє людині спрямовувати свою діяльність.

Марбурзька школа неокантіанства зосередила увагу на методології інтерпретації наукових понять і філософських категорій, витлумачуючи їх як логічні конструкції. Засновником марбурзької школи є Герман Коген (1842-1918). Найбільш відомі праці: «Логіка чистого пізнання», «Система філософії». На думку філософа пізнання можливе тільки через чисте мислення. «В речах ми пізнаємо апіорно лише те, що самі вклали в них». Тут предметом пізнання є продукт самого мислення. Отже дійсність, що пізнає людина це не даність, а переплетіння логічних зв'язків, заданих на зразок математичної функції. Тільки мислення здатне породити те, що можна визначити як буття. Тобто мислення і буття – тотожні. Ця тотожність, за Когеном, має бути предметом пізнання. Поза знанням, на його думку, немає нічого, з чим можна було б його порівняти. Отже, знання – це самостійна система, в межах якої розгортається вся різноманітність відносин між пізнанням та дійсністю, суб'єктом та об'єктом. Дійсність виступає як форма, в якій осмислюється або існує знання; будь-які зміни знання призводять до зміни дійсності, а не навпаки.

Філософія в пізнанні, за Когеном, відіграє роль методології для природничих і соціальних наук. В науках про природу вона рекомендує спиратися на «чисту думку», ні від чого незалежну і нічим не обумовлену. В науках про суспільство – на «чисту

полю». Остання є основою наук про Дух, вищою з яких є право. Логіка волі досягається в етиці, саме в ній висновується ідея свободи особистості у своїй завершеній абсолютній формі. Етика виробляє ідеї для усіх наук про культуру і транслює їх через юриспруденцію. Під впливом етичних ідей держава вдосконалюється до ідеального стану, яким можна вважати «правову державу». Свою позицію Коген називав «етичним соціалізмом» (джерело ідей морального характеру він вбачав у Бозі). Єдина наукова картина світу втілюється у «культурній свідомості».

Наступним відомим представником марбурзької школи є Пауль Наторп (1854-1921). Основні праці: «Етика Демокрита», «Теорія пізнання Декарта», «Логічні основи точних наук», «Соціальна педагогіка», «Загальна психологія згідно з критичним методом». На думку мислителя, ідеалізм – єдино правильне розуміння навколишнього світу. Ідеалізм – це вічний рух в осягненні цілого. Філософію він розуміє як метод досягнення цього знання.

Наторп поширює свій ідеалізм не тільки на гносеологію, а й на етику. Усі в суспільстві мають виховуватись у дусі розумності. Саме від виховання і освіти залежить включення людини у світову культуру, у нове суспільство, де людина постає як самоцінь. Людина – це мікрокосм, в ній в мініатюрі сконцентровано увесь світ. Людина виражає себе в діяльності, у праці – що є свого роду практичним мисленням, яке втілює в життя «регулятивні ідеї». Наторп визначив три такі основні ідеї в моралі – чесність, справедливість та любов, – які, в свою чергу, обумовлюють соціал-демократичні цінності: свободу, справедливість і солідарність.

Відомим марбурзьцем є Ернст Касієр (1874-1945). Основні праці: «Пізнання і дійсність», «Філософія символічних форм». Подібно до Когена та Наторпа він усуває з кантівської системи т.зв. поняття «річ в собі», як одного з факторів (поруч із суб'єктом пізнання), що створює світ досвіду. На його думку, матеріал для побудови досвіду дається самою думкою. Замість кантівських 2 сфер – практичного і теоретичного розуму він висуває єдиний світ – «світ культури», ідеї практичного розуму з регулятивних стають як категорії, конституюючими, тобто такими, що створюють світ принципами. Касієр називає їх «символічними функціями», оскільки вони являють собою вищі цінності, пов'язані для Канта з «божественними» в людині.

Філософ намагався осмислити місце і роль культури в житті людства. На його думку, культура є квінтесенцією людського існування, її зміст пов'язаний з формоутворюючими принципами та системами символів. Символ він тлумачив як форму самопізнання людського духу, що має різні прояви: мова, міф, мистецтво, наука тощо. Саме тому важливішою функцією культури стає інформаційно-комунікативна, за допомогою якої відбувається передача та збереження символів культури від покоління до покоління, від етносу до етносу. Людина, яку Касієр сприймає як «тварину, що створює символи», насправді починає існувати у породженому її символічною творчістю світі символів. Культуру, як описує Касієр у книзі «Філософія символічних форм», утворюють дві складові: 1) символіка культурних форм та 2) діяльнісний активний початок людини.

Отже марбурзьці заперечують ніби речі існують поза думкою, є вже даними, а думки мають їх охопити. Існує лише те, що мислиться. Представники цієї школи неокантіанства засуджують як крайній ідеалізм Гегеля, за його крайності, сухість і байдужість щодо окремої людини, так і натуралістичне знання, що виходить з того, що за допомогою сприйняття, емпірії ми пізнаємо факти. Це ілюзія. Факти ми пізнаємо лише тоді, коли спалахує думка про них. Факти не дані думці – а задані. Факти є тільки проблемами, а вже мисленнєві конструкції – їх розв'язками. Ці конструкції

завжди гіпотетичні, ніколи не остаточні. Тому пізнання не має кінця.

Засновники баденської школи – Вільгельм Віндельбанд та Генріх Рікерт були орієнтовані більш аксіологічно, ніж гносеологічно, тобто в основу своїх досліджень ставили завдання осягнення вищих людських цінностей – істини, добра, краси. Неокантіанство баденської школи зберігло у собі залишки кантівського раціоналізму, визнаючи «ірраціональний залишок» у пізнанні світу, іншими словами, думку про те, що світ не можна адекватно описати і вичерпати у сітці понять.

Реалізація аксіологічних завдань в неокантіанстві баденської школи здійснювалась в контексті вирішення проблем специфіки соціального пізнання, його форм і методів.

Основні положення баденської школи сформулював Вільгельм Віндельбанд (1848—1915). Основні праці: «Прелюдії», «Історія і природознавство», «Філософія в німецькому духовному житті», «Історія давньої філософії», «Історія нової філософії», «Про свободу волі». На думку Віндельбанда теоретичний розум (наукове мислення) прагне підвести предмет під більш загальну форму уявлень, залишити лише суттєве. Разом із тим, він звертає увагу на те, що всезагальне і суттєве по своєму змісту мають різний смисл в історичних дослідженнях, ніж у природознавстві. У першому випадку воно означає співвідношення фактів по їх цінності, у другому – їх закономірність. Відповідно Віндельбанд формулює поняття номотетичних методів природознавства та ідіографічних методів гуманітарних (історичних) наук. Якщо в науках про природу акцентується увага на проясненні загального і встановлення законів, виявленні незмінної форми процесів дійсності, то в процесі пізнання явищ культури основною метою є прояснення неповторних та унікальних актів культурної творчості. Сутність номотетичного методу зводиться до сходження від часткового до загального (індукція). Ідіографічний метод припускає, що мислення має зупинитися на одиничному.

В неокантіанстві Віндельбанда формується філософська традиція розуміння, а не знання як такого. В усіх сферах діяльності етично зорієнтований практичний розум людини домінує над теоретичним, тому людина обов'язково вносить оцінку в процес пізнання. Якщо природу описують за допомогою абстрактно-логічних суджень, тобто конструюють природно-наукову картину феноменального світу, то історію та культуру – за допомогою суджень, що спираються на почуття задоволення або незадоволення, наслідком чого є вираження ставлення людини до світу, оцінка: вчинок може бути позитивним чи негативним, теорія істинною або хибною, краєвид – прекрасним чи мерзеним. Здійснення оцінки стає можливим, оскільки суб'єкт є одночасно носієм практичного розуму – єдиного ідеального світу цінностей, що володіє характером належного. Сама можливість оцінки є проявом примату практичного розуму над теоретичним. Оцінки за Віндельбандом є трьох видів: логічні, етичні та естетичні, які відповідають ієрархічному світу цінностей. Тільки в них знаходить свій вираз наше індивідуальне почуття задоволення або незадоволення від того, що ми уявляємо, а норма оцінки, або правильність появи почуття задоволення або незадоволення, у судженні про цінності. Саме істина, добро, краса в єдності складають ціннісне ядро практичного розуму. Сфера впливу цього світу цінностей на емпіричний світ й утворює культуру. Культура в триєдності науки, моралі і мистецтва втілюють цінності істини, добра і краси, а «правильність оцінки» повинна гарантувати філософія.

Віндельбанд визнає обмеженість людського пізнання. Цим він пояснює дуалізм того, що є, і того, що повинно бути, тобто реального світу і світу цінностей.

У Генріха Рікерта (1863-1936) номотетичний та ідіографічний підхід Віндельбанда отримує назву генералізуючого та індивідуалізуючого. Основні праці: «Філософія історії», «Науки про природу і науки про культуру», «Два шляхи пізнання». У своїх філософії Рікерт виокремлює наступні моменти:

- культура і науки про культуру не можуть бути нижчими за статусом порівняно з науками про природу. Точка зору природознавства завжди підпорядкована культурно-історичній – хоча б у тому, що природознавство – «історичний продукт культури»;

- у явищах і процесах культури дослідницький інтерес скерований на особливе і індивідуальне, неповторне, цінне;

- усі явища культури втілюють певні визнані людьми цінності, які закладені в них первино;

- індивідуалізуючий метод – це метод віднесення до цінностей. Принцип цінності означає, що все слід розуміти з позицій цінностей. Проте на відміну від оцінки, він не є ані схваленням, ані засудженням. За допомогою поняття цінність для дослідника стає можливим виділення серед безлічі індивідуальних об'єктів дійсності важливого, унікального, виокремлення суттєвого від несуттєвого;

- основне завдання наук про культуру – за допомогою індивідуалізуючого методу «показати історичні явища як стадії розвитку», а не як щось незмінне. Рікерт розмежовує поняття «історичний розвиток» і «прогрес», і вважає, що прогрес є «підвищенням цінності культурних благ», що включає у себе позитивну або негативну оцінку;

- порівняно з природничими, історичні науки вирізняються більшою суб'єктивністю і важливу роль у них відіграють такі феномени, як інтерес, цінність, оцінка;

- за Рікертом, у методологічному плані, тобто з позиції загально-історичної точки зору, що об'єднує усі часткові історичні дослідження в єдине ціле всезагальної історії, усього культурного розвитку, не буває історичної науки без філософії історії. Філософія історії і є всезагальним концептуально-методологічним обґрунтуванням усіх наук про культуру.

Подібно до Віндельбанда Рікерт визнає, що між світом матеріальних об'єктів і світом цінностей існує невідповідність. Допомогти подолати цю суперечність покликана філософія історії, що має вивчати системи цінностей. Відповідно до систем цінностей Рікерт виділяє шість сфер життєдіяльності: мистецтво, етика, еротика (блага життя), наука, пантеїзм (містика) та теїзм; їм відповідають такі базові цінності, як краса, добро, благо (щастя), істина, святість, на основі яких створюються специфічні цінності культури.

Отже, в неокантіанській філософії формується філософська традиція розуміння, а не знання як такого. Оскільки етично зорієнтований практичний розум людини завжди домінує над теоретичним і людина обов'язково вносить оцінку у процес пізнання – смисл постає посередником між реальним буттям та цінностями буття, тому і метою філософії має бути вивчення саме систем цінностей.

**2.3. Неогегельянство.** Неогегельянство презентує себе як «оновлений ідеалізм», по-новому інтерпретуючи діалектику Георга Гегеля та його вчення про абсолютний дух. Англійський неогегельянець Френсіс Бредлі (1846-1924) дійсним суб'єктом мислення вважає «абсолютну дійсність», або Абсолют (не просто розум, а «абсолютний досвід»). Протириччя, на які наштовхується пізнання, – це видимість,

свідчення недійсності об'єкта. Такими недійсними Бредлі вважає причинність, рух, розвиток, протиріччя, боротьбу тощо. Причиною пізнання мислитель вважає «неспокій» від розбіжностей фрагментарних понять розуму та «відчуття цілого», тому потрібно здійснити «синтез відмінностей», домагатися взаємодоповненості. Бредлі формулює принцип моральної та соціальної поведінки людини: вільне підкорення індивіда загальному, тобто державі, як прообразу Абсолюта в соціальній реальності. Оскільки до Абсолюта входять і протиріччя, йому притаманні і зло, і потворність, і химерність, а відтак це не повинно викликати протесту.

З таким приниженням людини не погоджувався англійський філософ Бернард Бозанкет (1848-1923), який у праці «Цінність і призначення індивіда» намагався зняти конфлікт між індивідом і державою завдяки перенесенню рис індивідуальності на суспільство і державу. Держава як система індивідів має абсолютну владу над ними і покликана здійснювати постійний контроль над умами та діями людей, щоб «тваринна обмеженість» не заважала існуванню суспільства. Мета політики, за Бозанкетом, – знайти та реалізувати індивідуальне, а це може зробити тільки Абсолют, оскільки людина, обмежена у своєму існуванні та мисленні. Реальна можливість індивіда вийти за межі скінченості – це «самоствердження» людського Я, що здійснюється в державі, релігії, мистецтві.

У концепції Джона Мак-Таггарта (1866-1925) цінність приписується не Абсолюту як цілому, а його частинам. У такому взаємовідношенні частини і цілого, індивіда і Абсолюта, Бог виступає як частина цілого, що виконує функцію контролю. Сутність концепції безсмертя Мак-Таггарта полягає в обґрунтуванні ідеї про те, що чим більше зла у світі, тим більше добра очікується попереду. Основою миру є «духовне співтовариство» особистостей.

Англійський неогегельянець Робін Колінгвуд (1889-1943) доводив у своїй «Ідеї історії», що в історії людства, як і в житті окремої людини, відбуваються зміни фаз людського досвіду (типів культури), причому в кожній із них людина повторює одні й ті самі форми діяльності, але на різному рівні. Колінгвуд виділяє наступні фази історії: 1) фазу, коли мистецтво, релігія та наука зафарбовані силою уявлення, притаманній мистецтву; 2) фазу юнацтва, коли релігія, наука мистецтвом знаходяться під впливом благочестивого релігійного почуття; 3) фазу зрілого віку, коли мистецтво, релігія та наука поєднуються точністю думки. Спрямованість історичного процесу полягає у тому, щоб відновити втрачену єдність форм духовної активності, єдність «абсолютного досвіду».

Концепція історичного ідеалізму Колінгвуда близька до вчення Бенедетто Кроче (1866-1952), який стверджував, що дух – це єдина реальність, і виявляє він себе в теоретичній і практичній діяльності людей, тобто у формах культурної діяльності. В теоретичній діяльності духу виділяються дві форми: 1) інтуїтивне знання, спрямоване на одичинне; 2) логічне пізнання, пов'язане із загальним, універсальним. Практична діяльність також поділяється на дві форми: 1) економічну, спрямовану на індивідуальний інтерес; 2) моральну діяльність, що обумовлюється загальним благом. Історія, за Кроче, – це розгортання духу, а значить розвиток свободи, яка є незалежною від будь-яких фактичних умов. Оскільки абсолютний дух у Кроче збігається з індивідами, то люди вільні вже через те, що вони живуть та розмірковують. В історії відбувається коловорот, де свобода збільшується або зменшується, а періоди реакції та терору – лише «абстрактні моменти» діалектичної конкретності історії. До того ж, зі збільшенням перешкод на шляху людини, ефективнішою є свобода, оскільки перешкоди не дозволяють духу

деградувати.

Всі перелічені концепції не вичерпують ідей і форм неокантіанства та неогегельянства, проте вони наочно демонструють основні напрямки ревізії гегелівської та кантівської філософії в умовах складних реалій кінця XIX – початку XX ст.

### Тема 3. Філософія позитивізму.

3.1. Класичний позитивізм (Огюст Конт, Джон Міль, Герберт Спенсер)

3.2. Емпіріокритицизм (Ернст Мах, Річард Авенаріус).

3.3. Неопозитивізм (Моріц Шлік, Рудольф Карнап, Бертран Рассел, Людвіг Вітгенштейн).

3.4. Постпозитивізм (Карл Поппер, Томас Кун, Імре Лакатос, Пол Карл Фейєрабенд).

### Література.

1. Вітгенштейн Л. Логико-філософський трактат. – М., 1958.

2. Вітгенштейн Л. Філософські дослідження. – К., 1995.

3. Карнап Р. Філософські основи фізики. Введення в філософію науки. – М., 1971.

4. Кремень В.Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник. – К., 2005.

5. Кун Т. Структура наукових революцій. – М., 1977.

6. Конт О. Курс позитивної філософії // Антологія мирової філософії: В 4-х т. – М., 1971.

7. Ладов В.А. Аналітична філософія і феноменологія. Нтм

8. Нарский И.С. Современный позитивизм. – М., 1961.

9. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. В 2-х т. – К., 1994.

10. Поппер К. Логіка і рост наукового пізнання. – М., 1983.

11. Рассел Б. Історія західної філософії. – К., 1995.

12. Расел Б. Человеческое познание. – М., 1957.

13. Расел Б. Человечество в опасности // Вопросы философии. – 1992. - №8-10.

14. Спенсер Г. Синтетическая философия. – К., 1997.

**Ключові слова і терміни:** класичний позитивізм, махізм, емпіріокритицизм, неопозитивізм, постпозитивізм, теологічна стадія, метафізична стадія, наукова стадія, «комплекс відчуттів», верифікація, лінгвістичний аналіз, «парадокс Рассела», фальсифікація, парадигма.

### 3.1. Класичний позитивізм (Огюст Конт, Джон Міль, Герберт Спенсер).

Одним із найбільш впливових напрямів зарубіжного філософського мислення є позитивізм.

Розвиток науки в XIX ст. (досягнення німецьких вчених – Карла Вейсрштраса (1815-1897), Георга Кантора (1845-1918), Георга Рімана (1826-1866) – в математиці, англійців Майкла Фарадея (1791-1867), Джеймса Максвелла (1831-1879) та німця Германа Гельмгольца (1821-1894) – у фізиці, шведа Єнса Берцеліуса (1779-1848) і росіянина Дмитра Менделєєва (1834-1907) – в хімії, англійця Чарльза Дарвіна (1809-1882) – в біології), усвідомлення її значущості для промисловості та суспільного добробуту зумовили виникнення позитивізму – філософської течії, головним предметом якої стало наукове знання, яке він називає «позитивним».

Позитивізм (від лат. *positives* – позитивний, умовний, побудований на думці, суб'єктивний) – суб'єктивно-ідеалістичний напрямок, представники якого все

справжнє («позитивне») знання вважають результатом конкретних наук, заперечують філософію як науку зі специфічною для неї теоретичною та світоглядною проблематикою. Єдиним джерелом істинного знання проголошується емпіричний досвід, заперечуються пізнавальна цінність філософських знань, теоретичного мислення.

Позитивізм протиставляє таке «позитивне» знання «метафізичному», або спекулятивному, яке виходить за межі фактів. Він не тільки занурює філософію в наукову проблематику, а намагається і розбудувати філософію на основі критеріїв науковості, характерних для природознавства (конкретних або точних наук). Позитивізм (філософія «позитивного» знання), який часто називають «філософією науки» – одна з найвпливовіших течій останніх півтора століть. Видозмінюючись (від позитивізму до махізму, і далі до неопозитивізму та постпозитивізму), він багато в чому визначив духовне обличчя людства сучасної епохи, яку характеризує розвиток науки і техніки.

Теоретичним джерелом позитивізму є Просвітництво з його вірою у всемогутність розуму, в науково-технічний прогрес, а також англійський емпіризм Лока і Юма.

Основні ідеї та настанови позитивізму можна звести до таких тверджень:

1. Справжня наука не виходить за сферу фактів, за межі чуттєвого даного. Вона не гониться за невліковими першоосновами і першопричинами. Звідси бере початок заперечення метафізики, яка не дотримується цієї вимоги.
2. Наука, яка вивчає факти, є всемогутньою. Не існує меж науковому пізнанню.
3. Суспільство також підлягає науковому пізнанню. Наукою про суспільство є соціологія.
4. Розвиток науки і техніки, а також соціології є запорукою суспільного прогресу.

Під наукою позитивізм розуміє знання, побудоване на зразок природознавства. Вироблені природознавством критерії науковості та методи пізнання він розглядає як ідеал науки.

Світогляд, який намагається вирішити основні проблеми – що таке світ, людина, що таке добро, прекрасне тощо, виходячи з наукового знання, називають сциєнтизмом (лат. scientia – наука). Позитивізм є типовим сциєнтичним світоглядом. Сциєнтизм хвибує тим, що намагається звести існування людини до буття речі серед інших речей, не бачить специфіки людського існування (екзистенції), яку не можна зрозуміти, виходячи зі знання природи. В цьому сенсі сциєнтизм (і позитивізм як його різновид) є опонентом антропологічного (гуманістичного) світогляду, який за вихідне обирає специфіку людського буття в світі. Виразниками антропологічної тенденції у філософії наприкінці XIX – XX ст. є філософія життя, феноменологія, екзистенціалізм та серменевтика. Наприкінці XIX – протягом XX ст. позиція сциєнтизму й антропологізму є однією з найважливіших у світовій філософії, культурі загалом.

Як самостійна течія позитивізм сформувався вже у 30-і роки XIX ст. у Франції і, за більш ніж вікову історію, еволюціонував у напрямі все більш чіткого прояву тенденції до суб'єктивного ідеалізму. Позитивізм виникає як реакція на спекулятивну філософію та крайні форми містицизму. Основна мета – створення «наукової філософії», розрив із колишньою філософською («метафізичною») традицією («революція у філософії»). Засновником позитивізму був відомий французький філософ Огюст Конт (1798-1857). Йому належить 6-томний «Курс позитивної філософії», надрукований у 1830-1842 роках. Виступивши ідеологом науки, Конт не

тільки високо підніс її статус, а й зробив її своєрідною релігією.

За Контом, «позитивізм» означає заклик до філософів відмовитися від метафізичних абстракцій, оскільки метафізичні пояснення є теоретично недійсними і практично даремними, і звернутися до дослідження позитивного знання. Частково позитивізм Конта полягає в антифілософській реакції проти раціоналізму, ідеалізму, спіритуалізму, зверненні до матеріалізму.

Позитивізм Конта тяжіє не до послідовного матеріалістичної гілки французького Просвітництва, а до його агностичного, скептичного напрямку. Це виражається і в підкресленні підлеглості усієї дійсності строгим об'єктивним законам, і в характері багатьох з включених Контом в «синтетичну філософську науку» узагальнень, які часто якісно не відрізняються від узагальнень окремих наук. А оскільки передумовою природознавства XIX ст. був матеріалізм, то і деякі узагальнення, включені до складу позитивістської філософії, несли на собі сильний відбиток природничонаукового матеріалізму. При цьому позитивізм відрізняється і від філософських концепцій Тюрго і Даламбера: те, що у останніх знаходилося на другому плані, у Конта перетворюється на ядро філософії.

З двох типів наукових теорій – описових, які встановлюють закономірні зв'язки між явищами (фіксація залежності розширення металічного стержня від температури), і пояснювальних, які намагаються проникнути в сутність явищ (пояснення розширення стержня через атомну структуру речовини), Конт віддав перевагу описовому. Наука, на його думку, повинна відповідати на запитання «як?», а не «чому?». Цей вузький емпіризм є характерною рисою позитивізму на всіх етапах його розвитку. У ньому кориніть як сила (застереження проти використання в поясненні надуманих сутностей), так і слабкість (скептицизм, недовіря до розуму, що скоує політ наукової думки).

Історія «протиборства» філософії з наукою показала, як вважає Конт, що будь-які спроби «присотувати» «метафізичну» проблематику до духу науковості свідомо приречені на провал. Як вивід з цієї історії Конт пропонує визнати, що наука не потребує філософії, що стоїть над нею, а повинна спиратися сама на себе. Але з цього не виходить, що для адекватного пізнання дійсності досить окремих наукових дисциплін. Існує об'єктивна потреба у виявленні, розкритті зв'язку між окремими науками, в створенні їх системи.

За загальною наукою, що розкриває зв'язок окремих наук, можна, на думку Конта, зберегти назву «філософія». Проте ця нова наука не повинна мати нічого спільного з традиційною філософією, оскільки методи дослідження старої і нової філософії принципово відрізняються один від одного. Таким чином, філософія зводиться до загальних висновків з природничих і гуманітарних наук. А філософія як особлива наука, що претендує на змістовне дослідження особливої сфери реальності, не має права на існування.

Наукова філософія, на думку Конта, не має справи з «метафізичними» проблемами і тому відкидає як ідеалізм, так і матеріалізм. Пережитки «метафізики», до яких відносяться, на думку Конта, претензії на розкриття причин і сутностей, мають бути видалені із науки. До таких пережитків він відносить претензії науки на розкриття причин явищ і на проникнення в їх суть. Наука не пояснює, а лише описує явища і, формулюючи закони, відповідає не на питання «чому», а лише на питання «як». Таким чином, Конт принципово протиставляє формулювання законів виявленню причинних залежностей. Перше він вважає невід'ємною рисою науки, друге – пережитком «метафізики».



Наслідуючи просвітників, Конт висловив переконання в здатності науки до нескінченного розвитку і в необмеженості предметної області, до якої застосовані наукові методи мислення. Здійснена Контом класифікація наук у багатьох відношеннях може розглядатися як реалізація заповіту енциклопедистів. Класифікацію наук він здійснив за принципом сходження від простого до складного, згідно природної ієрархії (енциклопедичний закон. Пізніше без посилання на автора вона була використана Фрідріхом Енгельсом). Вона передбачає таку послідовність: математика, астрономія, фізика, хімія, біологія, соціологія, мораль. Це свідчить про те, що гуманітарним наукам (історії, юриспруденції, філології тощо) Конт не надавав особливого значення. Під наукою він розумів передусім природознавство.

Філософії в системі Конта відводиться роль науки про науки, енциклопедичної суми наук, вірніше – роль «служниці науки». Вона зорієнтована тільки на наукову проблематику (класифікація наук, упорядкування наукового знання в цілісну систему, дослідження методів наукового пізнання). Філософія не здобуває свій матеріал самостійно, а отримує його через конкретні науки. Завдання філософії охоплювати сукупність наук, пізнання найбільш загальних законів, систематизація наукових знань. Позитивізм спричинив нігілістичне ставлення до філософії, бо звужена до ролі «служниці науки», філософія приречена на втрату власного вагомого слова й у сфері наукового знання.

Конт фактично зігнував світоглядну функцію філософії. Проблеми місця людини в світі, сенсу людського життя та ін., які виводять філософію за вузькі межі наукової проблематики, є духовно чужими позитивізму.

Об'єктивно філософія Конта сприяла виокремленню філософії науки в окрему галузь філософського знання. В цьому безсумнівна його заслуга. Справедливо його вважають і засновником соціології як окремої конкретної науки про суспільство. На його думку, знання про суспільство найпізніше долає метафізичну стадію, але час конкретної науки про суспільство вже настав. Основні розділи цієї дисципліни – соціальна статика, що вивчає суспільні інституції, і соціальна динаміка, що досліджує закони розвитку суспільства. Соціологія, за його словами, є запорукою раціональної політики. Незважаючи на те, що соціологія Конта містить багато надуманого, згодом про необхідність конкретного вивчення соціальних явищ і врахування набутого знання при управлінні суспільством був геніальним прозрінням мислителя.

Рушійною силою суспільного розвитку Конт вважає прогрес знання. На основі цього він виводить закон трьох послідовних стадій інтелектуальної еволюції людини: теологічну (до 1300 року), метафізичну (до 1800 року) і позитивну. На першій, теологічній стадії усі явища пояснюються на основі релігійних уявлень, першопочатком буття проголошувалися боги, демони; друга – метафізична заміною надприродні чинники в поясненні природи сутностями, причинами, абстракціями типу «матерія» або «дух». Друга стадія готує третю – позитивну, для якої характерне об'єднання теорії і практики, людина задовольняється тим, що завдяки спостереженню і експерименту виділяє зв'язки явищ і на основі тих зв'язків, які виявляються постійними, формулює закони. Тобто принципова відмінність позитивної стадії від попередніх полягає в тому, що явища не пояснюються через щось інше, потойбічне їм, а описуються через зв'язок із іншими явищами. «Знати, щоб передбачати, передбачати, щоб уникати» – ці слова є девізом позитивної науки.

В законі трьох стадій Конт правильно розпізнав тенденцію зростання ролі наукового знання в історичному розвитку суспільства. Однак він неправомірно надав цим змінам стадійності. Насправді знання фактів (за Контом, позитивне знання)

завжди було притаманне людині, без нього неможлива практична діяльність. Поширення наукового знання в Новий час не привело до заперечення релігії та філософії. Конт не вбачав своєрідності релігії, метафізики і науки, відмінності їх функцій у суспільстві. Загалом закон трьох стадій хибує на «метафізичність» (на неправомірність, невідповідність узагальнень фактам), проти якої сам Конт так пристрасно боровся.

Ідеї Конта були підхоплені англійським філософом Джоном-Стюартом Мілем (1806-1873), який став відомим завдяки праці «Система логіки». Міль – принципний емпірик, він навіть математичні й логічні принципи вважав індуктивними узагальненнями, які мають тільки вірогідний характер. Він проголошував ідею свободи особи, стверджував, що свободі кожного поставлено межу тільки в свободі іншої особи. Відмінність людей, різноманітність характерів – благо для суспільства. Міль одним з перших теоретично обґрунтував необхідність захисту права меншості в парламенті. Демократія, щоб не перетворитись на тиранію, повинна брати до уваги інтереси не тільки більшості, а й меншості.

В етиці Міль був послідовником англійського філософа-утилітариста Еремії Бентама (1748-1832). Засадою утилітаризму є прагнення до максимально можливого щастя для якомога більшої кількості осіб за мінімуму страждання. Погляди Міля вплинули на американського філософа, засновника прагматизму Чарльза Пірса (1839-1914) і на Герберта Спенсера.

Одним із найвідоміших позитивістів «першої хвилі» є англійський мислитель Герберт Спенсер (1820-1903), багатотомна «Синтетична філософія» якого користувалася великою популярністю в середовищі науково-технічної інтелігенції другої половини XIX – початку XX ст.

Проблема співвідношення науки і релігії є актуальною для кожної з історичних епох і кожна з них вирішує її по-своєму. В другій половині XIX ст. під впливом наукових відкриттів, особливо дарвінізму, зокрема вчення про походження людини, які брали під сумнів традиційні релігійні уявлення, особливої гостроти набула проблема співвідношення науки і релігії. Позитивізм, що виступав як філософія науки, змушений був дати відповідь на це питання.

Конт заперечував традиційну релігію, намагався на її місці утвердити щось на зразок «позитивної релігії» з культом Людства. Це відповідало ранньому позитивізму. Серйозне теоретичне обґрунтування співвідношення науки і релігії з позиції позитивізму дав Спенсер, стверджуючи, що існуючі релігії не дають зрозумілої відповіді на питання про першооснову всього сущого. Розумом не можна збагнути створення світу з нічого. Всі релігії, зрештою, визнають, що першопричина світу є таємницею, яку неможливо осягнути. Але в такому ж відношенні до першооснови, на його думку, перебуває і наука. Поняття матерії, простору, часу (зокрема їх подільність до безкінечності) так само мало збагненні, як і релігійний Абсолют. Це визнання незбагненності, непізнаваності Абсолюту (першооснови) і споріднює, на думку Спенсера, релігію та науку. Релігія не повинна тільки претендувати на позитивне знання про Абсолют (тобто бути наукою про Бога), а наука не повинна виходити за межі позитивного знання. Реальність, яка прихована за явищами, людині не відома і завжди буде такою. Тому, на його думку, суперечка науки і релігії, а також матеріалістів і спіритуалістів (так за англійською традицією називають ідеалістів) є безплідною. В розумінні філософії Спенсер іде за Контом, замикаючи її в межах наукової проблематики. Філософія мислиться більш узагальненим знанням порівняно зі знанням конкретних наук. Така філософія, хоча й не є сумою конкретних наукових

знань, а їх узагальненням, принципово не відрізняється від науки.

Спенсер увійшов в історію філософії як творець концепції еволюції. Почав розробляти її за кілька років до опублікування в 1859 р. «Походження видів» Дарвіна, який, безперечно, вплинув на його погляди. На думку Спенсера, еволюція є універсальним явищем. Всесвіт, біологічний світ і окремі організми, суспільство і окремі соціальні явища підлягають певним еволюційним змінам. Він наголошував на трьох важливих моментах еволюції:

1. Перехід від відокремленого стану елементів до зв'язаного (інтеграція, або концентрація). Перш ніж розвиватись, система повинна утворитись.

2. Диференціація, тобто перехід від однорідного стану до різноманітного. Йдеться, зокрема, про спеціалізацію органів, поділ праці в суспільстві тощо.

3. Зростання порядку, перехід від невизначеності до визначеності.

Загалом еволюцію він розумів як перехід від відособленої однорідності (гомогенності) до зв'язаної різноманітності (гетерогенності). Порушені Спенсером проблеми (упорядкування хаосу) є предметом вивчення нової науки синергетики, а його можна вважати одним із її попередників. Концепція еволюції Спенсера виникла на основі біології. Звідси походить біологізм його поглядів на суспільство. Моральні норми, наприклад, він розглядав як інструменти пристосування людини до середовища. Філософські побудови Конта і Спенсера, які ґрунтувалися на узагальненні сучасного їм наукового знання, виявилися вразливими: радикальна зміна наукових теорій протягом кількох десятиліть зумовила руйнування філософських узагальнень, які підносились над ними. Тому позитивізм «першої хвилі» змушений був поступитись місцем позитивізму «другої хвилі», який висунув на передній план теорію наукового пізнання.

У останнє десятиліття XIX ст. позитивізм у своїй першій історичній формі переживає кризу, яка була викликана наступними обставинами.

По-перше, прогрес природничонаукового знання знецінив більшість із тих «синтетичних» узагальнень, які розглядалися позитивізмом як вічне і беззаперечне надбання науки. Природничонауковий матеріалізм з елементами механіцизму нерідко був фактичною основою узагальнення позитивізму XIX ст., вже не міг задовольнити науку і прийшов на рубежі XIX і XX ст. у протиріччя з новими відкриттями у фізиці і біології, які могли бути осмислені тільки з позицій діалектичного матеріалізму.

По-друге, розвиток науки, і в першу чергу корінна ламка понять у фізиці на рубежі XIX – XX ст., а також інтенсивний розвиток психологічних досліджень, що поставив на порядок денний питання про зв'язок цієї науки з іншими дисциплінами, що вивчають людину і світ (зокрема, з фізіологією і фізикою), що оточує його, – усе це змусило філософію звернутися до вивчення емпіричних і логічних основ науки, тобто тих самих «граничних» питань знання, від дослідження яких всіляко відсторонявся Конт і багато його послідовників.

Нарешті, по-третє, усі спроби Конта та його послідовників довести об'єктивну обґрунтованість пропонованих ними етичних ідеалів і системи цінностей у рамках механістичної і метафізичної соціології зазнали невдачі. Виявилось неможливим включити проблеми цінностей в сферу наукового дослідження, вивести «належне» з «суцього» і при цьому зберегти позитивістський критерій науковості.

Отже, позитивізм заперечив можливість пізнання об'єктивного світу (агностицизм), звів мету науки, лише до опису та впорядкування фактів, що витлумачуються як комплекс відчуттів і переконань суб'єкта, та відкидав традиційні світоглядні проблеми філософії.

**3.2. Емпіріокритицизм (Ернст Мах, Ріхард Авенаріус).** У результаті спроб відмовитися від контівсько-спенсеровської орієнтації і в той же час зберегти основну позитивістську спрямованість – різке розмежування галузей науки і філософської «метафізики» – у другій половині XIX ст. виникає друга історична форма позитивізму – махізм або емпіріокритицизм. Його ще називають «другим позитивізмом», творцями якого стали австрійський фізик і філософ Ернст Мах (1838-1916) та швейцарський філософ Ріхард Авенаріус (1849-1896). Обидва вони мислили в руслі ідей і настанов позитивізму: філософію замикали на наукове знання (емпіричне й описове), на неї поширювали критерії науковості, вироблені для точної емпіричної науки.

Виникнення «другого» позитивізму спричинив крах ідеї «синтетичної» філософії Конта–Спенсера, криза механіцизму в науці (механічних моделей пояснення світу), яка постала у зв'язку з дослідженням електромагнітних явищ у фізиці, поява теорій-конструктів, які не вкладались у межі традиційної ґносеології, що розглядала пізнання як «копіювання» дійсності.

Філософію Мах зводив фактично до методології наукового пізнання. Саме пізнання він (як і Авенаріус) розглядав як процес прогресивної адаптації людини до середовища (інтерпретує його як біологічно доцільне явище). Вважав, що основою наукового знання є не факти, а відчуття.

Прагнучи радикалізувати емпіризм позитивістів, Мах і Авенаріус «розкладали» факти на складові елементи-відчуття, які проголошували вихідними «нейтральними» елементами досвіду. Мах заперечує поза відчуттями існування будь-яких матеріальних сутностей. Сфера відчуттів – це «нейтральні враження» або «нейтральні елементи досвіду». Увесь світ є сукупністю наших відчуттів. На основі цих елементів «конститується» світ; вони ж і є основою наукового пізнання. Мах стверджував, що поняття фізики, якими б абстрактними вони не були, «завжди можна простежити до чуттєвих елементів, з яких вони побудовані». Все інше в науці, що не зводиться до подібних елементів досвіду, є «метафізичним мотлохом». Таким «мотлохом» він вважав поняття «сутність», «субстанція», «абсолют», «причина». З цих засад проростало його негативне ставлення до «метафізичної» опозиції «матеріалізм – ідеалізм», яка, на думку Маха, позбавлена сенсу.

Сильні аспекти радикального емпіризму Маха виявилися в його критиці класичної механіки Ньютона. Він заперечував існування абсолютного часу і простору класичної механіки на тій підставі, що вони не представлені в досвіді. Подібні поняття Мах називав «концептуальними чудовиськами». У дусі суб'єктивного ідеалізму у працях «Аналіз відчуттів і відношення фізичного до психічного», «Пізнання і помилка» Мах стверджує, що простір, час, рух, сила, суб'єктивні за своїм походженням, а світ – є «комплексом відчуттів», відповідно завдання науки – опис цих «відчуттів». Його критика засадничих понять механіки Ньютона відчутно вплинула на формування теорії відносності.

Однак радикальний емпіризм має і слабкі сторони. Адже жорстко прив'язана до відчуттів думка не здатна до польоту, до вільного конструювання нових концепцій. Очевидно, тому Мах не прийняв теорії відносності та ідеї атомізму, які на той час не «прив'язувались» до відчуттів. Альберт Ейнштейн, який перебував під впливом поглядів Маха під час створення ним теорії відносності, змушений був пізніше визнати, що Мах «недооцінив конструктивний і спекулятивний характер наукового мислення».

Пізніші дослідження в галузі психології переконливо засвідчили, що ніяких «нейтральних» елементів досвіду, вільних від ззовні внесених смислів чи

інтерпретації, немає і бути не може. Будь-яке відчуття існує як складова певного цілого – певних пізнавальних образів, обставин (експерименту, спостереження), співвідноситься з певним теоретичним контекстом. А це означає, що його смислове навантаження задається цим цілим. Прагнення знайти «нейтральні», «чисті» відчуття, факти, позбавлені смислового навантаження, є гносеологічно утопією.

Вчення Авенаріуса про «принципову координацію» («без суб'єкту немає об'єкту і без об'єкту немає суб'єкту») заперечує об'єктивну реальність, що існує зовні і незалежно від свідомості. Об'єктивній істині він протиставляє біологічну цінність пізнання за принципом найменшої витрати сили.

Маха й Авенаріуса часто критикують за суб'єктивний ідеалізм, за наслідування Берклі та Юма. Справді, Авенаріус висунув концепцію «принципової координації», згідно з якою об'єкт не існує без суб'єкту, а Мах проголосив відчуття елементами світу. Завдяки цьому вони, на перший погляд, відтворюють позицію англійських емпіриків, суб'єктивних ідеалістів. Насправді Берклі та Юм «конструювали» світ буденної свідомості, проголошували наш світ комплексом відчуттів. У Маха йшлося про науку та її світ. Наприкінці XIX – на початку XX ст. стає очевидним, що реальність, яку пізнає наука, є штучною математизованою реальністю, що існує тільки в уяві її творців. Без суб'єкта, вченого, такої реальності (об'єкта) не існує. Була підтверджена думка Канта, згідно з якою розсудок пізнає дійсність, яку він сам уконституював. Світ, який Мах конститує з елементів-відчуттів, – це науковий світ, штучна реальність, яка не існує об'єктивно, сама по собі. Звідси й висновок, що наукові конструкції не є «копіями» світу, в якому живе людина («світу речей у собі», за Кантом), що їх ставлення до цього реального світу опосередковане уявними реальностями (об'єктами), які не існують без суб'єкта. Отже, суб'єктивний ідеалізм Маха й Авенаріуса не цілком зводиться до позицій Берклі.

Підхід Маха до пізнання як до біологічно доцільного явища виявився в тому, що наукове пізнання він розглядав під кутом зору «економії мислення». Ця точка зору не позбавлена певного раціонального змісту, оскільки наука систематизує, схематизує, типізує (спрощує) дійсність, тобто є ефективним засобом її пояснення і перетворення. Однак термін «економія мислення» є не цілком визначеним. У сучасній науці використовується близький за змістом, але чіткіший за формою принцип простоти. Так, до гіпотези висувається вимога бути логічно якомога простішою.

Концепція Маха й Авенаріуса стала головним предметом аналізу праці Володимира Леніна (Ульянова) (1870-1924) «Матеріалізм і емпіріокритицизм», яка справила фатальний вплив на розвиток як філософії, так і науки в колишньому СРСР. Жорстка прив'язка філософії до політичної ідеології призвела до того, що аналіз тонких філософських матерій з позиції «здорового глузду» і «пролетарського чуття» часто супроводжувався лайкою і навішуванням ідеологічних ярликів на зразок «реакціонер», «мракобіс» тощо. Властивий цій праці дух нетерпимості перевершив за значенням деякі наявні в ній раціональні елементи.

Історія дала повчальний урок любителям жорстко і спрощено пов'язувати науку та філософію, філософію й ідеологію. «Реакційна» суб'єктивно-ідеалістична концепція Маха вплинула (а такі факти не часті в історії науки) на радикальне переосмислення фізичної теорії. А «науковий», «прогресивний», «матеріалістичний» твір Леніна ледь не став перепорою для теорії відносності, спричинив гоніння на генетиків та кібернетиків в СРСР. Це урок для «носіїв абсолютної істини» у філософії, які в боротьбі зі своїми опонентами вдаються до ідеологічних ярликів.

**3.3. Неопозитивізм (Моріц Шлік, Рудольф Карнап, Бертран Рассел, Людвіг Вітгенштейн).** Третій етап позитивізму, або неопозитивізм, виник майже одночасно в Австрії, Англії, Польщі у 20-х роках XX ст. у зв'язку з успіхами нової форми логічної науки, математичної логіки, що застосовувалася в дослідженнях основ математики. Неопозитивізм являє собою розгалужену філософську течію. Він включає різні логіко-філософські школи, підходи, позиції. Неопозитивізм часто називається на заході аналітичною філософією. Ця школа має і інші назви, такі, як логічний позитивізм, сучасний емпіризм. Її представники вважають себе спадкоємцями англійського емпіризму Лока, Юма, Берклі. Сучасний позитивізм бере свій початок із Віденського гуртка 1922 року, в який входили професори філософії, логіки, фізики та інших наук: Моріц Шлік (1882-1936), засновник «Віденського гуртка», його послідовники Отто Нейрат (1882-1945), Ханс Рейхенбах (1891-1953). У 1926 році у Відень був запрошений Рудольф Карнап (1891-1970), який став центральною фігурою у дискусіях гуртка. Величезний вплив на членів гуртка зробили праці Бертрана Рассела і «Логіко-філософський трактат» Людвіга Вітгенштейна (1921 року).

У 1929 р. був виданий маніфест «Наукове розуміння світу. Віденський гурток» де були сформульовані завдання цієї школи. З 1930 по 1939 рр. Віденський гурток випускає спеціальний журнал «Пізнання», а з 1938 року – «Міжнародну енциклопедію уніфікованої науки». Проводиться ряд філософських конгресів в європейських столицях. На початку Другої світової війни Віденський гурток припинив своє існування у зв'язку з еміграцією багатьох його членів з Австрії. Провідні представники цього гуртка в еміграції створюють ряд шкіл: у Великобританії – школу Кембріджських аналітиків, а в США – школу логічного емпіризму.

Отже, неопозитивізм представляють такі видатні філософи і школи XX ст., як Моріц Шлік (1882-1936), засновник «Віденського гуртка», його послідовники Рудольф Карнап (1891-1970), Отто Нейрат (1882-1945), Ханс Рейхенбах (1891-1953), представники Львівсько-Варшавської школи Альфред Тарський (1901-1983), Ян Лукасевич (1878-1956); логік, математик, філософ Бертран Рассел (1872-1970), засновник філософії лінгвістичного аналізу Людвіг Вітгенштейн (1889-1951).

Неопозитивізм (грец. *neos* – новий і лат. *positivus* – умовний, позитивний) – один із основних напрямів філософії XX ст., який зводить філософію до аналізу мови науки і намагається вилучити з науки поняття («метафізичні залишки»), які, на його думку, не ґрунтуються на фактах. На відміну від махізму, що розглядав наукове мислення як біологічний і психологічний процес, неопозитивісти підходять до наукової теорії як до логічної та мовної конструкції. В цьому виявляється вплив конвенціоналізму. Безперечною заслугою неопозитивістів перед наукою є порушення проблеми чіткості й недвозначності мови науки, вилучення з неї позбавлених сенсу висловів. Виходячи з того, що найчіткішою є формалізована мова (на зразок мови математики), вони намагалися максимально формалізувати мову науки, перетворити на універсальну мову науки математичну логіку, яку активно розвивали у своїх працях.

Неопозитивізм із самого початку виникає як течія, що претендує на аналіз і вирішення актуальних філософсько-методологічних проблем, висунутих під час наукової революції початку століття. Особливо гострими були проблеми: ролі знаково-символічних засобів наукового мислення, відношення теоретичного апарату і емпіричного базису науки, природа і функції математизації і формалізації знання. Рассел у своїй книзі «Наше пізнання зовнішнього світу» обґрунтовує думку, що всі філософські проблеми, якщо їх проаналізувати й очистити, виявляються проблемами

логічними, Вітгенштейн у «Логіко-філософському трактаті» зробив із цього висновок, що філософія не доктрина, не сукупність теоретичних положень, а діяльність, що полягає в логічному аналізі мови науки. Результат її – «не деяка кількість» філософських речень, а «з'ясування речень». Усі стико-естетичні і релігійні положення, а також традиційні речення «метафізики» австрійський мислитель оголошує безглуздими, бо вони не можуть бути правильно виявлені у мові, а тому не належать до «світу фактичного». Останній обмежений «містичним» – тим, що не висловлене і є інтуїтивне споглядання «світу» у цілому, з «точки зору вічності». Філософія за Вітгенштейном не прагне до істини, вона не є теорією, а суттю аналітичної діяльності з прояснення мови, усунення неточностей у позначеннях, що породжують «метафізичні» речення.

Неопозитивізм базує свій аналіз науки на трьох основних тезах. По-перше, він чітко розмежує аналітичні (логіко-математичні) та синтетичні (фактичні, емпіричні) висловлювання. Перші є елементами формальної структури теорії і не мають пізнавального змісту. Другі становлять емпіричний базис теорії. По-друге, неопозитивізм ґрунтується на редукціонізмі, тобто твердженні про зведення усіх змістовних висловлювань теорії до безпосереднього досвіду або висловлювань про нього. По-третє, наше пізнання належить не до об'єктивного світу, а до «змісту свідомості»: відчуттів (спостережень) та до фіксації їх у мовних формах.

Не дивно, що центральне місце в неопозитивізмі Віденського гуртка, який став у 20-ті роки провідною неопозитивістською школою, посіло вчення про «верифікацію» (перевірку). Принцип верифікації відіграв у неопозитивістському аналізі потрійну роль: його можна використати для чуттєвої перевірки емпіричних висловлювань, визначення емпіричного значення термінів і висловлювань і, нарешті, «демаркаційного принципу», що дає змогу відокремити емпіричні речення від неемпіричних і, насамперед, метафізичних.

З цього погляду, якщо речення не може бути верифіковане, тобто доведене до кінцевого числа актів досвіду або висловлювань про такі акти, і до того ж не є тавтологією, тобто логіко-математичним висловлюванням, то воно складене з порушенням правил синтаксису і через те безглузде.

Карнап заперечує світоглядний характер філософії і висуває тезу, що логіка науки є аналіз чисто синтаксичних зв'язків між реченнями, поняттями і теоріями. Він відмовляється від наукового обговорення питань, які стосуються природи реальних об'єктів і їх ставлення до речень мови науки. Будуючи «уніфіковану мову науки», він доходить висновку про недостатність чисто синтаксичного підходу і необхідність враховувати і семантику, тобто відношення між мовою і цариною предметів, що описуються. На підґрунті своєї семантичної теорії Карнап будує індуктивну логіку як ймовірнісну логіку, розвиває формалізовану теорію індуктивних висновків, розробляє теорію семантичної інформації. У праці «Філософські основи фізики. Вступ до філософії науки» Карнап писав, що він називає метафізичними всі ті речення, які претендують на те, щоб представляти знання про щось, що перебуває вище або за межами всякого досвіду, про реальну сутність речей, абсолют.

Як тільки неопозитивісти спробували фактично застосувати «верифікацію» до конкретних філософських тверджень, виявилася практична неможливість звести загальні твердження до одиничних. Крім того, загально-позитивістська установка на тлумачення лише «безпосередньо даного» як єдино справжньої реальності поставила бар'єр у пізнанні минулого і майбутнього. Так Рейхенбах заявив, що історія філософії не містить у собі нічого, крім помилок.

Згідно з Рейхенбахом, хоча об'єкти зовнішнього світу і пізнаються за допомогою чуттєвих вражень, але вони не зводяться до них. Основним доказом існування зовнішнього світу він вважав наявність об'єктивних причинних закономірностей, пізнання котрих – мета науки. У теорії пізнання Рейхенбах заперечував ідеал досконалого знання і вважав, що обґрунтування будь-якого знання найкраще досягається на шляху до імовірнісної логіки.

Неопозитивісти, зазнавши краху у спробах знайти критерії оцінки висловлювань шляхом чуттєвої верифікації, продовжили пошук в інших напрямках. Так з'явився «семантичний позитивізм», представлений Альфредом Тарським.

Тарський у творі «Поняття істини у формалізованих мовах» дав визначення класичного поняття істини для великої групи формалізованих мов. Представники «семантики» вважають, що люди часто не розуміють одне одного через невизначеність смислу вживаних слів. Слова, не мають ніякого значення, вони інше символи, подібно Х або У. Зіткнення ідей має своїм джерелом лише термінологічну неузгодженість.

Думка про «конвенціональний» (договірний) характер вихідних принципів математики, висунута Пуанкаре, поширюється семантиками на будь-яке теоретичне знання. Смысл висловлювання, згідно з «конвенціоналістською» теорією, визначається не його об'єктивним змістом, а місцем даного висловлювання. Питання про реальність, правдивість чи помилковість висловлювання є питанням суто внутрішнім щодо деякої системи, «мовного каркасу». Бути реальним – означає бути елементом системи. Реальність отожднюється з тими чи іншими формами її відображення (з «мовним каркасом»).

Криза настанов логічного позитивізму дала поштовх для пошуку розв'язання цих же проблем аналітичною філософією (назва походить від методу, яким користувалися його представники – аналізу мови), яка почала бурхливо розвиватись у 40-ві роки ХХ ст. в Англії, а пізніше в США. Передумови її були закладені Берtrandом Расселом (1872-1970) і Джорджем Муром (1873-1958), а наймогутніший поштовх був наданий працями Людвіга Вітгенштейна (1889-1951) періоду 40-50 років. До цієї течії також належать їх послідовники Гілберт Райл (1907-1976), Джон Остін (1911-1960) – представники так званої кембриджсько-оксфордської школи. Взагалі аналіз мови як засобу, за допомогою якого виражається і набувається філософське знання, є одним з традиційних філософських методів поряд з діалектикою, феноменологією, трансцендентальним методом та ін. До цього методу вдавались ще номіналісти (Оккам), Гоббс та ін. У ХХ ст. аналітична філософія (лінгвістичний аналіз), набувши особливого поширення в англомовних країнах, стає однією з найвпливовіших течій.

Аналітична філософія (філософія лінгвістичного аналізу) багато в чому продовжує традицію логічного позитивізму (неопозитивізму). Це стосується, зокрема, досліджуваної проблематики і розуміння функції філософії. Однак між ними існує і принципова відмінність.

Лінгвістичний аналіз свідомо протиставляє себе логічному позитивізму. Це виразилось у принциповій відмові лінгвістичних аналітиків від верифікаційної теорії значення, в неприйнятті тези про те, що наукові міркування є ідеальною моделлю всякого осмисленого міркування. Звідси впливали далекосяжні висновки, зокрема і такі, що філософські, релігійні, політичні та інші мовні вислови є також осмисленими.

Найсуттєвіша відмінність аналітичної філософії від неопозитивізму полягає в переосмисленні природи мови і, відповідно, природи значення. Мова розуміється ними не як штучна знакова система (на зразок наукової мови), значення виразів якої

набувається через верифікацію, а як елемент життєдіяльності людини, вона функціонує як складова в різних життєвих ситуаціях. Цю мову, що є складником певної ситуації, Вітгенштейн називає «мовою-грою».

Буденна мова, на його думку, є множинністю таких ситуативних контекстів (ігор). Слова чи вислови не мають раз і назавжди заданого значення. Значення слова – це той чи інший спосіб вживання його в певному життєвому контексті (грі). Метафізичні проблеми, на думку представників аналітичної філософії, виникають тоді, коли значення слів, вироблені в одному контексті, переносяться на ці ж слова, але вживані в іншому контексті (іншій грі). Це, зокрема, стосується вживання філософських слів у науковому значенні. Намагання метафізики за взірцем науки схопити сутність речей за допомогою таких слів, як «знання», «буття», «об'єкт», «я» та ін., призводить до плутанини, псевдопроблем, які знімаються методом лінгвістичного аналізу. На думку Вітгенштейна, не існує єдиного значення цих слів, і для уникнення «метафізичної» плутанини необхідно зводити їх до буденної мови для з'ясування множинності їх значень. Тому метафізика не може бути наукою про «знання», «буття», «я» та ін. Метафізичне знання має право на існування, але не в науковому статусі (без претензії на науковість).

Науковою філософією може бути тільки лінгвістичний аналіз, що стає своєрідною лінгвістичною терапією, засобом розв'язування вузлів, що виникли внаслідок нестрою вживання слів. Функція такої філософії полягає в мовному аналізі «грів» попередніх філософів. Аналітики не заперечують права на існування традиційної філософії (метафізики). Але ця метафізика не повинна претендувати на статус науки. Вона, на їх думку, є особливим способом бачення світу, до якого не завжди можна підходити з позиції «істина» – «хибність». Така метафізика навіть може давати імпульси розвитку науки, але сама не повинна прагнути бути наукою чи підмінити її.

Отже, представники аналітичної філософії, як і неопозитивісти, також різко розмежували філософію і науку, але, на відміну від неопозитивістів, вони не заперечували традиційної філософії (метафізики) як особливої сфери знання. Аналітична філософія і неопозитивізм продовжили лінію емпіриків та позитивістів у ХХ ст.

**3.4. Постпозитивізм (Карл Поппер, Томає Кун, Імре Лакатос, Пол Карл Фейєрабенд).** Четверта історична форма позитивізму – постпозитивізм. Постпозитивізм – це загальна назва, яка використовується у філософії науки для позначення множини методологічних концепцій, що прийшли на зміну тим, котрі були прихильні до методології логічного позитивізму або неопозитивізму. Постпозитивізм не являє собою особливий філософський напрямок, течію або школу. Постпозитивізм – це етап у розвитку філософії наук, етап у осмисленні філософських проблем, що виникають у зв'язку з розвитком наукового знання. Формування постпозитивізму, його поява пов'язані з виданням у 1959 році англійського варіанту методологічної праці Карла Поппера (1902-1994) «Логіка наукового відкриття», а також у 1963 році книги Томаса Куна (1922-1996) «Структура наукових революцій». Постпозитивізм – це фальсифікаціонізм Карла Поппера, концепція наукових революцій Томаса Куна, методологія науково-дослідних програм Імре Лакатоса, «методологічний анархізм» Пола Фейєрабенда і багатьох інших.

В дискусії з Віденським гуртком сформувалась філософія відомого в ХХ ст. мислителя Карла Поппера (1902-1994). Він, як і представники так званої аналітичної

філософії, відштовхувався в своєму розвитку від логічного позитивізму віденців. Але його концепція принципово відрізняється як від логічного позитивізму, так і від аналітичної філософії. Вихідною її позицією є не емпіризм, а раціоналізм, тобто визнання провідної ролі в пізнанні теоретичних утворень – ідей, гіпотез, теорій, а не фактів, емпіричних даних.

Поппер піддав критиці позитивістську концепцію фактів як психологічну в своїй основі. Фактом науки, на його думку, є не особистий досвід окремого вченого (в цьому випадку існує можливість прийняти суб'єктивну видимість за факт), а те, що визнане за факт науковим співтовариством. Факт конститується не в психологічній, а в соціальній сфері. Тому недостатньо, щоб хтось із вчених зафіксував певне явище, фактом воно стає лише за умови його визнання науковою спільнотою. Наголошування Поппером на конструктивній ролі наукової спільноти саме як спільноти в науковому пізнанні мало значний вплив на формування історичної школи філософії науки (Кун, Фейєрабенд та ін.).

Принципово відмінним від позитивістського емпіризму є і його розуміння співвідношення фактів і теорій. Продовжуючи раціоналістичну традицію, Поппер підкреслює недосконалість індукції, її нездатність гарантувати істинність всезагальних наукових суджень. На його думку, розум людини не є «чистою дошкою». На будь-якому етапі наукового пізнання у вченого наявні певні гіпотези, упередження, ідеї. І він не може очистити розум від них, бо інакше неможливим стає сам процес пізнання. Навколишній світ безкінечно різноманітний, і те, що людина звертає увагу на одне, а не на інше (на істинність плодів дерева, а не на колір, розмір листя), визначається певними упередженнями, попередніми знаннями. Людина завжди упереджена, має попереднє уявлення про все. Це стосується як буденного досвіду, так і наукового пізнання. Ці упередження визначають особливості спостереження. Чистих спостережень, позбавлених упереджень, а в науці ними виступають теоретичні компоненти (ідеї, гіпотези і т. ін.), на думку Поппера, не існує. «Всі спостереження, особливо експериментальні, виконані в світлі тієї чи іншої теорії», – стверджував він.

Отже, за Поппером, досвід (сфера фактів) не конституює (не творить), а лише контролює, відбраковує теорії. Людина починає пізнання, маючи певні упередження (гіпотези, ідеї), які при зіткненні з фактами заперечуються або вдосконалюються. При цьому вони ніколи не набувають статусу абсолютних істин, а залишаються гіпотезами, які завжди зберігають вірогідність заперечення. На думку Поппера, скільки б фактів не свідчило на користь теорії, за наступного контролю вона може виявитись хибною. Теорія містить необмежену кількість висновків, а контролювати можна тільки обмежену їх кількість. Ця можливість заперечення (фальсифікації) є принциповою відмінністю наукового знання від не наукового. На його думку, можна здійснити верифікацію будь-якої теорії, зокрема філософської (можна підібрати факти, які свідчитимуть на її користь). Відмінність наукової теорії від інших типів знання полягає в тому, що вона формується так, що зберігається принципова можливість її фальсифікації. Отже, можливість заперечення (доповнення, заміни) – фальсифікації – є принциповою ознакою наукового знання.

Він виступав за заміну кумулятивної моделі розвитку науки, яка ґрунтується на накопиченні істинного знання, на еволюційну, за якої гіпотези-істини, подібно до біологічних видів в еволюційному розвитку, народжуються, вдосконалюються, відмирають через заміну досконалішими. В цьому Поппер приєднується до так званої еволюційної епістемології – сучасної течії в західній філософії, яка розглядає пізнання

компонентом еволюції людини як виду, складником культурно-історичної еволюції людства.

Крім досліджень у галузі методології науки, Попперу належать такі відомі праці, як «Відкрите суспільство і його вороги» (1945) та «Злиденність історизму» (1945), в яких він піддав гострій критиці тоталітаризм (фашистський і більшовицький), а також концепцію «історичної необхідності», на якій ґрунтувались ці доктрини. Свою критику він вибудовував на аналізі того, що методологія, на якій засновані ці доктрини, не відповідає вимогам науки. І тому вони можуть претендувати лише на статус ідеологій, недемократичних за своєю суттю.

Отже, Поппер відмовляється від істини як мети пізнання, говорячи, що її не можна досягти, запроваджує поняття «правдоподібності». Факти реального світу можуть лише спростувати і ніколи – підтвердити зміст теоретичних побудов. Поппер відокремлює знання від суб'єкту, надає йому самостійного статусу, подібно до статусу ідей у Платона. Свою теорію Поппер назвав «критичним реалізмом». На протиположний наміру логічних емпіриків сформулювати критерій пізнавального значення наукових тверджень на підґрунті принципу верифікації, Поппер у праці «Факти, норми та істина: подальша критика релятивізму» висунув як основне завдання філософії проблему демаркації – відокремлення наукового знання від ненаукового. Методом демаркації, за Поппером, є фальсифікація – принципове спростування (фальсифікованість) будь-якого наукового твердження.

У праці «Логіка і зростання наукового знання» мислитель намагається довести, що зростання наукового знання полягає у висуванні сміливих гіпотез і здійсненні їх рішучих спростувань, внаслідок чого вирішуються наукові проблеми. Висунута Поппером метафізична теорія «трьох світів» стверджує існування фізичного і ментальному світів, а також світу об'єктивного знання, що не зводяться один до одного.

Реалізація програми побудови теорії зростання наукового знання наштотувалась на серйозні труднощі, пов'язані з абсолютизацією Поппером принципу фальсифікації, відмовою від визнання об'єктивної істинності наукового знання, конвенціоналізмом у трактованні вихідних засад знання і відривом об'єктивного знання від пізнавального суб'єкта. Доведена також внутрішня суперечливість запропонованого ним критерію оцінки вірогідності наукових теорій.

У 60-ті роки ХХ ст. у США на ґрунті традиційної позитивістської проблематики – методології науки – сформувалась так звана історична школа філософії науки, представники якої – Томас Кун (1922—1996), Імре Лакатос (1922-1974), Пауль Фейсрабанд (1924-1996) – досліджували історію науки.

На відміну від традиційного позитивізму, який зосереджувався на ґносеологічній проблемі співвідношення фактів і теорії, вони звернули увагу на дослідження ролі соціальних факторів у розвитку науки. Йдеться, зокрема, про вплив соціальних відносин (демократії та тоталітаризму), наукової спільноти, прийнятих вченими критеріїв і оцінок науковості на розвиток наукового знання. Ці дослідження започаткувала праця Томаса Куна (1922—1996) «Структура наукових революцій» (1963), в якій він заперечує кумулятивну модель, що розглядала історичний розвиток науки як процес кількісного накопичення безумовних істин. Ця модель, на його думку, не враховує особливостей знання (його якісної відмінності) в конкретну епоху, ігнорує залежність наукового знання від наукової спільноти (вчених, організованих в академії, наукові школи та ін.).

Для характеристики історичного розвитку науки він запроваджує поняття «нормальна наука», «парадигма», «наукова революція», «наукова спільнота» та ін.

Нормальна наука – це окреме або декілька теоретичних досягнень, які протягом певного часу визнаються певною науковою спільнотою як основа для подальших наукових досліджень, задають методи і проблеми цих досліджень. Вона опирається, за Куном, на певну парадигму (модель, зразок) науковості – правила і стандарти наукової практики, прийняті певною науковою спільнотою. Завдяки цьому поняття «нормальна наука» і близьке йому за змістом – «парадигма» перебувають в кореляційному відношенні з науковою спільнотою, яка формується навколо певного типу наукової теорії та певного розуміння стандартів науковості.

Кун запровадив елементи конвенціоналізму і вульгарного соціологізму в трактування відношення наукової спільноти і парадигми. «При виборі парадигми немає інстанції вищої, ніж згода відповідної спільноти», – стверджує він. Це чимось нагадує марксистське тлумачення класу і його ідеології – інтерес класу задає ідеологію. Своєрідно тлумачить він й історичний розвиток наукового знання: «нормальна наука» розвивається кумулятивно, кількісно накопичуючи знання. Так триває доти, доки парадигма забезпечує розв'язання проблем, що постають у дослідженні. Коли можливості парадигми вичерпуються, настає наукова революція, в процесі якої відбувається заміна парадигми. При цьому Кун заперечує будь-який логічний зв'язок між попередньою і наступною парадигмою (наприклад, між механікою Ньютона і механікою Ейнштейна). Історичний розвиток науки, на його думку, позбавлений будь-якого вектора й цілі.

Поппер, до епістемології якого тяжіли постпозитивісти, піддав критиці концепцію «нормальної науки» Куна. На його думку, спокійний бездискусійний розвиток науки є проявом нескритичного догматизму. Це швидше ненормальне явище, оскільки в самій суті науки закладні трансформації та революційні зміни.

Угорський постпозитивіст Імре Лакатос (1922-1974) висуває так звану «методологію дослідницьких програм», згідно з якою розвиток наукового знання відбувається через серію теорій, що послідовно змінюють одна одну і мають єдині базисні положення. Методологія Лакатоса розглядає зростання «зрілої» (розвинутої) науки як зміну низки неперервно пов'язаних теорій. Ця неперервність обумовлена нормативними правилами дослідницьких програм, що приписують, які шляхи є найбільш перспективними для подальшого дослідження («позитивна евристика»), а яких шляхів слід уникати («негативна евристика»). Інші структурні елементи дослідницьких програм – «тверде ядро» (до нього входять фундаментальні припущення програми, які не можна умовно спростувати) і «захисний пояс», що складається з допоміжних гіпотез (він забезпечує збереження «твердого ядра» від спростувань і може бути модифікований, частково або повністю замінений при зіткненні з контрприкладом). У розвитку дослідницької програми, як вважає історик науки, можна виділити дві основні стадії – прогресивну і вироджену. На прогресивній стадії «позитивна евристика» активно стимулює висування гіпотез, що поширюють емпіричний і теоретичний зміст. Однак надалі розвиток дослідницької програми різко уповільнюється, її «позитивна евристика» занепадає евристичну міцність, внаслідок чого зростає кількість гіпотез, що стосуються лише окремого випадку.

Американський постпозитивіст Пол Карл Фейсрабанд (1924-1996) висуває принцип «теоретичного плюралізму», або проліферації (розмноження) теорій, що є істотною рисою розвитку наукового знання. Він твердить, що вчені повинні намагатися створювати теорії, несумісні з існуючими і визнаними теоріями.

Створення таких альтернативних теорій сприяє їх взаємній критиці і

прискорює розвиток науки. Принцип проліферації покликаний обґрунтувати, за Фейєрабендом, плюралізм у методології наукового пізнання. Він заперечує існування теоретично нейтральної емпіричної мови, вважаючи, що всі наукові терміни «теоретично навантажені». Значення наукових термінів детермінується тією теорією, до котрої вони входять, а тому за умов переходу терміна від однієї теорії до іншої його значення повністю змінюється; кожна теорія створює свою власну мову для описування фактів. Звідси Фейєрабенд приходиться до тези про непорівнюваність альтернативних теорій, що конкурують і змінюють одна одну, їх не можна порівнювати як відносно до загального емпіричного базису, так і з точки зору загальних логіко-методологічних стандартів і норм, оскільки кожна теорія встановлює свої власні норми.

Фейєрабенд пропонує свій шлях гуманізації науки, так званий «методологічний анархізм». Але критикуючи емпіризм, він заперечує будь-який регулюючий вплив емпіричного матеріалу на відбір теорії. Фейєрабенд вимагає звільнити суспільство від «диктату науки», відокремити науку від держави і надати науці, міфу, магії, релігії рівні права у суспільному житті.

Таким чином, постпозитивізм як певному етапу у еволюції філософії науки притаманні такі загальні риси:

- постпозитивісти відходять від орієнтації на символічну логіку і звертаються до історії науки; їх все більше цікавить відповідність розумових моделей реальному науковому знанню і його історії; постпозитивісти відмовляються провести чітку межу між ненаукою і філософією. Вони визнають осмисленість філософських положень і неусуненість їх з наукового знання. Фейєрабенд, наприклад, взагалі відмовляється бачити будь-яку різницю між наукою, міфом і філософією;

- представники постпозитивізму головним об'єктом своєї уваги зробили розвиток знання, а для цього вони змушені були звернутися до вивчення історії виникнення, розвитку і змін наукових теорій і ідей;

- постпозитивізм поставив під сумнів тезу логічних позитивістів про безперечний прогрес науки і став вимагати доказів прогресивного розвитку наукового знання;

- всі представники концепції постпозитивізму тією чи іншою мірою відштовхуються у своїх міркуваннях, у постановці і вирішенні методологічних проблем від позитивістської методології.

Історичний розвиток позитивістської традиції (філософії науки) яскраво засвідчив такі істини:

- прагнення «звільнити» науку від «метафізики» є утопією; неможливо провести чіткої межі між філософським і науковим знанням;

- не виправдалися сподівання розбудувати «наукову» філософію, тобто філософію, яка б відповідала позитивістським критеріям науковості;

- виявилась хибною модель науки як суто логічного конструкта, який розвивається шляхом вдосконалення (кумулятивна модель). Принципи, критерії науковості виявились залежними і від соціальних факторів, і від практичної доцільності.

Історичною заслугою позитивізму є вимога чіткості слова і значення у філософській мові.

#### Тема 4. Прагматизм.

4.1. Поняття прагматизму. Чарльз Пірс – фундатор філософії прагматизму.

4.2. Філософія Вільяма Джеймса.

4.3. Інструменталізм Джона Дьюї.

#### Література.

1. Джеймс В. Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1992

2. Джеймс В. Прагматизм. – К., 2000.

3. Дьюї Дж. Психология и педагогика мышления. – М., 1995.

4. Мельвиль Ю.К. Прагматическая философия человека/ Буржуазная философская антропология XX века. – М., 1986.

5. Мельвиль Ю.К. Пути буржуазной философии XX века. – М., 1983.

6. Мельвиль Ю.К. Чарльз Пирс и прагматизм. – М., 1968.

7. Рорти Р. Философия как зеркало природы. – Новосибирск, 1997.

**Ключові слова і терміни:** прагматизм, прагматизм як філософський метод, прагматизм як теорія істини, прагматична істина, прагматична практика, реконструкція, семіотика, теорія сумніву-віри, віра, філософія релігії, меліоризм, інструменталізм, синехізм, тихізм, соціальний біхевіоризм.

#### 4.1. Поняття прагматизму. Чарльз Пірс – фундатор філософії прагматизму

У 70-х рр. XIX ст. виникає ще один напрям західної філософії, який отримав назву прагматизм (від гр.: pragma – справа, дія). Найбільшого поширення прагматизм набуває у США. Це перша оригінальна (американська за походженням і за духом) філософська течія. Вона відобразила характерні риси ментальності молодого американської нації. Від самого початку прагматизм – цілком новий тип філософського мислення, що виходить із своєрідного розуміння людської дії, яка стала тим центром, навколо якого обертаються і формуються усі філософські поняття і концепції. Оскільки дія має свідомий і доцільний характер, то постає питання про механізми свідомості, розумові структури, що забезпечують продуктивну дію.

Прагматизм є емпіристською течією. Він апелює до досвіду, інтерпретуючи його значно ширше, ніж класичний емпіризм. Досвід він тлумачить не як певну пізнавальну процедуру, а як будь-які переживання людини. На основі цього засновники прагматизму ведуть мову про релігійний, містичний та ін. типи досвіду. Продовжуючи традиції англійського емпіризму, зокрема Юма і Берклі, прагматизм асимілював багато ідей позитивізму (Спенсера, Мілля, Авенаріуса) і філософії життя (Бергсона).

Центральна проблема у прагматизмі – проблема цінності понять, суджень, що виявляється у практичних результатах дій, які на них базуються. Критерієм цінності та істинності знань у прагматизмі вважається практика, яка тлумачиться як діяльність індивіда, спрямована на задоволення його безпосередніх потреб, а не як взаємодія людини з об'єктивною реальністю. Об'єктивну реальність прагматизм отожднює з досвідом, суб'єктивізує її, розціняє реальність у свідомості. Закони і форми логіки прагматики вважають фікціями, корисними для пристосування людини до оточуючого світу. Прогрес у суспільстві полягає, на їх думку, не у досягненні суспільством певної мети, а в самому процесі руху.

Філософія, на думку представників прагматизму, повинна займатися людськими цілями, засобами їх досягнення, вона повинна бути перетворена в інтересах того, що вигідне, корисне для нашого життя. Людина діє в ірраціональному і непізнаваному світі, а тому до наукових теорій, моральних принципів слід підходити

інструментально, з точки зору їхньої корисності, зручності.

Засновник прагматизму Чарльз Пірс (1839-1914) порвав із класичною традицією в гносеології, згідно з якою пізнання – це відтворення, відображення світу, а істина полягає у відповідності (збігу) знання і дійсності. Пірс, як і Авенаріус, розглядав мислення як спосіб пристосування людини до дійсності. Пізнання як відображення дійсності, досягнення істини заради істини він заперечує, трактуючи його як пристосування до середовища, знаходження оптимальних реакцій для його контролювання, задоволення потреб людини. Отже, «мислення (пізнання) розглядається як діяльність, спрямована не на понятійне відображення світу, а виключно на регулювання стосунків між організмом і середовищем, на витворення оптимальних реакцій на задоволення його здатностей пристосування».

Отже, особливою рисою поглядів Чарльза Пірса є відмова розглядати пізнавальну діяльність стосовно зовнішньої (об'єктивної) реальності і перенесення уваги на суто внутрішні, значною мірою психологічні процеси. Пірс став говорити не про знання, а про віру, розуміючи під нею готовність або звичку діяти у той чи інший спосіб. Чарльз Пірс розробив дві теорії: сумніву-віри та значення.

Згідно з теорією сумніву-віри, функцією мислення є подолання сумніву та вироблення стійкої віри як звички діяти за певних обставинах.

Людина, на думку Пірса, виробляє сукупність звичок діяти відповідно до певного середовища, і ці звички ґрунтуються на вірі. Віра в даному разі не є суто релігійною, а швидше переконанням, довірою, яку людина відчуває до певних ідей. Розуміння віри як звички діяти певним чином Пірс запозичив у Юма. Свідомість людини, на його думку, складається не з істин, а з вірувань, тобто із звичок діяти певним чином за певних обставин. Коли ж дія не дає бажаного результату, тобто коли вірування дає збій, тоді виникає сумнів і починається дослідження, що закінчується формуванням нового переконання, нової віри.

Перехід від сумніву до віри досягається завдяки таким методам: методу сліпої впертості; методу авторитету; апріорному методу; науковому методу. Суть методу сліпої впертості полягає в ігноруванні того, що вірування не спрацьовують, у впертому нав'язуванні їх обставинам, що зрештою призводить до краху. Метод авторитету, який найбільш притаманний релігійним вченням, не врятував, на думку Пірса, жодну релігію від критики. Апріорний метод, який виходить із засад розуму, також не здатний привести до твердих вірувань у взаєминах із середовищем, та й самі філософи по-різному ставляться до нього. Справжнім методом Пірс вважає лише науковий. (В останніх трьох методах простежується спільність з трьома ступенями – релігійним, метафізичним і позитивним Конта.) Тільки він, на думку Пірса, придатний для формування спільних вірувань. Складовими наукового методу є дедукція, індукція та абдукція – метод гіпотез, завдяки якому пояснюються факти. У зв'язку із цим Пірс порушує проблему значення наукових понять і висловів (позитивісти виводили значення вислову з процедури його верифікації), у вирішенні ним якої яскраво висвітлилася суть прагматизму. На його думку, значення слова чи виразу зводиться до сукупності практичних наслідків від предмета, про який у ньому йдеться. «Розгляньте, які практичні наслідки, як ми вважаємо, можуть бути створені об'єктом нашого поняття. Поняття про всі наслідки і є повне поняття об'єкта», – пише він. Наприклад, поняття «вогонь» означає сукупність таких практичних наслідків, як тепло, опік, світло, розширення стержня тощо. Сукупність цих практичних наслідків і є значенням слова «вогонь». Звідси і визначення прагматизму Пірсом як «вчення про те, що кожне поняття є поняттям про мислимі практичні дії». В цьому зведенні поняття до

сукупності практичних дій щодо предмета, який воно відображає, і полягає суть знаменитого принципу Пірса. Іншими словами, суть прагматизму полягає в тому, що поняття предмета ототожнюється з пов'язаними з ним практичними наслідками.

Раціональний сенс цієї концепції не викликає сумніву. Зведення значення поняття до сукупності способів практичного застосування предмету, якого воно стосується, свідчить, що мислення виникло в процесі практичної діяльності людини і заради цієї діяльності. Вченому-медику справді економініше мислити «мікроб» як сукупність дій, які він викликає. Але при цьому виникає питання, чи вичерпується значення поняття «мікроб» сукупністю його практичних наслідків. Чи можна звести наукове поняття або вислів до сукупності таких наслідків? На думку опонентів прагматизму, поняття такими наслідками не вичерпується. Під впливом критики Пірс змушений був розширити поняття «практичних наслідків» до «можливих практичних наслідків». Якщо, наприклад, певне значення предмета за певних обставин не зводиться до певних практичних наслідків, то така можливість існує в майбутньому. На цій підставі можна стверджувати, що вислів «У центрі Землі певна температура» має значення, тому що в принципі його можна звести до певних практичних наслідків.

У руслі цієї концепції Пірс переосмислює і проблему істини. Оскільки для нього важливо, щоб знання гарантувало стан віри, тобто успішну взаємодію людини з середовищем, то істина фактично ототожнюється з практичною ефективністю знання. Отже, істинність знання означає його здатність перетворюватись в успішні, ефективні дії. Відповідно, істинна ідея – працездатна ідея. Тому істинне знання – те знання, яке працює на людину і внаслідок цього є корисним.

**4.2. Філософія Вільяма Джеймса.** Вільям Джеймс (1842-1910) надає прагматизму соціально-утилітарного забарвлення. У своїх творах «Залежність віри від волі», «Різноманітність релігійного досвіду», «Прагматизм», «Всесвіт з плюралістичної точки зору» він розробив і обґрунтував доктрину прагматизму, згідно з якою значення ідей і теорій визначається їх практичними наслідками, а істина тлумачиться як успішність або корисність їх застосування у досвіді. Істина – не просто практичність, а насамперед корисність ідеї. Будь-яка теоретична проблема (релігійна, філософська, наукова) набуває значення лише через відношення до потреб чи інтересів людини. Так, на його думку, важлива не ідея Бога сама по собі, а наслідки для людини залежно від прийняття чи заперечення цієї ідеї. При цьому Джеймса мало обходить питання, існує чи не існує Бог насправді. Якщо ідея має практичне значення, то цим самим стверджується реальність її об'єкта. Якщо віруючому ідея Бога допомагає вижити, то це свідчить про її істинність. У такий спосіб випробовуються і філософські теорії, їх істинність визначається життєвою значущістю, впливовістю на людей.

Якщо для Пірса істинність ідеї фактично збігається з її практичністю, то для Джеймса істинними є ідеї, що мають сприятливі (очікувані, передбачувані) наслідки, зручні, вигідні, стають у нагоді людині. Джеймс посилив аспект корисності (утилітарності) істини, який у Пірса тільки намітився. Прагматизм, на його думку, на відміну від інших філософських концепцій, не протиставляє істину і благо, а поєднує їх. Істина – це різновид блага, а не щось відмінне від нього. На противагу класичній теорії пізнання, яка виходила з того, що істина морально нейтральна (знання про розчеплення атома саме по собі нейтральне, воно може бути використане і на благо, і на зло людині), Джеймс стверджував, що корисність (благо) знання збігається з його істинністю. Для нього істинність будь-якої теорії полягає в її здатності працювати на



людину, сприяти успіху. У його розумінні істина – синонім доцільності, корисності, успішності.

«Американський філософ закликав розраховувати не на науку і розум, а на волю і віру, бо ми маємо право на власний ризик вірити в будь-яку гіпотезу, якщо вона приносить задоволення. Оскільки ідеї релігії за Джеймсом вносять заспокоєння і надію, вони є істинними. Основою світу Джеймс вважає чистий досвід, бо все фігурує або як речі», або як ідеї. Зусиллям волі ми відділяємо з потоку свідомості згустки, які стають речами навколишнього світу. Згідно з концепцією «радикального емпіризму», реальність – «пластична», ми можемо зусиллям волі надати їй будь-яку форму. П'юлалістичний Всесвіт» являє собою «квітує безладдя, що гуде, дзичить»; він незамкнений, незакономірний. У ньому панує випадок і постійно виникає нове. Всесвіт еластичний, податливий до людських зусиль, але немає точки, з якої його можна охопити і виразити в одній системі. Світ за Джеймсом далекий від досконалості, але може бути прикрашеним (так звана позиція меліоризму). Досвід охоплює і сні, і галюцинації, і релігійний екстаз, і спіритичні видовища. Таким чином, ці ідеї Джеймса можна характеризувати як суб'єктивно-ідеалістичні, волюнтаристські.

Позитивні аспекти концепції Джемса полягають у запереченні цінності відірваного від життя розумування. Ця концепція є стрижнем організації науки як соціального інституту. Адже людину цікавить все, цікавість сама по собі безмежна. Межею може бути тільки практична доцільність. Чому саме цю, а не іншу проблему слід досліджувати, вирішує практичний інтерес. У цьому можна погодитися з Джеймсом: істина повинна бути корисною, вона повинна працювати. Однак критерій практичності, тим паче корисності, не позбавлений обмеженості. Він редукує значення понять, ідей до їх сьогоденної цінності, що закриває перспективу розвитку знання. І тому прагматизм вважають обмеженим, вузьким, заземленим світоглядом. Крім того, сам критерій корисності не є чітким: те, що корисно одній людині, не обов'язково є таким для іншої, а це – суб'єктивізм.

**4.3. Інструменталізм Джона Дьюї.** Останнім мислителем з плеяди творців прагматизму є Джон Дьюї (1859-1952). У своїй версії прагматизму він також спирається на досвід, що включає усі форми і вияви життя людини. Філософія за Дьюї виникла не від здивування перед світом, як вважали стародавні філософи, а із стресів та напруженості суспільного життя, а отже, саме аналіз і вдосконалення соціального досвіду складають для нього основну мету філософії. Як і його попередники, він розглядав пізнання як пристосування людини до мінливого середовища. Пізнання, дослідження тлумачив як засіб трансформації неконтрольованої ситуації в контрольовану. Мислення вносить чіткість і гармонію в ситуацію, в якій панували нечіткість і сумніви. Цю трансформацію Дьюї уявляв як формування проблем і проектів їх розв'язання, а значущість ідей розглядав у відношенні до проблемної ситуації. Тому, на його думку, ідеї – це проекти рішень в проблемній ситуації; розум носить операціональний (спрямований на розв'язання проблем і контролювання ситуації), а не споглядальний характер; практика – єдиний визначник цінності ідей.

Американський мислитель вважає науку засобом, що забезпечує успішну поведінку людини у світі. Пізнання він тлумачить не як пасивне, а як енергійне втручання у пізнавальне явище. Але насправді у Дьюї пізнається не реальність, а сама пізнавальна діяльність, зникає сам об'єкт пізнання і залишається лише «процес дослідження». Таким чином, речі виникають у процесі пізнання. Вода не існує до пізнання, вона є продукт хімічних досліджень. Існувати за Дьюї – означає бути

об'єктом наукового дослідження. Дьюї вважає завданням науки «перетворення проблематичної ситуації у вирішену». Для цього вчений утворює категорії, поняття, що не відображують об'єкти реальності, а використовуються в міру корисності і зручності. Наука, таким чином, тлумачиться як «скринька з інструментами» (ідеями, законами), з яких вибираються корисні, необхідні. У суспільному житті з інкопченням фактів (політика, торгівля, виховання і т. п.) «логіка ситуації» дозволяє методом проб та помилок експериментально обрати будь-який фактор для поліпшення суспільства. При цьому не враховуються засади суспільного розвитку (спосіб виробництва).

Моральність вчинку теж оцінюється з погляду успішності вирішення моральної «проблематичної ситуації». Прагматизмові притаманний своєрідний етичний релятивізм, згідно з яким моральне є те, що корисне.

## Тема 5. Філософія життя.

### 5.1. Поняття філософії життя.

### 5.2. Фрідріх Ніцше та ідеї «філософії життя».

### 5.3. Життя як культурно-історична реальність (Вільгельм Дільтей, Освальд Шпенглер, Арнольд Дж. Тойнбі, Хосе Ортега-і-Гассет).

### 5.4. «Життєвий порив» Анрі Бергсона.

#### Література.

1. Бергсон А. Два источника морали и религии. – М., 1994.
2. Бергсон А. Творческая эволюция. – М., 1998.
3. Дильтей В. Категории жизни // Вопросы философии. – 1995. - №10.
4. Дильтей В. Наброски и критика исторического разума // Вопросы философии. – 1988. - №4.
5. Дильтей В. Основная мысль моей философии... // Вопросы философии. – 2001. - №9.
6. Дильтей В. Описательная психология. – СПб., 1996.
7. Зиммель Г. Избранное. В 2 т. – М., 1996.
8. Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. – К., 1994.
9. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Вопросы философии. – 1989. - №5.
10. Ницше Ф. Сумерки богов. – М., 1989.
11. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. – М., 1990.
12. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії: У 2 т. – К., 1995.
13. Цехмістро І. Ірраціональність як підстава раціональності // Філософська думка. – 1998. - №6.
14. Шварц Т. От Шопенгауэра к Хайдеггеру. – М., 1964.
15. Швейцер А. Культура и этика: Пер. с нем. – М., 1973.
16. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление: В 2 т. – М., 1992-93.
17. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки о морфологии мировой истории. – М., 1993.
18. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. – М., СПб., 1998.

**Ключові слова і терміни:** філософія життя, ірраціоналізм, волюнтаризм, воля до влади, апологієське начало життя, діонісійське начало життя, вічне повернення, нігілізм, декаданс, мораль рабів, мораль панів, імморалізм, арій, Надлюдина, індивідуалізм, герменевтика, «науки про дух», розуміюча психологія, морфологія історії, культура, цивілізація, життєва сила, життєвий порив, «виклик», «відгук», «творча меншість», «інертна більшість», інтелектуальна інтуїція.

**5.1. Поняття філософії життя.** Філософія життя – напрям у неklasичній філософії кінця XIX – початку XX ст., представники якого проголосили життя (в біологічній, психологічній формах) основним предметом філософії.

Постала вона як своєрідний протест проти класичного гегелівського ідеалізму, який не переймався проблемою існування конкретної людини з її стражданнями і пориваннями. Виступила вона й проти неокантіанської та позитивістської версій філософії, які зводили філософію тільки до аналізу методологічної проблематики науки. Філософія життя знаменувала собою поворот до людини, її проблем і переживань, до антропологічної й аксіологічної проблематики. Якщо для класичної філософії гаслом було «істина понад усе» (символом її може бути Д. Бруно), то для філософії життя – «людина понад усе». Це означало не просто переосмислення глибинних життєвих орієнтирів, але й переоцінку цінностей.

Ірраціоналістичний «бунт проти розуму» є визначальним для філософії життя. Ірраціоналістична, навіть «міфологічна» антитеза раціоналістичної традиції Просвітництва є наскрізною для творів представників філософії життя, яка об'єднала таких несхожих і водночас єдиних у своїх міфологічних установах на світ мислителів, як Артур Шопенгауер, Едуард фон Гартман, Фрідріх Ніцше, Вільгельм Дільтей, Освальд Шпенглер та ін. «Філософія життя» звертається до «життя» як первинної реальності, цілісного органічного процесу, що передчує поділу на матерію та дух, буття та свідомість. Саме поняття життя тлумачиться у різних планах, як біологічне явище («воля до влади», прагнення домінування, інстинкт виживання), культурно-історичне (творче становлення, потік переживань, що культурно-історично обумовлені), космологічне («життєвий порив»). Залежно від цього можна виділити три напрямки «філософії життя».

Біологічно-натуралістичне тлумачення (Фрідріх Ніцше (1844-1900), Людвіг Клагес (1870-1956) полягає у визначенні «живого», природного як протилежного штучному, механічно сконструйованому. Це тлумачення опонує до матеріалізму, духу, розуму, раціоналізму, характеризується зверненням до примітиву та культу сили, бажанням звести ідею до вітальних потягів, інтересів, інстинктів, волі індивідів або групи. У межах цього тлумачення мораль і пізнання трактуються прагматично: добром і істиною вважається те, що посилює первинний життєвий початок, а злом та неправдою – те, що його послаблює. Особисті засади підміняються індивідуальними, а індивід – родом, тотальністю. Саме це тлумачення сприяє в певній мірі формуванню ідеології націонал-соціалізму, фашизму.

Історичистський варіант (Вільгельм Дільтей (1833-1911), Освальд Шпенглер (1880-1936), Георг Зіммель (1858-1918), Хосе Ортега-і-Гассет (1883-1955) пропонує визначення «життя» як внутрішнього переживання у сфері історичного досвіду та духовної культури. Особлива увага надається індивідуальним, культурно-історичним зразкам. Для цього тлумачення характерне релятивістське розмивання всіх моральних, культурних цінностей у потоці життя, історії. Протест проти перенесення методів природознавства у сфері історії і культури призводить до розробки спеціальних методів пізнання духу (герменевтика і соціологія «розуміння» Дільтея, морфологія історії Шпенглера). Антитеза органічного і механічного постає у вигляді протиставлення культури і цивілізації.

Пантеїстичний варіант ніби відновлює «світову думку» неоплатоніків та Шелінга, котрі безперервно породжують себе і творчі нові форми. У творах французького філософа Анрі Бергсон (1859-1941) життя постає як космічна сила «життєвого пориву», «запалу». Субстанцією життя визначається чиста «тривалість»,

імісність, що сприймаються інтуїтивно.

Теорія пізнання «філософії життя» – це ірраціоналістичний індивідуалізм. Динаміка життя, індивідуальна природа предмета не можуть відбиватися у загальних поняттях, вони сприймаються тільки в акті безпосереднього споглядання, інтуїції. Звідси й впливає культ творчості, генія у «філософії життя» і несумісність філософського і наукового підходів до світу. Наука, згідно з таким тлумаченням, намагається заволодіти світом, підкорити його, а філософія є його спогляданням, мистецтвом.

Велику увагу представники «філософії життя» звертають на художні символи. Шпенглер доводить, що культура давнини та Нового часу розгортаються із «символу прадлуші», вони сприймаються тільки як паросток з «прафеномена», як рослина і насіння; Бергсон розуміє концепцію, ідею як прояв глибинної інтуїції її творця.

Творчість ці мислителі вважають синонімом життя. Бергсон (сприймає творчість як народження нового, виявлення багатства і повноти природи. Зіммель, підкреслює трагічно-двоїтий характер творчості, бо продукт творчості застигає і стає ворожим для творця. Звідси виходить надривно-безвихідна інтонація Зіммеля, фаталістичний пафос Шпенглера, пафос «любви до фатуму» Ніцше.

**5.2. Фрідріх Ніцше та ідеї «філософії життя».** Критиком традиційних цінностей і пророком нових виступив німецький мислитель Фрідріх Ніцше (1844-1900). Світогляд його формувався під впливом волюнтаризму Шопенгауера, дарвінізму, творчості Гете і музики Вагнера. В одній із перших праць, досліджуючи виникнення давньогрецької трагедії, Ніцше виділяє два первні (складники) культури – діонісійський (за іменням бога виноробства Діоніса), який уособлює буянню творчої енергії, оп'яніння життям, екстаз – все те, що можна тлумачити як прояв стихійних сил в людині і культурі і аполлонівський (за іменням Аполлона – бога музики, гармонії, світла), який є носієм міри, порядку, тобто розуму. Визнаючи єдність цих первнів у культурі, він віддає перевагу діонісівському, тобто ірраціональній стихії. Перемога аполлонівського (раціонального) первня у давньогрецькій філософії та культурі, яка настала з часів Сократа, означала, на думку Ніцше, початок декадансу (занепаду) цієї культури. Сократ, який прагнув підкорити життя розуму, звести все його розмаїття до правил розуму, є символом декадансу. Посилення раціональних елементів у культурі Ніцше трактує як занепад життя.

Вслід за Шопенгауером Ніцше вище оцінює волю, ніж розум. Але, на відміну від песимізму свого попередника, який вбачав у волі джерело страждань, світогляд Ніцше проїнятий оптимізмом. Для нього життя є єдиною радості й болю, чимось на зразок «оптимістичної трагедії», він говорить «так!» життю у всіх його виявах.

Ніцшеанська філософія просякнута скептицизмом і біологічним волюнтаризмом. Центральним її поняттям є «життя», виявами якого є «становлення» і «воля». Вслід за Гераклітом і буддистами Ніцше змальовує динамічну, процесуальну картину світу. На його думку, становлення, безцільність світу конкретизується в ідеї «вічного повернення одного у те саме». Увесь світ Ніцше зображує як бурхливе море енергії, «становлення», зміст якого складає боротьба «центрів сили», чи «пунктуаційної волі», які постійно збільшують чи втрачають всю владу. Світ – вічне становлення без початку і кінця. Воно не приводить ні до чого статого, не підлягає жодним законам, відбувається без напрямку і мети. Це хаос, гра сил, що виникають з оточуючого небуття і занурюються у нього, «процес, який нікуди не веде». Усе життя

– це постійне становлення, боріння, – це процес, а не предмет і субстанція. Перехід від неорганічного до органічного світу і до людини є, на думку Ніцше, шляхом занепаду, а не прогресу. В борінні сліпих неорганічних сил більше істини і краси, ніж у тому, що випливає з їх основи. Основа життя – воля. Життя є проявом об'єктивної волі, але не абстрактної світової волі, як у Шопенгауера, а конкретної, певної волі – волі до влади. Поняття «воля» у Ніцше багатозначне і метафоричне. Це – рушійна сила будь-яких процесів у неорганічному світі, боротьба за виживання, за розширення власного Я, самоствердження. «Життя, – зі слів Ніцше, – це воля до влади», яка тлумачиться, насамперед як інстинктивний, ірраціональний першопочаток, якому підкоряються думки, почуття і вчинки людини. «Волі до влади» Ніцше надає значення, що виходить за межі життя, і розглядає його як постійний першопочаток, основу і рушійну силу світового прогресу. Ніцше стверджує, що світ не пізнається. Наш апарат пізнання, вироблений у ході еволюції, призначений не для пізнання, а для оволодіння речами з метою біологічного виживання, зміцнення волі до влади.

Людину Ніцше розглядає як біологічну, недовершену, хвору істоту, оскільки в ній тваринні інстинкти значною мірою підмінені розумом. Людина – біологічний організм, що в процесі розвитку виробляє все більш складні форми пристосування до навколишнього світу. Перш за все, – це тіло, це деяка ієрархічна структура, де розум є вищим шаром, необхідним для збереження життєвих необхідних інстинктів. Тіло людини, на його думку, є значно більшим розумом, ніж сам розум. Взагалі розум він розглядає лише як засіб, інструмент життя, позбавляє його самоцінності, статусу абсолютної цінності. Підкреслюючи генетичну посередність різних рівнів людської психіки, Ніцше вважає, що у людини в знятому вигляді наявні всі ступені її розвитку. Людина Ніцше – ірраціональна істота, котра живе інстинктами, несвідомими спонуканнями. Ніцше намагається стати поза матеріалізмом та ідеалізмом. Життя і його носій – організм є нематеріальна і неідеальна, а якась третя реальність. Життя і воля, яка складає його основу, є вищими цінностями, а все інше – лише засоби, підпорядковані цінності.

Абсолютизуючи волю як основну цінність, Ніцше піддав різкій критиці всю попередню філософію. Він вважав своєю заслугою те, що першим порушив питання про цінність істини – центрального поняття («ідола») філософії. Справді, оскільки основними цінностями є життя і воля, то істина стає підпорядкованою цінністю. Процес пізнання для Ніцше – не пошук істини, а «схематизація», спрощення світу, що забезпечує практичні дії. Відповідно істини відводиться інструментальна роль. Оскільки успішним може бути і хибне знання, то істина в такому разі урівнюється з хибним. З неї спадає ореол святості, вона втрачає цінність, заради якої варто жертвувати життям. Ніцше не лише заявляє, що світ брехливий, а наука логіка – лише система «принципових фальсифікацій», але й стверджує, що брехня необхідна і становить необхідну умову життя. Він «аргументує» це тим, що життя людини на землі, як існування самої землі, позбавлене сенсу, тому, щоб витримати життя в «безглуздому світі», потрібні ілюзії і самобрехня. Слабким вони дозволяють переносити тягар життя, для сильних вони є засобом ствердження волі до влади. Ніцше проповідує абсолютний скепсис у теорії пізнання. Свій нігілізм Ніцше вкладає у принцип «Я вже ні в що не вірю».

У такий самий спосіб Ніцше здійснив переоцінку основних християнських цінностей – любові до ближнього і співчуття. Його непокоїло біологічне виродження за панування в Європі християнських цінностей, зокрема співчуття до страждань іншого. У зв'язку із цим він протиставив античний світ з його культом хоробрих і

мужніх воїнів християнському світу, який культивує страждущу людину. Благодіяння церкви на підтримку слабких і страждущих призвели, на його думку, до погіршення європейської раси. Все шляхетне, мужнє, войовниче, владолюбне, всі інстинкти, шлістиві вищою і найбільш вдалою типові «людина», за його словами, церква знищила. Тому він так пристрасно виступив проти християнства. Його мало турбувало те, істинна чи не істинна християнська релігія, для нього головним було суто практичне (прагматичне) питання: як християнство впливає на біологію людини – погіршує чи поліпшує її. Згідно з Ніцше, християнство – це релігія рабів, воно лише для них є благом і необхідністю, а для людей вищого типу воно є кайданами. Тому релігія є проявом волі до влади нижчих, щоб у такий хитрий спосіб підкорити вищих, мужніх людей (марксизм, до речі, розглядає релігію як знаряддя панування вищих класів).

З таких позицій розглядав Ніцше і мораль. Він заперечував абсолютність моральних цінностей, зокрема добра. Цінність його, як й істини, виявляється лише в тому, розкріпає чи сковує воно потяг до влади. Отже, мораль повинна бути спрямована на культивування сильної людини. «Слабкі і невдахи повинні загинути – перша заповідь нашого людинолюбства. І потрібно ще допомагати їм в цьому», – проголошував він. На його думку, сильна людина сама вирішує, що таке добро, а що зло, не перекладаючи це на Бога.

Ніцше, будучи прихильником індивідуалізму та соціальної ієрархічності, осуджував колективізм як стадність, різко виступав проти ідеї рівності, проповіданої прихильниками демократії та соціалізму. Вони, на думку Ніцше, культивують дрібну усереднену людину. Демократія та соціалізм – прояв волі до влади посередності.

Усі негаразди сучасного суспільства за Ніцше полягають у тому, що люди сприйняли ідеї християнської релігії про рівність перед Богом, і тепер вони вимагають рівності на землі. Ідеї соціальної рівності Ніцше протиставить міф про природу, нерівність людей. Ніцше стверджує, що існує раса панів, покликаних «карати», і раса рабів, що повинні підкорятися. Суспільство завжди складалось і буде складатись із пануючої аристократичної верхівки і безправної маси рабів. Ніцше вимагає «переоцінки всіх цінностей», він закликає класи хазяїв відмовитися від ліберальних переконань, демократичних традицій, моральних норм, релігійних вірувань – від усіх політичних і духовних цінностей, які або виходять з визнання прав трудящих, або можуть служити виправданням їх боротьби за свої права. Він вимагає відновлення рабства та ієрархічного устрою суспільства, виховання каст хазяїв, зміцнення їх волі до влади.

Умовою їх панування є відмова від християнської моралі – «моралі рабів», і визнання «моралі хазяїв», яка не знає жалю та співчуття і виходить з того, що сильному все дозволено. Велику роль у здійсненні цього ідеалу Ніцше відводить культурі війни. Він покладає великі надії на посилення мілітаризму, передбачає, що наступне століття принесе з собою боротьбу за панування над землею, що будуть такі війни, яких ще ніколи не було на землі.

Переоцінюючи традиційні цінності, намагаючись вибудувати свою систему цінностей, Ніцше заявив: «Бог – помер», тобто цінності, які сповідувала християнська Європа (цінності істини, добра, упорядкованого розумного світу) втратили силу. Життя сучасної Європи йде до «жахливого напруження суперечностей і хилиться до занепаду». «Уся наша європейська культура...– пише він, – мов би прямує до катастрофи». Ознаки і симптоми цього занепаду Ніцше бачить у загальному

послабленні духовного життя, у поширенні песимізму і шанобливому захопленні декадентськими ідеями, у втраті віри в духовні цінності, одним словом, – в нігілізмі, що став стягом століття. Існуючу європейську культуру він діагнозує як культуру занепаду, декадансу, оскільки вона спрямована проти цінностей життя. Відродження Європи пов'язує з формуванням надлюдини, прообразом якого є іранський релігійний реформатор VII-VI ст. до н.е., засновник зороастризму Заратустра. Коли Бог помер, то людині нічого не залишилося, як звалити на себе тягар, який вона раніше перекладала на нього, тобто взяти на себе відповідальність за власне життя. Але такою, на думку Ніцше, є не сучасна людина, а надлюдина майбутнього. Вона повинна утвердити нові цінності – земні, здорові, мужні. Місце повинності в цій людині займає свободна воля (замість «ти повинен» – «я хочу»). Надлюдина – не раб загальноприйнятих думок і цінностей. Це людина сильної волі, яка сама задає собі моральні цінності, сама вирішує, що є добро і зло. Це людина, яка не визнає осуду інших.

Ніцше – філософ і поет, його мова афористична, пристрасна, часто парадоксальна. Вона не так логічна, як емоційна, спрямована на формування певного враження у читача. Це не мова філософа-вченого, який розбудовує систему і намагається послідовно одну думку вивести з іншої. Системність і послідовність не властиві творчості Ніцше. Тому інтерпретації його ідей такі різні, а часто й протилежні.

Переоцінюючи цінності, Ніцше змусив європейців подивитись на себе, на свою культуру немовби збоку, що є безперечною його заслугою. Внаслідок цього виявилось, що під кутом зору вітальних (життєво-біологічних) цінностей, які сприяють виживанню людини як біологічного виду, європейська культура з її християнською серцевиною не є оптимальнішою порівняно, наприклад, з античною.

Ніцше одним з перших зафіксував конфлікт між біологією людини і культурою. Нині очевидно, що культура, створивши «парникові умови», загальмувавши природний відбір, сприяла виникненню і поширенню багатьох хвороб. Гуманізм проголошує право кожного, в тому числі й слабкого, на життя і щастя. Біологічне ж виживання людства вимагає, щоб продовжували рід сильні та здорові. Це радикальна суперечність, від якої нікуди дітись. І чи не криється в цьому помста природи розумній тварині, яка посміла повстати проти неї? Заслугою Ніцше є те, що він повів мову про цю проблему з відкритими очима, не ховаючи голову «в пісок ілюзій».

Філософія Ніцше – це крайній індивідуалізм з аристократичним (відразу до загалу як до натовпу) і водночас біологічним забарвленням. Він відчув всезростаючу індивідуалізацію європейського суспільства, про що, зокрема, пізніше засвідчив крах тоталітарно-колективістських ідеологій фашизму і комунізму, але надав цьому процесу міфо-поетичної інтерпретації: майбутнє Європи пов'язував не зі свободною особою в громадянському суспільстві, а з міфічною надлюдиною.

У книзі «Так казав Заратустра» Ніцше створює ідеал «надлюдини». Така людина імморальна; вона стоїть «по той бік добра і зла», приблизно тією ж мірою, якою «по той бік добра і зла» є вітер, трава і ліс, морська хвиля – будь-яка частина цілісної світобудови. Ніцше намагається наділити її вищими рисами і досконалостями. Але у наступних його творах поетична маска цього ідеалу спадає і «надлюдина» постає із своїм дійсним обличчям. Вона виявляється «білявою бестією», арієм (людиною шляхетного духу), новим варваром, істотою, що піддалася інстинктам дикого звіра, але ця «білява бестія», за Ніцше, повинна врятувати цей світ.

В образі надлюдини Ніцше багато подібного до Раскольников з роману

«Злочин та кара» Достоевського (Ніцше високо цінував його творчість, знаходив у його героїв багато співзвучного своїм ідеям). Проте, як би він не підносив надлюдей, якщо припустити їх ймовірність, неодмінно постає питання – як регулюватимуться відносини між ними. Якщо кожен із них творитиме свій моральний закон, то може статися повернення до первісного стану «війни всіх проти всіх». І тоді знову постане питання про об'єктивні регулятиви (Бог, мораль, право). Все це людство вже проходило: дикун і є якоюсь мірою надлюдиною з неперевантаженою муками совістю. Ніцше, як і Маркс, сильний в критиці існуючого, але замість нього не пропонує нічого іншого, ніж міф.

Тривалий час дискутується питання про причетність ідей Ніцше до формування ідеології фашизму. Однозначно відповісти на нього неможливо. Доведено, що під ідеї фашизму підтягувала творчість Ніцше його сестра, яка помертньо видавала останні твори філософа. Безумовно, аристократичний і романтичний світогляд Ніцше був чужим ідеології вульгарного натовпу – фашизму. Крім того, він акцентував на сильній людині, а не на перевазі однієї раси над іншою. І не ж співзвучність таких ідей, як воля до влади та ідея надлюдини, з ідеями фашизму не підлягає сумніву. Щоправда, фашисти використовували й ідеї Фіхте, Гегеля та інших мислителів. Тому ототожнювати філософію Ніцше і фашизм немає підстав, хоча певна їх спорідненість безперечна.

Слід зазначити, що Ніцше був фізично кволим та психічно вразливим. Цей прихильник сили і волі до влади, ставши мимоволі свідком жорстокого побиття господарем свого віслюка, психічно зірвався (потрапив у психіатричну лікарню, де й помер). На чьому місці він себе уявляв – жорстокого господаря чи бідної тварини? Можливо, ця проповідь сили була тільки прикриттям його загадкової, вразливої душі?

**5.3. Життя як культурно-історична реальність (Вільгельм Дільтей, Освальд Шпенглер, Ариольд Дж. Тойнбі, Хосе Ортега-і-Гассет).** На відміну від світларного антропологізму Ніцше, філософія життя Вільгельма Дільтея виходить із принципу толерантної терпимості до інших світоглядних цінностей. Його філософія життя спирається на науку про дух і герменевтичний метод, зміщуючись у царину історизму, зокрема історичних типів світогляду. Тільки звертаючись до історії, людина здатна усвідомити, чим і ким вона насправді є.

Вільгельм Дільтей (1833-1911) – німецький філософ і вчений, автор плідних і відомих досліджень з історії, етики, естетики, психології, педагогіки, літературознавства. Один з основоположників філософії життя, критичної філософії історії, філософської герменевтики, розуміючої психології та школи «історії духу» в німецькій історії культури ХХ ст. Основні філософські праці: «Життя Шлейєрмахера», «Вступ до наук про дух. Спроба обґрунтування дослідження суспільства та історії», «Сила поетичної уяви. Засади поетики», «Ідеї описової та аналітичної психології», «Виникнення герменевтики», «Побудова історичного світу в науках про дух».

У філософській творчості Дільтея простежуються впливи класичного німецького ідеалізму (Кант і Гегель), неокантіанства баденської школи, романтизму (Шеллінг, Шлейєрмахер), британського емпіризму (Локк, Юм, Міль, Бокль), німецької історичної школи (Ранке, Дройзен).

Перебуваючи у цей час переважно під впливом філософії Канта і відштовхуючись від теоретико-пізнавальних ідей його «Критики чистого розуму», Дільтей поставив перед собою завдання розробити своєрідну «критику історичного розуму», зрозуміти, яким чином суб'єкт за допомогою своїх здатностей духовного (а

не суто пізнавального) осягнення отримує можливість автентично осмислювати життя людей, тлумачене як світ історії, спосіб людського буття.

Категорія «життя» – центральна у філософії Дільтея. У ракурсі пропонованої ним версії філософії життя основоположне полісемантичне філософське поняття «буття» розкодовується передусім в одному із своїх значень – «життя», під яким філософ постійно, з більшою чи меншою очевидністю має на увазі історичне, людське життя.

Намагаючись адекватно схарактеризувати життя у його «життєвості», він залучає як «категорії життя» інші поняття, зокрема: «ціле», «частина», «зв'язок», «структура», «розвиток», «часовість», «значення», «вартість» і «мета», а також — «цілісність життя», «повний історичний досвід». Насамперед – це досвід внутрішній, структура людської свідомості. Власне саме цей досвід вилучається Дільтеєм як історія, оскільки людина, на думку мислителя, не має історії, а сама є нею. Інакше кажучи, історія постає нічим іншим, як розкриттям здатностей людини, актуалізацією її духовних потенцій, свідомості, до того ж свідомості, котра, на відміну від суб'єкта традиційної філософії та «чистого розуму» раціоналізму, інтерпретується як повнота, «тотальність» усіх сил, здатностей і переживань людської душі. Особливе місце серед останніх відводиться вже не так інтелекту, як прагненням, почуттям і волі. Принципово відмінний, за Дільтеєм, від світу природи історичний світ, життя людей у розмаїтому обширі його виявів посланий нам у переживаннях. Їх філософ розглядає як фундаментальну даність свідомості й водночас як диференційоване, але цілісне утворення, що сприймається не у вигляді механічного агрегату відокремлених фактів, а як мережа динамічних і взаємозв'язаних елементів потоку життя. Переживання постає у нього основою, началом первинного, рушійного та визначального, вихідної й нерозривної єдності «самості» і світу. Віра ж у реальність зовнішнього світу зумовлена, за Дільтеєм, досвідом «повторюваного», з котрим має справу людська воля у процесі реалізації своїх інтенцій. Реалізуючи цей підхід, мислитель, подібно до представників Баденської школи неокантіанства, доходить висновку про принципову відмінність за предметом і методами наук про природу та історичних наук про суспільство, які він поіменовує «науками про дух». Доводячи, що останні, на противагу каузально-пояснюючому природознавству, ґрунтуються на внутрішньому досвіді, Дільтей вважав проблеми каузальності та закономірності не специфічними для наук про дух, а інструментарій раціональної (спрямованої на пояснення) методології традиційної науки – недостатньо ефективним на терені цих наук. Він констатує їх як інтерпретативні, тлумачні, «розуміючі» науки, що здатні досягати об'єктивно-істинного знання й уникати при цьому релятивізму. Справжнім методом наук про дух, зокрема філософії, є, як твердив Дільтей, не пояснення, а розуміння людського життя, інтуїтивне занурення у нього. «Природу ми пояснюємо. Людину ми повинні зрозуміти».

Згідно з Дільтеєм, розуміння завжди є розумінням значень, виражених певним чином, – у словах, реченнях, міміці обличчя та жестах співрозмовника, в людських вчинках, поведінці і діях, в наукових трактатах, літературних текстах, художніх образах, філософських системах та історичних світоглядах, музичних творах та інших об'єктивізаціях життя в духовній культурі. Відповідно до цього він тлумачить індивіда не як ізольовану атомарну істоту чи абстрактну самосвідомість, а розглядає його у конкретному контексті соціально-історичного середовища. Сутність людини може бути осягнута не в інтроспекції, а через пізнання усєї історії. Це історичне розуміння людини, проте, воно ніколи не може бути остаточним, бо сама історія ніколи не може

стиги остаточно завершеною.

Мета філософського осягнення історичного процесу – зрозуміти: свій власний внутрішній світ через самоспостереження; життя інших людей – не як чуже, а як автентичне (тобто із нього самого) та конгеніальне, співзвучне з ним, через своєрідне виживання та симпатичне співпереживання. Саме через переживання, експресивне вираження, співпереживання та розуміння життя й прояснює поступово себе для себе самого. У пізній період творчості вчення про розуміння, передусім щодо його спрямованості на минулу культуру, конституюється у німецького мислителя у самобутню теорію історичного пізнання. Точніше, у філософсько-історичну герменевтику як вчення про тлумачення та реконструкцію духовного життя тієї чи іншої з епох минулого, трактованих, подібно до Гегеля, як вияв «об'єктивного духу». Але, на відміну від Гегеля, – з романтично забарвленим визнанням наявності у цих виявах залишкового моменту таємничості. Жодна філософська система чи історична інтерпретація, на його думку, не можуть претендувати на «останнє слово» у філософії чи історії. Маючи свої переваги, такий підхід стикається, однак, із (так і не подоланими, по суті, Дільтеєм) труднощами, що виникають при з'ясуванні проблеми об'єктивності, що неминуче виникає у ході осягнення історичного процесу. Зокрема це стосується загальнозначущості уявлень різних людей про історичні реалії. Вплив Дільтея на розвиток філософської та наукової думки глибокий і надто відчутний і донині. У галузі філософських розвідок безпосередньо він виявився через школу філософії життя, створену його духовними спадкоємцями: Шпрангером, Літтом, Мішсм, Ротхакером, Нолем, Фрішайзен-Кьолсром. Опосередкованіше, проте значно помітніше, цей вплив ідей Дільтея реалізувався у широкому річизі трансформації, яка охопила й інші темі та напрями філософії ХХ ст. – філософію історії, філософську штропологию, екзистенціалізм, філософську герменевтику тощо.

Відомим представником історичистського варіанту філософії життя є німецький філософ, історик, один з основоположників сучасної філософії культури (Освальд Шпенглер (1880-1936)). На його систему морфології історії справили істотний вплив ідеї Шопенгауера, Ніцше, Бергсона.

Філософське вчення Шпенглера викладене передусім у його двотомній праці «Присмерк Європи», ідеї якої спонукають до роздумів філософів, істориків і соціологів із 1918 р., коли вийшов перший том «Присмерку Європи», й донині.

Вже сам підзаголовок «Присмерку Європи» – «Нариси морфології всесвітньої історії» – дає підстави для висновку про те, що Шпенглер розглядає свою систему як вчення про форми світової історії, причому розглядає за деяким біологічним «присмаком», як форми живі, як організми. Дихотомія живого і неживого, такого що перебуває у процесі становлення й усталеного для Шпенглера є однією з наріжних.

Вихідне, ключове поняття морфології культури та історії Шпенглера – «органічне життя». Піддаючи нищівній критиці основні постулати тогочасної західноєвропейської науки – свроцентризм, лінійний прогресизм, панлогізм, – філософ протиставляє їм вчення про множину рівноцінних культур, існування яких, не є свідченням єдності всесвітньої історії, а доказом єдності виявів органічного життя у Всесвіті. Органічне життя, на думку мислителя, – першофеномен, ідея, що розгортає себе зі стану можливості; процес, що містить у собі таємницю. Воно, на відміну від явищ і речей неорганічної природи, постає як морфогенез, тобто процес, що розгортається не під дією зовнішніх чинників, а через реалізацію своїх власних іманентних задатків і здатностей, як вияв внутрішньої форми, основні етапи якого – плчаття, народження, ріст, старіння і загибель – ідентичні від найменшої інфузорії до

великої культури. Щоправда, для культури як макроіндивіда історії ці етапи набувають дещо модифікованого вигляду у таких фазах: міфосимволічна, рання культура, метафізико-релігійна (висока) культура, пізня, закріплена культура, що переходить у цивілізацію.

У контексті такого підходу Шпенглер і розглядає історичний процес, принципово розрізняючи «світ як природу» і «світ як історію», де перший – світ сталого, завершеного, мертвих форм, а другий – світ становлення, світ форм живих організмів. Відповідно різними є й засоби осягнення цих світів: морфологія механічного і протяжного (систематика) та морфологія органічного (фізіогноміка). Перша – це сукупність методів і принципів традиційної науки (механічна, традиційна логіка), уособленням яких є математичний закон і принцип каузальності; друга ж передбачає талант вживання, точну чуттєву фантазію, фізіогномічний такт, артистичну чутливість сприйняття (органічна логіка), спрямовані на виявлення долі живих форм світу як історії і їх відтворення у цілісних образах, гештальтах, які є єдино автентичними для них. Кожна з восьми культур, що, за Шпенглером, характеризують всесвітньо-історичний процес – єгипетська, індійська, вавилонська, китайська, греко-римська («аполонівська»), західноєвропейська («фаустівська») та культура майя, – рухається не за неухильно поступальною лінією, а проходить замкнений коловоротний життєвий цикл, постаючи, з одного боку, як щось неповторне, з іншого ж – як своєрідна монада, уособлення довільної з інших органічних культурних макроформ. Адже, по-перше, конститутивним першоначалом певної історичної культури, є, як зазначає філософ, відповідний «прасимвол» – поняття, що відіграє у системі Шпенглера ту саму роль, що й поняття прафеномена у морфології рослин Гете. Спільною рисою морфологій Гете і Шпенглера є не тільки це, а й сама методологія осягнення світу органічного життя, розроблена Гете для морфологічного аналізу рослин і застосована Шпенглером для морфологічного вивчення світу людської історії. І в цьому він дотримується певної логіки, оскільки розглядає, кожну історичну культуру не просто як своєрідну живу суперістоту, а як органічний макроіндивід історії саме рослинного, тобто вищого, типу, оскільки якраз рослина, за Шпенглером, є уособленням часу, органічного росту, життєвого ритму подібно до цього й будь-яка історична культура є формою вираження спонтанного пориву з прасимвола (першофеномена) до проходження свого життєвого циклу.

Крім того, всі культури відзначає внутрішня єдність не лише форм мислення, а й стилю, втіленого у формах економічного, соціального, політичного, духовного і практичного життя. І, нарешті, – спільність основних етапів існування, ритму просування на цих етапах та тривалість «нормального» (близько тисячі років) терміну існування. З метою обґрунтування ідеї морфологічної подібності культур і паралельно-одночасного ритму проходження ними основних вікових ступенів Шпенглер використовує відповідно методи гомології та аналогії. Кожен з цих ступенів – від міфосимволічного до цивілізації – має однакові основні риси у довільній з цивілізацій. Завершуючи життєве коло на фазі цивілізації, культура вмирає як органічна макроформа історії і не змінюється розвиненішою культурно-історичною формою, а розпадається до рівня етнічного хаосу, позбавленого перспективи. Зокрема, сучасну епоху Шпенглер не тільки раціонально витлумачує, а й гостро відчуває й співпереживає як час попередньо визначеної і неминучої трансформації у цивілізацію і близької загибелі західноєвропейської культури і паралельно очікування виникнення ще не народженої майбутньої, російсько-сибірської культури. Однак ця остання

тлумачиться Шпенглером як перспективна не завдяки її перевагам над попередніми культурами, а лише у вимірі суто хронологічному – як їх наступниця за часом, причому не соціокультурним, а фізичним. Адже будь-яка продуктивна взаємодія культур, за Шпенглером, неможлива, оскільки молодша культура відразу ж підпорядковує все запозичене від культур-попередниць власному ритмові, тактові і смакам, адже саме завдяки цим спрямуванням до космічності, до культивування такту і ритму і виникає культура як вища цінність. Досить несподівано окреслює Шпенглер і межі культури – після того, як народ (спільнота, поєднана спільним ритмом) вже виплекав культуру і до того, як вона ще не визріла, все, що створює цей народ (від найнеповторніших вершин мистецтва, найглибших філософських концепцій до найтонших і незворушних розрахунків економіста, фінансиста, політика чи військового стратега) стає відразу ж органічною складовою «живого тіла» культури. І навпаки, з переходом культури до цивілізації творчість, навіть художня і поетична, вироджується у спорт; настає час політичної й інженерно-технічної діяльності, час, коли на зміну інтенсивній культурній формотворчості приходить екстенсивна нойовнича експансія, а шлях філософії через неможливість здійснюваного за часів культури продукування світоглядних символів-систем, редукується до вузької стежки скепсису; в контексті фаустівської, схильної до історизму, культури – до скепсису історичного, тобто до історичного релятивізму.

З приходом цивілізації творчість робиться нібито непотрібною, а тому Шпенглер пропонує відмовитися від культурних претензій і віддатися голому техніцизму.

Вплив морфології історії Шпенглера на наступників різнобічний. Методологія морфологічного аналізу історичних культур як еквівалентних утворень монадного зразка знайшов застосування в індивідуалізуючому вивченні різноманітних локальних історичних та соціальних організмів. Філософія науки і техніки Шпенглера помітно вплинула на представників соціокультурного напрямку філософії та методології науки і відповідно сприяла поверненню належного інтересу західноєвропейським філософам і соціологам до питань про природу, цілі і наслідки технічної діяльності, про відносну самостійність розвитку техніки та його внутрішні закони, про місце і роль техніки в історії та сучасному суспільстві.

Історичське розуміння життєвого пориву людини і його результату – культурно-історичних форм – представлене у фундаментальній 12-томній праці видатного британського історика, соціолога і філософа, представника філософії культури, одного з класиків цивілізаційної філософії історії Арнольда Джозефа Тойнбі (1889-1975) під назвою «Дослідженні історії». Вчений розробив, обґрунтував на основі узагальнення величезного масиву історичних даних та виклав оригінальну концепцію всесвітньо-історичного процесу. Вихідні методологічні засади філософсько-історичної системи Тойнбі – переконання у неспроможності універсалістського прогресизму, розуміння та небайдуже сприйняття надломленості сучасної техногенної цивілізації й перспективи загибелі її надбань; соціокультурний плюралізм, із позицій якого історія постає множиною культурно-історичних форм.

За Тойнбі, подібно до Шпенглера і Бергсона, виникнення і ріст цивілізацій пов'язуються із енергійно життєвого пориву, а надлом, деградація й дезінтеграція – з виснаженням їх життєвих сил. Означені етапи є спільними для всіх цивілізацій, проте кожна проходить їх по-своєму. Попри всю неповторність кожної цивілізації, їм притаманні і деякі спільні характеристики, насамперед закон «виклику та відповіді».

Будь-яка цивілізація виникає, на думку Тойнбі, як певна відповідь на виклик

середовища, що представляє сукупність для перших цивілізацій, які є суто природними, а для наступних – на виклик ще й соціальних умов. Цей виклик, як і низка наступних, щоб бути спонукою становлення і поступу відповідної цивілізації, не повинен виходити за межі інтервалу своєрідної «золотої середини», оскільки ослабкий – не є достатнім подразником, а засильний – стане деструктивним. За законом виклику і відповіді, доти, доки цивілізація спроможна на адекватне сприйняття й належну відповідь на кожен наступний з низки викликів історичного довкілля, вона рухається поступально. Можливий такої відповіді створюється завдяки продуктивним ідеям багатогранними здібностями, обдаруваннями й заслугами так званої «творчої меншості», які (ідеї) через механізм соціального мімесису поширюються у пасивній більшості і втілюються нею в життя. Однак з плином часу «творча меншість» неминуче трансформується у «меншість пануючу», влада якої у суспільстві забезпечується вже не здатністю генерувати ідеї адекватної відповіді на виклик історичної ситуації, творчими талантами чи обдаруваннями, заслугами та моральним авторитетом, а опертям на апарат примусу. Суспільнозначуща діяльність творчої еліти, представники якої виробляють інший вимір аутентичних дій, набуває формального, незацікавленого характеру, а конструктивно спрямована (хай і інертна) більшість перероджується у «внутрішній пролетаріат», визначальними для якого є паразитарний спосіб життя з вимогами «хліба і видовищ», неспроможність до плідної діяльності чи захисту свого суспільства і, водночас, перманентна готовність до соціальних збурень. Крім того, на зовнішніх кордонах з'являється «зовнішній пролетаріат», народи, що ще не переступили щабля, який відділяє первісне суспільство від цивілізації. За таких умов відбувається надлом під впливом цивілізації з наступною її деградацією та розпадом під впливом дії внутрішніх суперечностей і додатковим натиском зовнішніх, варварських, сил. Однак у деяких відношеннях саме цей період постає кульмінацією розвитку цивілізації. Так, саме на останніх стадіях відбувається, як правило, помітне зовнішнє розширення цивілізації і утворення на її терені універсальної держави. Якісно змінюється також характер поступу суб'єкта цивілізації, відбувається його стерифікація, «овнутрішнення», одухотворення. Наслідком такої стерифікації можна вважати певному розумінні формування відповідної релігії. І якщо на стадії становлення цивілізації релігія постає її своєрідною «лялечкою», то на пізніх фазах життєдіяльності – розвинутою, іманентною і водночас загальною формою самоідентифікації й самовираження певної цивілізації, з якою пов'язані перспективи цієї цивілізації на майбутнє. Пізні етапи існування цивілізації зовсім не обов'язково мають бути попередньо визначеними й неминучими щаблями її загибелі. Адже, по-перше, пов'язаний із надломом цивілізації духовний розкол спричиняє активізацію нових «творчих меншостей» духовне, а пізніше й не тільки духовне, відродження цивілізації. По-друге, загибель цивілізації може бути віддалена завдяки раціональній політиці правлячих верств. Нарешті, як доходить висновку Тойнбі на матеріалах аналізу сучасного стану «західнохристиянської» цивілізації, уникнути розпаду можна ще й шляхом «єднання в духові», через залучення до вселенської релігії на основі об'єднання вже наявних світових віровчень і переходу на цій основі на рівень світової цивілізації.

В річищі ідей філософії життя було розроблено вчення раціовіталізму видатного іспанського філософа, публіциста і громадського діяча Хосе Ортеги-і-Гассета (1883-1955). Це вчення є своєрідною версією синтезу філософії життя та екзистенціалізму; впливовий представник філософії історії та теорії еліти, автор

відомих досліджень із соціології, культурології, естетики, літературо- та мистецтвознавчих есе. Народився у Мадриді, в сім'ї головного редактора газети «Ель імпарсіаль» («Неупереджений»). Закінчив коледж єзуїтів у Мірафлорес дель Пало; 1898 році – вступив до Мадридського університету, познайомився з Мігелем Унамуно; 1904 році – захищає докторську дисертацію; (учень Когена; знайомство і дружба з Миколою Гартманом); з 1908 року – професор Вищої педагогічної школи; один із співзасновників Спілки захисту республіки; 1931 році – брав участь у поваленні монархії; 1936-1948 роках – еміграція; у 1945 році – повернувся до Мадрида. Основні праці: «Тема нашого часу», «Дегуманізація мистецтва», «Що таке філософія?», «Положення науки та історичний розум», «Роздум про техніку», «Історія як система», «Людина та люди».

Погляди Ортеги-і-Гассета формувалися під впливом: у молоді роки, з одного боку, Ренана, що виявилось у притаманній зрілому Ортезі-і-Гассету романтичної, відкритої й вільної форми філософування; з іншого боку, – неокантіанської школи нитонченого і водночас строгого аналітичного філософського мислення; дещо пізніше, у 20-ті він захоплювався Гегелем, Ніцше, Бергсоном, Зіммелем, Шпенглером, Дільтеєм, Шелером, Гуссерлем; у 30-40-ві – Лейбніцем, Прустом, Тойнбі, Хейзінгою, Хайдеггером тощо. У центрі уваги Ортеги-і-Гассета – філософсько-історичні та соціальні проблеми, посилений інтерес до котрих є відмітною рисою сучасної філософії загалом. Пропонований іспанським мислителем підхід відрізняється від властивого традиційній, класичній, філософії не тільки сферою тематизації, а й ракурсом розгляду трактованих тем. Класичний, насамперед декартівський, раціоналізм він критикує за інтерпретування тим особистості вкрай абстрактно, лише в іпостасі мислячого суб'єкта саме (і лише) пізнання, а не як активного, мислячого і нольового багаторольового учасника розмаїтого процесу індивідуально-масової людської життєдіяльності. Характеристики означеного процесу Ортега-і-Гассет розглядає у контексті парадигми вже нелінійного, некласичного філософського мислення, з світоглядно-методологічних позицій комплементарності, взаємодоповнюваності: суспільства, культури, маси, розуму, з одного боку, і відповідно людини, життя, особистості, чуттєвої інтуїції – з іншого. Самобутність власних ідей філософ чітко усвідомлював і, по можливості, тематизував. Так, власне вчення про взаємозв'язок суспільства та людини Ортега-і-Гассет, на протипагу традиційної соціології, називав «філософською соціологією». У його філософуванні екзистенціалістські та феноменологічні підходи набувають свого подальшого обґрунтування і конкретизації; разом із тим мислитель виступає як проти крайнощів догматизму та релятивізму, інтуїтивізму й раціоналізму, так і проти перебільшення реального значення філософії життя. Незважаючи на це, категорія «життя» у Ортеги-і-Гассета, так само, як і у, скажімо, Дільтея чи Шпенглера, теж є своєрідним ядром філософської системи (втім, про наявність такої системи у Ортеги-і-Гассета можна говорити лише з істотними застереженнями, оскільки він був націлений не на її створення, а на сократичний діалог, на процес безпосереднього, «живого» філософського спілкування). При цьому життя філософ трактує не у значенні суто біологічного феномена, а передусім – як власне людське існування індивіда. Життя він глумачив антропологічно, як «вслуховування» у життя за допомогою «життєвого розуму». Людському життю як цілісності властивий саме життєвий розум, а не, скажімо, «чистий розум», з одного боку, хаотичний потік відчуттів життєвого світу з іншого. Якраз цей, життєвий, розум і має бути, на думку мислителя, по-перше, дійовою й усвідомлюваною засадою дослідницької позиції фахового філософа,

спрямованою на осмислення життя людини як певної культури, вияву внутрішніх, спонтанних здатностей і сил особистості та, водночас, її єдності з іншими людьми, по-друге ж, – єдиною справді надійною основою життєвої позиції будь-якої пересічної людини загалом. Трактуючи у ролі справжньої лише «живу» культуру, тобто таку, котру людина робить власним надбанням, залучаючись, створюючи й відтворюючи її через внутрішню потребу, мислитель наголошував, що ідеї й істини справжньої культури є органічною складовою людської життєдіяльності, тоді як ідеї та істини масової культури та науки відсторонені від людини. Саме ж людське життя, взяте у своїй цілісності, постає, за Ортегою-і-Гассетом, справжньою дійсністю, що розглядається ним у всьому спектрі можливих значень – від волонтаристично до фаталістично тлумачених. З позицій обстоюваного Ортегою-і-Гассетом «перспективізму» світ постає як специфічна «сума наших можливостей», а кожна людина – як самотутнє уособлення світу в якомусь одному, неповторному ракурсі. Звідси акцентованість Ортеги-і-Гассета на автономності й спонтанності індивідуального життя, котрому відповідають міжіндивідуальні взаємини та їх протиставлення соціальним відносинам як неавтентичним щодо людської індивідуальності, відчуженим, примусовим і часто навіть неусвідомленим, інстинктоподібним. Філософ трактував людину як істоту, що складається з кількох «зрізів», основними з котрих є «життєва сфера», «особистісна сфера» та «індивідуальна сфера». Відмінності у співвідношенні цих сфер роблять можливими, на його думку, виникнення різнотипних народів та різних за своїм характером епох. Закриваючи життя передусім на біографії, життєвому циклі людини, Ортега-і-Гассет тим самим фактично (попри свої суб'єктивні наміри) трактує його (тобто життя, яке насправді є, принаймні чималою мірою, й цариною передумов і взаємин), подекуди як своєрідну капсулу. Індивіда ж Ортега-і-Гассет уявляє як «людину у футлярі», оскільки інтерпретація правильної самої по собі тези про нерозривність, органічність зв'язку людини та світу дещо однобочно тлумачиться Ортегою-і-Гассетом у тому сенсі, що людина несе цей світ у собі. По суті, саме до констатації цієї точки зору зводиться відомий його вислів: «Я – це Я і мої обставини».

У праці «Повстання мас» він доводить, що духовна «еліта» (сонм людей-особистостей) творить культуру, а «маса» людей задовольняється несвідомо засвоєними стандартними поняттями і уявленнями. Сучасний же період людської історії характеризується ним (на відміну від попередньої культури безпеки та турботи про неї), як час неспокою й небезпеки, як трагедія, причому така, де на лаштунки замість героя вийшов хор, тобто місце людини-особистості, всієї сфери життя, в яких раніше порядковала еліта, всі її можливості та пільги, займає «людина-маса». Трагічність же устрою, за котрого маса стає панівною, провідною силою, зумовлюється, як гадав мислитель, тим, що маса, за самою своєю природою, не володіє внутрішніми, вольовими, ініціативними характеристиками навіть для того, щоб діяти самостійно, не кажучи вже про те, щоб вести за собою все суспільство. Тому, як доводив Ортега-і-Гассет, вихід маси на перші ролі неминуче призводить до її протистояння еліті, – до формування «масового суспільства», а, отже, й до властивого такому суспільству загального соціального хаосу, оскільки активність маси може мати тільки руйнівний характер. Вважається, що значною мірою саме Ортега-і-Гассет заклав підвалини концепції «масового суспільства», розвиваючи водночас й засадничі положення теорії еліти. У пізній період своєї творчості, котрий сам мислитель позначав «філософією історичного розуму», філософському осмисленню історичного процесу він приділяє ще більше уваги, намагаючись конкретизувати його через

поглиблену розробку ідеї історичної перспективи. Як останню він розглядає не тільки історичну ситуацію, у котрій, попри власні бажання та волю, перебуває та чи та людина; але, у певному сенсі, й саму людину, тією мірою, якою вона уособлює, в одному із вимірів, історію як певну цілісність. У цьому плані людське життя Ортега-і-Гассет трактує як особливу, незвичайну, «радикальну» реальність, із котрою співвідносяться й у якій виявляються всі інші, дійсні чи можливі, реальності. Однак прозріти своєрідність історичного процесу як живої естафети таких людських реальностей можна, на думку Ортеги-і-Гассета, не протиставляючи розум історії, а навпаки, лише відшукавши у самій історії її оригінальний, самотутній розум – «історичний розум». Перший за талантом і значущістю серед іспанських філософів ХХ ст., Ортега-і-Гассет впевнено увійшов і до плеяди тих мислителів, що репрезентуватимуть це століття у золотій шерензі вічних супутників людства.

**5.4. «Життєвий порив» Анрі Бергсона.** Представник пантеїстичного варіанту філософії життя французький філософ-інтуїтивіст Анрі Бергсон (1859-1941) метою філософії вважав «подолання точки зору розуму». Суть його поглядів викладена в таких працях: «Час і свобода волі», «Матерія і пам'ять», «Творча еволюція», «Два джерела моралі»). Основою метафізично-космічного процесу є життя як «порив», прагнення до творчих перетворень. Життя, за Бергсоном, – це сутність світу, воно ірраціональне, а тому ірраціональне його осягнення. Життя він ототожнює з переживаннями. Вихідним пунктом філософії є наше власне почуття, яке виявляється у зміні чуттів, емоцій, бажань, тобто у зміні стану нашої психіки. Єдиною реальністю є потік переживань. Станові індивідуальної свідомості Бергсон надає онтологічного значення і видає його за означення самого буття. За Бергсоном, існують, дві основні здатності свідомості: Перша – це інтуїція, тобто осягнення тривалості, неподільний потік свідомості, суб'єктивне переживання часу; завдяки інтуїції відбувається заглиблення у свідомість суб'єкта, потім – до безособистої свідомості, а далі – до духу, сутності усього Всесвіту. Друга – інтелект як дієва сторона свідомості, коли відбувається рух зовні, до речей матерії. Інтелект у пізнанні орієнтований не на динамізм, а на статику. Матерія нерухома, інертна, це повторення, простір, одноманітність, механічний детермінізм та фатальна передумовленість. Розвиток же особи – це її тривалість, творчий акт, що не підкоряється ніякій закономірності. Духовне життя – це царство індетермінізму. Шлях «життєвого пориву» пролягає через людину як творчу істоту, здатну до ірраціональної інтуїції як Божого дару, що ним наділені тільки обрані. Інтуїцією називається «рід інтелектуальної симпатії», завдяки якій переносяться всередину предмета, щоб злитись із ним і осягнути єдине, невимовне, несказанне. Умовами інтуїції французький мислитель вважає, по-перше, відмежування від інтересу, від корисної дії, а по-друге, напруження волі («використати насилля і штовхнути інтелект зовні себе самого»). За Бергсоном, ми переходимо «межі самих себе». Таким чином, інтуїція тлумачиться «як воля, що осягає сама себе, стає космічним зусиллям», «життєвим поривом». Інтуїція – це самоосягнення життя. Матерія ж сприймається як продукт послаблення творчої сили духу. Дух творить, матерія деградує. Життя виступає як результат запровадження творчих засад «у нерухому, інертну матерію». «Творча еволюція» є цілеспрямованою. Джерелом життя є «надсвідомість», центр, з якого, наче квіти з букету, «викидаються світи». Тут знаходить своє місце ідея Бога, фідієзм. «Творча еволюція», за Бергсоном, має однією зі своїх цілей свободу, що реалізується у побудованому на християнських етичних принципах «відкритому суспільстві».



Суспільство Бергсон сприймає перш за все, як «мурашник», як біологічне співтовариство, замкнуте товариство. Але людина, за Бергсоном, не тільки тварина, але й містик, а тому утворює відкрите суспільство, людство взагалі. На засадах двоїстої природи людини Бергсон виробляє два типи соціальних відносин, моралі, релігії. Замкнуте суспільство характеризується соціальним інтелектом, зміцненням соціальної групи, статичною релігією (вірою у міфи, у безсмертя), ієрархією у суспільстві, привілеюванням окремих індивідів. Мораль у такому суспільстві підкорює індивіда інтересам більшості. Таке суспільство націлене на війну.

У відкритому суспільстві мораль, динамічна релігія (християнство) виводять особу за межі національних і державних кордонів, пропагують святість індивіда, особисту свободу, рівність. Генії не наказують, а закликають, не примушують, а заохочують. В обох випадках – і у відкритому, і у закритому суспільстві – не існує ніяких об'єктивних законів. За Бергсоном, людство піде туди, куди його поведуть видатні особи.

Філософія життя стала виявленням кризи класичного західного раціоналізму. «Життя» тлумачиться як деяка цілісна реальність, що досягається інтуїцією. Найбільшого впливу ці ідеї досягли у першій чверті XX ст., їх висловлювали деякі представники неогегельянства, прагматизму. Надалі філософія життя розчиняється у інших напрямках ідеалістичної філософії XX ст., а деякі її принципи були запозичені екзистенціалізмом, персоналізмом і особливо філософською антропологією.

## Тема 6. Психоаналітична філософія.

- 6.1. Психоаналітична філософія Зігмунда Фрейда.
- 6.2. Аналітична психологія Карла Юнга.
- 6.3. Гуманістичний психологічний Еріха Фромма.
- 6.4. Концепція оргоне Вільгельма Райха.

### Література.

1. Адлер А. Понять природу человека. – СПб., 1997.
2. Александер Ф., Селесник Ш. Человек и его душа: познание и врачевание от древности и до наших дней. – М., 1995.
3. Кляйн М. Зависть и благодарность. Исследование бессознательных источников. – СПб., 1997.
4. Левчук Л.Т. Психоанализ: история, теория, мистецька практика: Нав. Посібник. – К., 2002.
5. Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру. – М., 1985.
6. Фрейд З. Введение в психоанализ. – М., 1989.
7. Фрейд З. Недовольство в культуре.// Философские науки. – 1989. – №1.
8. Фрейд З. Психология бессознательного. – М., 1989.
9. Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. – М., 1992.
10. Фрейд З. Толкование сновидений. – К., 1991.
11. Фромм Э. Душа человека. – М., 1992.
12. Фромм Э. Бегство от свободы. – М., 1993.
13. Юнг К.Г. Архетип и символ. – М., 1991.
14. Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. – К., 1994.
15. Ярошевский М.Г. История психологии. – М., 1976.

**Ключові слова і терміни:** психоаналіз, несвідоме, лібідо, сублимація, витіснення, цензура, невроз, психоз, сновидіння, структура психіки, Я, воно, над-Я, символіка

сновидіння, дешифрування сновидіння, культура, патографія, образ, зміст, форма, Едипів комплекс, комплекс Електри, проблема провини, свідомість, самосвідомість, фрустрація, дитяча сексуальність, соціометрія, неофрейдизм, егопсихологія, аналітична психологія, соціологізуючий психоаналіз, гуманістичний психоаналіз, архетипи, колективне несвідоме, принцип компенсації і надкомпенсації, соціальний характер, амбівалентність свідомості, любов.

**6.1. Психоаналітична філософія Зігмунда Фрейда.** Психоаналітична філософія, або фрейдизм – це загальне позначення різних шкіл і течій, що ґрунтують психологічне вчення Зігмунда Фрейда (1886-1936) для пояснення явищ культури, процесів творчості і суспільства у цілому. Фрейдизм як соціальну і філософсько-антропологічну доктрину слід відрізнити від психоаналізу як конкретного методу вивчення несвідомих психічних процесів, принципам якого Фрейд надає універсального значення, що приводить його до психологізації суспільства і особи.

Психоаналіз заснований австрійським психіатром Зігмундом Фрейдом, наприкінці XIX – на початку XX ст., коли відбувався злам традиційних уявлень про психічне життя людини. Фрейдівський психоаналіз був спрямований на вивчення впливу внутрішнього світу людини, її поведінки, культурних і соціальних умов на формування психічного життя людини і її реакцій.

Основні погляди Фрейда викладені в його працях: «Три нариси з теорії сексуальності», «По той бік принципу задоволення», «Я і Воно» та інших. Поширюючи сферу пристосування психоаналізу, Фрейд намагався розповсюдити його принципи на сферу соціальної психології («Масова психологія і аналіз людського Я»), і різні сфери культури – міфологію («Тотем і табу»), фольклор, художню творчість, аж до тлумачення релігії як особливої форми колективного неврозу («Майбутнє однієї ілюзії»). Сублимація – центральне поняття у Фрейда у його психологічній трактовці культури, що розглядається як наслідок обов'язкового компромісу між стихійними потягами і вимогами реальності («Незадоволеність у культурі»).

Психіка людини потенційно завжди знаходиться у конфліктній ситуації. Розв'язання внутрішніх конфліктів може досягатися трьома способами. Перший – безпосереднє задоволення бажань, другий – задоволення бажань через їх витіснення у сферу несвідомого, а потім – сублимація (від лат. *sublimo* – високо піднімаю, підношу), тобто перетворення енергії несвідомих потягів, переключення їх на «загальноприйнятні» типи соціальної діяльності і культурної творчості. Тут має місце символічна реакція потягів. Третій – свідоме оволодіння бажаннями. Саме цей шлях розгортається у психоаналітичній системі Фрейда, адже психоаналіз і призначений для надання допомоги тим, хто потребує переводу несвідомого у свідоме.

Технічними засобами психоаналізу є виявлення і аналіз патогенного матеріалу, що можна одержати у результаті розшифрування «довільних асоціацій», тлумачення снів, вивчення помилкових дій та інших «дріб'язків життя», на які звичайно не звертають увагу.

Психіка людини, за Фрейдом, складається з трьох шарів: несвідоме, надсвідоме, свідомість. Несвідоме є мовби глибинною основою психіки, яка визначає все свідоме життя людини і навіть долю окремої особи і цілих народів.

Отже, структура особи, за Фрейдом, складається з трьох частин: «Воно» (тобто *Id*) – архаїчна безособова частина психіки; «Над-Я» (*Super-Ego*) або «цензор» – установки суспільства; «Я» (*Ego*). «Я» – свідоме, «Воно» – несвідоме. Свідомість «Я»

виступає як поле боротьби між «Воно» і «цензором», який витісняє егоїстичні імпульси із сфери свідомого, обмежує їх вільний прояв, заганяє у сферу підсвідомого.

Стосунки між «Я» і «Воно» можна порівняти з вершником і конем. Кінь дає рушійну силу (енергію), а вершник визначає напрям руху коня до певної мети. Інколи вершник буває змушений спрямовувати свого коня у напрямку, у якому той сам хоче йти, інколи ці напрямки збігаються. Отже, свідомість є чимось другорядним щодо «несвідомого».

Досліджуючи несвідоме, Фрейд наштовхується на «первинні потяги». «Первинні потяги», за Фрейдом, – сексуальні потяги. За доказом цього видатний психоаналітик звертається до міфологічних сюжетів, до міфу «Про царя Едіпа». Хлопчик завжди тяжіє до матері і вбачає в батькові суперника. Міфи зберігаються у родовій пам'яті (онтогенезі – розвитку людини і філогенезі – розвитку суспільства). За Фрейдом велика кількість людей потребує влади, котрій вони можуть підкорюватись, захоплюватись, що панує і погано обходиться з ними. Ця потреба – туга за батьком, що живе всередині нас, у підсвідомості з дитинства.

Отже, основу психіки за Фрейдом становить підсвідоме й «цензор» – психічна інстанція, що утворюється під впливом системи суспільних заборон. У конфліктних ситуаціях несвідоме (у своїй основі сексуальні потяги) обходить заборони цензора і постає перед свідомістю у вигляді сновидінь, помилок на слові тощо. Досліджуючи ці явища суб'єктивними методами (методи довільних асоціацій, тлумачення сновидінь), Фрейд намагається знайти їхній «істинний» сенс, тобто дати їм сексуальну інтерпретацію.

Виходячи з аналізу сновидінь, він формулює основний, на його думку, принцип конфліктності механізму. Конфлікт між несвідомою сферою і свідомістю призводить до компромісних утворень, які несуть у собі знак подвійності, сполучаючи відтиснення примітивних асоціальних потягів з їх символічним задоволенням. Такі механізми, за Фрейдом, виступають всюди, де послаблюється контроль свідомості. Сновидіння для Фрейда не лише «королівські ворота у несвідоме», але й сполучна ланка між нормою і патологією. Сні – це неврози звичайної людини, які виконують, насамперед, захисні функції.

За вченням Фрейда, тільки з'ясувавши це, можна психотерапією зняти конфлікт напруження між «цензором» і підсвідомим. До цієї думки Фрейд приходив, вивчаючи форми істерії, котрі, як і багато психічних захворювань, не мали видимої матеріальної причини («фізичної травми»). Але ж причина існує, оскільки безпосередньо віднайти її не вдається, то, на думку Фрейда, необхідно йти шляхом опосередкування, відтворення (реконструювати цю причину через наслідок). У наступних працях Фрейда сексуальні потяги змінюються поняттям лібідо, що охоплює всю сферу людської любові, включаючи любов до батьків, дружбу, зрештою Фрейд висуває гіпотезу, що діяльність людини обумовлена наявністю як біологічних, так і соціальних потягів, де домінуючу роль відіграють «інстинкт життя» – Ерос (енергія життя «лібідо») та «інстинкт смерті» – Танатос (енергія смерті «мортиго»).

Якщо у Фрейда основним рушійним фактором психіки визнається енергія несвідомих психосексуальних потягів, то у «індивідуальній психології» Альфреда Адлера (1870-1937) цю роль виконує комплекс неповноцінності (як наслідок людської природної недостатності) і прагнення самоутвердитися. Основне у несвідомому, за Адлером, – це воля до влади, а остання вже знаходить свої найрізноманітніші прояви то у вигляді культуротворення, то у вигляді бажання опанувати жінкою (чи чоловіком), то у прагненні політичного лідерства. У школі «аналітичної психології»

Карла Юнга першоосновою вважається колективне несвідоме і його архетипи, а для Отто Ранка вся людська діяльність виявлялась підкореною подоланню первинної «травми народження».

**6.2. Аналітична психологія Карла Юнга.** Швейцарський філософ, психоаналітик, фундатор аналітичної психології Карл Густав Юнг (1875-1961) у 1907-1912 роках тісно співпрацював із Фрейдом, проте у 1913 році принципово розійшовся з ним у поглядах щодо засадничих положень психоаналізу: наукові орієнтації Юнга дедалі більше концентрувалися на символічних аспектах людської культури.

На відміну від Фрейда, Юнг розглядає лібідо не як винятково прояв сексуальних потягів, а як психічну енергію, кількість якої є більш-менш сталою і визначає, зрештою, інтенсивність психічних процесів, загальний тонус усієї життєдіяльності індивідів. Юнг обґрунтував поняття «настанов»: свідоме «настанове» має компенсуватися, врівноважуватися діяльністю несвідомого.

Юнг проводить чітку диференціацію між «індивідуальним» і «колективним» несвідомим. «Індивідуальне» несвідоме відбиває досвід окремої людини, складається з переживань, які були свідомими, які позбулися свідомого характеру через забуття або пригнічення. «Колективне» несвідоме – це загальнолюдський досвід, расовий і національний, навіть досвід долюдського, тваринного існування. Змістом колективного несвідомого, організуючим ядром психіки людини є архетипи.

У працях «Метаморфози і символи лібідо», «Два нариси з аналітичної психології», «Архетипи і колективне несвідоме» Юнг досліджував спонтанну появу мотивів, аналогічних фольклорним і міфологічним, у снах і фантазіях пацієнтів. Юнг припускає, що символика є складовою частиною самої психіки і що несвідоме виробляє певні форми, або ідеї, що носять схематичний характер і складають основу всіх уявлень людини. Це – архетипи. В деякому сенсі, вони є «апріорними ідеями», інковдованими у структурі головного мозку. Архетипи як загально-людські першообрази, на думку Юнга, є формальними зразками поведінки, або символічними образами, котрі відповідають у реальному житті стереотипам свідомої діяльності людини (наприклад, образи матері-землі, героя, мудрого старця, демона). Архетипи колективного несвідомого ґрунтуються на спадковій структурі психіки й нервової системи людини і закріплюються у певних культурних виразно-символічних системах, що мають релігійне забарвлення. Їх динаміка лежить в основі міфів, вірувань, символіки художньої творчості, снів та ін. Архетипи недоступні для безпосереднього сприймання і усвідомлюються через їх проекцію на зовнішні об'єкти. Архетипи колективного несвідомого – це те, що Біблія називає «серцем» і що містить у собі не тільки добре, піднесене, а й низьке, потворне. Юнг виокремлює такі основні архетипи як «Аніма», «Анімус», «Персона», «Тінь», «Самість».

Аніма і Анімус є відповідно архетипами жіночності та мужності. Жінки молодіють не тільки власним жіночим началом, але й Анімусом, а чоловіки – Анімою. Домінування у чоловіка Аніми, що являє собою емоційне начало, виявляє себе у його жіночоподібній поведінці, нездатності приймати самостійні рішення. Проте гармонійно розвинута Аніма дозволяє чоловіку успішно співвідноситись із глибинними шарами власної психіки. Анімус – це чоловічий архетип у внутрішньому світі жінки. Він персоніфікується в Логосі, це здатність до раціонального мислення, рефлексії. Ідентифікація з Анімусом викликає в жінки чоловічоподібну поведінку, робить її активною, агресивною і самовпевненою, спраглою влади. Проте гармонійно розвинутий Анімус дозволяє жінці діяти розумно і цілеспрямовано.

«Персона» – це сукупність наших соціальних ролей, які ми виконуємо, не будучи тотожними їм. В контексті розуміння даного архетипу, Юнг розробив теорію вироблення кожною людиною штучного комплексу поведінки, що приховує несвідомі глибини її «Я». «Персоною» (так у Римі називали маску, яку одягав актор, виходячи на сцену) Юнг називає раціональний образ, що складається в процесі пристосування до зовнішніх обставин. Persona одночасно приховує справжню особистість і виявляє її. Отже, раціональний зміст людської свідомості є специфічним засобом пристосування до зовнішнього середовища, не відбиттям його, а скоріше своєрідним «механізмом захисту» від нього.

«Тінь» – «нижча людина в нас», наші страхи, інфантильні бажання, сексуальні комплекси, агресивні потяги. Зазвичай «Тінь» проєцюється на інших, тому що людина не хоче визнавати за собою несхвальних нею самою і культурою якостей. Зустріч із власною Тінню важко витримати, проте досвід засвідчує, що уникнути цього неможливо. Пригнічення чи витискання Тіні ніяк людині не дається. Щоб усунути невроз, страждання, пов'язане із Тінню, слід навчитись її приймати, співіснувати із нею. Виявлення і визнання власної Тіні дає можливість припинити її проєкцію на інших – приписування іншим власних негативних якостей.

Центральне місце серед архетипів Юнг відводив «Самості» («Selbst» або «Бог всередині нас») як потенційному центрові особистості, на відміну від «Его» («Я») як центру свідомості. Самість – це психологічний образ Бога, центр тотальної, безмежної особистості, це цілісність людини як індивідуальності. Образ Бога, згідно з Юнгом, виявляється доконачним усобленням, ідентифікацією цінностей та сенсу буття. Шлях до Самості Юнг називає індивідуацією. Індивідуація – це інтеграція змісту колективного несвідомого в окремі особистості. Це відбувається через перехід від Его – центру повсякденної свідомості до Самості. У ході індивідуації людина звільняється від неврозу, розв'язує свої внутрішні протиріччя і проблеми. Основне завдання юнгівської психотерапії – шляхом активізації архетипів, об'єктивація образів несвідомого, діалогу із ними гармонізувати між собою різні рівні психіки, відновити втрачені моменти особистості, допомогти їй досягнути цілісності внутрішнього світу, що в традиційних культурах здійснювалося за допомогою міфів, ритуалів, обрядів, колективних емоційних станів та медитацій.

Архетипи, за Юнгом, за своєю природою містичні, вони не охоплюються розумом, тому їх існування – сакральні символи, оберігачами яких є релігія та езотеричні вчення. Архетипи володіють колосальною енергією, енергією безособового, яка може стати і руйнівною силою. Природність архетипів, зарядженість емоціями, робить їх небезпечними. Люди завжди ставляться до архетипів із тріпотінням, сприймаючи їх у величних і загрозливих образах. Саме присутність в архетипах гігантської природної сили змушувало людство на протязі всієї його історії зміцнювати свідомість. Догматичні символи релігій склалися таким чином, що вони, в певній мірі, виявляють архетип, і приховують його, захищаючи людину від вулканічних сил несвідомого. Символи проєцюють архетипи назовні, немов би послаблюючи їх міць.

Юнг відкидає містику, що кидає людину в хаотичну безодню несвідомого, і високо цінує релігійну символіку, яка не відумується розумом, а спонтанно виникає, зростає у лоні культури. Тому значну увагу Юнг приділяв аналізу східної мудрості, технікам медитації, глибинного сенсу парапсихологічних явищ, алхімії, реінкарнації.

Оцінюючи сучасність, Юнг підкреслює, що наш час – це час «символічного збіднення». Європейський раціоналізм відкрив двері «психічного потойбіччя»,

руйнувавши сакральні символи. Масовий відхід від релігії призвів до втрати світом своєї чарівності і казковості. Забути сакральні символи представляли нам архетипи. Втративши цю предстваленість архетипи бути загнані усередину людської душі. Вони приходять до нас у снах, проте мова снів для сучасної людини також не зрозуміла. Таким чином, зовнішня інтелектуальність пов'язана із внутрішньою первісністю. Архетипи наступають на людину із середини, і ніщо не захистить людину від їх могутньої сили. Втративши власну священну символіку європейці кинулися на Схід у мірній надії віднайти там нових Богів. Проте, за Юнгом, цей шлях веде в нікуди. Захід не може прийняти культуру Сходу і чужі символи, він отримує тільки ерзаці, театральність і мавпування. Слід усвідомити «ніщо», що знаходиться перед нами, і повернутися до традицій власної культури. Якщо процес «розчаклування світу» продовжиться, то все божественне і демонічне повернеться у людську душу. Затиснуте усередині несвідоме стає революційним, воно неминуче виплескується назовні у вигляді війн, бунтів, безладу, революцій, у вигляді актів насилля.

Одним із цікавих філософсько-психологічних відкриттів Юнга було виявлення ним явища синхронічності. Суть його полягає у неказуальному співпадінні у часі душевних явищ і об'єктивних подій. Між певним переживанням і подією не прослідковувалося ніякого видимого причинного зв'язку, проте вони виявлялися пов'язаними.

Юнг відомий також і своєю типологією характерів («Психологічні типи»), у підґрунті якої лежить виділення домінуючої психічної функції (мислення, почуття, інтуїція, відчуття) і переважаної спрямованості на зовнішній або внутрішній світ. На відміну від Фрейда, він вважає неможливим вести психоаналіз за наперед заданою схемою. За такого механістичного підходу особистість візаві втрачається і усе зводиться до питання, хто домінує у тлумаченні, аналітик чи його візаві? Замість співробітництва йде боротьба волею. Щоб аналіз був успішним, і пацієнт, і терапевт повинні належати до одного психологічного типу. Таких основних типів Юнг називає два: інтроверти та екстраверти. Інтроверт – особистість занурена у глибини свого внутрішнього світу, що діє, в першу чергу, за своєю внутрішньою логікою, а впливи зовні розцінює як тиск і вторгнення. Екстраверт, навпаки, це той, хто активно виражає себе у комунікації, він енергійний і орієнтований на інших. Пацієнту-інтроверту потрібен аналітик-інтроверт, і навпаки, тоді вони краще зрозуміють одне одного.

Різні напрямки фрейдизму намагалися доповнити його філософським і методологічним обґрунтуванням положень вчення Фрейда. Виділилася біологізаторська течія, що хилилася у бік позитивізму і біхевіоризму (розуміння поведінки людини і тварини як сукупності рушійних, вербальних і емоційних реакцій на стимули зовнішнього середовища), і особливо поширилась у США. Досить широко розповсюдился і так званий соціальний фрейдизм, що тлумачить культурні, соціальні і політичні явища як результат сублімації психосексуальної енергії, трансформації первинних несвідомих процесів, що відіграють у фрейдизмі роль базису відносно соціальної і культурної сфери.

**6.3. Гуманістичний психоаналіз Еріха Фромма.** Наприкінці 30-х років ХХ ст. виник неофрейдизм, що намагався перетворити доктрину, пориваючи при цьому з концепцією несвідомого і з біологічними передумовами вчення Фрейда. Еріх Фромм (1900-1980) відходить від біологізму Фрейда, наближаючись за своїми поглядами, до антропологічного психологізму та екзистенціалізму. На відміну від Фрейда Фромм

розглядає мотиви людської діяльності не як біологічні компоненти «людської природи», а як наслідок соціальних процесів. Він переносить акцент з придушення сексуальності на конфліктні ситуації, що обумовлені соціокультурними причинами, впроваджує поняття «соціального характеру» як сполучної ланки між психікою індивіда та соціальною структурою суспільства. Фромм виводить характер людини із дихотомій людського існування («екзистенціальних» і історичних). До «екзистенціальних» дихотомій він відносить, по-перше, дихотомію між життям і смертю. Людина кинута в цьому світі у випадковому місці і видається з нього сама, випадково. Людина усвідомлює обмеженість свого існування і ніколи не буває вільною від дихотомії. По-друге, існує дихотомія між тим, що кожна людина є носієм усіх закладених в неї потенцій і неможливістю їх реалізувати через короткочасність свого буття.

Цілоком іншу природу мають історичні дихотомії, вони створюються самою людиною і вирішуються в процесі її індивідуального життя або в наступні періоди історії. До історичних дихотомій Фромм відносить суперечності між досягненнями наукового прогресу та їх використання на користь людства. Вирішити історичні дихотомії можна лише шляхом побудови «гуманістичного суспільства». «Екзистенціальні» дихотомії пов'язані з самим фактом людського існування, їх можна вирішити лише шляхом розкрячення внутрішніх здібностей людини до кохання, віри і роздумів. У книзі «Революція надії» (1961) Фромм показує своє бачення гуманізації існуючої соціальної системи – шляхом підвищення соціальної активності індивіда та гуманізації методів управління.

Таким чином, до суперечностей Фромм зараховує такі дихотомії людського існування: патріархальний і матриархальний принципи організації життя людей; авторитарна і гуманістична свідомість; експлуататорський і рецептивний (слухняний) типи характеру; оволодіння і буття як два способи життєдіяльності індивіда; екзистенціальне і історичне існування людини; негативна – «свобода від» і позитивна «свобода для» у процесі розвитку особи.

Дійсною цінністю людини Фромм вважає здатність до любові. Любов, в його розумінні, є критерієм буття і дає відповідь на проблему людського існування. Любов змінює характер людини, формує повагу до життя, зацікавленість в єднанні зі світом, сприяє переходу від егоїзму до альтруїзму, від «кібернетичної релігії» до нового гуманістичного духу завдяки створенню «нерелігійної релігії».

Зв'язок між психікою індивіда і соціальною структурою суспільства виявляє за Фроммом соціальний характер, у формуванні якого особлива роль належить страху. Страх пригнічує і витісняє у несвідоме риси, що несумісні з пануючими у суспільстві нормами. Типи соціального характеру співпадають з різними історичними типами еамовідчуженої особи (накопичувальний, експлуататорський, «рецептивний» (пасивний), «ринковий»).

Різні форми соціальної патології у сучасному західному суспільстві Фромм також пов'язує з відчуженням. Критикуючи капіталізм як хворе, ірраціональне суспільство, Фромм висував утопічний проєкт створення гармонічного «здорового суспільства» за допомогою методів «соціальної терапії».

Показовою для неофрейдизму є загальна концепція міжособових стосунків, яку розвиває Саллівен: у психіці немає нічого, крім стосунків між особами і ставлень до об'єктів і зміни міжособових ситуацій. Існування особи розглядається як міф або ілюзія, а особа – лише як сума відносин між викривленими і фантастичними образами («персоніфікаціями»), що виникають у процесі соціального спілкування. Хорні

рушійною силою невроту вважає стан «основного страху», що породжується ворожим середовищем. Як реакція на страх виникають різні захисні механізми: раціоналізація або перетворення невротичного страху у раціональний страх перед зовнішньою небезпечкою, що завжди пропорційно зростає; подолання страху, коли він підмінюється іншими симптомами; «наркотизація» страху – прямиа (за допомогою алкоголю) або переносна – у вигляді бурхливої зовнішньої діяльності і т. ін., втеча від ситуацій, що викликають страх. Ці заходи психологічного захисту породжують чотири «великих невротизмів» нашого часу: невротизм прихильності – пошуки любові і схвалення будь-якою ціною; невротизм влади – гонитва за владою, престижем і володінням; невротизм слухняності (конформізм автомат) і, нарешті, невротизм ізоляції, або втеча від суспільства. Але ці ірраціональні способи вирішення конфліктів лише поглиблюють, за Хорні, еамовідчуження особи. Мету психотерапії неофрейдизму вбачає у виявленні дефектів у системі соціальних зв'язків пацієнта з метою кращої адаптації його до існуючого способу життя.

**6.4. Концепція оргоне Вільгельма Райха.** Відомий німецько-американський психоаналітик Вільгельм Райх (1897-1957) виступав із проповіддю сексуальної революції як невід'ємного елемента будь-яких соціальних реформ, з вимогою відміни усіх форм «репресивної моралі».

Згідно з поглядами Райха, які він висвітлював у праці «Масова психологія фашизму», будь-який авторитарний суспільний устрій заснований врешті-решт на сексуальному пригніченні, що стає підґрунтям характеру і служить масовим джерелом невротизму. У вченні Райха характер трактується як своєрідне захисне утворення («панцир»), що оберігає індивіда як від зовнішніх впливів, так і від його власних пригнічених потягів. Стверджуючи фізичну реальність психічної енергії, Райх значно поширив поняття «лібідо» і розвинув своєрідне натурфілософське вчення про універсальну космічну життєву енергію – «оргоне». На його думку, оргазм відіграє головну роль у реагуванні і знятті будь-яких форм напруження. Згідно Райха, будь-який невротизм завжди супроводжується порушенням сексуального вираження. Неповний оргазм – ознака неспокою, що блокує сексуальність. Таким чином, оргастична потенція – здатність «віддаватися потоку біологічної енергії оргоне» – є за Райхом головним критерієм психічного здоров'я.

Вплив фрейдизму значною мірою виявився у соціальній психології, етнографії (американська культурантропологія тісно пов'язана з неофрейдизмом), літературознавстві, літературній і художній критиці. Поряд із цим фрейдизм значно вплинув на теорію і практику різних сучасних художніх течій (сюрреалізм, що претендує на поширення сфери мистецтва завдяки пристосуванню несвідомого тощо).

## Тема 7. Феноменологія і герменевтика.

- 7.1. Поняття феноменології. Феноменологія Едмунда Гусерля.
- 7.2. Поняття герменевтики. Герменевтика Фрідріха Шлейєрмахера.
- 7.3. Буття і мова у філософській герменевтиці Мартіна Хайдеггера.
- 7.4. Герменевтика Ханса Гадамера.
- 7.5. Гносеологічна герменевтика Поля Рікера.

## Література.

1. Гадамер Х-Г. Истина и метод. В 2 т. – К., 2000.
2. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации

- Эдмунда Гусерля // Вопросы философии. – 1992. – №7.
3. Гайденко П.П. Хайдеггер и современная философская герменевтика. // Новейшие течения и проблемы философии ФРГ. – М., 1978.
  4. Гусерль Э. Картезианские размышления. – СПб., 1998.
  5. Гусерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. // Вопросы философии. – 1992. – №7.
  6. Гусерль Э. Кризис европейского человечества и философия. // Вопросы философии. – 1986. – №3.
  7. Гусерль Э. Идея чистой феноменологии. – М., 1994.
  8. Губман Б.Л. Западная философия культуры XX века. – Тверь, 1997.
  9. Гурьев Д.В. Загадки происхождения сознания. – М., 1986.
  10. Дильтей В. наброски и критика исторического разума. // Вопросы философии. – 1988. – №4.
  11. Дильтей В. Основная мысль моей философии... // Вопросы философии. – 2001. – №9.
  12. Дильтей В. Описательная психология. – СПб., 1996.
  13. Кошарний С.О. Біля джерел філософської герменевтики. – К., 1992.
  14. Критика феноменологического направления в современной буржуазной философии. – Рига, 1981.
  15. Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное знание. – М., 1991.
  16. Ладов В.А. Аналитическая философия и феноменология. htm.
  17. Лой А.Н. Проблема интерсубъективности в современной философской герменевтике. // Герменевтика: история и современность. – М., 1985.
  18. Михайлов А.А. Современная философская герменевтика. – Минск, 1984.
  19. Мотрошилова Н.В. Гуссерль и Кант: «проблема трансцендентальной философии». // Философия Канта и современность. – М., 1974.
  20. Протестантизм. Словарь. – М., 1989.
  21. Рикер П. Конфликты интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М., 1995.
  22. Феноменология в современном мире. – Рига, 1991.
  23. Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1993.
  24. Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1991.
  25. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М., 1991.
  26. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям и ее презирающим. – М., 1994.

**Ключові слова і терміни:** суб'єктивізм, феномен, феноменологія, феноменологічний метод, рефлексія свідомості, науковчення, трансцендентальне епохе, феноменологічна редукція, трансцендентальна редукція, ейдетична редукція, феноменологічна свідомість, інтуїція, інтенціональність, ноєзис, ноєма, «життєвий світ», герменевтика, дискурстлумачення, розуміння, інтерпретація, горизонт, «герменевтичний трикутник», «герменевтичне коло», інтроспекція, «науки про дух».

**7.1. Поняття феноменології. Феноменологія Едмунда Гусерля.** Спроба уникнути солісизму вимагала суб'єктивних ідеалістів вносити у філософію елементи об'єктивізму. Прикладом цього стала феноменологія, засновником якої вважають німецького філософа Едмунда Гусерля (1859-1938). У своїй двотомній праці «Логічні дослідження» Гусерль визначив основний об'єкт філософського дослідження наукове знання і пізнання. Його мета полягала у тому, щоб побудувати науку про «науковчення». Головна проблема теорії пізнання – питання про «об'єктивність

пізнання». Феноменологія претендувала на побудову філософії «як суворой науки» – шукової теорії, наукового знання.

Предметом феноменології є опис актів свідомості стосовно об'єктів. Центральним поняттям феноменології є «інтенційність», тобто спрямованість свідомості на об'єкт. Однак інтенційні предмети, про котрі йдеться у феноменології, не мають нічого спільного з реальними, які виключаються з розгляду. Філософію як шуку про «чисті сутності» феноменологи протиставляють пізнанню реальних фактів. «Нова філософія», що мислилась Гусерлем як науковчення, була зорієнтована на виявлення науки, а не реальної дійсності.

Гусерль вимагав від філософії послідовного переходу до свідомості і суб'єктивності як останньої і єдиної основи «дійсно» філософського аналізу. «Оскільки я думаю про світ, пізнаю його, – продовжує Гусерль, – то світ, який існує поза мною, є суб'єктивним процесом, що відбувається у мені».

У цілому сутність вчення Гусерля можна звести до трьох основних ідей:

1) філософія не має ніякого відношення ні до навколишнього світу, ні до наук про нього; предмет філософії – феномени свідомості, що розглядаються як єдині і безпосередньо дані;

2) феномени – це не психічні явища, а абсолютні сутності, що мають загальне значення, не залежать від індивідуальної свідомості і в той же час знаходяться тільки у ній і не існують поза нею;

3) зазначені сутності не пізнаються шляхом абстрагуючої діяльності розуму, а безпосередньо переживаються, а потім описуються так, як вони досягаються у акті інтуїції.

На думку Гусерля, філософія не повинна спиратися на досвід, бо «бажання обґрунтувати або скасувати ідеї на засадах фактів є дурницею». Необхідно перевести свідомість на внутрішній світ. Таку підміну установки мислитель називав «феноменологічною редукцією». Ми повинні, за Гусерлем, «взяти в дужки» оточуючий світ і зосередитись на «феноменологічних залишках», котрі будемо виявляти. Таким чином, сутність у концепції Гусерля відокремлена від існування. Пізнання ідеальної речі (янгол, круглий квадрат, будь-який абсурд) входить до «поля феноменологічного дослідження» нарівні з істинами математики та логіки.

Гусерль вважає, що сутності (ейдоси) з'являються не в результаті абстрагуючої діяльності, а як наслідок досягнення, спостереження сутностей. Предметом філософії стає, таким чином, «безпосередньо дане», потік переживань без будь-яких раціональних зв'язків.

Переворот у філософії, як його проголошує Гусерль у своїй програмній статті «Філософія як суворая наука», пов'язаний з акцентом на методологію суворой науки про свідомість. Суворість у вченні про свідомість полягає, по-перше, у відмові, утриманні (епохе) від висловлювань, у яких «просто», тобто без рефлексії щось стверджується про існування предметів у їх просторово-часових і причинних зв'язках; по-друге, відмова від висловлювань відносно причинно-асоціативних зв'язків переживань.

За міркуванням Гусерля, епохе і феноменологічна редукція є висування на передній план смисловою зв'язку свідомості і світу і перегляд крізь нього усіх різноманітних відносин людини і світу. Лозунг Гусерля «Назад, до самих предметів» – це вимога утримувати увагу на смисловій спрямованості свідомості до предметів, у яких предмети розкривають свій зміст без відсилання до природних або рукодільних зв'язків з іншими предметами. В цій процедурі немає нічого надприродного: достатньо, наприклад, спрямувати увагу на будинок як на архітектурну споруду, що

несе певний культурно-історичний або соціальний смисл, «замкнути у дужки» будинок, як перешкоду (або мету), і будинок, як результат діяльності будівельників.

Смисловий зв'язок реалізується у потоці феноменів, що не містять у собі різниці між буттям і явищем: явище психічного і є буття. Осягання смислових зв'язків Гусерль називає «спогляданням сутностей», де кожна сфера аналізу свідомості – вивчення смислових відтінків сприймання, пам'яті, фантазії, сумнів), актив волі і таке інше – порівнюється за обсягом з природознавством.

У праці «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія» Гусерль вирішує проблему парадоксу людської суб'єктивності, що одночасно є і констатуючим світ суб'єктом, і існуючим у світі об'єктом, а потім поширюється до парадоксу універсальної інтерсуб'єктивності, котра як людство, що містить «усю сукупність об'єктивного», є частиною світу і в той же час конститує увесь світ. За Гусерлем, метод розв'язання цих парадоксів – суворе, радикальне епохе, вихідний момент якого – конкретне людське Я.

Наука за Гусерлем не повинна дедуктивно виводити свої положення із сфери буденного досвіду, але вона з необхідністю торкається основного способу орієнтації у життєвому світі – сприймання, бо саме сприймання – підґрунтя (фундуєчий акт) утворення абстракцій і кінцевий пункт верифікації або фальсифікації теорії. Однак головне полягає у тому, що саме у життєвому світі суб'єктивність вченого набуває досвіду смисловіднесеності до світу. У рефлексії цей досвід дає можливість усунути не виявлені, тобто не співвіднесені з певним способом смислопокладання передумови. Для Гусерля криза європейської культури взагалі – в об'єктивізмі, який приховує справжній раціоналізм, зміст «імманентної духовної історії Європи».

Гусерль значною мірою вплинув на формування екзистенціалізму, персоналізму, феноменологічної соціології, розвиток неомізму і структуралізму, деяких шкіл у психології, психіатрії, літературознавстві, методології науки.

**7.2. Поняття герменевтики. Герменевтика Фрідріха Шлейєрмахера.** Герменевтика – це теорія і практика тлумачення, інтерпретації, розуміння. Свою назву вона одержала від імені однієї з діючих осіб давньогрецької міфології Гермеса – «ломічника богів», однією з функцій якого – бути посередником між богами і людьми, тлумачити волю богів людям, а бажання людей – богам. У давньогрецькій філософії і філології під герменевтикою розуміли тлумачення алегорій, багатозначних символів, інтерпретацію поетичних творів (перш за все Гомера).

В епоху феодалізму основним об'єктом тлумачення були «священні книги» (Біблія, Коран), доступні лише освіченим, у першу чергу богословам. Церква монополізує право тлумачення священних текстів, відіграючи, таким чином, роль Гермеса. Виникає монопольна теологічна герменевтика. Один з видатних герменевтів цього періоду – Фома Аквінський.

З початком формування в епоху Відродження класичної філології, незалежної від теології, герменевтика виступає як мистецтво перекладу пам'ятників минулої античної культури на мову живої, сучасної культури. У цей період третій стан протиставив католицтву свій варіант – протестантську релігію, «вікліфанство», «лютеранство». Монополію тлумачення священних текстів було зруйновано. Мартін Лютер робить переклад Біблії з латинської мови на німецьку, потім роблять її переклад іншими мовами. Це принципово змінило ситуацію: кожен письменний віруючий міг сам тлумачити Біблію. У зв'язку із діяльністю різних гуманістів Відродження (Еразма Роттердамського, Джаноччо Манетті та ін.) виникає

принципово новий варіант герменевтики: «історичний аналіз» самої віри, «історичний аналіз» писемових релігійних текстів з метою їх очищення від спотворень.

У Новий час триває процес перетворення проблем герменевтики з монополії мизького кола освічених богословів у питання, що цікає велику кількість людей (і віруючих, і невіруючих). Свій вклад вносять Бекон, Гобс, Спіноза, Вольтер. На початку XIX ст. Фрідріх Шлейєрмахер (1768-1834) створює власне філософську герменевтику як мистецтво розуміння чужої індивідуальності, «іншого», причому предметом герменевтики виступає навіть не зміст, а перш за все аспект виявлення, бо саме виявлення є втіленням індивідуальності.

Необхідною умовою розуміння вважається подібність і різниця між автором тексту і читачем. Якщо автор і читач абсолютно «споріднені», то будь-яка герменевтика стає зайвою, якщо ж вони абсолютно різні – вона неможлива. Для того щоб розуміння було можливим, необхідна певна міра «чужородності» і «спорідненості» між автором і читачем.

Середовищем розуміння є мова, адже розуміння відбувається у процесі мовного спілкування. Людина пов'язана з мовою двоюко. По-перше, людина залежить від мови, знаходиться під «владою мови», адже загальне (мова) обумовлює індивідуальне (людина), тобто будь-яка індивідуальна думка визначається тією мовною спільністю, до якої причетна людина. З іншого боку, сама мова залежить від людини, створюється людиною, нею модифікується і розвивається. Індивідуальне (людина) визначає загальне (мову). Тому між людиною і мовою існують стосунки напруженості. Твір (або мова) створюється внаслідок напруженої «боротьби» між спільністю мовних норм і творчою індивідуальністю автора.

Існує два методи розуміння: граматичний і психологічний. Граматичний розкриває розуміння, виходячи з «духу мови», як пов'язане і обумовлене цим духом. Психологічний – розкриває розуміння, виходячи з «душі мовця», як його унікальний своєрідний спосіб мислення і відчуття. Розуміння полягає у проникненні, з іншого боку, у «дух мови», а з другого – у «душу автора». Граматичний і психологічний методи нероздільно пов'язані.

Розуміння – це мистецтво, бо конкретний текст не може дати ні «цілкового знання мови», ні «повного знання автора», а тому розуміння не може бути зведене до механічного застосування певних правил. Мистецтво розуміння має складну структуру, у якій можна виділити два полюси: дивінаційний і порівняльний. Дивінаційний (суб'єктивний, пророцький, інтуїтивний, позалогічний, безпосередній, спонтанний) момент виникає внаслідок безпосереднього осягання індивідуального шляхом «відчуття», «вживання» у іншого (тобто автора твору). Порівняльний момент (пояснювальний, об'єктивний, історичний) має місце тоді, коли розуміння засноване на фактах, історичних даних. Дивінаційний і порівняльний моменти – два полюси єдиного процесу розуміння, а їх не можна відривати одне від одного. Розуміння починається зі сприймання цілого твору, що робиться завдяки дивінації. Потім – перехід до порівняльного моменту, далі – знову дивінація. Розуміння є взаємодія «дивінації» (інтуїції) і «порівняння» (пояснення).

Розуміння можна вважати успішним у тому разі, коли позиції автора і читача «зрівнюються», «уподібнюються». Читач і в знанні мови (об'єктивна сторона), і в знанні внутрішнього життя автора (суб'єктивна сторона) повинен порівнятися, уподобитися авторові. Отже, за Шлейєрмахером, необхідною передумовою розуміння є усунення історичної дистанції між автором і читачем, забування читачем своєї власної особи, своєї духовно-історичної ситуації.

Таким чином, герменевтика Шлейермахера має позаісторичний характер. Сучасне ніби «розчиняється» у минулому. Читач розуміє твір так само добре, як і автор. Але, за Шлейермахером, можна розуміти твір значно краще від автора. А вже інтерпретатор має перевагу стосовно автора, бо не має безпосереднього знання автора, його намірів. Він повинен все це реконструювати, усвідомити те, що не зумів до кінця зрозуміти сам автор. Критикувати – значить, розуміти автора краще, ніж він сам себе зрозумів.

В контексті концепції розуміння Шлейермахером у філософський обіг був уведений термін «герменевтичного кола», що означає взаємобумовленість розуміння елементів певної ситуації загальним усвідомленням цієї ситуації, і навпаки; оскільки і саме загальне усвідомлення визначається з'ясуванням його компонентів. «Герменевтичне коло» розкривається, якщо припустити один з аспектів ситуації напередвідомим і потім, використавши його як передпосилку розуміння загальної ситуації, повернутися до його перевірки на новому рівні усвідомлення.

**7.3. Буття і мова у філософській герменевтиці Мартіна Хайдеггера.** Нову постановку проблеми герменевтики дав Мартін Хайдеггер (1889-1976), котрий у своїй програмній праці «Буття і час» відмовляється від традиційних понять: суб'єкт, об'єкт, пізнання, дух, матерія. До «екзистенціалів» людського буття, тобто до умов, за яких людина може стати тим, чим вона є, Хайдеггер відносить покладеність і розуміння. Покладеність мислитель тлумачить так, людське буття визначається не мисленням, а фактом своєї присутності у світі, наявністю людини. Людина спочатку є (покладена), а потім мислить, отже людина одвічно втягнена в буття, що й становить зміст «покладеності».

Сутність другого екзистенціалу – «розуміння» – полягає у тому, що втягнута у буття (покладена) людина знаходить себе, «перезнаходить» себе у світі, у певному місці, у певний час. Людина виявляє, що вона є засобом розуміння. Існуюча у світі людина стає розуміючою, а розуміння реалізується завдяки тлумаченню і інтерпретації. Отже, людське буття споконвічно герменевтичне. Саме Хайдеггер ставить основне питання герменевтики: як влаштоване те «справжнє», буття якого полягає у розумінні. Мислитель обстоює положення про те, що лише на основі розуміння (коли світ і людина нероздільні) формується свідомість, мислення (коли людина перетворюється на суб'єкт, а світ – на об'єкт, і вони розділяються). Спочатку покладеність і розуміння, а потім мислення, свідомість, рефлексія.

Хайдеггер доводить, що буття не можна бачити, до нього можна лише дослухатися, і відповідно характеризує й автентичне мислення – не як споглядання буття, а як «вслуховування» у нього. Подолання метафізичного, умоглядного мислення Хайдеггер пов'язує з «поверненням до витоків», до початкових цілком реальних, але нездійснених можливостей, котрі надавала, наприклад, давньогрецька культура допарменідівських часів, коли людина ще перебувала у плеромі правдивого міфу, що й тлумачиться, по суті, Хайдеггером як істина буття. Більше того, виявлення й дослідження потенцій, свого роду зародків, які так і не були втілені в ході розвитку людського суспільства, Хайдеггер взагалі вважав (це, як і свідомо чи несвідомо установка на відкритість, позірну «незавершеність» своїх творів, споріднює його з мислителями романтичного спрямування) основоположним завданням філософського осягнення історичного процесу, розуміння. Основним, якщо не єдиним способом очищення нашарувань сушого і безпосереднього дотику до буття філософ вважав «дослуховування до мови». Хайдеггер вбачав це в осмисленні її не як мертвого,

утилітарно трактованого знаряддя, технічного засобу фіксації, збереження й передачі інформації, а передусім в осягненні її як живого організму, в автентичній іпостасі своєрідного духовного дому буття, навіть як матері речей, оскільки у мові річ як процес речення, тобто мовлення, породжує річ як предмет світу людини.

Перебіг процесів людської життєдіяльності поступово, але з неминучістю призводить до старіння та відмирання мови (для більшості людей чи, принаймні, для переважної частини виявів їх існування) у значенні органічного утворення і відповідно, до втрати людиною її безпосереднього, внутрішнього, автентичного зв'язку з буттям. У тій іпостасі, якою мова залишається живою у сучасному суспільстві (за Хайдеггером, лише у творчій діяльності, насамперед у поетів; саме вона мовить людям і людьми, а не вони нею), вона забезпечує людині ще й нині можливий доступ («просвіток») до буття, відкриваючи його (буття) істину.

Хайдеггер звертається до поезії і мистецтва як «охоронців буття» і співрозмовників філософії, адже вони закликають людину до здійснення самої себе у своїй суті. Без цього людина як «працюючий звір», що упустив, занедбав свою істину, приречена блукати мертвою рівниною.

Екзистенціалістському захопленню людиною Хайдеггер протиставляє виключну увагу до «виміру буття», у світлі якого людина тільки і дізнається про своє призначення – бути його «пастирем». У своїх доповідях «Погляд у те, що є», «Річ», «Мова» він запровадив поняття техніки, світу й мови. Техніка – рушійна сила новосередньовісній історії, в якій вона виявляє своє існування.

У своїй герменевтиці Хайдеггер застосовує поняття «постава» (Gestell), у розумінні установки на безперервне «досліджуюче становлення» справжнього як предметного для потенціального розпорядження суцям. «Постава» також править суб'єктом, що втягується у його систему як необхідна складова частина. Однак, організовуючи світове суще, «постава», за Хайдеггером, обов'язково упускає буттєву істину, в світлі якої виявляється суще, але разом з тим «постава» дозволяє чітко осмислити істину як те, що не піддається його установлюючій діяльності. Річ, згідно з Хайдеггером, не зводиться до предмета, а у своїй нередуційованій сутності прилучена до «четвериці світу», тобто протилежностей неба і землі, божественного і вмирушого. Мова думки і поезії, що затуляється буденними уявленнями про знак як ярлик предмета, починається з покликів світу, що очікує у своїй смисловій повноті, щоб людина дала йому слово, «сказала» його.

**7.4. Герменевтика Ханса Гадамера.** Згідно із Хансом Гадамером (1900-2001), філософська герменевтика – це філософія розуміння, яке виступає універсальним способом буття людини у світі. Існування людини нероздільне за переживаннями, що виявляються у наявності у людини «досвіду світу». Основні механізми формування «досвіду світу» закладені в мові, вважає Гадамер, бо тільки у мові відкривається людині істина буття. Мова – це те середовище, де «Я» і «світ» виявляються у первинній взаємоналежності. Саме мова визначає спосіб людського «у-світі-буття». Отже, на думку Гадамера, буття людини є буття у мові. Мова закладає вихідні схеми діяльності людини ще до виявлення світу у поняттях. Мова забезпечує допонятійне і до-рефлексивне опанування світом, попереднє розуміння, «передрозуміння». Передрозуміння реалізується у таких формах опанування світом, як «переддумка», «переднамір», «передбачення», «передзахоплення» тощо.

Головною формою доорефлексивного опанування світом є забобон, або передсуд, важливішим видом якого є авторитет (традиція).

Попередня філософія ставилась до забобону негативно. Новий час, Просвітництво намагались уникнути забобонів, затвердити перемогу логосу над міфом (вчення Френсіса Бекона про «ідолів», Рене Декарта – про сумнів, просвітників – про очищення розуму від забобонів). Гадамер же вважає, що уникнути забобонів неможливо.

Забобон має дві сторони: негативну і позитивну. З одного боку, авторитет – це підкорення іншому, відмова від свого розуму (негативна сторона). З другого боку, – усвідомлення того, що ця особа перевершує нас розумом і гостротою суджень (позитивна сторона). Людина завжди вільно обирає собі авторитет, а він лежить у підґрунті традиції. Отже, людська діяльність, у тому числі і теоретико-пізнавальна, укорінена у забобонах, у забобонній діяльності, і без цього неможлива.

Наступною фундаментальною особливістю буття людини у світі є історичність. Гадамер наголошує, що слід завжди розглядати суб'єкта, що означений місцем і часом, тобто у певній ситуації, а європейська філософія (від Декарта до Гусерля) ставала на позицію позаісторичного, позачасового суб'єкта. Пізнавального суб'єкта було «вирвано зі своєї онтологічної оселі», з реального процесу свого буття, отже, гносеологія взяла верх над онтологією. Щоб повернутися до онтологічного розуміння людини, слід, вважає Гадамер, «занурити» гносеологію у реальне людське буття. Тоді більшість традиційних проблем буде тлумачитися так, як їх трактує реальна, «історична», укорінена у дане буття людина. Істина, наприклад, як буттєва характеристика людини («небайдужа людині», укорінена у її передсуді, забобонах) є її правда. Способом виявлення «істинного буття», тобто правди, є мистецтво. З цих позицій Гадамер перетворює традиційно-герменевтичну проблематику. Розуміння тексту виявляється екзистенційною подією людського життя, а осмислення минулої культури («досвід традиції») виступає як форма самоосмислення індивіда і суспільства. Онтологічна умова розуміння – його укоріненість у традиції, «причетність» її до буття як суб'єкта, так і об'єкта розуміння.

На протигагу попередній герменевтиці, що розрізняла розуміння, тлумачення (інтерпретацію) і «застосування» (аплікацію) як відносно самостійної процедури, Гадамер стверджує їх тотожність: 1) розуміння завжди є «тлумачним», а тлумачення – «таким, що розуміє»; 2) розуміння можливе лише як «використання» – співвідношення змісту тексту з культурним, інтелектуальним досвідом Сучасності. Розуміння укорінене як у забобоні суб'єкта розуміння, так і у забобоні об'єкта розуміння. «Забобони» історика не перешкоджають розумінню, а сприяють йому, по-перше, дозволяючи максимально загострити ідентичність тексту щодо інтерпретатора (момент «чужості» у тлумаченні), по-друге, сприяючи трансляції досвіду від покоління до покоління і таким чином забезпечуючи континуум традиції (момент «інтимності» у тлумаченні). Отже, інтерпретація тексту полягає не у відтворенні первинного (авторського) смислу тексту, а у створенні смислу заново. Кожний акт інтерпретації – подія у житті тексту, момент його «дієвої історії», а тим самим і ланцюг «завершення традиції».

Розуміння – це екзистенціаль реальної людини, форма самовиявлення і самоосмислення індивіда. Не можна зректися самого себе, сучасності. Сучасне має свій «обрій» забобону, що визначає розуміння. Минуле теж має свій «обрій». Для розуміння сучасного необхідне зближення, «переплавлення» обривів теперішнього і минулого, а це і є перехід від гносеології до онтології, їх синтез, третій обрій, що перевищує попередні два обрії. Відбувається «сходження»: історик розуміє минуле краще, ніж розуміли самі автори історії, і навпаки, минуле допомагає історичу краще

розуміти сучасність.

Діалог минулого і сучасного здійснюється у формі питань і відповідей. Якщо б не було питання, текст би не з'явився. Оскільки текст відповідає на питання, то він має смисл. Будь-який текст, відповідаючи на питання, пропонує правильну відповідь. Істина розкритою у буттєвості тексту. Розуміти минуле – значить, почути його у тому, що він бажає сказати нам як істину. Розуміти минуле – значить, зрозуміти його правду.

Як вести діалог із минулим, як «переплавити» обрії? Треба реконструювати те питання, відповіддю на яке є даний текст. Треба виявити того, кому цей текст відповідає на питання, потім треба це питання віднести до себе, поставити собі. Треба поставити питання як власне, сьогодишнє. Це «сплавлення» минулого і теперішнього змінить, звисно, сенс питання. Розумівши питання як своє власне, треба поставити його тексту. Оскільки це вже інше питання, текст відповідь інакше. Так відбувається «сходження до єдиного «обрію».

Таким чином, Гадамер, слідом за Хайдеггером, по-перше, перетворює герменевтику на онтологію розуміння, по-друге, обмежує принцип рефлексії принципом розуміння і, по-третє, первинною реальністю людини вважає її буття у мові.

**7.5. Гносеологічна герменевтика Поля Рікера.** Свій варіант герменевтики пропонує французький філософ Поль Рікер (1913). Центральне поняття у філософії Рікера – особа, бо саме вона – місце народження значень, з яких започатковуються культурні смисли. Саме особа творить світ культури. Завдання філософії, на його думку, – розробити метод аналізу людської суб'єктивності, критичний аналіз можливих методів інтерпретації. Рікер пропонує такий метод, називаючи його регресивно-прогресивним. Цей метод дозволяє усвідомити явища людського буття у трьох часових вимірах: минулому, теперішньому і майбутньому. Оскільки сучасна людина пов'язана з минулим і майбутнім, завдання полягає у тому, щоб висвітлити «археологію» людини, її укоріненість у минулому і зрозуміти її «телеологію», мотиви і напрями її руху у майбутнє.

«Археологія» суб'єкта досліджується за допомогою регресивного методу, «телеологія» – прогресивного. Регресивний метод виявляє джерело смислу людської діяльності, що лежить «позаду» об'єкта, у минулому.

За допомогою прогресивного методу виявляється джерело смислу, що знаходиться попереду суб'єкта, у майбутньому. Оскільки людина діє доцільно, є істотою телеологічною, то завдання полягає у тому, щоб розкрити телеологію суб'єкта.

Людина і мова пов'язані нероздільно, бо усі бажання людини (сприймання, уявлення, відчуття та ін.) «промовляються», тобто з необхідністю виявляють себе у мові. Мова виконує символічну функцію: вона є вторинним розумінням реальності на базі лібідинальної орієнтації екзистенції людини. Онтологічна герменевтика, що спирається на регресивно-прогресивний метод, пов'язуючи проблему мови з існуванням, дозволяє зрозуміти існування людини до мови і вбачати у мові засіб, завдяки якому людина створює «інший світ», що символічно відображує «світ перший».

В останні роки Рікер розширює трактовку герменевтики, вбачаючи її завдання у тому, щоб обґрунтувати роль людини як суб'єкта культурно-історичної творчості, у котрій здійснюється зв'язок часів, і яка базується на активній діяльності індивіда.



## Тема 8. Персоналізм.

8.1. Поняття персоналізму.

8.2. Російський персоналізм.

8.3. Американський персоналізм.

8.4. Французький персоналізм.

8.5. «Діалогічний персоналізм» Мартіна Бубера.

### Література.

1. Бердяев Н. О назначении человека. – М., 1993.

2. Бердяев Н. Самопознание. – М., 1991.

3. Бердяев Н. Смысл истории. – М., 1990.

4. Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989.

5. Бердяев Н. Философия свободного Духа. – М., 1994.

7. Богомолов А.С. Буржуазная философия США XX века. – М., 1974.

8. Вдовина И.С. Эстетика французского персонализма. – М., 1981.

9. Кульчицкий О. Украинский персонализм. – Мюнхен-Львів, 1985.

10. Ларіонова В.К. Історія етичних учень. Посібник. – Івано-Франківськ, 2004.

11. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. – М., 1991.

12. Мунье Э. Персонализм. – М., 1992.

13. Мунье Э. Что такое персонализм?. – М., 1994.

14. Мунье Э. Манифест персонализма. – М., 1999.

15. Шестов Л. Гефсиманська ніч.// Філософська і соціологічна думка. – 1991. – №1-2.

16. Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. – М., 1992.

**Ключові слова і терміни:** персона, персоналізм, особистість, індивідуальність, екстеріоризація, інтеріоризація, трансценденція, Боголюдина, гуманістична революція, комунікація, творчість, віра, розум, свобода.

**8.1. Поняття персоналізму.** Теїстичний напрям сучасної західної філософії – персоналізм (від лат. *persona* – особа) виник наприкінці XIX ст. у США. Його засновниками стали: Бенджамін Боун, Джосая Ройс та їх послідовники – Едгар Брайтмен, Джон Хауїсон, Ральф Флюеллінг, що об'єдналися навколо журналу *Personalist*, заснованого в 1920 р. Французькі персоналісти (Моріс Недонсель, Поль Рікер, Шарль Ренув'є) згрупувалися під керівництвом Емманюеля Мунье та Жана Лакруа навколо журналу «*Esprit*», заснованого 1932 року.

Розповсюдження персоналізму – є симптом кризи позитивістського світогляду і посилення тенденції ірраціоналізму. Представники персоналізму розглядали особу як первинну реальність і найвищу духовну цінність, а світ – як вияв творчої активності верховної особи – Бога. Вони намагались поєднати сциєнтизм і антисциєнтизм, науку і релігію.

Предметом філософського дослідження в персоналізмі є творча суб'єктивність людини. З точки зору персоналістів, у XX ст. концепціями, що найбільш одухотворені особистісними ідеями, є персоналізм, екзистенціалізм та марксизм. Екзистенціалізм зацікавлений в осягненні внутрішнього життя людини, марксизм – її іманентних характеристик. В об'єднанні цих концепцій та їх переосмисленні через основні принципи персоналізму філософи-персоналісти вбачають шлях до створення справжньої філософії сучасності.

Центральним поняттям у персоналізмі є поняття особи, котру розуміють не як реальну людську особу, а як «першоелемент» буття, певну духовну сутність, якій

властиві активність, воля, самосвідомість. Природа є сукупністю духовних осіб, яку уявляє верховна особа – Бог.

Все матеріальне персоналісти розглядають як наслідок творчої активності особи або як те, що набуває значення лише коли включається у досвід особи. Хоч персоналізм є в основному різновидом об'єктивного ідеалізму, у ньому є суб'єктивно-ідеалістичні елементи, що особливо виявляються в тлумаченні процесу пізнання, де чільне місце належить індивідуальній свідомості, оцінювальній здатності окремої особистості.

Принцип раціоналізму в персоналізмі не заперечує, а навпаки, допускає віру в Бога. Розум повинен йти слідом за вірою. Отже, наукові знання не суперечать даним релігії. Персоналісти розмежовують сфери впливу релігії і науки. Бог розглядається як джерело духовного багатства людської особистості. Людина не тільки отримує свою творчу енергію від Бога, але Бог немислимий без людини, бо його сутність відкривається тільки в людському бутті; хоча персоналістський Бог всемогутній, але тільки людина дає йому можливість втілити цю всемогутність у реальну дійсність. Із надприродного абсолюту Бог у вченні персоналістів перетворюється в діяльну сутність людини. Зведення надприродної сутності Бога до природної сутності людини є одночасно і реалізацією Бога, і усуненням його.

Однією з центральних ідей у розумінні особи є думка про залучене існування, що означає активний діалог християн із сучасністю, залучення віруючих людей у соціальні рухи на стороні прогресивних сил, де релігійне світосприймання покликане відігравати роль конструктивного фактора у перетворенні світу на людських засадах. Персоналісти акцентували виховну функцію особистісної філософії, вбачали в ній педагогіку, спрямовану до пробудження особистісного першопочатку у людині. Велике значення має міжособистісне спілкування, в якому адепти персоналізму вбачають мету і призначення людського існування (кожний індивід «має мету в собі і водночас у всіх»). Зустріч Ти і Я створює особливий персональний досвід – комунікацію душ, коли відбувається об'єднання людей «по той бік слів і систем».

Значну увагу персоналісти приділяють проблемам взаємин людини і суспільства, духовної і матеріальної культури, які вони розв'язують з позицій ліберального християнства. Персоналізм розвиває ідеї протиставлення, ворожості людини і суспільства, характерні для екзистенціалізму.

Головне соціальне завдання, згідно персоналізму, полягає в тому, щоб «перетворити особу», а не суспільство.

**8.2. Російський персоналізм.** У Росії персоналізм розроблявся в руслі філософсько-літературного ідеалістичного руху почала XX ст., представники якого (Микола Бердяев (1874-1948), Лев Шестов (1866-1938), Микола Лосський (1870-1965)) вважали особу єдиним суб'єктом історії і культури у протилежність народним масам і виступили одними з перших теоретиків масової культури і «масового суспільства». Особа була протиставлена суспільству і його домаганням визначати усе її життя, а доля особи була протиставлена теорії прогресу. Теоретичною базою розвитку ідей персоналізму у Росії стала спроба знайти «третю лінію» у філософії, знімаючи протилежність матеріалізму та ідеалізму, суб'єкта та об'єкта. На думку Бердяєва і Шестова, усі вчення про людину, що розглядають її у співвідношенні з природою або суспільством, а не саму по собі, є недостатні. Згідно російського персоналізму, існування індивіда, вплетене у складне павутиння суспільних відносин, що підвладне соціальним змінам. Це унеможливило для неї ствердити своє неповторне «Я».

Російський персоналізм розрізняє поняття індивіда та особистості. Людина як частина роду людського, як частина суспільства є індивідом; про неї як біологічний або соціальний атом – нічого не відомо, вона лише елементарна частина, що визначається співвідношенням із цілим. Людина як особистість стверджує себе тільки на шляху вільного волевиявлення, бо воля долає і кінцевість життя людини і соціальні перепони як би із середини людини. Таким чином, у фундаменті вчення російського персоналізму лежить теза про свободу волі. Рішення завжди походять від особистості, що передбачає спрямованість волі, вибір, моральну оцінку. За Бердяєвим, розв'язання проблеми «людина – суспільство» полягає не в досягненні такої організації суспільства і держави, при якій суспільство і держава давало б свободу людської особистості, а «в затвердженні свободи людської особистості від необмеженої влади суспільства і держави». З позицій російського персоналізму питання про закономірності соціального розвитку не може бути вирішене раціональним пізнанням.

**8.3. Американський персоналізм.** Принцип діяльного вольового індивіда наприкінці XIX ст. був актуалізований в американській філософії. Ранні покоління американських персоналістів (Бенджамін Боун, Джон Хауісон), виступили проти розповсюдженого у США абсолютного ідеалізму (неогегельянства), проти підпорядкування особистості безособовому космічному порядку. У подальшому Едгар Брайтмен і Ральф Флюзеллінг розвинули положення про «світ особистості» у всій його повноті, який «більше світу природи і є дійсно справжньою ареною буття».

Відомий американський персоналіст Джосая Ройс (1855-1916) розробив концепцію «абсолютного волюнтаризму», згідно з якою окремі особи у сукупності створюють «універсальну спілку», що виконує волю «абсолютної особи», котра постійно вабить їх у потойбічний світ «божественної гармонії». Індивіди, за Ройсом, об'єднуються у політичні, економічні і релігійні спілки, утворюють «досконалий порядок». Американську буржуазну державу Ройс вважав втіленням волі «абсолюту», а найвищою чеснотою – «лояльністю» до існуючого устрою.

Американський персоналізм характеризується як найбільш абстрактне академічне вчення. «Особистість» в американському персоналізмі трактується як неповторна, унікальна суб'єктивність, спрямована на творення суспільного світу. Історія людства уявляється як однобічний розвиток особистісного начала, в ході якого людина досягає найвищого блаженства в єднанні з Богом. «Персона», з точки зору американського персоналізму, – це особливий «світ у собі», замкнутий для інших створених особистостей і відкритий лише для всевідаючого творця. «Персона» за своєю природою ніколи не буває об'єктом, тому що повне занурення її в світ речей означало б для неї втрату духовної унікальності. «Персона», таким чином, – це складна діяльна духовна система людини, внутрішній динамічний світ її особистої свідомості, апріорний щодо предметного світу. Американські персоналісти твердять, що існують лише особистості і те, що вони створюють, тому будь-яка реальність є, врешті-решт, особистісною. Специфічною рисою цього напрямку є прагнення об'єднати протилежні типи філософського мислення – екзистенційського та екзистенціально-антропологічного. Традиційна проблема релігійної філософії – обґрунтування союзу релігії та науки – виступає в американському персоналізмі у формі поєднання екізізму та антиекізізму. Наука, на думку персоналістів, стверджує раціональність світу та всезагальність законів природи. Наукове знання здобувається і реалізується в світі речей. Але людина не може бути щасливою внаслідок задоволення лише матеріальних потреб. Вона прагне зрозуміти, досягнути

глобальний смисл історії, намагається досягти щастя шляхом морального самовдосконалення. В цілому, розглядаючи американський персоналізм, слід виокремити такі його особливості: 1) в центрі філософських інтересів лежить релігійно-етична проблематика; 2) основна увага приділяється питанням свободи та морального виховання. Моральне самовдосконалення громадянина веде до суспільства гармонії особистостей – це основна ідея американського персоналізму.

**8.4. Французький персоналізм.** Французький персоналізм – характеризується як соціально-активна філософська доктрина, що використовує феноменологічно-екзистенціальні традиції в дослідженні специфіки людського буття. Прихильники цієї концепції намагалися переосмислити проблему людини через призму новітніх досягнень сучасної науки та соціальної практики.

Французькі персоналісти вважають, що для особистості характерні три основні риси в їх діалектичній взаємодії: по-перше, екстеріоризація – самоздійснення, символізація людини в зовнішньому світі; по-друге, інтеріоризація – внутрішня посередженість індивіда, його духовний світ, зверненість до початкових, глибоких ширів власного «Я»; по-третє, трансценденція – внутрішній принцип особистісного буття, який однаковою мірою поширюється як на діяльність людини щодо освоєння та осмислення зовнішнього світу, так і на внутрішнє життя особистості, – це досягнення вищих божественних цінностей – Істини, Краси, Добра.

У розумінні французькими персоналістами особистості однією з головних є думка про «залучене» («приєднане») існування. Суть її полягає в активному діалозі християн із сучасністю, залученні віруючих людей до різнопланових суспільних рухів, вирішення актуальних суспільнозначущих проблем. Релігійне світорозуміння має бути конструктивним фактором перетворення світу на засадах гуманізму і толерантності. Значну увагу французькі персоналісти приділяють проблемі міжособистісного спілкування. Суспільству як сукупності форм спільної діяльності, що склалися історично, філософи-персоналісти протиставляють суспільство особистостей, у якому відбувається об'єднання людей «по той бік слів та систем». Для французького персоналізму, завдяки значному впливу марксистської теорії, характерна тенденція до розуміння соціальної обумовленості особистісного існування. Соціальна концепція персоналістської філософії базувалася на критичному аналізі капіталістичної та соціалістичної суспільних систем, їхніх негативних та позитивних сторін. Соціальна філософія французького персоналізму розробляє проєкт нової цивілізації, де долаються недоліки та закріплюються досягнення реально існуючих суспільних систем. Головний представник французького персоналізму – Емманюель Муньє (1905-1950) оголошує християнське вчення про особу основою революційного перевороту в житті людства, що дозволяє створити деяке «суспільство осіб» за подобою християнської громади. Оскільки особа, згідно з персоналізмом знаходиться у ворожих стосунках з дійсністю, життя особи починається з того, що вона зламує контакт з середовищем; вона повинна увійти в себе, «зосередитися». Внутрішні властивості особи, «покликання», «інтимність» повинні, на думку Муньє, застерегти особу і суспільство як від тоталітаризму, так і від індивідуалізму, поєднати особи між собою. Головний спосіб самоствердження особи – внутрішнє самовдосконалення.

З 1977 р. в теорії французького персоналізму переважає орієнтація на вчення про постіндустріальне суспільство. Особливістю соціального вчення персоналізму є також надання переваги у визначенні основ суспільної організації життя особистості та її духовним орієнтаціям.

У розумінні соціальних проблем є певні розбіжності між американським та французьким персоналізмом. Перший напрям залишився у межах констатації кризи сучасного суспільства і людини, покладаючи надії на життєздатність західної культури, підмінюючи соціальну проблематику завданням самовдосконалення особистості. Натомість французький персоналізм, акцентуючи увагу саме на соціальній доктрині (Муньє), проповідує ідеал середньовічної общини як антипода урбаністичної цивілізації. Муньє писав про всезагальну кризу капіалізму, яка веде його до загибелі; закликав до соціального оновлення, до «персоналістичної революції», яку він відрізняв від соціалістичної, що веде до колективізму. Ця революція, на його думку, повинна бути одночасно і духовною і економічною. Вона повинна створити умови для розквіту особистості і безконфліктності у суспільстві. «Персоналістична революція» розуміється як результат розповсюдження персоналістського вчення серед усіх людей світу, незалежно від релігійної, расової, етнічної чи класової приналежності.

**8.5. «Діалогічний персоналізм» Мартіна Бубера.** Розглядаючи персоналістську філософію, слід також зупинитись на такому її варіанті, як «діалогічний персоналізм», який є своєрідним поєднанням екзистенціалізму, філософської антропології, класичного персоналізму та діалектичної теології. Представником цієї течії є єврейський релігійний філософ Мартін Бубер (1878-1965). Його «діалогічний персоналізм» базується на філософії міжособистісних відносин, яка містить у собі роздуми про двоїстість людського «Я», відчуженість особистості від природного та соціального світу, екзистенціальну провину індивіда. Бубер говорив, що найкраще підготовлена до самопізнання людина, яка почуває себе самотньою, тобто та, яка чи за складом характеру, чи під впливом долі, чи внаслідок і того, й іншого лишилась наодинці з собою, зі своїми проблемами, і якій поталанило в цій спустошливій самотності зустрітись із собою, у власному «Я» побачити людину взагалі, а у власних проблемах – загальнолюдську проблематику. Бубер розрізняє два основних світи, обумовлених ставленням індивіда до навколишньої дійсності. Перший світ базується на відношенні «Я – Воно». В ньому людина сприймає оточуючі її предмети та інших людей як безособові об'єкти. А другий світ базується на відношенні «Я – Ти» і передбачає становлення невідчужених, одухотворених зв'язків між людиною та її оточенням. За допомогою виділення цих світів Бубер намагається розкрити специфіку людського буття. Світ відносин, на думку Бубера, складається із трьох сфер життя: 1) фізичної (Космос), яка свідчить про взаємозв'язок людини з природою; 2) психічної (Ерос), яка вказує на зв'язок з іншими людьми; 3) поетичної (Логос), яка передбачає зв'язок людини з духовними сутностями. Всі сфери життєдіяльності людини в своїй цілісності складають буття, в якому відбувається існування людини, діалог між людьми, між індивідом і навколишнім світом, між особистістю і Богом. Завдання філософії Бубер вбачає у спростуванні ілюзій, розкритті людині її власного ставлення до самої себе, до інших людей, до Бога; у зміні способу життя через виявлення діалогічної природи людського буття; в усуненні можливих перешкод, що стоять на шляху формування широсердних відносин між людьми.

Отже, персоналісти вірять, що «дух править світом», «духовне управляє економікою і політикою», і вважають, що суспільно-історичний розвиток лише незначно детермінується об'єктивними законами, але набагато більше визначається духовними явищами. Якщо персоналістична віра у примат духовного у сфері

соціального життя нині здається романтичною ілюзією, то набагато більше підстав має переконання персоналістів, що «духовність визначає тілесне і душевне буття людини».

Отже, персоналізм, в певній мірі, є утопічною спробою конкретизувати християнський ідеал особи в умовах сучасного суспільства. У наш час персоналізм значною мірою втратив свій вплив, його основна проблематика розробляється феноменологією, екзистенціалізмом, філософською антропологією та герменевтикою.

## Тема 9. Філософія екзистенціалізму.

9.1. Поняття екзистенціалізму.

9.2. Атеїстичний екзистенціалізм.

9.3. Релігійний екзистенціалізм.

### Література.

1. Абаньяно Н. Введение в экзистенциализм. – СПб., 1998.

2. Абаньяно Н. Экзистенция как свобода. // Вопросы философии. – 1992. – №8.

3. Бердяев Н. О назначении человека. – М., 1993.

4. Бердяев Н. Самопознание. – М., 1991.

5. Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989.

6. Бердяев Н. Философия свободного Духа. – М., 1994.

7. Бердяев Н. Царство Духа и царство Кесаря. – М., 1995.

8. Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. – СПб., 1999.

9. Губман Б.Л. Западная философия культуры XX века. – Тверь, 1997.

10. Камю А. Избранное. – М. – 1988.

11. Камю А. Бунтующий человек. – М., 1990.

12. Камю А. Миф про Сизифа. Ессе про абсурд. Твори у 2 т. – К., 1997.

13. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993.

14. Марсель Г. Быть и иметь. – Новочеркасск, 1994.

15. Марсель Г. Трагическая мудрость философии. – М, 1995.

16. Самосознание европейской культуры XX века. – М., 1991.

17. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо. – К., 2001.

18. Сартр Ж.П. Нудота. Мур. Слова. - К., 1993.

19. Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1993.

20. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М., 1991.

21. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.

**Ключові слова і терміни:** екзистенціалізм, життя, існування, смерть, сутність, автентичність, справжнє і несправжнє існування, екзистенція, філософське самогубство, абсурдна людина, свобода, гуманізм, відчуження, буття, ніщо, абсурд, вибір, тривога, страх, нудьга, нудота, гранична ситуація, жах, самотність, щастя.

**9.1. Поняття екзистенціалізму.** Екзистенціалізм – один із відомих розповсюджених модних напрямів сучасної західної філософії. Він виник після Першої світової війни, коли було зруйновано ілюзії щодо нескінченного прогресу, який гармонійно розгортається в історії. На зміну цій ілюзії прийшло відчуття безглуздості людського існування, безперспективності історичного процесу і водночас глибокого безсилля. Удвічі посилюється це відчуття під час Другої світової війни, воно володіє людьми і після неї.

Відчуття «безглуздості буття», «самовідчуження» людини полягає в тому, що

сама людина уявляється дедалі більше чужою своїй власній сутності, причому у такій мірі, що піддає сумніву саму цю свою сутність. Описати, а разом з тим і виправити це становище найкраще зумів у сучасній філософії саме екзистенціалізм як вчення, що найбільш наближене до проблем людини. Екзистенціалізм намагається відновити онтологію на противагу методологізму і гносеології, котрі розповсюджувались у філософії на початку ХХ ст.

Головні представники екзистенціалізму в Німеччині – Мартін Хайдеггер, Карл Ясперс, у Франції – Габріель Марсель, Жан-Поль Сартр і Альбер Камю. На більш пізніх етапах свого руху екзистенціалізм стає переважно течією літературною, проявившись у творчості численних західних письменників середини й другої половини ХХ століття. Саме екзистенціалістами у літературі були Жан-Поль Сартр і Альбер Камю.

Екзистенціалізм набуває значного поширення у багатьох країнах світу: Ніколо Аббаньяно – Італія; Хосе Ортега-і-Гасет – Іспанія; Мартін Бубер – Ізраїль; Леопольд Сенгор – Сенегал; Кітаро Нісіда – Японія; Абд-аль-Рахман Бадаві, Таїб Тізіні, Камаль Юсеф аль-Хадж в арабських країнах. Близькими до екзистенціалізму були погляди російських релігійних філософів Миколи Бердяєва та Лева Шестова.

Екзистенціалізм спирається на погляди Сьорена Кіркєгора, який у своїх творах «Або-або», «Страх і тріпотіння», «Філософські крихти», також «Щоденник спокусника» висунув саме поняття екзистенції (від пізнюлат.: ex (s) istentia – існування) і дослідив шляхи і засоби її досягнення. Мислитель повинен розглядати дійсність суб'єктивно, тобто тільки так, як вона відбивається у його індивідуальному існуванні. Мислення ніколи не може пізнати дійсність. Те, що мислить людина, не існує реально. Мислення – абстрактне, існування – конкретне. Кіркєгор висунув концепцію екзистенціальної (особистої) істини. Істина – результат зіткнення протилежних «життєвих позицій».

Екзистенція – це дещо «внутрішнє», що постійно переходить у зовнішнє предметне буття, а воно вважається «недійсним існуванням» людини. Справжнім існуванням людини є її екзистенція, коли людина від споглядально-чуттєвого способу буття, що детермінований зовнішніми факторами середовища, переходить «до самої себе», єдиної, неповторної, до буття «дійсного». На цьому шляху «до самої себе» людина долає три стадії: естетичну, етичну, релігійну. Принцип естетичної стадії – детермінація існування людини зовнішнім світом, незалежним від волі особи. Людина «прив'язана» до зовнішнього, орієнтується на насолоду, примітивно обирає тільки той об'єкт, котрий може принести «задоволення». Власне потяг, сама орієнтація на «насолоду» задається безпосередньо-чуттєвою стихією життя, людина її не обирає. Естетичної насолоди особа досягає на шляху відмови від знаходження «істини» свого існування; ця відмова неминуче призводить до незадоволення і «розпачу». Однак реальний «розпач» приходить на етичній стадії і приводить потім до усвідомлення релігійного значення своєї особи. Іншого шляху до Бога, за Кіркєгором, не існує.

Кіркєгор стверджує, що екзистенція є те, що «вислизає від понять». З цього походила теза про незастосовуваність, неуживуваність наукового методу у самопізнанні людини. Для самопізнання, самоусвідомлювання людини наука не пропонує і не може пропонувати адекватних засобів.

На етичній стадії здійснюється справжній вибір, бо людина звільнилась від зовнішніх обставин і сама обирає себе. Принцип етичної стадії – обов'язок, адже завдяки йому людина здійснює акт самовизначення. Однак це самовизначення абстрактне, бо спирається лише на розсудок, згідно з вимогами морального закону.

Принцип релігійної стадії – страждання. Вибір набуває конкретного характеру, завершується сходження людини до самої себе. А оскільки людина «у себе вдома», то вона набуває усієї повноти «дійсного буття», повноти власного, унікального буття, своєї екзистенції. Саме на цій стадії людина надзвичайним зусиллям волі відмовляється від попередніх звичок існування, сприймає страждання як принцип існування, а тому прилучається до долі розп'ятого Христа.

Існування Бога, за Кіркєгором, не можна доводити логічно, в його існування необхідно вірити, істина досягається не розумом, а волею. Істину дає релігія, але не усяка, а тільки християнство. Основний недолік сучасної для нього філософії Кіркєгора вбачав у тому, що вона вище над усе ставить щось загальне, абстрактне – дух, матерію, Бога, істину – і цьому намагається підкорити конкретну людину. У дослідженнях самої людини натиск робиться на виявлення її сутності, а існування людини відсувається на задній план. Аморальним датський філософ вважав те, що індивідуальне прагне «забутися у загальному», «заснути у загальному». Завдання ж полягає у тому, щоб повернутися до людини. Філософія повинна угледитися, «увідчуватися» у людське життя, людські страждання. Філософ мусить зрозуміти процес вибору індивідом свого «Я», вибору між добром і злом, а для цього треба знайти істини, невід'ємні від особи, тобто ті, заради котрих їй хотілось б жити і вмерти. Так, Сьорен Кіркєгор здійснив поворот до людини.

Перша, і особливо Друга світова війна з організованим фашизмом, геноцидом виявили явний дефіцит гуманності у самому підґрунті науково-технічної цивілізації – у стосунках між людьми. Виникають великі сумніви у тому, що «знання – сила», а також сильні «підозри» у тому, що людина – істота розумна. Тоді і прийшли часи екзистенціалізму, котрий у 40-60-ті роки ХХ ст. стає самою популярною течією думки у Західній Європі.

Мартін Хайдеггер у книзі «Буття і час» сформулював філософське вчення, центральним поняттям якого була «екзистенція» – людське існування, Марсель у своєму творі «Бути або мати» проводить різке розрізнення між світом «об'єктивності» (відокремленим фізичним світом) і світом «існування», де долається дуалізм суб'єкта і об'єкта, і всі стосунки зі світом сприймаються як особисті. Дійсність виступає розщепленою на дійсний світ буття і несправжній світ володіння. Саме твори Хайдеггера, Ясперса, Марселя стали маніфестом екзистенціалізму, соціальним явищем у перші десятиріччя після перемоги над фашизмом.

Новий поштовх до розвитку екзистенціалізму дала діяльність французьких філософів, письменників Сартра і Камю. Фундаментальною для екзистенціалізму є праця Сартра «Буття і ніщо», праці Камю «Міф про Сізіфа», «Чума», «Бунтівна людина». Центральною проблемою, на якій зосереджують увагу філософи-екзистенціалісти, є проблема взаємовідносин людини і суспільства. З точки зору екзистенціалістів, взаємовідносини людини і суспільства характеризуються відчуженістю одне від одного, що є фундаментальною характеристикою людського буття. Суспільство влаштоване таким чином, що «виробляє» масу однакових людей, тиражує їх як товар. Однаковість, нерозрізненість людей забезпечується тим, що людина читає те, що читають інші, міркує, як інші, радіє тому, чому радіють усі, живе «як усі». Суспільство зацікавлене у цьому, воно підкорює людину, надає їй «відбутися» як унікальній особі.

Філософія повинна допомогти відчуженій людині, яка охоплена трагічним умонастроєм, якщо не подолати його – що не завжди можливо – то, у всякому разі, шукати і знаходити своє «Я», сенс свого життя у найбільш трагічних, «абсурдних»

ситуаціях.

У філософії екзистенціалізму питання про сенс життя вирішується однозначно: життя людини – це «буття для смерті» (Сартр), тому і життя, і смерть – абсурдні. «Абсурдно те, що ми народилися, абсурдно і те, що ми живемо». «Рух людини до смерті – основний сенс людського буття» (Хайдеггер).

Екзистенціалісти вважають, що людина не повинна тікати від думок про свою смертність. Вона повинна високо цінувати все те, що нагадує про суєтність усіх її практичних починань. Цей мотив яскраво виражений у екзистенціалістському понятті «гранична ситуація».

«Гранична ситуація» – це граничні життєві обставини, в які постійно потрапляє людська особистість. І головна «гранична ситуація» – це ситуація перед лицем смерті, «ніщо», «бути або не бути» – в атеїстичному варіанті екзистенціалізму або перед світом трансценденції – Бога – в релігійному варіанті екзистенціалізму.

Граничні ситуації ставлять людину перед необхідністю вибору. Людина постійно повинна вибирати ту або іншу форму своєї поведінки, орієнтуватися на ті або інші цінності та ідеали. Для релігійного екзистенціалізму головний момент вибору «за» або «проти» Бога. «За» – значить, шлях віри, любові, упокорювання. В результаті на людину чекає нескінченне блаженство. «Проти» – означає зречення від Бога, негативні наслідки, божественну кару. У атеїстичному різновиді екзистенціалізму головний момент вибору пов'язаний із формою самореалізації особи. Ця самореалізація визначається фактом випадковості та закинутості. Закинутість означає, що людина ніким не створена. Вона з'являється у світі по волі випадку, і їй нема на що спертися.

Здатність людини творити саму себе і світ інших людей, вибирати образ майбутнього світу є наслідком фундаментальної характеристики людського існування – її свободи. Людина – це свобода. Екзистенціалісти підкреслюють, що людина вільна абсолютно, незалежно від реальних можливостей здійснення своїх цілей. Свобода людини зберігається в будь-якій ситуації і виражається в можливості обирати, робити вибір. Йдеться не про вибір можливостей для дії, а вираження свого відношення до цієї ситуації. Таким чином, свобода в екзистенціалізмі – це передусім свобода свідомості, свобода вибору духовно-моральної позиції індивіда. Слід визнати сильну сторону в постановці проблеми свободи в екзистенціалізмі. Вона полягає в прагненні підкреслити, що діяльність людей спрямовується передусім не зовнішніми обставинами, а внутрішніми спонуканнями, що кожна людина в тих або інших обставинах подумки реагує не однаково. Від кожної людини залежить дуже багато, що не потрібно у разі негативного розвитку подій посылатися на обставини. Люди мають значну свободу у визначенні цілей своєї діяльності, в кожен конкретно-історичний момент існує не одна, а декілька. В наявності реальних можливостей розвитку події не менш важливо і те, що люди вільні у виборі засобів, для досягнення поставлених цілей. А цілі і засоби, втілені в дії, вже створюють певну ситуацію, яка сама починає чинити вплив. Слабкість підходу екзистенціаліста полягає в невмінні або небажанні пов'язати суб'єктивні цілі і наміри людей, суб'єктивну позицію із зовнішніми історичними детермінантами, з тим фактом, що кожна людина, народжуючись на світ, застає готовими, такими, що склалися певний рівень матеріальної і духовної культури, систему соціальних інститутів. Вона включена в це і їй доводиться діяти в тих межах, які вони диктують. Зі свободою найтіснішим чином пов'язана і відповідальність людини. Без свободи немає і відповідальності.

Якщо людина не вільна, якщо людина у своїх діях постійно детермінована,

умовлена якими-небудь духовними або матеріальними чинниками, то вона, згідно екзистенціалізму, не відповідає за свої дії. Але якщо людина чинить вільно, якщо існує свобода волі, вибору і засобів їх здійснення, це означає, що вона відповідає і за наслідки своїх дій.

**9.2. Атеїстичний екзистенціалізм.** Вище зауважувалося, що в екзистенціалізмі виділяють два напрями: атеїстичний і релігійний. Перший обстоювали Хайдеггер, Сартр, Камю, другий – Марсель, Ясперс. Атеїстичний екзистенціалізм як ідейна течія у філософії і літературі ХХ ст. послідовно витримана у трагіко-драматичному, а деколи і у песимістичному тоні. Екзистенціалісти-атеїсти стверджують: Бога немає, Бог помер. І саме ця теза є вихідною для розгортання найважливіших філософських положень, що розкривають зміст екзистенції людини. Людина робить себе сама, здійснює трансформацію свого існування у сутність. Людина несе відповідальність за все, що з нею коїться. Віра у гарантований прогрес, на думку екзистенціалістів, – небезпечна для людини, бо прирікає її на пасивність, бездіяльність.

Усі символи художніх творів екзистенціалістів-атеїстів і навіть назви багатьох з них: «Нудота», «Мертві без поховання» Жана-Поля Сартра, «Сторонній», «Чума», «Бунтівна людина» Альбера Камю зорієнтовані на те, щоб емоційно передати стан і умоунастрій людського існування. У ролі основних категорій людського буття у них виступає піклування, покнутість, відчуженість, страх, відповідальність, жах, вибір, відчай, смерть та інші.

Засновником німецького екзистенціалізму був Мартін Хайдеггер (1889-1976). На думку мислителя, онтологічну основу людського існування становить його скінченність, тимчасовість; а тому час повинен розглядатися як найсуттєвіша характеристика буття. Тільки зосередженість на майбутньому дає людині «дійсне існування», бо перевага теперішнього (світу речей) заступає для людини кінцевість світу. Такі поняття як «страх», «рішучість», «провина», «піклування» виявляють у Хайдеггера духовний досвід особи, що відчуває свою неповторність, однократність і смертність. Пізніше, у середині 30-х років, він вводить поняття, що виявляють не особисто-етичне, а безособо-космічне: буття і ніщо, приховане і відкрите, земне і небесне, людське і божественне.

Визначальну проблему людської екзистенції філософ розглядав крізь призму відношення «істини буття до людської істоти». Для з'ясування суті питання запроваджується поняття «присутність» або тут-буття, наявне буття. У метафізиці це поняття застосовують до того, що «називають також existential, дійсність, реальність і об'єктивність». Німецький мислитель вважав, що «присутність» це і є досвід місця, конкретності істини буття і його усвідомлення. Існує, усвідомлюючи себе, тільки людина, а не скеля, не дерево, не кінь, не ангел і не Бог. «Екзистенційна сутність людини є основою того, що людина здатна уявити суще як таке і усвідомлювати уявлене». Dasein («буття-у-світі») – екзистенція, в якій втілюється природа і сутність людини.

Другим визначенням екзистенції є трансцендування, тобто вихід за свої межі (Бог або «ніщо», що є найважливішою таємницею екзистенції). Отже, вихідним принципом екзистенціалізму Хайдеггера є твердження, що існування (екзистенція) передє сутності, що слід починати з суб'єктивності.

Філософія існування (екзистенціалізм) Хайдеггера розглядає людину в контексті конкретного соціального середовища, певного історичного часу. Своім

тлумаченням сущого і розумінням істини філософія дає сутнісний образ історичного часу. До сутнісних характеристик Нового часу мислитель відносить п'ять явищ: науку; машинну техніку; мистецтво як вираз життя людини; культуру як реалізацію найвищих цінностей; обезбоження, коли «боги зникли, а порожнечу заповнили історичні та психологічні дослідження міфу».

Хайдеггер вказував на Dasein («буття-у-світі») як інтерпретацію екзистенції, засадничу рису людяності людини, homo humanus. Людина немовби покинута у цьому світі. Суб'єктивне буття людини виявляється самотнім, необлаштованим. Екзистенцію людини неможливо зрозуміти поза філософією, а її саму – поза людиною. Філософія має сенс тільки як людський вчинок. Її істина – є істиною людської присутності. Істина філософування вкорінена в долі людської присутності. А ця присутність виявляється у свободі. Таким чином вчення про буття вивело Хайдеггера на теорію пізнання, авторську концепцію істини, а через неї – до трактування свободи людини як фундаментальної ознаки її екзистенції.

Сама вона постає як несправжня, коли людина поглинається масою. Коли у людини є свобода вибору, вона її реалізує. Є, проте, одна можливість, ігнорувати яку не може жодна жива істота, зокрема і людина. Вона стає необхідністю, і це – смерть. Її усвідомлення історичне та конкретне. Коли людина опиняється в пограничній ситуації між життям і смертю і усвідомлює неможливість подальшого існування, вона набуває свого справжнього буття. Людина стає вільною від іншого вибору перед обличчям власної смерті. «Буття-до-смерті» постає як одна з основних форм справжньої екзистенції.

У своїй основній праці «Буття і час» Хайдеггер підкреслював, що субстанція людини «є не дух як синтез душі і тіла, але екзистенція». А недостовірність індивідуального людського існування він детермінував наявністю в суспільстві похмурого «панування інших». Це панування він визначив в анонімній формі за допомогою висунення узагальненої фігури «Мал» (Людина), яка встановлює власну диктатуру над індивідами, пригнічуючи їх свободу, волю тощо. Хайдеггер писав, що «Мал» не є «ні тою, ні іншою, ні вона сама, не єдина і ні сума інших». Світ Мал – безособистісний, у ньому все анонімне, у ньому немає суб'єктів дії, всі – «інші» і людина сама для себе – «інша». Людина нічого не вирішує і ні за що не несе відповідальності. По суті, цей образ – зліпок із реального життя справжніх стосунків людей у тоталітарній і авторитарній державі.

Аналізуючи походження метафізичного способу мислення і світосприйняття у цілому, Хайдеггер намагався показати, що метафізика, як основа усього європейського життя, стимулює розвиток науки і техніки, що ставлять за мету підкорення усього сущого людині. Вона породжує іррелігійність і весь стиль життя сучасного суспільства, його урбанізацію і змасовлення. Хайдеггер закликає «вслухуватись»; буття не можна споглядати, до нього можна тільки «дослухатись». Хоч і «забуте», буття ще живе у самому інтимному лоні культури – у мові: «мова – це оселя буття». За умов сучасного ставлення до мови як до знаряддя вона технізується, стає засобом передачі інформації і вмирає як дійсна «мова», як «мовлення», «сказання», губиться та остання нитка, що пов'язувала культуру людини з буттям, а сама мова стає мертвою. Тому завдання «дослуховування до мови» Хайдеггер вважає всесвітньо-історичним; не люди говорять «мовою», а мова «говорить» людям і «людьми». Тільки мова, поезія, мистецтво як сховок буття, дає людині «захищеність» і «надійність».

Оригінальним представником французького атеїстичного екзистенціалізму був

філософ, письменник, мистецтвознавець, громадський діяч, учасник Руху Опору фінізму – Жан Поль Сартр (1905-1980). Він також відомий своїми романами, п'єсами, присадами, памфлетами. Автор ряду філософських робіт: «Буття і Ніщо», «Уява», «Екзистенціалізм – це гуманізм» та ін. Головною філософською працею Сартра є його докторська дисертація «Буття і ніщо» (1943 р.), що, за визначенням автора, являє собою «досвід феноменологічної онтології».

Онтологія Сартра вибудовується на протиставленні двох основних категорій, рівнозначних «Я» і «не-Я». Категорія «буття-в-собі» займає суттєве місце в онтології Сартра і рівнозначна «не-Я». «Буття-у-собі» контрастує в онтології Сартра з «буттям-для-себе». «буття-в-собі» є абсолютна пасивність. «Не має сенсу запитувати, – пише Сартр, – яким було буття до появи «для-себе». Ці дві категорії, дві полярності у Сартра зовсім не рівнозначні. «Буття-в-собі» залишається в системі темним фоном, на якому існує і діє одне лише «для-себе-буття», єдине джерело якісного розмаїття та носій життя і руху.

Для філософії Сартра, як і екзистенціалізму в цілому, характерна відмова від традиційного, раціоналістичного розуміння співвідношення сутності та існування. Основна ідея екзистенціалізму – існування передєє сутності – виражена Сартром, зокрема, таким чином: «Свідомість є буттям, існування якого покладає сутність».

«Для-себе-буття» Сартра динамічне. При цьому будь-яка дієвість, активність, ініціативність, творчість взагалі розуміється Сартром як заперечення, негачія. Для Сартра, як і для екзистенціалізму взагалі, вкрай характерне емоційно-волонтаристське трактування негативності. Властивий екзистенціалізму антропологізм отримав у Сартра специфічне обґрунтування і розвиток. Визначення екзистенціалізму як «філософії суб'єкта» може бути застосовано до поглядів французького мислителя, навіть, більшою мірою, ніж до інших відомих adeptів цього вчення. Наш вихідний пункт, декларував філософ – «це суб'єктивність індивіда».

Він надзвичайно гостро, навіть хворобливо реагував на породжене буржуазною індустріальною цивілізацією відторгнення маси людей від суспільства і держави, їх везростаюче відчуження від культури. Серійне машинне виробництво породило загальну стандартизацію і усередненість, а «священний принцип» приватної власності створив «оречевленого індивіда», узалеженого речами. Тому екзистенціальна антропологія скеровується проти процесів «оречевлення» людини, її підкорення речам. Для цього потрібно було здолати філософські основи останнього, які вбачалися в позитивістському тлумаченні людини як частини природи або речі, що наділена думкою. Французький екзистенціаліст вибудовує свою антропологічну версію і на критиці тих ідеалістичних трактувань, які зводили буття до мислення, абсолютизували дух і його визначення. Тим самим слідування екзистенції привело Сартра до створення ідеї і оформлення її в теоретичну концепцію, згідно якої людина має бути в центрі філософських досліджень, а її свобода, внутрішній суб'єктивний світ – головний предмет екзистенційного вчення. Відкидаючи докори «зліва» і «справа» про те, що екзистенціалісти вказують на темні сторони людського життя (усе мерзотне, низьке, липке і тому подібне) та неповноцінність психології особистості (відчай, самотність, страх, тривога тощо), він сформулював початкові принципи і особливості філософії існування. Протиставляючи її матеріалізму, який розглядає людей як предмети, філософ писав, що екзистенціалізм – «єдина теорія», що надає людині гідність, єдина теорія, яка не перетворює її на об'єкт... Ми саме і хочемо створити царство людини як сукупність цінностей, відмінну від матеріального царства».

Екзистенціалізм Сартра називають філософією свободи. І справді, проблема

свободи посідає у його філософії важливе місце. За Сартром, людина не може бути або рабом, або вільною. Вона цілком і завжди вільна, або ж її немає взагалі. Що це означає? Французький філософ зводить свободу до імпульсивного емоційного вибору. «Формула бути вільним», – пише він, – означає не знаходити бажане, а самовизначатись до бажання». Людина завжди вибирає, навіть відмова від вибору теж є вибір – вибір не вибирати. Справжня свобода відкривається людині в неспокої, стривоженості, занедбаності. Свобода – несвідомий, інстинктивний акт, який не має об'єктивного змісту. Свобода поєднується у Сартра з відповідальністю людини. Власна свобода і відповідальність, за Сартром, – тотожні. Людина засуджена бути вільною, нести на своїх плечах тягар всього світу, вона відповідальна за себе як спосіб буття. Сам Сартр теж виходить із відповідальності за долю Франції і всього людства, яка лягла на плечі бійців французького опору в роки війни.

Свобода – це не пізнання необхідності (як у просвітництві та раціоналізмі), не розкриття «сутнісних сил» людини (як у гуманістичній і натуралістичній традиції), а свободу можна зрозуміти тільки з самої екзистенції. За Сартром, – свобода є ніщо, негативне відношення до буття, до емпірично існуючого. Людина вільна, оскільки сама обирає себе, визначаючись тільки своєю суб'єктивністю. Людина може відмовитись від свободи, стати, «як всі» але тільки ціною зречення себе як особистості

Відмовоюючи екзистенціалізм від раціоналістичних учень, у тому числі Декарта з його «Я мислю, отже, існую», Сартр вносить до цієї максими істотну новелу. Він підкреслює, що ми досягаємо себе в очах іншого, а інший так само достовірний для нас, як і ми самі. Таким чином, людина, досягаючи себе через *cogito*, «безпосередньо виявляє в той самий час й усіх інших, і, до того ж – як умову свого власного існування». Розвиваючи цю думку про міжособистісні стосунки як чинник самовираження і самопізнання людей, він підкреслював, що інша людина потрібна для мого існування так само, як і для мого самопізнання. Виявлення мого внутрішнього світу відкриває мені у той самий час й іншого, як свободу. Таким чином, «відкривається цілий світ, який ми називаємо інтерсуб'єктивністю. У цьому світі людина і вирішує, чим вона є і чим є інші». Цій тезі в екзистенціалізмі Сартра надається особливо велике значення. Концептуально це формулюється таким чином: «існування переує сутності». Роз'яснюючи його, Сартр констатував: «Це означає, що людина спершу існує, з'являється у світі, і лише згодом вона визначається». Людина стає такою, якою вона за вільним вибором формує сама себе. Таким чином, немає ніякої природи людини, як немає і Бога, який її замислив і сотворив. Ось суть суб'єктивності, такий перший принцип екзистенціалізму. Визначаючи себе, будучи відповідальним за свою долю, людина відповідальна і за усіх людей. Але вона не може вийти за межі людської суб'єктивності. У цьому глибинний сенс екзистенціалізму.

Відомим представником французького атеїстичного екзистенціалізму був і Альбер Камю (1913-1960) – філософ, письменник, драматург, актор, учасник Руху Опору фашизму. Загинув в автомобільній катастрофі. Автор філософських робіт «Міф про Сізіфа», «Бунтівна людина» та ін.; оповідань, п'єс, публіцистики.

Як філософ і діяч культури, він пережив глибоке розчарування у тому, як розвивається історія, як скеровується суспільний прогрес, що відбувається з долями мільйонів людей різних країн. Його соціальний песимізм істотно відбився на трактуванні усієї сукупності філософських питань, що стосуються людини, її екзистенційності. Тематика самогубств і вбивств, бунтів, терору надовго визначила напрями творчості філософа і письменника. Нерідко вона супроводжувалася відходом від традиційних (класичних) канонів філософії існування.

Під час роботи над своєю першою великою філософською працею, Камю виклав власне бачення людського буття: «Є лише одна по-справжньому серйозна філософська проблема – проблема самогубства. Вирішити, чи вартує життя того, щоб його прожити, – означає відповісти на фундаментальне питання філософії». Усе інше – другорядне: які виміри має світ, якими категоріями керується розум. Названу проблему Камю розглядав у межах міркувань про сенс життя в умовах пануючого у світі абсурду та повсякденності, огидної нудьги та безрадісного існування.

«Сам по собі світ просто нерозумний, і це все, що про нього можна сказати». Абсурд в рівній мірі залежить від людини і від світу. Поки що це єдиний зв'язок між ними. Він скріплює їх так міцно, як уміє приковувати одну живу істоту до іншої тільки ненависть. І в цьому стані абсурду треба жити. Критично оцінюючи тезу Кіркгора про те, що людину від порожнечі і відчаю рятує свідомість, Камю критично висловлювався і про саму філософію існування початку 40-х рр. «Я наважуся назвати екзистенційний підхід філософським самогубством». Це рух думки, яким вона «заперечує саму себе і прагне здолати себе за допомогою того, що її заперечує. Заперечення і є бог екзистенціалізму. Точніше єдиною опорою цього бога є заперечення людського розуму». Людина розучилася сподіватися. Пекло сьогодення зробилося нарешті її царством. Завтрашнього дня немає. І віднині «це стало основою моєї свободи... Вихідна тема екзистенційної філософії зберігає усю свою значущість. Пробудження свідомості, втеча від сновидін повсякденності – такі перші ступені абсурдної свободи».

Постулюючи дійсність як очевидно абсурдну, в «Міфі про Сізіфа» Камю проголошує, що розум людини, усвідомлюючи абсурдність буття, не примиряється і не може примиритися з ним. Тому мисляча людина – і в цьому її краса і велич – кидає абсурдові виклик, трагічно свідомо того, що остаточно подолати його вона ніколи не зможе. Сізіф приречений богами на вічні муки, він котить на гору камінь, котрий як тільки досягає вершини, знову надає. Сізіф усвідомлює всю несправедливість своєї долі, але саме це і є його перемога. В цьому й полягає, на думку Камю, найглибша драма людського існування, яка триватиме доти, доки існуватиме людська свідомість.

Проблема відчуженості та абсурдності знаходить глибоке тлумачення в романі «Сторонній». Камю показує, як людині відкриваються екзистенціальні істини: люди – самі під порожнім небом; смерть – це зникнення, безповоротне, абсолютне; життя позбавлене вищого призначення й сенсу, а розуміння нульового результату активності людини, який спричиняється смертю, знецінює саму активність. Відчуженість від світу, втрата об'єктивних і осмислених мотивів діяльності та потреби в ній руйнує структуру людської особистості, призводить до стану повної прострації – «інтелектуальної», моральної.

Якщо в цих роботах Камю усі екзистенційні проблеми (як він їх розумів) розвиває навколо ідей самогубства, абсурду і обумовленої цим поведінки абсурдної людини з адекватною свободою, то в романі «Чума» та своїй філософській праці «Бунтівна людина» в центрі філософського аналізу – бунт особистості.

Фабула роману «Чума» – хроніка жакхливої «епідемії» в Орані, котра кинула городян у безодню страждань і смерті. Роман універсальний за своїм гіперболічно-символічним змістом. Чума у Камю – це не тільки фашизм, «коричнева чума», як його називали у Європі, а й зло взагалі, так би мовити, метафізичне зло, невіддільне від буття, іманентне йому властиве. Чума – це абсурд, нездоланне зло, невіддільне від людини та її існування; найстрашніша ж вона тим, що навіть той, хто не хворий, все одно носить хворобу у своєму серці. Стан «зачумленості» – той стан, котрого майже

ніколи не вдається уникнути, а його подолання вимагає постійної мобілізації волі духовних і моральних сил особистості. Бути «зачумленим», за Камю, – це не тільки чинити насильство, але й не повставати проти нього. «Зачумленість» – це не тільки готовність убивати, а й примирення з тим, що вбивають. Занепокоєння викликає не так зло саме по собі, як позиція людини перед лицем цієї неможливої реальності буття. Із людського абсурду Камю виводить три основні наслідки: бунт, свободу і пристрасть. В контексті загальної філософсько-етичної концепції Камю та її еволюції боротьба з чумою починається, як бунт проти абсурду. Зміст і характер цього бунту окреслено в трактаті «Бунтівна людина».

Бунтувати – означає існувати. Кредо Камю: «Я бунтую – це означає, що я існую». Людина вдається до бунту через те, що навколо неї творяться вбивства, несправедливість, беззаконня, готуються і розв'язуються нескінченні війни, державний терор. Бунтівна людина – це особистість, яка говорить «ні», яка все заперечує. Це реакція раба, що усе життя підкорявся «панським розпорядженням». Людині слід розірвати усі тенета цього часу, цієї доби. В очищуючому, катарсичному бунті нарешті народжується справжня людина. «Тягива натягнута, лук скрипить. Напруга все сильніша – і пряма жорстка стріла вже готова спрямуватися у вільний політ».

Філософ протиставляв бунт революції, бо остання примушує людину робити те, чого вона часто-густо не хоче, нав'язуючи їй чужі погляди, чужу мету, обмежуючи її свободу. Брехня та святенництво спотворюють усі форми спілкування, і насамперед любов і дружбу. Вільно об'єднати людей може тільки екстаз руйнування, бунтарства, породжений відчаєм: «Велич бунту у тому і полягає, що йому чужий будь-який розрахунок», люди повстають проти зла й абсурду не тому, що сподіваються на докорінні зміни свого буття, а тому, що інакше жити й чинити вони не можуть, що в ньому полягає вищий моральний обов'язок людини, її трагічна доля. І саме завдяки цьому люди більше заслуговують, на думку Камю, на захоплення, ніж на зневагу.

Таким був свосвідний, до межі соціологізований та ідеологізований екзистенціалізм Камю, що актуалізував у ХХ ст. ідеї ірраціоналізму, волюнтаризму і нігілізму свого відомого попередника, ізгоя цивілізації і філософа-бунтівника – Фрідріха Ніцше.

Зосередження атеїстичного екзистенціалізму на особистості не означає, однак, нехтування зв'язками людини з іншими людьми, середовищем. Представники цієї течії вважають, що існування особистості вплетене в середовище; в певний соціум і немислиме поза ним. Проте пов'язаність аж ніяк не є інтегрованістю особистості з певною соціальною спільнотою. Особистість – самотня і самоцільна, її буття – це переважно протидія середовищу, іншому, а тим більше суспільству, державі, котрі нав'язують їй свою волю, свої інтереси, мораль, відчужують її, прагнуть перетворити у знаряддя, у засіб чи функцію. В цьому полягає свосвідний гуманізм атеїстичних екзистенціалістів, що на свій розсуд захищають людську особистість. Вбачаючи в свободі особистості вищу життєву цінність, екзистенціалісти тлумачать існування людини як драму свободи.

Буття для атеїстичних екзистенціалістів – це не емпірична реальність, котра надається нам у зовнішньому сприйманні, це не раціональна конструкція, це не ідеальна сутність, що досягається розумом, а це те, що може сприйматися індивідуально, це екзистенція. Буття (екзистенція) обов'язково пов'язане з часом; оскільки людина знаходить себе у певній ситуації, в яку вона «закинута» і яку змушена враховувати.

**9.3. Релігійний екзистенціалізм.** Песимізм філософів-атеїстів намагаються подолати представники релігійного екзистенціалізму – адже віра у Бога, на їх думку, все ж таки надає людині надію, свободу. Але і їх твори сповнені трагічних образів, що малюють відчайдушну, на їх погляд, ситуацію сучасної людини.

Одним із основоположників німецького протестантського екзистенціалізму є відомий мислитель ХХ ст. Карл Ясперс (1883-1969). За освітою медик, написав спеціальні роботи «Загальна психопатологія», «Психологія світоглядів». У 1937 р. за свої демократичні переконання був вигнаний нацистами з Гейдельберзького університету, де обіймав посаду професора. Основні філософські праці мислителя: тритомник «Філософія», «Розум та екзистенція», «Ніцше», «Декарт і філософія», «Екзистенціальна філософія», «Сенс історії» та ін.

Ясперс розглядає традиційну проблему суті наукової діяльності, намагається в її контексті подолати сциєнтичну вузькість, доктринерство і догматизм. Філософія, на його думку, встановлює істину, а не «сумнозвісну наукову точність». Наука живить філософію результатами своїх досліджень, даними досвіду і теоретичними відкриттями. Особливостями наукового знання, порівняно з філософським, є те, що наука пізнає не саме буття, а окремі речі; наука не має здатності скеровувати життя, постулювати цінності і вирішувати проблеми людини; діяльність науки заснована на імпульсах, а не на пошуках власне сенсу.

Екзистенція, на відміну від емпіричного буття людини, «свідомості взагалі» і «духу» є таким «рівнем» людського буття, який вже не може бути предметом розгляду науки. Раціональне знання потребує загального, а екзистенція ж за своєю суттю – індивідуальна. «Екзистенція, – пише Ясперс, – це те, що ніколи не стає об'єктом, це джерело мого мислення, дії, про яке я говорю в такому ході думки, де нічого не пізнається». Екзистенція – це сама людина. Звідси – переконання Ясперса в тому, що «технічне», інструментальне, об'єктивне і загальнозначуще знання конкретних наук не має філософського значення. Філософія екзистенціальна в тому розумінні, що її проблеми (смерть і безсмертя, Бог і людина, особа в її конкретному існуванні, кохання, істина, причому не та істина, яку заучують і від якої легко відмовляються, а та істина, за яку віддають життя) не можуть бути відокремлені від людини, від особистого вирішення. «Дійсні глибини» екзистенції відкриваються перед нами тільки в особливих умовах, які Карл Ясперс називає «граничними ситуаціями» (людина у відчаї, стражданнях – у ситуації на межі життя і смерті) – це боротьба, провинна, страх, страждання, смерть, душевне захворювання тощо. Тільки в такі моменти людина спонтанно усвідомлює своє «справжнє» існування (свою свободу), приховане у звичайних умовах за «буденністю», неправильністю повсякденного буття, за пануванням *das Man* (Хайдеггер). Безособовість, повсякденність – це властивість суспільства як такого, це спосіб існування людини у будь-якому суспільстві.

Віднайти сенс, проявити екзистенцію може допомогти людині і філософія. Вона дозволяє здолати обмеженість анонімного наукового раціоналізму, що ігнорує мораль і релігію, та сп'янілого вітальністю ірраціоналізму, що орієнтується лише на почуття та інстинкти. Навіть науки про людину (психологія, антропологія та ін.) вивчають її разом із іншими предметами, виводячи екзистенцію «за дужки». Філософська істина вкорінена в індивіді, одиничній екзистенції. Людина унікальна й істина унікальна: Я – моя істина.

Ясперс вбачає можливість досягання реальності людини у кризові епохи у свосвідному філософуванні, що відповідає трьом основним видам буття.

Перший вид буття – предметне, «буття-у-світі», існування (*Dasein*).



Філософування – на цьому етапі є «орієнтацією-у-світі», але кризь предметне, невмотивовано незадоволене існування» проглядається інший план буття – «екзистенція», тобто світ свободної волі, людська «самість», що є протилежними усьому предметному. Філософування про неї не може бути знанням, бо вона необ'єктивована, це буде тільки «висвітленням екзистенції». Ясперс розрізняє два види мислення: філософське «висвітлення», що спрямоване за явище і може розраховувати лише на «задоволеність», та раціональне, наукове мислення, спрямоване на явище, що виробляє «знання».

Екзистенція релятивує і в змістовному сенсі обмежує «буття-у-світі» речей. Але й сама екзистенція суттєво обмежена: «вона є лише в тій мірі, наскільки співвідносить себе з іншою екзистенцією і з трансценденцією». Співвіднесеність екзистенції з іншою екзистенцією здійснюється в акті комунікації, а свівіднесеність її з трансценденцією – в акті віри.

Комунікацію Ясперс розглядає як один із основних моментів екзистенції. «Порівняння людини з твариною, – пише він, – вказує на комунікацію як на універсальну умову людського буття. Вона настільки є її всеосяжною сутністю, що все те, що є людина і що є для людини... осягається в комунікації». Оскільки не існує екзистенції поза комунікацією, остільки поза комунікаціями не може бути і свободи. Вхідження у комунікацію – зрозуміло, екзистенційну – є умовою свободи особистості. З позиції Ясперса, комунікація – це не те спілкування, в якому людина грає певні соціальні ролі. У екзистенційній комунікації людина постає сама собою. Екзистенція, за Ясперсом, не може бути опредметнена, але вона може «з'єднуватися з іншою екзистенцією». Комунікація як можливість спілкуватися з іншим індивідом, щоб тебе зрозуміли, почули, і є критерієм, за яким свободу і екзистенцію можна відрізнити від сваволі і свавілля. Тільки комунікація «дарує» людині її дійсну сутність. Моральним, інтелектуальним соціальним злом Ясперс вважає глухоту окликання з боку чужої екзистенції, нездатність до «дискусії», а також безособове, масове, поверхнєве спілкування.

На думку Ясперса, екзистенція нерозривно пов'язана із трансценденцією, з Богом. «Екзистенція, – пише Ясперс, – потребує іншого, а саме трансценденції, завдяки якій вона, не створюючи саму себе, уперше постає як незалежне джерело у світі; без трансценденції екзистенція стає безплідною, позбавленою любові демонічною упертістю».

Трансценденція виявляється у вченні Ясперса абсолютною межею будь-якого буття і мислення. Якщо «буття-у-світі» (перший вид буття) є «Все», а «екзистенція» (другий вид буття) протистоїть «Усьому» на правах «Одиничного», то трансценденція (третій вид буття) пронизує «Все» і «Одиничне» як всеосяжне їх «Єдине». Мислити трансценденцію можна лише досить неадекватним способом: «вдумувати» її у предметне. Предметні вирази трансценденції Ясперс називає «шифрами». Шифри, на думку мислителя, створюються і сприймаються в екзистенційному акті віри. Різниця релігійним та філософським видами віри полягає у тому, що релігійна віра перетворює шифри у символи, цим опредмечуючи трансценденцію, чого уникає філософська віра. Згідно з Ясперсом «віра не є знання (Wissen), котрим я володію, але впевненість (Gewissen), котра мене веде».

Виявляючи екзистенцію, філософія, за Ясперсом, одночасно встановлює її історичність. Усе має свій початок, свій підйом і кінець. Ніщо не вічне, усе виснажується і згасає, екзистенція – теж. Людство, в цілому, є життєвий процес. І воно «росте, досягає розквіту, старіє і помирає... З аморфного матеріалу, близького природі

людства, формуються культури як історичні утворення, яким властиві закономірність розвитку, життєві фази, початок і кінець». Ніщо не може залишатися самим собою. Про це свідчить усе суще: розірване буття, панування розбрату, повсякденність протиріч, сама екзистенціальна структура людини, яка не здатна реалізувати свою власну сутність досконалим чином.

Ясперсу властива віра у можливість загальнолюдської комунікації у просторі і часі над усіма культурними бар'єрами пов'язана з його виключно інтимним відчуттям філософської традиції як братства мислителів усіх часів. Цей зв'язок гарантується особливим «вісьовим часом», що виявляє універсальний сенс історії. Ясперс пропонує розглядати вісьовий час хронологічно між 800-200 рр. до н.е., коли одночасно діяли перші грецькі філософи, юдейські пророки, засновники зороастризму в Ірані, буддизму і джайнізму в Індії, конфуціанство і даосизм у Китаї. Цей рух, що пройшов всю Євразію, висвітлив словом і думкою важкі маси безособистої «до-вісьової» культури і створив загальнолюдський заповіт особистої відповідальності, послуживши витоком для культур Сходу і Заходу. Тому необхідно оновлювати зв'язок з цим заповітом, відшукуючи нові «шифри».

Засновником французького католицького екзистенціалізму був видатний французький філософ, драматург, літературний критик Габріель Марсель (1889-1973). Найбільш відомі твори: «Благодать», «Божа людина», «Бути і мати», «Людина-блукач (Homo viator)», «Таїнство Буття». Людина, за Марселем, завжди повинна усвідомлювати крихкість, незахищеність свого існування. Людина не просто смертна, вона «миттєво, несподівано смертна». Його філософія має яскраво виражений релігійний характер. Марсель, вважаючи за неможливе і неприйнятне наукове обґрунтування релігії, відкидає раціональні докази буття Бога і стверджує, що Бог належить особливому світу «існування», недоступному для об'єктивної науки.

Бог, за Марселем, існує, але не має об'єктивної реальності, не належить світу «речей»; він «позараціональний», «невизначний», його не можна мислити: «мислити віру – означає вже не вірити». Таким чином, апологія християнства Марселя різко відрізняється від традиційного для католицизму схоластичного методу.

На відміну від «світу об'єктивності», у сфері «існування» зникає межа між суб'єктом і об'єктом. Трактуючи духовного начала об'єктивно, а не суб'єктивно, і тим самим доступно логічному аналізу і раціональному пізнанню, неприйнятне для Марселя. Він розглядає узагальнення і абстрагування як найбільше філософське зло. Марсель закликає відмовитися від абстрактного мислення і повернутися до конкретного, одиничного, індивідуального – від «сущого» до окремих істот в усій їх своєрідності, з усіма їх відмінними рисами. Наука, на його думку, маючи механізм універсалізації, усюди впроваджує «дух абстракції», в якому усе конкретне, «особистісне», особливе знищується, замінюється «безликим», «загальнозначущим». «Ніколи не слід забувати, – пише Марсель, – що якщо перевага науки полягає в тому, що вона для усіх, то цю перевагу супроводжує тяжка метафізична відплата; наука для усіх тільки тому, що вона ні для кого зокрема».

В гносеологічному плані для Марселя також характерне протиставлення двох понять – «проблеми» і «таїнства». Перше характеризує людину у площині «світу об'єктивності», друге – у площині «існування».

«Проблема, – за Марселем, – є щось зустрічне, таке, що перегороджує мій шлях. Вона цілком переді мною». У цьому випадку я розглядаю щось із боку, підходжу до нього об'єктивно, як до того, що знаходиться зовні і незалежно від мене. Життя постає як низка перешкод, ситуацій (проблем), які вимагають від людини

якихось зовнішніх дій для розв'язання. «Проблема» знаходиться у сфері логічного. «Проблема» – абстрактне раціональне пізнання.

«Таїнство» – це поняття, яке Марселем протиставляється поняттю «проблема». Таїнство не протиставляє суб'єкт об'єкту, «Я» – «Не-Я», того хто пізнає - пізнаваному. Воно включає, залучає мене самого, моє існування, зливає воедино «Я» і «Не-Я», виводить за межі споглядальності, стирає межі між «поза мною» і «в мені». Тим самим воно долає об'єктивний, логічний підхід. Життя «як таїнство» – це безпосередність людського існування, за яким приховані глибинні екзистенційні підвалини буття – надія, відданість, смерть, любов. Якщо корені буття є у «таїнстві», то «таїнство» може оприятитися через релігійне откровення і Божу Благодать, що уможливило для людини спасіння. Іншими словами, «таїнство» – це інтуїтивне, емоційно-етичне осягнення «буття як таїнства».

Отже, у сфері «існування» світ перестав бути «проблемою» і стає «таїнством». Об'єктивність всіляко виключається з розуміння стосунків, зв'язків, залежностей.

У сфері «існування» у Марселя принципове місце займає «інтерсуб'єктивність», а не об'єктивність. «Об'єктивна реальність» поступається місцем «другій особі». «Присутність» стає однією з основних категорій. Причинний зв'язок разом з іншими формами об'єктивних взаємозалежностей втрачає онтологічне значення. На їх місце приходять любов, прихильність, віра, вірність, відповідальність, пошана, смирення, доступність. «Бути – це бути любимим» – характерна для цієї онтології формула. Причому це поширюється не лише на стосунки між людьми, і взагалі живими істотами, але й на усі стосунки взагалі.

Онтологія Марселя не є натуралістичною. Явища природи мало цікавлять Марселя. Його онтологія різко антинатуралістична. Але якщо в ній заходить мова про відношення до природних речей, воно встановлюється за образом і подобою інтерсуб'єктивної емоційності. Об'єктивне пізнання природи не веде, за Марселем, до істини. «Як може, – риторично запитує він, – те, що ми називаємо реальністю, або, якщо кому завгодно природою, дати відповідь людині в її пошуках істини?»

Подив, захоплення, причетність – основні характеристики «буття-в-світі». Саме тут один з основних переходів від «антропології» до теології: явища природи як творіння не ведуть в царство «безособового», а служать для людини одним із джерел захоплення їх творцем.

Філософія Марселя, по суті справи, не антропоцентрична. Любов до людей покоїться на любові до Бога і відношенні до інших як до «дітей Божих»; братерство людей – це братерство во Христі. Філософія Марселя по суті теоцентрична. Світ в цілому для Марселя – не більше ніж сполучна ланка комунікації з його творцем, як і інші «Ти», що залучають «Я» до абсолютного «Ти».

Релігійно-філософська екзистенційна онтологія Марселя відкриває обнадійливу для людини перспективу порозуміння зі світом; отже, людина-блукач (homo viator) може відшукати у бутті свій дім (прихисток).

В екзистенціалізмі Марселя чітко розмежовуються категорії «бути» і «мати», в світлі яких дійсний світ постає розщепленим на справжній світ буття і несправжній світ володіння. На його думку, речі, якими людина володіє, володіють нею, у володінні, тобто у власності, – джерело жорстокості світу. «Мати» – це відношення до речі, до об'єкту, до того, що може бути відокремлене, відчужене від мене, до чого я можу бути непричетним. «Бути тим або іншим», навпаки, невіддільно від мене.

Дійсне буття не предметне, а особистісне, не «Воно», а «Ти», тобто діалог. Як ліквідувати поневолення людини речами? Джерело суперечності «буття» (людяності) і

«володіння» (власності) – у самій людині, у подвійній природі її існування, і вихід треба шукати в любові («прорив до іншого»), в милосерді, в «жертвовності». Крім дійсного людського спілкування, любові, проривом об'єктивного світу є художня, філософська, релігійна творчість. Саме вони здатні піднести володіння до буття.

Марсель вибудовує конструкцію, аналогічну розподілу «несправжнього» і «справжнього» існування у Хайдеггера. Категорія «бути» і пов'язана з нею ідея втілення розкривають у Марселя проникнення в «таїнство» буття-у-світі. Ідея втілення переноситься Марселем на усю природу, яка перетворюється на втілення абсолютного «Я». Марсель виступає проти суб'єкт-об'єктних, речових, предметних стосунків як таких, що не розкривають суті буття. Марсель піддає критиці «індустріальне суспільство», вважаючи його практичним еквівалентом «духу абстракції» функціоналізації, знеособлення, «змасовлення» людини, «розпилення» особистості в суспільстві. Марсель розглядає технічний прогрес, організованість, планування, колективизм як всезростаючу загрозу антиіндивідуалістичних сил, спрямованих до згубного розчинення особистості в суспільстві.

Досліджуючи екзистенційні суперечності суто теоретично, Марсель водночас постійно осмислює їх у своїх драматичних творах. Драматургія Марселя – то передовсім театр людської душі, з одного боку, приреченої на самотність, а з другого – спраглої універсальної істини, що її французький мислитель, на відміну від представників атеїстичного екзистенціалізму, віднаходить саме у католицькій традиції.

Марсель – остання із великих постатей французької культури, які поєднували глибинний філософський пошук із його художніми інтерпретаціями.

Філософія екзистенціалізму має яскраво виражений морально-етичний характер, мобілізує людей на формування активної життєвої позиції. У 60-70-і роки минулого століття екзистенціалізм, був одним із найпопулярніших напрямів західної філософії. Особливо сприйнятливою до його ідей виявилася художня інтелігенція, студентська молодь. Важливе значення для людства кінця ХХ століття мали попередження екзистенціалізму проти безоглядної віри в науку і техніку, проти конформізму, пристосування до економічних і соціальних реалій. З відходом із життя основних представників цієї течії вплив екзистенціалізму став слабшати. Але його основні ідеї були освоєні іншими напрямками сучасної філософії: неопротестантизмом, неотомізмом, нософрейдизмом, неомарксизмом та постмодернізмом.

## Тема 10. Філософська антропологія.

- 10.1. Поняття філософської антропології.
- 10.2. Релігійна концепція філософської антропології.
- 10.3. Біологізаторська концепція філософської антропології.
- 10.4. Культурологічна концепція філософської антропології.
- 10.5. Філософсько-педагогічна антропологія.

### Література.

1. Адлер А. Поняття природу человека. – СПб., 1997.
2. Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания. – СПб., 2001
3. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – М., 1992.
4. Бердяев Н. О назначении человека. – М., 1993.
5. Бубер М. Проблема человека. – К., 1998.

6. Буржуазная философская антропология. – М., 1986.
7. Воронович Б.А. Созидающий потенциал человека. – М., 1998.
8. Гейзінга Й Homo Ludens. – К., 1994.
9. Горар Р. Антропология смирения.// Вопросы философии. – 1999. - №5.
10. Грамши А. Формирование человека. – М., 1983.
11. Григорян Б.Т. Философская антропология. – М., 1992.
12. Гуревич П. Философская антропология: Учеб. пособие. – М., 1997.
13. Джеймс У. Личность.// Психология личности. Тексты. – М., 1982.
14. Кассирер Э. Опыт о человеке. Избранное. – М., 1998.
15. Козлов Н.И. Формула личности. – СПб., 2000.
16. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993.
17. Леві-Строс К. Структурна антропология. – К., 2000.
18. Марков Б.В. Философская антропология. Очерки истории и теории. – СПб., 1997.
19. Никитин Е. Феномен человеческого самоутверждения. – СПб., 2000.
20. Плеснер Г. Ступени органического и человек.// Проблема человека в Западной философии. – М., 1988.
21. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992.
22. Степин В.С. Философская антропология и философия науки. – М., 1992.
23. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М., 1987.
24. Унамуну М. О трагическом чувстве жизни. – М., 1996.
25. Франк С.Л. Реальность и человек. – СПб., 1997.
26. Франк С.Л. Человек в поисках смысла жизни. – М., 1990.
27. Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. – М., 1992.
28. Фром Э. Душа человека. – М., 1992.
29. Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности. – СПб., 1996.
30. Черная Л.А. «Новая философская антропология» Макса Шелера и философия культуры.//Вопросы философии. – 1999. – №7.
31. Шелер М. Избранные труды. – М., 1995.

**Ключові слова і терміни:** природа людини, філософська антропология, універсальність, людина, особистість, індивідуальність, інтроспекція, реалізм, антропосфера, діалогізм, цінність, біологічне і соціальне, ексцентричність, духовність, онтологія, суще, смерть, метафізика виховання, категоричний імператив, сенс життя, щастя.

**10.1. Поняття філософської антропології.** Однією з провідних у сучасній західній філософії є гуманітарно-антропологічна орієнтація. Це зумовлено кількома причинами: по-перше, прагненням знайти альтернативу «соціалістичному гуманізму»; по-друге, спробами відшукати прийнятні для західного суспільства орієнтири особистого та суспільного розвитку; і, по-третє, посиленням антисциєнтичної спрямованості деяких течій західної філософії. Сутність антропологічного підходу зводиться до спроби визначити специфіку, основи та сфери власне людського буття, людської індивідуальності, творчих можливостей людини, виходячи із самої людини і через неї, пояснити як її власну природу, так і сенс та природу навколишнього світу. Філософська антропология в широкому значенні – це філософське вчення про природу і сутність людини. Але в даному випадку філософська антропология розглядається як течія західної філософії ХХ ст. (переважно німецької), що виникла в 20-х роках як прояв загального «антропологічного перевороту», що відбувався в першій чверті нашого сторіччя в західноєвропейській філософії. Основними представниками цієї

течії є: Макс Шелер (1874-1928), Хельмут Плеснер (1892-1985), Арнольд Гелен (1904-1976), Еріх Ротхакер (1888-1965), Отто Больнов (1903-1991).

Ідейними джерелами філософської антропології були філософія німецького романтизму та «філософія життя». Для методологічного обґрунтування і безпосереднього аналізу різноманітних проявів людської сутності представники філософської антропології широко застосовують деякі принципи трансценденталізму Канта та неокантіанства, трансцендентальної феноменології Гуссерля та трансцендентальної аналітики людського буття Хайдеггера.

Представники філософської антропології трактують її як науку про метафізичне походження людини, про її фізичне, психічне, духовне начала в світі, про ті сили і тенденції, які рухають нею і які вона приводить у рух. Спеціальні науки про людину, навіть у їх єдності, на думку Шелера, не дають чіткого уявлення про сутність людини, не прояснюють її. За цих умов завдання філософської антропології полягає в тому, щоб чітко показати, яким чином із основної структури людського буття випливають усі специфічні монополії, звершення й справи людини: мова, совість, інструменти, зброя, ідеї справедливого й несправедливого, держава, керівництво, мистецтво, міф, релігія, наука, історичність та суспільність. Філософська антропология має об'єднати конкретно-наукове, предметне вивчення різноманітних сторін і сфер людського буття з цілісним філософським його осягненням, тобто шляхом об'єктивного осмислення та використання нового наукового знання відновити цілісний філософський образ людини. Отже, центральним питанням цієї філософської течії є питання про сутність людини. Німецький філософ Плеснер підкреслював, що це питання (про сутність людини) можна розгорнути в двох напрямках: горизонтально, тобто в напрямі, який визначається пошуками людиною її зв'язків із світом, в її діяннях та стражданнях; і вертикально, тобто в напрямі, що виникає внаслідок її природного становища в світі як організму в ряд організмів. Можна сподіватись на цілісне охоплення обома цими напрямками людини як суб'єкт-об'єкта природи, не розділяючи її в штучних абстракціях. Об'єднуючим началом філософської антропології, як бачимо, є проблема людини. Проте, в цьому принципово єдиному цілісному філософському напрямку співіснують відносно самостійні антропологічні концепції: 1) біологічна (Гелен, Плеснер, Портман); 2) культурологічна (Ротхакер, Ландман); 3) релігійна (Шелер, Хенгстенберг); 4) педагогічна (Больнов). Практично всі вони виходять із основної тези Шелера про принципову протилежність людини і тварини.

**10.2. Релігійна концепція філософської антропології.** Оригінальною концепцією, що сформувалась у рамках філософської антропології, є релігійна. В ній відтворюються та розвиваються шелерівські уявлення про «об'єктивність» людського духу, про його здатність до неупередженого ставлення до світу.

За словами одного із засновників філософської антропології Макса Шелера (основна праця – «Становище людини у космосі»), у ХХ ст. людина вперше опинилася в ситуації, коли вона остаточно загубила себе, тобто перестала себе розуміти і бути впевненою хоча б якихось своїх необхідних якостей.

Людина, за Шелером, залишається унікальним явищем світу, оскільки лише вона прилучена до буття як такого. Людині властива деяка природжена прихильність, любовне ставлення до речей, до інших людей, яку неможливо вивести з її біофізичної природи. Наслідком такого прилучення постає людська орієнтованість на цінності: людина перш за все є носієм цінностей, а це значить, що її первинним відношенням є

відношення позитивне. Прагнучи подолати суб'єктивно-релятивістський та формалістський підходи до цінностей, Шелер наголошував на їхній об'єктивній природі; подібно до математичних істин і реальних речей цінності є цілковито незалежними від суб'єкта. У вибудованій ним ієрархії цінностей (природа якої також об'єктивна) вирізняються чотири головних підрозділи цінностей: гедоністичні, вітальні, духовні (естетичні, етичні, епістемологічні) та релігійні. Осягнення їх відбувається не раціональним шляхом, а на підставі інтуїції.

Ціннісне, позитивне відношення проявляється у ставленні до інших, найвищим проявом якого постає любов, бо любов – це унікальна зустріч із іншим, рівним тобі буттям, і входження із ним у співзвучність. Але найвищою любов'ю є любов до Бога, оскільки лише в ній знаходить повний прояв унікальність людини, її відношення до буття та ціннісні засади. Проте в реальному житті вищі людські цінності скоріше виявляють себе безсилями, а звідси випливає основне завдання людського життя – поєднати духовне із силою життя. Людина – духовна істота. Становлення духа людини є одночасно втіленням і здійсненням божественного в людині.

**10.3. Біологізаторська концепція філософської антропології.** Якщо тварина одвічно і всебічно залежить від природних потягів та прив'язана до конкретного середовища, умов свого життя, то людина є вільною, незалежною істотою, поведінка якої строго і однозначно не зумовлюється природною доцільністю, що дає їй можливість ставитись до предмета своєї творчості з певною поміркованістю. Згідно з біологічною концепцією людина є «біологічно недостатньою» істотою, оскільки їй не вистачає інстинктів. Вона «не завершена» і «не закріплена» у тваринно-біологічній організації, а тому і не має можливості вести виключно природне існування. Людина віддана сама собі і тому змушена шукати відмінні від тваринних засоби відтворення свого життя.

Спираючись на віталізм та ідеї Ніцше, Арнольд Гелен (основні праці: «Теорія свободи волі», «Держава і філософія», «Душа в технічну епоху», «Мораль і гіпермораль») виходив із тлумачення людини як «біологічно недосконалої істоти». Історія, суспільство та його установи – це форми доповнення біологічної недостатності людини, ерзац відсутніх або деформованих інстинктів, що реалізують її напівінстинктивні спрямування. Іншими словами, людина компенсує свою недосконалість соціокультурною творчістю. Гелен заперечує положення про історичний характер процесу руйнування системи інстинктів у людини, вважаючи цей процес одвічною і органічною характеристикою людської природи. Соціальні інститути, антропологічно орієнтована плюралістична мораль сприяють розкріпаченню людини, розгортанню її свободи за умов стабільності соціальних структур і уникнення соціальних зрушень. Наголошуючи на відносній незмінності природних передумов людського існування, Гелен розглядає цей факт як аргумент на користь політики консерватизму. Він песимістично оцінює можливі наслідки розширення соціокультурної і політичної творчості людства, вбачаючи в них підставу дестабілізації існування індивіда.

Інший представник філософської антропології – Хельмут Плеснер (основні праці: «Щаблі органічного і людина», «Сміх і плач», «По цей бік утопії») вважає, що для пояснення людини не може бути використане таке поняття, як «біологічно недостатня істота». Тим самим він констатує обмеженість біологічної концепції і пропонує своє бачення сутності людини. Природу людини Плеснер визначає на основі аналізу біофізичних аспектів її існування та даних наук про дух і культуру. Головне

завдання філософської антропології він вбачав у дослідженні внутрішніх відносин між тілом і духом як системи, у межах якої існують і взаємодіють «зовнішній полюс людського існування, а також тілесно-психічний і духовний». Антропологічній концепції Плеснера притаманне розуміння людини як істоти, що займає центральне, унікальне місце у світі. Однією із суттєвих і універсальних рис людини він вважав її ексцентричність, що виявляється у поведінкових актах інтелектуального, морального й безпосередньо-емоційного характеру. Ставлення людини до буття визначається, за Плеснером, трьома антропологічними законами: природної штучності, опосередкованої безпосередності та утопічного місцерозташування, що спонукає людину до постійного самооновлення та виявлення своєї трансцендентної сутності.

Застосовуючи методологічні принципи Плеснера, філософська антропологія в цілому висуває вимогу побудови концепцій, вільних від засилля емпіричних, чисто апіорних підходів, від необґрунтованих метафізичних тлумачень людської природи. Значною мірою це знайшло відображення в культурологічній концепції сучасної філософської антропології.

**10.4. Культурологічна концепція філософської антропології.** Основний представник культурологічній концепції сучасної філософської антропології німецький філософ Еріх Ротхакер (основні праці: «Філософія історії», Проблеми культурної антропології», «Людина та історія», «Філософська антропологія») розробляв концепцію людини під впливом ідеї історичної обумовленості пізнання, теорії наук про дух. Він намагався пояснити людину в усій її цілісності, висунути таку трактовку її природи, в якій емпірична предметність і духовна суб'єктивність були б органічно поєднані. Завдання, за Ротхакером, полягає в подоланні абсолютизації як предметності, так і духовності людини, у розгляді її як живої і творчої історичної особистості. Остання, на його думку, має три складові: по-перше, тваринне життя людини; по-друге, визначене пориваннями та почуттями Воно; по-третє, мисляче і самоусвідомлене «Я».

Основну увагу Ротхакер приділяв позитивному визначенню свободи людини, її відкритості світу, її діяльної активності. Людина у нього є творцем і носієм культури. А культура розглядається як специфічна форма висловлення творчої відповіді особистості на виклик природи, як стиль життя і спосіб орієнтації у світі. Погоджуючись із загальною для філософської антропології характеристикою людини як істоти, що сприймає зовнішній світ із певної дистанції, Ротхакер заперечує, що людина внаслідок своєї відкритості світові не має навколишнього середовища, середовища проживання. Цю проблему він вирішує таким чином: конкретно-історичні культури відрізняються відповідно до їхніх вимірів відбірковістю, тобто кожна має певний «культурний поріг», який пропускає лише те, що може мати значення для власного стилю життя індивіда. Людина, на його думку, має світ, який в результаті її діяльності лише тоді звується до певного «середовища проживання», коли із загального світового цілого вичленовуються певні «духовні ландшафти».

**10.5. Філософсько-педагогічна антропологія.** І, нарешті, четверта концепція філософської антропології – філософсько-педагогічна – значною мірою представлена вченням Отто Больнова (основні праці: «Філософія екзистенціалізму», «Міра та співмірність людини», «Мова та виховання»). Він прагне осягнути людське життя з огляду на саме життя, виключаючи усі зовнішні зв'язки та відносини. Екзистенціалізм, на думку Больнова, виникає саме в період переоцінки цінностей, коли все ставиться

під сумнів і опору можна знайти лише в самому собі. Вихід із кризи він вбачає у відновленні зв'язків із зовнішньою реальністю. Такою реальністю виступають передусім інші люди, людське суспільство зі своїми установами, сили духовного світу. Для того щоб жити, людина має визначити свою міру життя, яка є індивідуальною для кожної людини. Ця стала величиною виступає критерієм людського існування. Больнов вважає, що в даний час людяності загрожують три основні фактори: нестримне прагнення до успіху, розчинення окремого у масовому, деградація людини і перетворення її на простий об'єкт. При цьому останнє здійснюється в тоталітарних системах або в системах, що маніпулюють думкою. Тому важливим завданням є виховання в особі здібностей і здатності до самостійного міркування та судження. Суттєвими рисами людяності, на думку Больнова, є співчуття, доброта, справедливість і терпимість. Для того, щоб врятувати людяність, необхідно зберегти такі риси. Це – мета історичного процесу. Представники філософської антропології, розробляючи свої вчення, полемізуючи з іншими течіями, наголошують на необхідності осягнення природи буття і перш за все людського буття. Проте, як правило, антропологічна цілісність людини розглядається поза її практичними відносинами з природою та історичною реальністю.

## Тема 11. Релігійна філософія кінця XIX – першої половини XX ст.

### 11.1. Неотомізм.

### 11.2. Християнський еволюціонізм П'єра Гейяра де Шардена.

### 11.3. Неопротестантизм.

### 11.4. Російська релігійна філософія та філософський містицизм

#### Література.

1. Бердяев Н. О назначении человека. – М., 1993.
2. Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. – М., 1994.
3. Бохенский Ю. Духовная ситуация времени. // Вопросы философии. – 1993. – №5.
4. Бубер М. Проблема человека. – К., 1998.
5. Булгаков С. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. – СПб., 1997.
6. Войтыла К. Этика и нравственность. // Вопросы философии. – 1991. – №1.
7. Григулевич И.Р. Инквизиция. – М., 1985.
8. Горар Р. Антропология смирения. // Вопросы философии. – 1999. – №5.
9. Губман Б.Л. Современная католическая философия: человек и история. – М., 1988.
10. Жильсон Э. Томизм. – Избранное. – Т.1. – СПб., 1999.
11. Католическая философия сегодня. – М., 1995.
12. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. – М., 1989.
13. Кимелев Ю.А. Философский теизм. Типология современных форм. – М., 1993.
14. Кузнецов В.Н. Французская буржуазная философия XX века. – М., 1970.
15. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993.
16. Лозинский С.Г. История папства. – М., 1986.
17. Маритен Ж. Интегральный гуманизм. // Вопросы философии. – 1991. – №5.
18. Маритен Ж. О человеческом познании. // Вопросы философии. – 1991. – №5.
19. Маритен Ж. Философ в мире. – М., 1994.
20. Нибул Р. Христос и культура. – М., 1996.
21. Релігієзнавчий словник. – К., 1996.
22. Самосознание европейской культуры XX века. – М., 1991.

23. Гейяр де Шарден П. Феномен человека. – М., 1987.

24. Гейяр де Шарден П. Божественная среда. – М., 1992.

25. Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М., 1995.

26. Трельч Э. Историзм и его проблемы. – М., 1994.

27. Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. – М., 1996.

28. Хузман Ф. Об образе и смысле смерти. – М., 1997.

29. Чичерин Б. Наука и религия. – М., 1999.

**Ключові слова і терміни:** неотомізм, модернізм, інтегральний гуманізм, ієрархія, дематеріалізація, теологія, евангелізація, благо, християнський еволюціонізм, косморозвиток, «життєвий порив», емоційна інтуїція, точка Омега, ойкуменічний рух, тангенціальна та радіальна енергії, наджиття, неопротестантизм, «справжнє» і «несправжнє» існування людини, любов.

**11.1. Неотомізм.** Одним із напрямків релігійної філософії є неотомізм, що сформувався у 70-ті роки XIX ст. під впливом рішень I Ватиканського собору (1869-1879 рр.).

Неотомізм відроджує схоластичну систему філософа XIII ст. Фоми Аквінського. Відродження томізму було проголошено Енциклікою папи Лева XIII у 1879 році. Нині неотомізм – офіційна філософська доктрина Ватикану.

У неотомізмі чітко розрізняються дві течії: одна з них – «суворий томізм» – претендує на збереження недоторканим вчення Фоми, вважаючи, що в ньому містяться відповіді на всі філософські питання; друга – власне неотомізм – дотримується гасла «старе збагачується новим». Йдеться не про те, щоб узяти систему святого Фоми і внести її такою, як вона є, у потік сучасної релігійної думки, а модернізувати її шляхом звернення до вчення Канта та інших новітніх шкіл західної думки.

Після II Ватиканського собору (1962-1965), котрий взяв курс на оновлення («аджорнаменто»), відбувається асиміляція інструментарію і категоріальних засобів феноменології, екзистенціальної герменевтики, персоналізму. Свою доктрину неотомісти називають «реалістичною» на тій підставі, що вона визнає зовнішній матеріальний світ як частину більш широкого загального буття (Бога). Матеріальний світ залежить не від людської свідомості, а від абсолютного буття.

Нині неотомізм набув великого поширення в усьому світі, особливо у католицьких країнах – Італії, Франції, Іспанії, Німеччині, країнах Латинської Америки. Основні представники неотомізму: Етьєн Жільсон (1884-1978), Жак Марітен (1882-1973), Юзеф Бохенський (1902-1995), а також Іоанн-Павло II, що написав книгу «Діюча особа».

Теоретичним центром по розробці філософії неотомізму є: Академія святого Фоми у Римі, католицький університет у Фрейбурзі (Швейцарія), Католицькі університети у Вашингтоні, Парижі, Мадриді, Торонто, Оттаві і т.д.

Неотомізм відродив і модернізував схоластичне теологічне вчення томізму, його основні принципи і постулати.

Основний томістський принцип, який взятий за основу і сучасним неотомізмом, це: «філософія – служниця богослів'я». У «Католицькому словнику» про це мовиться так: філософія є нею тому, що «по-перше, тому, що вона прокладає дорогу для віри, встановлюючи, наприклад, духовну природу душі, буття Бога і т.д.; далі, тому, що, хоч вона і не може довести істини одкровення, вона може показати, що вони не є такими, що явно суперечать розуму; по-третє, тому, що в усіх випадках,

коли філософія і теологія стикаються, філософ зобов'язаний, коли з'являється необхідність, виправити свої висновки у відповідності з вищою і найбільш достовірною істиною віри. Це схоластична аксіома, що ніщо не може бути істинним у філософії, що визнається неправильним у теології» (примат віри над знанням). Вища мета філософських досліджень – обстоювати несхвибність християнського вчення, істинність богослов'я. Принцип ієрархії (принцип Піраміди): на вершині системи знань людства – абсолютна божественна свідомість, теологія, філософія – посередина, а всі інші науки є її підвалиною.

Отже, використовуючи ідею «гармонії віри й розуму», неотомісти намагаються довести, ніби релігія і наука не протилежні, а доповнюють одна одну. Вони твердять, що розум вільний у своїх міркуваннях доти, доки він не суперечить вірі; наука не має права висувати і розв'язувати світоглядні проблеми, оскільки це прерогатива віри.

Неотомізм притримується принципу творіння всього існуючого Богом.

Концепція буття в неотомізмі має не монотеїстичний, а дуалістичний характер. Вона протиставляє абсолютне, надприродне буття і буття конкретних речей. Буття саме по собі – це чисте буття (Бог). Неотомізм проголошує існування аналогії між Богом і його творінням: Творець протилежний світові, але його творіння дозволяє судити про нього. Буття Бога доводиться на підставі створених ним речей. В основі теорії буття лежать ідеї креаціонізму, про виникнення органічного і неорганічного світу внаслідок акту «божественного творіння». Звідси випливає, що матерія не вічна, вона другорядна. Питання про те, що таке буття, вирішується таким чином: «бути значить бути створеним Богом, бути значить бути в Богові».

Всі ці принципи є основоположними у сучасному неотомізмі.

Авторитет Аквінського дуже високий у католицькому світі. Його називають «пророком», «святим», який передбачив і з'ясував багато сучасних філософських проблем. Вчення Фоми, заявляють неотомісти, дає істинні відповіді на всі світоглядні проблеми людини. «Усім тим, хто нині хоче істини, – писав Марітен, – ми кажемо: ідіть до Фоми».

Чому ж сучасні католицькі філософи так підносять Фому і його схоластичне вчення, котре відповідало рівню розвитку суспільства у XIII столітті?

Щоб дати відповідь на це запитання, необхідно розглянути дуже важливу особливість релігійної філософії, а саме: її доступність, зрозумілість, простоту викладу. Без цього не можна зрозуміти, чому філософське вчення схоласта XIII століття стало необхідним, прийнятним у XX столітті.

Вчення Фоми Аквінського як раз і мало таку особливість, як відносна простота доведення релігійних постулатів, доступність, певна спрощеність в поясненні складних проблем розвитку природи, людини і суспільства.

Візьмемо, для прикладу, п'ять способів доведення буття Бога. Скажімо так: Фома добре знав філософію, особливо античну, особливо філософію Платона і Арістотеля і використав їх вчення для обґрунтування теології.

У католицькій філософській доктрині є вісім способів доведення буття Бога, п'ять з них обґрунтував Фома Аквінський. Ось вони, ці п'ять способів:

1) Бог існує на основі загальної причини. Аргументація: все у світі має свою причину, а це означає, що є «причина причин», нею є Бог;

2) на основі наявності руху. Аргументація: все у світі рухається, рух – невід'ємний атрибут природи. Це означає, що хтось зробив «перший поштовх», хтось дав «початок рухові». Цей початок рухові дав Бог;

3) на основі випадковості усіх кінцевих речей світу. Це означає, що за

випадковістю стоїть необхідна істота. Цією необхідною істотою є Бог;

4) на основі недосконалості творінь людини робиться висновок, що є щось найдосконаліше і цим найдосконалішим є Бог;

5) на основі доцільності і того порядку, котрий існує у Всесвіті. Ця існуюча доцільність лише підтверджує, що її може створити лише Бог.

Сучасні неотомісти доповнили розробку Фоми Аквінського ще трьома доведеннями буття Бога, а саме:

6) психологічним (наявність бога у свідомості доводить те, що він є насправді. Бо якщо є Бог у свідомості, то він є також і в дійсності);

7) моральним (чому всі люди мають ідентичні моральні принципи? Тому, що Бог засновник світового морального порядку);

8) історико-юридичним (це доведення здійснюється на документально-історичній основі – діяння Ісуса Христа, як Сина Божого, його вчення, народження, розп'яття, воскресіння тощо).

Предметом філософії неотомізму є, звичайно, Бог, його діяння як творця Всесвіту, вірування в нього.

Неотомісти розрізняють онтологічну і логічну істини. Перша – продукт відповідності речі задуму Бога. Логічна істина – результат пізнавальної діяльності людини. Раціональне пізнання в гносеології неотомізму всіляко обмежується, бо є істини, які недоступні йому. Це – божественні істини, які можуть бути предметом віри, а не науки. Межами пізнання є лише світ речей, які створені Богом. Що ж торкається релігійних догм, то вони знаходяться за межами раціонального пізнання і не можуть бути її предметом. Теологія – це наука вищого рангу; вона постає єдністю пізнавального і практичного ставлення до дійсності; вона осягає абсолютне, божественне і сама не потребує ніякого обґрунтування.

Буття Бога повинно бути доведено лише на основі тих речей, котрі він створив. Творець є протилежним світові, проте його творіння дозволяють судити про нього самого. Людина, пізнаючи матеріальний світ, пізнає його творця – Бога.

Неотомістській філософії від початку і до кінця притаманний теоцентризм, тобто концентрація усіх ідей про людину, світ, всіх етичних проблем навколо проблеми Бога.

Людина створена «за образом і подобою» божественної особистості. Природа людини двоїста (вона має тіло і душу). Людина – це єдиний носій духу в матеріальному світі. Дух з'являється в результаті акту творення. Бог створює кожную душу індивідуально. Розглядаючи проблему людини крізь призму креаціонізму та еволюціонізму Папа Іван-Павло II наголосив, що «еволюція людини – це щось більше ніж гіпотеза... Тіло людини земного походження. Творінням Господа є не людське тіло, а людський дух». У вченні про людину, неотомізм виходить із того, що з моменту творення душа забезпечує субстанційну єдність людини. Єдність душі і тіла існує тільки в земному бутті людини. Душа людини безсмертна. Неотомізм відстоює права людини на буття, на поліпшення умов свого життя, право на порятунок душі (виконання релігійних обрядів).

Людина має не тільки розум, а й волю. Там, де немає свободи вибору, немає і моралі. Найвища норма моралі – служіння Богу, сенс-людського існування – у служінні Богу. Вчення про свободу волі пов'язане із вченням про теодицею. Якщо все в світі створене Богом, всемогутнім, всесильним, то чому у світі існує зло? Хто винен у цьому? Відповіді на ці запитання неотомісти пов'язують зі свободою волі. Сама свобода волі – велике благо, подароване Богом, але людина зловживає ним. Ось у

чому корінь зла. Однак не можна дорікати Богові за те, що він дарував людині свободу волі, можна лише йому за це дякувати. Людина не вміє вірно розпорядитися цим благом.

Католицизм відходить від протестантської етики, де всі люди відповідальні за «першорідний» гріх Адама і Єви, він стверджує, що кожна людина має свободу волі. Зло – це відходження від сущого. «Гріховність» не випливає з необхідністю з природи людини, котра призначена Богом творити добро.

У неотомізмі звучить заклик приймати світ таким, який він є, дякуючи і звеличуючи Бога. Але приймати світ таким, який він є, значить приймати його, включаючи і притаманне йому зло, оцінюючи саме зло як благо. Лише завдяки стражданню, шляхом прийняття зла людина досягає ствердження, стає більш довершеною, наближається до свого ідеалу.

Слід відзначити сучасну суспільну концепцію католицької церкви, котра має ряд позитивних моментів.

Неотомізм притаманний провіденціалізм (від лат. *providentia* – передбачення, провидіння), що є характерним для розуміння причин розвитку суспільства як прояву волі Бога. Сутність суспільного життя тлумачиться як боротьба сил добра і зла. Суспільство – це «град земний».

Соціальна філософія неотомізму зорієнтована на жорстоку критику як соціалізму, марксистського колективізму (радянського зразка), так і капіталізму з його соціальними вадами та крайнім індивідуалізмом. Особливо така орієнтація церкви стала можливою з приходом у Ватикан Кароля Войтили – краківського кардинала, який був обраний Папою Іваном-Павлом II.

Папа у свої вже немолоді роки відвідав понад 120 країн світу. Вів величезну пропагандистську діяльність, спрямовану не лише на зміцнення релігії, але й на захист обездолених, бідних, пригноблених.

Капіталістичну систему Папа називав антинародною. Однак критика капіталізму спрямована не проти його приватновласницьких основ, а проти його стичної і культурної сутності. Капіталізм, на думку Папи, робить ті ж самі помилки, що були і при соціалізмі – не дає розвиватися самій людині, принижує її гідність, порушуючи її права, розглядаючи її як «простий елемент, молекулу у соціальному організмі». Американський образ життя – неприйнятний для людини, вважає Папа. Його можна назвати «культурою смерті» – на континенті процвітає торгівля наркотиками, злочинність, культ наживи, проституція, жорстокість відчуженість між людьми.

Через діалог церкви – «граду Божого» і суспільства – «граду земного» Іван-Павло II сподівався «євангелізувати капіталізм», вірив у те, що ця система, культура сучасного суспільства вбере в себе християнські цінності, повагу до людини, до обездолених на всій планеті. Євангелізація розглядається і по-сьогодні в неотомізмі як вирішальний засіб вирішення суперечностей, що існують у суспільстві.

Соціальна доктрина неотомізму, в цілому, зорієнтована на загальнолюдські цінності такі, як право на життя, гідне людини, на свободу, на приватну власність, на громадянське суспільство, де панує право.

**11.2. Християнський еволюціонізм П'єраТейяра де Шардена.** Засновник християнського еволюціонізму французький філософ, католицький теолог, антрополог, палеонтолог Тейяр де Шарден (1881-1955) став на шлях «виведення» основних принципів теології з наукових знань, насамперед геології, палеонтології,

антропології, переосмислення теології в дусі еволюції. Пояснення дійсності він намагається вивести з досягнень конкретних наук. Завдання філософії – виробити правильне бачення світу, в якому вірно визначене місце людини в космосі, намічені шляхи її діяльності. Завдання філософії – показати, як людина залучається до об'єктивного процесу еволюції світу.

У своїх працях «Гімн Всесвіту», «Феномен людини» Тейяр де Шарден намагається узгодити релігійний світогляд з досягненнями сучасної науки. Його не влаштовує томістська концепція сталої картини світу, в якій немає розвитку. Він розглядає дійсність як світ, що розвивається.

Головним у вченні Тейяра де Шардена є вчення про винятковість людини як свідомого продовжувача справи еволюції. Людина, її свідомість, як феномени, є складовими частинами еволюційного розвитку, вони виникають природним шляхом. Тейяр де Шарден відкидав старозавітний міф про створіння Богом першолюдини – родоначальника всього людства. Діяльність людини в процесі еволюції розглядається не тільки як спосіб єднання людини зі світом, а як вихід за межі свого «Я» для приєднання до Христа. Людину з притаманною їй духовністю, складним світом свідомості він розглядав як заздалегідь запланований Богом висновок еволюції космічного цілого. Бог розлитий, розчинений у світі, і як духовний першогочаток спрямовує розвиток усього універсуму. Для доказу існування психічного змісту усіх феноменів матеріального світу Тейяр де Шарден використовував поняття «енергія», котре він тлумачить як невід'ємну властивість самої матерії, що одночасно виступає як духовна, рушійна сила, що задає імпульс еволюції космосу. Матерія у філософа є «матрицею», на якій енергетично накопичується і формується духовне начало. Тому останнє притаманне всьому сутнісному. Воно властиве навіть молекулі. В живій природі свідомість набуває психічної форми, у людини духовне начало стає «самосвідомістю», бо людина «знає, що вона знає». Таким чином, психологічний енергетизм французький теолог використовував з метою обґрунтування божественного витoku космічної еволюції.

Еволюція, на його думку, є основою розвитку, процес косморозвитку (космогенез) проходить три етапи: дожиттєвий, життя, думка. На першому етапі відбувається еволюція хімічних елементів і галактик, утворення складних молекул (фізико-хімічного середовища) і перших форм життя. На другому – виникає біосфера, живі організми (від простих до людини). На третьому етапі відбувається становлення людини, формування сфери духу (ноосфера), через яку можливий вихід до «точки Омега», надособистості, духовного центру, «універсуму».

«Точка Омега» – духовна сила, якою визначається зміст, характер і напрямок еволюції. «Точка Омега» існує поза часом і простором. Вона – трансцендентна. «Точка Омега» – це центр найбільшої концентрації свідомості, духовна особистість. «Точка Омега» виконує роль космічного еволюціонізованого Христа, отже це – персоніфікований універсум. «Точка Омега» як енергія пов'язана з природою. По суті, Бог розлитий у всій природі (ідея пантеїзму). Еволюція людини, на думку філософа, є способом її Єднання з Всесвітом, виходом за межі свого «Я», для прилучення до Христа, котрий втілений у Всесвіті.

Категорія діяльності є центральною у філософії Тейяра де Шардена. Діяльність – це творчість. Він відстоює творче ставлення до діяльності. Криза сучасного суспільства – це криза людської діяльності.

Загалом, філософсько-історичні погляди Тейяра де Шардена мають гуманістичну, християнсько-ліберальну спрямованість. Людство, на його погляд,

рухається у ході історії, де взаємно розчинені «град земний», шляхом універсалізації зв'язків між країнами і народами до стану «великої монади». Мислитель вірив у силу союзу християнства і гуманізму, покликаних згуртувати усіх людей планети, висунув ідею поєднання науки і містики як панацею від будь-якого лиха сучасності.

**11.3. Неопротестантизм.** Карл Барт (1886-1968), Пауль Тілліх (1886-1965), Рудольф Бультман (1884-1976), Ернст Трельч (1865-1923) Рейнгольд Нібур (1892-1971), Еміль Бруннер (1889-1966) висунули песимістичну теорію «діалектичної теології», у центрі якої – протилежність між Богом і людиною, священною історією – і світськими діями, вірою – і реальним життям. Для всіх представників цього напрямку характерні відмова від модернізму в релігії і проповідь повернення до ортодоксального вчення Лютера і Кальвіна (звідси ще й інша назва – «нооортодоксія»), ідея вічності кризи людського буття через нерозв'язаність суперечності між абсурдним, позбавленим сенсу, гріховним світом людини і Богом (звідси ще одна назва напрямку – «теологія кризи»), зображення людського життя як вузла постійних суперечностей, що можуть бути розв'язані тільки через протиставлення, вибір за принципом «або», «або» (звідси – ще одна назва – «діалектична теологія»).

Історичний процес – антигуманний, людина безсила переобладнати світ, сама сутність людини – розірвана. Причиною цього є першорідний гріх людини, що відділив її від Бога, а також спроба в епоху Відродження поставити в центрі світу людину. Духовна криза сучасного суспільства пов'язана з гріховністю людей, відчуженістю від добра та істини. Сутність людини розірвана між двома сферами – соціальною та служінням Богу. Людина може оволодіти наукою, підкорити природу, удосконалити саму себе, покращити політичну організацію суспільства, але все це не зменшує її розриву з Богом і не врятує її. Соціальна сфера віддаляє людину від Бога. Людина, отримуючи успіхи, починає замислюватися про свою автономність, про можливість перебудувати своє життя. Світське життя – гріховне, віддаляє людину від Бога, штовхає її на «бунт проти Бога». У підґрунті філософії «теології кризи» лежить протестантське вчення про гріховність людини, божественну обумовленість розвитку суспільства. Всі зміни у суспільстві обумовлені Богом, людина не може нічого змінити, її доля також визначається Богом. Людина повинна служити Богу – в цьому її основне призначення.

Саму релігію представники «діалектичної теології» вважають хибною, оскільки вона намагається пов'язати те, що не з'єднується: «не-наочного» і «неречового» Бога з наочним і речовим світом людського інтелекту та уявлення. Релігія тлумачиться як ілюзія, завдяки якій людина у вигляді Бога одержує власний містифікований образ. Однак, заперечуючи релігію як суму предметних уявлень і дій, діалектична теологія стверджує віру у Бога, що є абсолютно трансцендентним (від лат. *transcendens* – що виходить за межі) відносно всього людства. Бог є «Критичне заперечення» усього, суддя, небуття світу. У підґрунті такої концепції лежать ідея Кальвіна про позамежу «величність Божу» та вчення Лютера про Бога як вогняне море гніву, що винищує все людське. Саме у гніві Бога діалектична теологія вбачає єдину можливість милості, люб'язності Бога, а у його немислимості, неймовірності – єдину можливість його мислити. Людина може «знайти ставлення до Бога» лише на межі свого буття, лише у стані «знятості» Богом у діалектичному запереченні, що відбувається через Голгофу.

Взагалі, течія «діалектичних теологів» виявилась досить розгалуженою,

плоралістичною: Бультман проголосив «деміфологізацію» християнського вчення, Тілліх намітив можливість відмови від імперативу віри в Бога, Бруннер перейшов до побудови нової «природної теології», а Нібур розгорнув критику теологічного лібералізму і соціального оптимізму.

**11.4. Російська релігійна філософія та філософський містицизм.** Творчість Лева Толстого (1828-1910) – видатного російського письменника і мислителя відбила епоху післяреформеного розвитку Росії (1861-1905), її суперечності. Звідси і суперечність його поглядів: з одного боку – нещадна критика капіталізму, офіційної церкви, антинародної сутності держави, а з іншого – проповідь покірливості, непротивлення злу насильством.

Основні філософські погляди викладені в творах «Дослідження догматичного богослов'я», «Сповідь», «В чому моя віра», «Царство боже усередині нас», «Шлях життя». В основі вчення мислителя – поняття віри, котру він розуміє з етико-раціоналістичних позицій: віра є знання того, що таке людина і в чому полягає сенс її життя. Сенс життя, згідно з Толстим, – у подоланні відчуження і вільному об'єднанні людей на основі любові, у злитті їх з Богом шляхом усвідомлення кожним в собі розумного Божого початку. Це і є ідеал, що досягається через особисте вдосконалення. Він полягає в тому, щоб звільнитися від історичних перекохань вчення Христа, що включає і безсмертя духовно-розумного життя. На його думку, держава як форма насилля, приватна власність перешкоджають втіленню цього ідеалу, а тому Толстой заперечує державу (стає на бік анархізму), цінності науки, ідеалізує селянську працю, громаду.

Людина, на думку Толстого, вільна лише в особисто-духовній сфері, в служінні Богу (добру). Соціально-історичний процес спрямовується волею Бога і здійснюється через діяльність народу; окрема особа, навіть цар, є знаряддя історії.

Толстой стверджував, що насильство у відносинах між людьми може бути переборене тільки «непротиставленням», непротивленням, моральним самовдосконаленням кожної окремої людини.

Ідея людино-Бога – суттєвий момент у геніальній діалектиці Федіра Достоевського (1821-1881) про людину та її шляхи. Бого-людина та людино-Бог – це два шляхи від Бога до людини та від людини до Бога. Тим же методом іманентної діалектики розкриває Достоевський Божі основи людини, образ Божий в людині, а через це не «все дозволено». Тема про те, чи все дозволено, а саме, які межі й можливості людської природи, дуже цікавила Достоевського, і він звертався до неї і в образі Раскольнікова, і в образі Івана Карамазова. Із виключної цінності кожної людської душі виводить письменник переконання, що не все дозволяється: не дозволяється нехтувати, зневажати людську особистість, обертаючи її у простий засіб.

Бог у Достоевського розкривається в глибині людини і через людину. Бог та безсмертя розкриваються через любов людей, ставлення людини до людини. Але сама людина у нього страшенно підвищена у ранзі, піднесена на небувалу висоту, бо через долю людини у цьому світі готовий був Достоевський не прийняти царства Божого.

Життя міста деформує особистість людини, отруєє її духовно і фізично, пеє почуття та пристрасті – це висновок Достоевського: в умовах Петербурга, як і іншого великого міста, нормальні почуття й пристрасті гублять свій «нормальний» масштаб, стають хворими та «фантастичними». Несподіване зіткнення, змішування протилежних ідей та прагнень стають тут правилом, нормою, входять у повсякденне життя людей. Те, що в інші епохи, коли ритм суспільного життя був більш повільним,



а їх складні форми були усталеними, здавалось відхиленням від норми, в післяреформену епоху стало життєвою нормою. Морально-естетичні погляди Достоєвського надзвичайно глибокі, звідси теза – «краса врятує світ». Разом із Соловйовим письменник дав поштовх для розвитку релігійно-філософських поглядів початку ХХ ст. (Дмитро Мережковський, Лев Шестов, Микола Бердяєв, Сергій Булгаков). На Заході ідеї Достоєвського стали одним із джерел розвитку ідей екзистенціалізму.

Володимир Соловйов (1853-1900) пов'язував філософську творчість з позитивним вирішенням питання «бути чи не бути правді на землі», розуміючи правду як реалізацію християнського ідеалу.

Його філософія «боголюдства» була філософією порятунку людства. У філософії всеєдності мова йшла про єднання Бога і людства, ідеальних і моральних початків. Філософія, на думку Соловйова, виникає в період кризи, коли релігійна, соціальна ворожнеча розриває людську єдність, свідомість.

Абсолютним першопочатком у Соловйова є абсолютно суще, Бог, в якому розрізняють два полюси: перший – самоствердження абсолютного початку і другий – першоматерія. Для першоматерії, що виявляє початок різноманітності, вводиться поняття Софії. Софія, ототожнена зі світовою душею, здатна і на спотворення, якщо світова душа буде аж надто самостійною і не прийматиме від об'єднавчої дії логосу. Внаслідок цього розриваність матиме перевагу над єднанням, але це аномально. Софія є матерія абсолютно сущого, що пройшла шлях, на якому вона максимально реалізувала властиву їй різноманітність і разом з ним духовно збагатилась, обоготворилась. Софія в такому сенсі – улюблене поняття Соловйова.

Для Соловйова Софія є ідеальне, ідеалізоване людство. Одне з головних завдань філософії «всеедності» – вироблення моральних принципів, за допомогою котрих суспільство має перейти до втілення на практиці ідеї єдності природи, Бога і людини, до визнання залежності соціальних сил від надприродного. Духовне – суспільство – церква, – пише Соловйов, – мусить підкорити собі суспільство мирське, одухотворяючи його. Церква, з точки зору філософа, має об'єднати людство і природу в одному «боголюдському організмі». Через удосконалення моральних установок, на думку Соловйова, суспільство зможе досягти ідеального стану.

«Всеєдне людство» є істота-двійник: вона має в собі і божественний початок, і природне буття, але ні тим, ні іншим не визначається повністю. Властивий їй божий початок звільняє людину від природної залежності, а та, в свою чергу, робить вільною відносно божества. Людина отримує свободу тільки ціною повного підкорення Богові. Щастя людини неможливе без віри в Бога. Христос, духовна людина, одна боголюдська особистість, котра втілює два початки: Божий і людський. Якраз на основі суміщення двох початків і двох воель стає можливим шлях до «всееднання». Підтримка моральних принципів Христа і приведе до встановлення на землі справедливості, рівності, братерства. Соловйов визначає, що право – «нижня межа», «визначений мінімум» моральності. Для правильної поведінки, крім жалю і співчуття, потрібен ще й сором – найважливіший першоелемент моралі, людяності взагалі. «Я соромлюсь – значить існую», – говорить Соловйов. Сором утримує людину в рамках помірності і моральності.

Соловйов створив всеосяжну філософію кохання як вищої духовної потенції людини. «Любов, – говорить він, – це подолання егоїзму, зміст його – створення нової людини, її перетворення».

Одним із представників «нового релігійного пізнання» був Василь Розанов

(1856-1919). Визнаючи Бога і божественність світу, землі, він не ототожнює Бога з природою, а вбачає єдність Бога і світу через стать, через акти народження і «поєднання». Народження, за Розановим, – це таємничий і незбагнений акт, що надходить від Бога, і релігійно освячений.

Розанов є автором вчення про «світ із свічкою». «Бог – це добре, – говорив він, – але Бог десь, а свічка поряд. Підійди до неї і запали, світ одразу ж оживе». «Світ із свічкою» – це надія на самовідродження. В умонастроях Розанова мимохідь відбивалися ідеї російського космізму.

Головною стихією життя він вважав стать, розглядаючи сім'ю, кохання, дітонародження як джерело енергії особи, її безсмертя і духовного здоров'я нації, суспільства, а також вона виходить за межі культури та тією чи іншою мірою проявляється у всіх сферах суспільного життя, включаючи економіку та політику.

У ХІХ ст. орієнтація на проблеми людини, науки, мистецтва стає домінуючою у російській філософії, що характеризується своєрідним антропоцентризмом, персоніцизмом, навіть «христо-центризмом». У культурному житті Росії помітнішою стає роль так званого поза церковного, або філософського містицизму, який пропонував духовно-містичний варіант порятунку людства: рух людини до Бога. Містика – це позанаукова духовна практика, що свідомо знімає протилежність суб'єкта і об'єкта пізнання і діяльності; це своєрідне створення унікальної духовної реальності, що існує поряд з природною реальністю та реальністю культурного світу. Містик очищує свідомість від об'єктивно-наукових та інших культурних передумов мислення, відшукуючи «по той бік душі» омріяну надемпіричну реальність. З початку ХХ століття і пізніше серед філософсько-містичних течій були наступні: теософія Блаватської, вчення «Живої етики» Реріхів, «четвертий шлях» Гурджієва, антропософія Штейнера, східні школи містики тощо.

З метою отримання «таємних знань», вивчення прихованих здібностей людини, створення нового братства людей незалежно від расової, національної релігійної приналежності у 1875 році Олена Блаватська (1831-1891) заснувала «Всесвітнє теософське товариство». За Блаватською, дійсна природа людини вміщує три тіла: фізичне, астральне (душа), ментальне (духовне). Під керівництвом Вчителя людина здатна стати ясновидцем і проникнути у вищі оккультні сфери. Микола Реріх (1874-1947) вважав, що Всесвіт складається з трьох світів – фізичного, тонкого (астрального) та «вогняного», За своїм змістом Всесвіт є сукупністю різномірних енергетичних структур, включаючи психо-енергетичні. У ХХ столітті людина переходить до нової, шостої раси – раси Вогняного Духу, ядро якої складається в Росії.

У космологічному вченні Георгія Гурджієва обґрунтовується ідея про реально існуючий Абсолют, який за допомогою «променя творіння» створює різноманітність світів, що деградує в міру віддалення від нього. Завдання людини – повернутися по цьому променю до Абсолютного. Людина повинна побороти у собі протилежності, напівсонні природні реакції, на базі фізичного тіла набути більш тонкого «астрального», а потім – «ментального» та «причинного». Безсмертя її вищих тіл створюється власне людиною, хоча і різними шляхами: аскетизмом, релігійністю, інтелектуальним злетом духу або «четвертим шляхом» – свідомою, цілеспрямованою і радикальною зміною основ свого внутрішнього життя. Реальний світ знаходиться в стані прихованої від звичайної людини космічної боротьби Добрих та Злих Сил, відблиски яких – у земній історії та душевному житті людей. Людство повинно об'єднатися і стати на бік Добра.

Взагалі, із соціальної точки зору, містика – це спосіб вирішення життєвих проблем, в тому числі набуття морального сенсу життя, проблем психологічної адаптації та збереження людиною себе як єдиної особистісної цілісності, проблем, що пов'язані з психічними травмами та страхами, коли відсутні загальноприйнятні засоби їх вирішення. Проте в цілому ж будь-якого роду містичні прояви характерні для періодів соціальних негараздів, неблагополуччя, культурних зламів, що супроводжуються апокаліпсичними, занепадницькими настроями.

## **Тема 12. Неомарксизм (Франкфуртська школа).**

12.1. Поняття неомарксизму.

12.2. Франкфуртська школа неомарксизму.

12.3. Сцієнтистський неомарксизм.

### **Література.**

1. Бичко І.В. Від сталінізму до гуманізму. – К., 1988.
2. Ермоленко А.Н. Ценностные ориентации в социально-философских исследованиях ФРГ: контрверза «нового утопизма» и «нового традиционализма». // Социальная перспектива. Философско-методологический анализ. – К., 1992.
3. Лукач Д. К онтологии общественного бытия. – М., 1991.
4. Лукач Д. Ленин. Исследовательский очерк взаимосвязи его идей. – М., 1990. Маркузе Г. Одномерный человек. – М., 1994.
5. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. – К., 1995.
6. Поппер К. Открытое общество и его враги. – М., 1992.
7. Сирота А.М. Неомарксизм: попытка реформации. // Вопросы философии. – 1998. – №8.
8. Фромм Э. Душа человека. – М., 1992.
9. Фромм Э. Иметь или быть? – М., 1986.
10. Фромм Э. Бегство от свободы. – М., 1993.
11. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. – М., 1995.
12. Хабермас Ю. О субъекте истории. – М., 1990.
13. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности. // Вопросы философии. – 1989. – №2.
14. Габермас Ю. Структурный переворот у сферы открытости. – Львів, 2000.

**Ключові слова і терміни:** неомарксизм, неогуманізм, критична теорія суспільства, «негативна діалектика», самовідчуження, відчуження, звільнення, свобода, революція, детермінізм, реформа, інтелігенція, рефлексія, інтелектуальна технологія, масова культура, одномірна людина, одномірне суспільство, суспільство споживання, репресивна цивілізація, теорія комунікації, дихотомія, ієрархія цінностей, модус володіння, модус буття.

**12.1. Поняття неомарксизму.** У 20-ті роки ХХ ст. бере свій початок неомарксизм (західний марксизм), що об'єднує сукупність марксистсько орієнтованих течій, для котрих характерне критичне ставлення як до капіталізму, так і до «реального соціалізму» 30-80-х років ХХ ст., і його марксистсько-ленінської ідеології. У неомарксизмі виділяють декілька напрямків. Дьордь Лукач (1885-1971), Антоніо Грамші (1891-1937) стали засновниками «діалектико-гуманістичного» або «критичного» напрямку у марксизмі, апелюючи перш за все до проблем відчуження. До цього напрямку належать теоретики Франкфуртської школи Юрген Хабермас (1929), Теодор Адорно (1903-1969), фрейдомарксист Вільгельм Райх (1897-1957),

Герберт Маркузе (1898-1979), Еріх Фромм (1900-1980), екзистенціальні марксист Жан-Поль Сартр (1905-1980), Моріс Мерло-Понті (1908-1961). Представники другого – сцієнтистського напрямку марксизму вважають марксистське вчення про суспільство недостатньо науковим. Луї Альтюсер (1918) та його послідовники апелюють перш за все до економічних праць зрілого Маркса, матеріалістичної гносеології та аналізу класів. Третя група неомарксистів орієнтована на дослідження проблем «третього світу», аналіз капіталізму, вивчення фемінізму та інших проблем.

Всіх неомарксистів об'єднує намагання доповнити і реформувати марксизм з урахуванням нових історичних реалій. Популярність марксизму на Заході протягом останніх тридцяти років відмічена декількома злетами: це і інтерес «нових лівих» до марксизму, і рух «шестидесятників», і «академічна марксистська субкультура», що виникла на основі ідей представників «бунту молоді». Марксистсько орієнтовані течії модифікуються тепер із урахуванням нових проблем постіндустріального та інформаційного суспільства. Вони інтегруються з базовими концепціями в соціології, що виявляють зацікавленість у цінностях егалітаризму, емансипації людини.

**12.3. Франкфуртська школа неомарксизму.** Традиції «класичного» екзистенціалізму продовжують представники франкфуртської школи Теодор Адорно, Макс Хоркхаймер, Еріх Фромм, Герберт Маркузе, пізніше – Юрген Хабермас.

Свою назву франкфуртська школа одержала від міста, де діяли її засновники, що утворили інститут соціальних досліджень у Франкфурті-на-Майні. З 1932 року виходить журнал цієї школи – «Журнал соціальних досліджень». Маркузе у праці «Ерос і цивілізація» говорить про породжені «репресивною» функцією культури страждання, що аж ніяк не компенсуються вигодами людини від цивілізації. Звідси гасло – «Геть культуру!». Кардинальні перетворення суспільної дійсності, визволення людини від репресивних впливів «відчуженого» буття тлумачиться представниками франкфуртської школи як «естетична революція». Представники Франкфуртської школи, спираючись на погляди Вебера відносно взаємозв'язку раціоналізації і бюрократизації, піддали критиці марксистські ідеї раціоналізму, сцієнтизму, продуктивності виробничих сил. Характерний для всієї західної культури раціоналізм у марксизмі не просто виправдовувався, а й поставав у крайньому тотальному соціальному варіанті, що націлений на підпорядкування індивіда тотальній бюрократії. І намагаючись уникнути підкорення природі шляхом уподоблення їй, людина підкорює її завдяки праці. Але, на думку представників франкфуртської школи, оволодіння зовнішньою природою можливе лише за умов підкорення внутрішньої природи, викорінення усього імпульсивного, безпосереднього, життєвого і формування міцного «чоловічого» характеру, буржуазної «самості», суб'єкта влади.

Усепрониуючий принцип панування трансформується у пануванні людини над людиною. Зрештою суб'єктом панування виступає загальне, що зводить одиначне до голої функції, формує не тільки його свідомість, але й несвідомі потяги за допомогою гігантської машинерії, культурної індустрії.

Це впливає і на сутність мислення: не здійснюється саморефлексія, немає можливостей дія гри і уявлення. Панування визначає форму раціональності: тотожність, замкненість, заборона негативного. Представники франкфуртської школи запропонували нові моделі, типи раціональності. Адорно проектує міметичне, художнє мислення, Маркузе – раціональність, що звільнює чуттєвість з-під гноблення норм культури, Хабермас покладає надії на «комунікативну раціональність». Головна спрямованість Адорно – виявити «простір, вільний від панування», а значить, і від

ненависницького принципу «куленепробивної тотожності». На протигагу всій попередній філософії, що вважала благом абсолютне, тотожне, вирішене, Адорно висуває досить революційну, на його думку, тезу: благом може бути тільки негативне, нетотожне, невирішене.

Досліджуючи можливості «негативної діалектики» як тотального способу заперечення і самозаперечення, Адорно приходять до висновку, що усі орієнтири традиційної філософії (абсолют як благо, принцип тотожності, позитивні результати, однозначність рішень) повинні бути перетворені у свою протилежність. Благо повинне перетворитися у страждання, позитивність у негативність, тотожність у нетотожність, вирішене у невирішене. Простором подібного роду перетворень є прямий досвід людського існування, який може адекватно реалізувати себе тільки у запереченні універсальної «систематизації» і «інституціоналізації». Адорно постійно звертається до страждання, фізичного болю, тому що досвід тілесного страждання – це і є, по-суті справи, основний життєвий досвід, що є постійним оппонентом теорії, логичного поняття взагалі як дещо принципово не підвладне раціоналізації, що можна виразити лише ціною розколу поняття, активного протистояння замкнутої тотожності. Саме тому тілесне страждання, фізичний біль, нещасна свідомість є основою і мотором нетотожного мислення. Нетотожне мислення має за мету, з одного боку, врятувати раніше пригнічені шари досвіду (міметичне, безпосереднє; у якому виявляються людське страждання і біль), а з другого – зберегти раціональне. Філософія повинна виявити страждання мовою поняття, зрозуміти непонятійне, висловити несказане, орієнтуючись на естетику. Філософія, що загострює свою саморефлексію до негативної діалектики, переходить у естетичну теорію, останню форму філософії.

Інший варіант раціональності проектує Хабермас, вимагаючи переходу у вимір інтерсуб'єктивного взаєморозуміння, коли вектор раціональності повернутий з відношення до природи на стосунки між людьми. Члену певного життєвого світу дозволяються не всі акції, раціональні з точки зору успіху, але тільки ті, що вважаються ціннісно витриманими. Хабермас відмовляється від орієнтирів естетики і висуває теорію аргументації, звертається до «аналітичної філософії». Центральною темою досліджень Хабермаса, автора книги «Теорія і практика», «Пізнання та інтерес» та ін., є вплив науково-технічної революції на суспільні відносини. Хабермас вважає також, що політичне функціонуюче суспільство здатне шляхом «публічних дискусій» нейтралізувати суперечності суспільства і встановити «вільні від примусу, неспотворені комунікації у рамках «соціальної злагоди». Він розробив поняття «інтерації» – спілкування, яке, на його думку, має замінити марксистське поняття «виробничі відносини» як більш універсальне. Він виділяє два типи поведінки: комунікативна і стратегічна і показує, як стратегічно орієнтована поведінка (мета якої полягає не у досягненні взаєморозуміння, а в переслідуванні «інтересу») веде або до свідомого, або до несвідомого обману партнера.

У першому випадку складається система маніпулювання, а у другому – систематично спотворювана комунікація. В обох випадках наслідки для суспільства, культури і особи виявляються згубними. У сфері соціальної інтеграції панує аномалія, відчуження, втрачається колективна ідентифікація; у сфері культури – утрата сенсу, орієнтації і делегімування структур влади; у сфері особи – утрата зв'язку з традицією, порушення мотиваційних комплексів і різного виду психопатології. І навпаки – у випадку поведінки, орієнтованої на комунікацію, – складаються упорядковане нормативне середовище, усталені, легітимізовані міжособові стосунки, стійкі особові структури, здатні до розгортання і самоздійснення.

Взагалі аналіз комунікативної і стратегічної поведінки дає можливість діагностувати головні соціокультурні проблеми сучасності, а також, як вважає Хабермас, виявити приховане насильство системи, що вважається необхідним, оскільки гарантує інтеграцію суспільства. Дійсна ж інтеграція забезпечується на шляху комунікативного розуміння.

Ще один варіант раціональності висуває Маркузе, аналізуючи особливий тип особи пізнього капіталізму: влада загального пронизує і рівень несвідомого, визначаючи систему вітальних потреб. Індивід не відчуває відчуження, задовольняючись «одномірним» існуванням і сприймаючи його як вимір свободи. Сила заперечення у таких умовах може прийти тільки ззовні, якою б абсурдною і ірраціональною вона не здавалась тим, хто тісно вилетений у наявність буржуазного суспільства, смертельно ним «інтегрований». Майбутнє не виводиться з теперішнього як результат розвитку його тенденцій. Навпаки, образ бажаного майбутнього конструюється особливою логікою волі всупереч інтегрованим свідомості і несвідомому. Образ майбутнього може, на думку Маркузе, з'явитися тільки завдяки новій чуттєвості, що знімає табу репресивної культури. Суті «позитивної тотальності», яку відстоював Маркс, Маркузе протиставив «негативну тотальність» у концепції «одномірної людини». На відміну від Маркса, суб'єктом революційної ініціативи Маркузе вважав не робітничий клас, а «аутсайдерів»: безробітних, студентів, національні меншини, інші маргінальні верстви, що не піддаються раціоналізму, не інтегровані в систему.

Великий внесок у розвиток соціальної філософії франкфуртської школи вніс німецько-американський філософ, соціолог, психолог Еріх Фромм. У своїх творах «Втеча від свободи», «Образ людини у Маркса», «Мати або бути?», «Психоаналіз та релігія» він намагався виявити механізм взаємодії психологічних і соціальних факторів у процесі формування людини. Зв'язок між психікою індивіду та соціальною структурою суспільства виявляє, за Фроммом, соціальний характер, у формуванні якого особливу роль відіграє страх. Страх пригнічує і витісняє у підсвідоме дії, що несумісні з нормами суспільства. Типи соціального характеру збігаються з різними історичними типами самовідчуженої людини (накопичувальний, експлуататорський, рецесивний, пасивний, ринковий). Мислитель намагається визначити шлях оздоровлення західної цивілізації, показати перспективи творчого розвитку особи. Він вважає це можливим на принципах гуманістичної етики, активізації індивіда завдяки методам гуманістичного управління, розповсюдження психодуховних орієнтацій.

Засобом звільнення людей від ілюзій їх буття повинні стати, на думку видатного психолога і філософа, усвідомлення людиною неістинності свого існування у суспільстві тотального відчуження, реалізація нею своєї сутності і знаходження «самості» замість «уявного Я», відродження життєдайного світогляду і внутрішнє моральне оновлення, встановлення гармонії між індивідом і природою, особою і суспільством.

**12.3. Сцієнтистський неомарксизм.** Представники сцієнтистського неомарксизму пропонують відійти від «монізму», «економічного детермінізму» і еволюційного «історизму» Маркса і стати на позиції плюралістичного підходу при виявленні причин криз і революцій. На думку Луї Альтюссера, марксистські положення про визначальний вплив панівної «економічної структури» на «політичну надбудову», про «відносну самостійність надбудови» страждають грубим детермінізмом. Рьомер, розвиваючи ідею Альтюссера, що держава сама може вибрати спосіб виробництва,

доводить, що матеріальні фактори визначають лише загальні можливості соціального розвитку, а держава, політична надбудова можуть радикально змінювати сам спосіб виробництва.

Сучасні марксистки прагнуть внести деякі корективи і у марксистське тлумачення матеріальних джерел соціально-політичних криз у суспільстві, а також у розуміння способів подолання цих криз. Хабермас, наприклад, твердить, що джерела криз і способи їх вирішення перемістились із сфери економіки в адміністративно-управлінську сферу, бо підвищення ролі держави в регулюванні економічних процесів, в плануванні виробництва і розподілі матеріальних благ суттєво змінює економічні закономірності розвитку капіталізму. Причини політичних криз Хабермас вбачає у конфлікті між управлінням, що іде із принципів виробничо-трудоваї раціональності, і реально існуючої у суспільстві мотивації поведінки людей.

На перегляді економічних основ марксистської концепції кризи наполягають також Боулте і Гінтіс, котрі основним протиріччям післявоєнного капіталізму вважають конфлікт між соціальними і громадськими правами особистості, з одного боку, і правами особистості як власника – з іншого. Вони закликають до нового теоретичного дискурсу, який об'єднав би в собі лібералізм і марксизм і привів би до «постліберальної демократії», а також виступають за демократичне планування економіки, суспільний контроль над територіальним розміщенням і використанням приватних вкладів у виробництві, а при деяких обставинах – і націоналізацію.

Необхідність нового типу демократії доводить і Райт. Аналізуючи проблеми класової політики в сучасних умовах, він підкреслює глибоку диференціацію класової структури і суперечливість положення деяких верств (бюрократів, менеджерів та ін.), що одночасно є і експлуататорами і експлуатованими. Міжкласові союзи у сучасному суспільстві, на думку Райта, націлені на вирішення завдань емансипації, а боротьба за соціалізм неможлива без «радикальної демократії».

Лакмо і Мюф доводять, що немає прямої залежності між місцем класу у виробничій сфері і його об'єктивними емансипаційними можливостями. Вони закликають утворювати транссоціально-класові радикально-демократичні коаліції із представників різних класів, маргінальних груп, бо робітничий клас численно скорочується.

Ряд сучасних ортодоксально мислячих теоретиків, у тому числі і Вуд, надаючи критиці інновації лівих теоретиків, доходять висновку, що їх теоретичні пошуки не тільки припиняють класовий підхід до проблеми емансипації, але й взагалі нехтують спробою знайти ті соціальні верстви суспільства, що потребують емансипації. Вуд вважає, що тільки робітничий клас залишається силою, що взагалі виявляє потреби соціального звільнення.

Зрозуміло, що ортодоксальна марксистська позиція на Заході трапляється рідко, її вважають «останнім рубежем полемічного протистояння старої класової політики, що не має історичних підстав». Крім того, така позиція не витримує напору фактів сучасної реальності, тому що не враховує процесів дальшої сегментації, диференціації і фрагментації робітничого класу.

### Тема 13. Структуралізм і постструктуралізм.

13.1. Поняття структуралізму.

13.2. Структурна антропологія Клода Леві-Стросса.

13.3. Мова як породження сенсу у філософії Ролана Барта.

13.4. Філософія постструктуралізму Мішеля Фуко. Структурний психоаналіз Жака Лакана.

### Література.

1. Автономова Н.С. От «археологии знания» к «генеалогии власти» // Вопросы философии. – 1978. – №2.

2. Башляр Г. Новый рационализм. – М., 1987.

3. Грецкий М.Н. Французский структуралізм. – М., 1971.

4. Деррида Ж. О граматологии. – М., 1997.

5. Ильин Г.И. Проблема бессознательного во французском структуралізме. // Вестник Моск. Ун-та. Сер. 14: Психология. – 1980. – №1.

6. Ильин И.П. Постструктуралізм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М., 1996.

7. Каграманов Ю.М. Клод Леві-Стросс и проблема человека. // Вопросы философии. – 1976. – №10.

8. Куцелал С.В. Письмо як засіб деконструкції логоцентризму в концепції Жака Деррида. – К., 1997.

9. Кынчев Р. Концепция власти М. Фуко и новые философы. // Современная структуралістская идеология. Генезис политологических концепций. – М., 1984.

10. Леві-Стросс К. Структурна антропологія. – К., 2000.

11. Леві-Стросс К. Первісне мислення. – К., 2000.

12. Ойзерман Т.И. Основные направления структуралізма. – М., 1964.

13. Сосюр Ф. Заметки об общей лингвистике. – М., 1990.

14. Структуралізм: «за» і «против». Сборник переводов. – М., 1975.

15. Фуко М. Археологія знання. / За ред М. Москаленко. – К., 2003.

16. Фуко М. История сексуальности: в 4-х т. – Х., 1998.

17. Фуко М. Жизнь: опыт и наука. // Вопросы философии. – 1993. – №5.

18. Фуко М. Наглядати і карати. – К., 1998.

19. Фуко М. Слова и вещи. – М., 1977.

20. Юнг К. Архетип и символ. – М., 1991.

**Ключові слова і терміни:** структура, міф, мова, структуралізм, соціальна структура, структура особистості та її самосвідомості, соціальна дія, лінгвістика, структурний аналіз, структурна антропологія, надраціоналізм, бінарний, психотерапія, знак, знакова система, редукціонізм, постструктуралізм.

**13.1. Поняття структуралізму.** Виникнення структуралізму пов'язано з переходом гуманітарних наук від описово-емпіричного до абстрактно-теоретичного рівня дослідження. Засадами такого переходу стали використання структурного методу, моделювання, а також елементів формалізації і математизації. Ідеї системно-структурного підходу з'являються спершу у фізиці, математиці, гештальтпсихології, російському формалізмі на поч. ХХ ст. і кристалізуються в структурній лінгвістиці Фердинанда де Сосюра (1857-1913). Саме він вперше використав у своїй праці « Курс загальної лінгвістики» фундаментальну для структуралізму позицію мови і мовлення, тобто мовної системи як інваріанта мовної діяльності та індивідуальних способів її реалізації. Головні представники структуралізму Клод Леві-Стросс (1908), Мішель Фуко (1926-1984), Жак Деррида (1930), Жак Лакан (1901-1981), Ролан Барт (1915-1980).

Центральним у структуралізмі є поняття структури, що тлумачиться як субстанція й розглядається як абстрактна ідеальна модель. Структура – сукупність відношень, інваріантних при деяких перетвореннях. За цієї трактовки поняття

структури характеризує не просто стійкий «скелет» якогось об'єкта, а сукупність правил, за якими з одного об'єкта можна отримати другий, третій і т. д. шляхом перестановки його елементів і деяких інших симетричних перетворень. Увага переноситься з елементів та їх природних властивостей на стосунки між елементами і залежні від них реляційні, тобто системопридані, властивості (у структуралізмі це формулюється як методологічний примат відносин між елементами у системі). Основні процедури структурного методу:

- виділення первинної множини об'єктів, «масиву», «корпусу»;
- подрібнення об'єктів на частини, з'ясування типових пар;
- систематизація та побудова абстрактної структури;

- виведення із структури теоретично можливих наслідків і перевірка їх на практиці.

Характерна риса структуралізму – бажання, за свідомим маніпулюванням знаками, словами, образами, символами виявити підсвідомі глибинні структури, приховані механізми знакових систем. Об'єктом дослідження структуралізму є культура як сукупність знакових систем, мова, наука, мистецтво, релігія, міфологія, звичаї, мода, реклама і т. ін. Саме на цих об'єктах структурно-семіотичний аналіз дозволяє виявити приховані закономірності, яким підсвідомо підкоряється людина.

Цим закономірностям відповідають глибинні шари культури, що по-різному визначаються у різних концепціях (поняття «епістема» і «дискурсивні формації», що характеризують глибинні рівні знання у Фуко, поняття «писемності» у Барта і Дерріди, «ментальні структури» у Леві-Стросса тощо), але в усіх випадках розглядаються як такі, що опосередковують відносини людської свідомості і світу. Свідомість і самосвідомість людини, що ігнорує це опосередкування, виявляються, згідно структуралізму, джерелом ілюзій відносно вільної і суверенної діяльності людського «Я».

**13.2. Структурна антропологія Клода Леві-Стросса.** Засновником філософського напрямку структуралізму вважається французький філософ, антрополог Клод Леві-Стросс (1908). Суть його ідей була викладена у таких працях як «Первинна структура кровної спорідненості», «Структурна антропологія», «Первісне мислення», «Тотемізм сьогодні» та ін.

Полемізуючи з екзистенціалізмом, феноменологією, заперечуючи власне принцип філософського суб'єктивізму у трактовці людини і суспільства, Клод Леві-Стросс розвиває концепцію «надраціоналізму» говорить про єдність чуттєвих і раціональних засад, які втратила сучасна європейська цивілізація. Гармонію цих першопочатків Леві-Стросс вбачає у первісному міфологічному мисленні, яке абстрактні, фундаментальні суперечності буття (наприклад, протиріччя життя і смерті) зводить до конкретних чуттєвих образів. Міфологічне мислення, подібно до Юнга, він вважає колективним несвідомим, що є найбільш зручним об'єктом для вивчення анатомії людського розуму і тих його структур, котрі, за Леві-Строссом, єдині як для стародавньої, так і для сучасної людини. З огляду на це, він до певної міри ідеалізує стан світоглядних, моральних спромог та орієнтацій «дикуна», в якому чуттєва й раціональна складові знаходяться у гармонійній єдності, втраченій на пізніших щаблях цивілізаційного поступу.

Леві-Стросс наголошував, що при дослідженні первісних суспільств історичний (діахронічний) підхід корисний, але недостатній, оскільки він спрощує опис і розуміння особливостей певного суспільства. Важливішим є синхронічний

підхід (поза динамікою, поза історичним розвитком), націлений на розкриття формально-структурних відносин, що є загальними і універсальними, оскільки базуються на колективному несвідомому. Діяльність останнього полягає в структуруванні, тобто наданні, «нав'язуванні» певної закономірності всім багатоманітним проявам людського життя, що втілюється у ритуалах, традиціях, мові. Синхронічний контекст дослідження дає змогу чіткіше побачити історичні відмінності: структура тут об'єктивніша за історію, бо спрямована не на факти (одичинне), а на механізми (загальне).

Метод Леві-Стросса включає ряд етапів. На першому етапі збираються й ресструються окремі факти. На другому – етнологічному – здійснюється перша стадія синтезу фактів засобом порівняльного методу. На третьому, антропологічному – відбувається кінцева стадія синтезу засобом структурного методу, суть якого – виявлення структурних елементів, що складають несвідому структуру людського розуму. Цю структуру слід розуміти як бінарні конструкції, які мають несвідомий характер і дані самою природою. Це обґрунтування пов'язане з розробкою мислителем принципів загальної теорії комунікації та його переконаності, що соціальні та культурні прояви – з одного боку – та мовні вияви – з іншого – є ізоструктурними. Даний підхід отримав назву «надраціоналізму» (інтеграція чуттєвого в раціональне з метою усунення недоліків філософського раціоналізму та емпіризму в соціальних та гуманітарних науках, яким закидалась неможливість виведення універсальних закономірностей з життя різних соціумів. Універсальні закономірності функціонування соціуму, за Леві-Строссом, можна віднайти лише шляхом абстрагування від історичних факторів – технічних, економічних та ін. Крізь них слід розгледіти те, що є спільним усім культурам у всі часи – ідеальну, надраціональну структуру – гармонію чуттєвого і раціонального начал, яка втрачена сучасною цивілізацією.

Слідом за Соссюром, Леві-Стросс вважає мову не лише фактором розвитку культури, а й універсальною формою її вияву. Явища соціального життя – мистецтво, релігія, наука – мають природу аналогічну природі мови і їх можна вивчати тими ж методами, якими вивчається мова. На основі даного положення Леві-Стросс вибудовує свою структурну антропологію – вчення про незмінні надраціональні структури, що несвідомо виникають на ментальному рівні й так само несвідомо вкоріплюються в соціальне життя і навіть обумовлюють його виникнення. Вивчення життя первісних народів, за Леві-Строссом, є ключем до розуміння загальних закономірностей розвитку культури. Завдяки вивченню безписемних форм цивілізації, можна відтворити картину зв'язку людини з природою. За допомогою вивчення і переживання смислів іншої культури людина може збагнути свою власну сутність і власну культуру в історико-часовій перспективі.

Життя і поведінка людини обумовлена і тісно пов'язана з двома початками: природним і культурним. В основу протиставлення природи і культури Леві-Стросс кладе не використання та виготовлення знарядь праці (трудова теорія), а функціонування артикульованої мови, «...мова являє собою переважно культурне явище (що відрізняє людину від тварини) та одночасно явище, посередництвом якого встановлюються та зміцнюються всі форми соціального життя». Мові відводиться вирішальна роль у виникненні свідомості, а отже і культури, як сукупності різних систем комунікації, в основі формування яких лежить неусвідомлена ментальна діяльність людини. Мова являє собою спосіб організації, об'єднання зусиль багатьох індивідів, регулятор їх взаємин, основа взаєморозуміння. У мовному досвіді і ступені

деталізації цього досвіду фіксується міра залученості індивіда до колективних форм розумності. Мову ніхто не «вигадав», вона виникає закономірно і незалежно від волі окремих людей всюди, де виникає потреба в «колективному розумі» і в прилученні до нього індивіда. Тому культура може розглядатися як певна мова: як спосіб впорядкування, що аналогічний принципу побудови і функціонуванню природної мови. Історичний розвиток розгортається як безперервний процес взаємодії культури з природою і розкривається як «розповідь» культури про себе. Мова культури має не тільки комунікативне значення: міфи, казки, витвори мистецтва, ритуали тощо, – усе це універсальні форми осмислення і впорядкування реальності. Ці «моделі світу» мало, або зовсім неусвідомлені і тому більш яскраво виражені в міфічних і магічних формах. «Культура як мова функціонує через систему регулятивів і правил, за допомогою яких вона створює різні «висловлювання» і «тексти» у вигляді традицій, ритуалів та інших форм нормативної поведінки.

Виходячи з того, що функції життєдіяльності в людині, на відміну від тварини, підпорядковані певним правилам, Леві-Стросс зробив висновок, що відсутність чи наявність правил є найбільш вірним критерієм, що дозволяє відрізнити природний процес від культурного. Правило – це є поверх культури. Заборона інцесту трактується Леві-Строссом як функціонування одного з перших загальних правил, такого, що означає вододіл між природою та культурою. Заборона інцесту не причина культури, а її ознака. Заборона інцесту як вияв першого з можливих, за Леві-Строссом, правил, означає виникнення через більш впорядковані шлюби соціальної організації як такої. Поняття «правило» і «заборона» розуміються фактично одними з основних підвалин виникнення культури. Заборона інцесту, на якій базується перехід від єдинокровного споріднення до екзогамного шлюбного союзу, є першим правилом загальної дії, яке має своїм наслідком урізноманітнення форм споріднення. У свою чергу, виникнення нових форм «родичання» для первісних народів є вихідним щодо можливості ускладнення соціальної організації взагалі. Але для того, щоб ця заборона набула імперативного характеру, сам інцест має бути певним чином позначений і оцінений як негативний, тобто сама заборона є продуктом діяльності відносно розвиненої класифікаційної здатності.

Подальшого розвитку думка про комунікативний характер культури набуває в аналізі обміну як загального підґрунтя функціонування соціального організму та як одного з найважливіших критеріїв соціальності взагалі, оскільки без нього не є можливим спілкування. Маючи основою свого породження заборону інцесту (через формування категорій «Я» та «не-Я» і відповідно мос-не-мос), обмін є одним з виразних критеріїв наявності соціального, оскільки без нього і поза ним неможливий процес «комунікації між». Леві-Стросс виокремлює різні типи обміну (жінками, майном, послугами, повідомленнями), але, фактично, мова може йти про два види обміну: предметами (жінки тут є особливим видом речей) і повідомленнями. Якщо обмін повідомленнями є прямою ознакою становлення системи комунікації, то обмін предметами спочатку видається таким, що має лише вітальне, фізіологічне значення, тобто коли враховуються лише «споживчі», життєво необхідні якості обмінюваних предметів. Але прогрес полягає в тому, що поступово обмін породжує в речі нову особливу якість – бути цінністю або вартістю, і ця якість принципово відрізняє від природних, споживчих властивостей предмета. Якщо жінка набуває статусу дружини, то вона починає виступати як знак соціального становища і соціальних обов'язків. І якщо в системі обміну речами споживчі якості залишаються дуже важливими для цінності даної речі (дружина може бути хорошою чи поганою, їжа поживною чи не

дуже), то в комунікаційному плані «дійсна» вартість речі має менше значення, оскільки річ стає знаком, виразом тих значень та їх інтерпретацій, що стоять за нею, тобто власне повідомленням. А обмін предметами як обмін повідомленнями можливий тоді, коли можлива розшифровка, тобто розуміння, усвідомлення кола значень, що стоять за річчю (подібним до цього є розуміння чим і чому годинник «Rolex» є кращим за годинник «Луч» і т.п.). Можна сказати, що життя в соціумі є життям у світі значень і символів.

Символізація є однією з функцій «дикого» мислення. Система значень виникає як досвід людини по наданню сенсу реальності при взаємодії з нею. Знак від символу принципово відрізняється тим, що знак – це позначення, називання реальності, знак завжди прагматичний. Натомість символ є виразом надання якомусь явищу суб'єктивного смислу, певного образу, іншим втіленням явища. Символ – це не просто знак, що якимось співвідноситься із реальністю, заміщує її, а частина самої реальності. Всесвіт людини є наскрізь символічним; людина – це тварина, що використовує символи. У міфах «стирається» час, «амортизуються» війни, переселення, стосунки – уся соціальна історія народів, що немали писемності. Міф як «лінгвістична сутність», містить набір певних елементів, або одиниць (міфем). Комбінативне сполучення міфем утворює «сигніфікативну (позначальну) функцію міфу, яка ніяк не тотожна його смислового наповненню, а є його структурою. Структура міфу – це певне впорядкування або розташування міфем одна стосовно одної; за допомогою міфу відбувається улагодження суспільних суперечностей з метою їхнього подолання. Людина, перебуваючи між природою і світом символів, створює третю, магічно-ритуальну систему, яка має їх узгодити. Магічні дії, ритуали не є відображенням реальності, а є відображенням сприйняття, або розуміння реальності, і тому ритуал є ланкою в русі «реальність – мислення – реальність».

Мисленню і формам його функціонування була присвячена праця Леві-Строса «Первісне мислення». Філософ виокремлює два види мислення – «примітивне» (міфічне) і сучасне, «інженерне» та констатує їх рівноправність, оскільки вони мають спільну природу – т.зв. «дикє» мислення. «Дикє» мислення – це не мислення дикуна, воно притаманне і сучасній людині. Головною рисою «дикого» мислення, але і основою будь-якого мислення є вимога впорядкування вихідної хаотичності дійсності.

Леві-Стросс довів, що було би помилкою прямо порівнювати безписемні племена ХХ ст. з архаїчними формами європейських культур, адже т.зв. «примітивні» суспільства мають тривалу історію і тому вже не є первісним станом людства. Їх принципова відмінність від «технічних» культур в тому, що історія їх розвитку не відмічена накопиченням й передачею досвіду, а відбувалась шляхом збереження висхідних способів зв'язку з природою. Леві-Стросс на основі цього виокремлює «стаціонарні» («холодні») та кумулятивні («гарячі») суспільства.

Оточуючий людину світ являє собою нескінченний інформаційний потенціал, але дійсно інформативним для людини виявляється те, що для неї має якесь значення, тобто що можна використати: неможливо переробляти всю «вхідну» інформацію. Для того, щоб обмежити потік інформації, людина винаходить правила чи коди, на підставі яких відбувається фільтрація стимулів на значущі та незначущі і досягається все більш тонка диференціація. Значимих ознак. Таким чином, позначення являє собою фіксацію потрібних для людини подій оточення. Найпростіший спосіб кодування – це сполучення з певною подією якогось знаку, що має споконвічну функцію сигналу. Оскільки є велика система життєво важливих для людини подій, то знаки і значення з'являються як форми відносин людини з реальністю, а в міру

розширення і збагачення цих відносин посилюється і процес семантизації дійсності на основі більш диференційованих класифікацій. Відбувається взаємостимулювання розвитку мови і мислення. Слова пов'язані з практичною діяльністю. Диференціація мовних структур дає мисленню можливість емансипації від безпосередньої технології життя.

Отже, первісне мислення підпорядковане певній логіці, «логіці чуттєвих якостей». Основні закономірності цієї логіки не формулюються у вигляді понять, а виражаються символічно і метафорично, на підставі суб'єктивного, чуттєвого враження про вище і його якості: подія наділяється образними рисами. Таке позначення не раціональне, не теоретичне, але і не ірраціональне, бо в результаті дає певний образ світу. Характерними рисами дії такої логіки є фіксація і подальша трансформація одних пар протилежностей в інші. Мислення розгортається як процес розчленування кожного члену будь-якої вихідної позиції на дві нові опозиції, кожен член яких у свою чергу також розділяється на дві опозиції і т.п., та комбінації останніх, які формуються під впливом чуттєвих образів від сприйняття явищ і предметів («гаряче – холодне», «вологе – сухе», «сире – варене», «праве – ліве», «верх – низ», «зовнішнє – внутрішнє», «жіноче – чоловіче», «життя – смерть»). Цей процес є шляхом гармонізації відносин людей зі світом і між собою. Адже послідовність розгортання бінарних опозицій є не що інше як спосіб впорядкування й «...приведення у систему даних чуттєвого досвіду».

Найбільшу критику структуралізм Леві-Стросса зазнав з боку екзистенціалістсько-персоналістичних концепцій. Серед зауважень слід назвати: нерезабавлене значення мови в науковому дослідженні; примат структур над практикою; розуміння несвідомого фактично прихованим рушієм культури і приниження ролі свідомості, яка постає лише його малозначущим епіфеноменом; зневага до проблеми «свободи – несвободи» та ролі свідомого волевиявлення; «надраціоналізм» переважає суб'єктивні переживання; у Леві-Стросса історія фактично перетворюється на периферійний описово-ілюстративний жанр науки і присуті втрачає свою вагу. Серед плюсів структуралізму Леві-Стросса можна згадати подолання «європоцентризму» при розгляді соціо-культурних процесів; «реабілітацію» міфологічного мислення (мислення «дикуна» не нижче за мислення цивілізованої людини, ним керує т.зв. парадоксальна пізнавальна установка, де логічне і паралогічне, чуттєве і раціональне перебувають у єдності); розкриття логіки побудови міфу. Структурний підхід не є «чистою» методологією; він потребує поєднання антропології, філософії, лінгвістики, психології, етнології. Структуралізм Леві-Стросса не дає пояснення змінам в ході історії і деякі його положення мають суперечливий, часом, гіпотетичний характер, проте, все ж, він поглиблює розуміння діючих механізмів культури, що забезпечують її відтворення протягом тривалого періоду.

**13.3. Мова як породження сенсу у філософії Ролана Барта.** Ролан Барт виходив із леві-стросівської передумови про творення структур культури силою символізуючої функції свідомості, втіленої у мові і розглянутої у якості мови. Мова є єдиною можливістю розуміння будь-яких явищ, у тому числі й символів соціальних структур. На думку Барта усе, що є в соціальній дійсності, починаючи від соціальних систем і до сукупності різних предметів, має мовну основу, оскільки колись було, якимось назване, позначене. Сенс є тільки там, де предмети або дії названі; світ позначених предметів є світом мови. Мова несе у собі соціальні настанови і систему

значущого, не може бути змінена або створена довільно будь-яким індивідом. Вона є колективною умовою, що забезпечує комунікацію. Мовлення, навпаки, є результатом індивідуального вибору, що регулюється традиціями, наданими людині від певного колективу.

У контексті культури як мови Барт досліджує й проблеми комунікації. Головне питання – це питання взаємодії індивідуального (особистого вчинку, дії, висловлювання, одним словом мовлення) та колективного (мовної структури, створеної не індивідом і не відкритої його свідомості). Виіршення цієї опозиції привело Барта до поняття писемності, що розуміється як діалектичне співвідношення колективного з його обов'язковими кодами (мова) та індивідуального з імпульсами несвідомого (мовлення). Писемність, що породжується взаємодією мови та мовлення, перетворює культуру на текст, в межах якого діють різні семантичні системи.

При вирішенні власне літературознавчих проблем Барт, в кінцевому підсумку, також виходить на проблеми загальнолюдського. Предмет літературознавства, за Бартом, це колективні можливості індивідів та соціальних інститутів, а не самі індивіди. Тому будь-який літературний твір (будь-який індивідуальний текст) не може мати однозначного сенсу (точного коду), що прив'язаний до його індивідуального творця. Він буде різним чином прочитуватись як сучасниками, так і наступними поколіннями.

Досягнення Барта у дослідженні великих семіотичних систем стали значним явищем у структуралізмі й завдяки могутньому евристичному потенціалу були взяті на озброєння представниками багатьох гуманітарних наук.

**13.4. Філософія постструктуралізму Мішеля Фуко.** Мішель Фуко пропонує побудувати особливу дисципліну («археологію знання»), що вивчає історично мінливі системи інтелектуальних передумов пізнання і культури на матеріалі філології, психології, психіатрії. Згідно із Фуко, ці передумови визначаються пануючим у культурі того чи іншого періоду типом семіотичного відношення, або відношення «слів» і «речей». Він виділяє три системи таких передумов (три епістемі): відродження, класичний раціоналізм і сучасна. В «Археології знання» головним предметом аналізу стають так звані дискурсивні (мовні) практики, що співіснують усередині однієї епістемі; їх взаємодії визначають як «слова», так і «речі», тобто як засоби культури, так і її об'єкти. У працях «Нагляд і покарання», «Воля до знання» він виводить системи інтелектуальних передумов з функціонування певних соціальних інститутів (відношення «влади» як умови «знання»). Мислитель переконливо показує історично тимчасовий характер окремих понять, теорій, соціальних інститутів. Фуко розробив концепцію європейської науки та культури, основу якої складає «археологія знання», а її ядром виступає проблематика «знання – мови», в центрі якої – поняття епістемі. Епістема являє собою «фундаментальний код культури», що визначає конкретні форми мислення, знання та наук для даної епохи. З 70-х років на перший план, за Фуко, виходить проблема «знання – насильство» та «знання – влада», влада в теорії Фуко перестає бути власністю певної політичної сили, конкретного класу, тому її не можна захопити, передати. Вона не локалізується тільки в державному апараті, а розповсюджується по всьому соціальному полю. Така влада стає анонімною, невизначеною, невлімовою, підкорюючи і гнобителів, і пригноблених.

Ваттімо представляє герменевтичний варіант постмодерністського філософа. Поняття буття, на його думку, ослаблене, воно розчиняється в мові, а тому виступає єдиним буттям, що може бути пізнанням. Філософське мислення має три основні

властивості: 1) воно є «мисленням насолоди», що з'являється під час пригадування та переживань духовних форм минулого; 2) воно є «мисленням контамінації», що означає змішування різних видів та форм досвіду; 3) воно виступає як осмислення технологічної орієнтації світу, що включає намагання досягнути «останні основи» сучасного життя.

Жак Лакан у своїй програмній статті «Функція і поле мовлення і мови у психоаналізі» ставить на місце психічної структури Фрейда («Воно» – «Я» – «Понад-Я») тричленну схему «реальне – уявне – символічне», головний момент якої – взаємодія уявного (джерело суб'єктивного ілюзорного синтезування) і символічного (сукупність об'єктивних механізмів мови і культури).

Лакан вважає, що несвідоме структуроване як мова. При цьому несвідоме пов'язується у Лакана не із сексуальністю, а з історичними порядками культури; мовні ж знаки абсолютизуються в концепції Лакана як сила, що обумовлює не тільки психіку людини, але й її долю.

Отже, структуралісти виявляють структуру людини та історії, що відображує суперечність між людиною і соціальними структурами. При розгляді суспільних явищ структуралізм ігнорує людину, заперечує внутрішні суперечності як джерело розвитку і зміни структури об'єктів. Людина, суб'єкт або взагалі виноситься за межі розгляду у структуралізмі, або трактується як щось залежне від функціонування об'єктивних умов. Домінантою у суспільному умонастрої в кінці 70-х років ХХ ст. стає не пошук об'єктивного знання, а емоція і афект, бажання і шанс вільного розвитку, історична динаміка і «географічні» переміщення об'єктів у соціокультурному просторі. Характерна ознака цього, третього етапу структуралізму – розмикання структури у контекст. Знання при цьому трактується як осередок соціальних і політичних сил, як втілення стратегій влади (форми, типи, специфіка цих стратегій).

Розвитком своїх позицій і підходів структуралізм значно вплинув на загальну картину сучасної філософії. Зокрема, доволі плідним виявився вплив структуралістської програми на дослідження структур розуму і структур влади у межах Франкфуртської школи. Вплив структуралістського підходу посилив проблематизацію вузькоемпіричних схем у сучасних варіантах позитивізму. Зіткнення і полеміка зі структуралізмом дала імпульс для пошуків об'єктивності і вивчення мови у феноменології і суттєво визначили вигляд сучасної герменевтики.

#### Тема 14. Постмодернізм.

- 14.1. Модернізм і постмодернізм.
- 14.2. Філософія Жана-Франсуа Ліотара.
- 14.3. Філософський постмодернізм Жана Бодріяра.
- 14.4. Філософія мистецтва Жюльєна Дельоза.
- 14.5. Принцип деконструкції Жака Дерріда.

#### Література.

1. Автономова Н.С. От «археологии знания» к «генеалогии власти» // Вопросы философии. – 1978. – №2.
2. Арон Р. Демократия и тоталитаризм. – М., 1993.
3. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. – М., 1989.
4. Бодрийяр Ж. Система вещей. – М., 1995.
5. Гидденс Э. Постмодерн // Философия истории: Антология. – М., 1995.
6. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип. – М., 1990.

7. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – СПб., 1998.
8. Делез Ж. Различие и повторение. – СПб., 1998.
9. Деррида Ж. О грамматологии. – М., 1997.
10. Деррида Ж. Письмо японскому другу. // Вопросы философии. – 1992. – №4.
11. Деррида Ж. Позиції. – К., 1994.
12. Деррида Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. – Минск, 1999.
13. Заиченко Г.А. История западной философии. Классика против постмодернизма. – Днепропетровск, 2000.
14. Зыбайлов Л.К., Шопинецкий В.А. Постмодернизм. – М., 1993.
15. Лук'янець В.С., Соболев О.М. Философский постмодерн. – К., 1998.
16. Лях В.В. Світоглядно-методологічні інновації в західноєвропейській філософії. – К., 2001.
17. Ильин Г.И. Проблема бессознательного во французском структурализме. // Вестник Моск. Ун-та. Сер. 14: Психология. – 1980. – №1.
18. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М., 1996.
19. Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. – М., 1998.
20. Ильин И.П. Постмодернизм. Словарь терминов. – М., 2001.
21. Иноземцев В.Л. Современный постмодернизм или рождение социологии. // Вопросы философии. – 1989. – №9.
22. Куцупал С.В. Письмо как засіб деконструкції логоцентризму в концепції Жака Дерріда. – К., 1997.
23. Кынчев Р. Концепция власти М. Фуко и новые философы. // Современная структуралистская идеология. Генезис политологических концепций. – М., 1984.
24. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда. – М., 1997.
25. Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна. – СПб., 1998.
26. Мон Ф. Тексты и коллажи. – М., 1993.
27. Райхман Д. Постмодернизм в номиналистической системе координат. // Флэш Арт. – 1990. – №1.
28. Рорти Р. Философия как зеркало природы. – Новосибирск, 1997.
29. Соболев О.М. Постмодерн і майбутнє філософії. – К., 1997.
30. Соссюр Ф. Заметки об общей лингвистике. – М., 1990.
31. Фуко М. Археология знания. / За ред М. Москаленко. – К., 2003.
32. Фуко М. История сексуальности: в 4-х т. – Х., 1998.
33. Фуко М. Жизнь: опыт и наука. // Вопросы философии. – 1993. – №5.
34. Фуко М. Забота о себе. – К., 1998.
35. Фуко М. Наглядати і карати. – К., 1998.
36. Фуко М. Слова и вещи. – М., 1977.

**Ключові слова і терміни:** модернізм, постмодернізм, постмодерністський вибух, перфоманс, наратив, інтенціональність свідомості, деперсоналізація, симулякр, тілоцентризм, дискурс, іронія, деконструкція, структуралізм, логоцентризм, діалогізм, саморегуляція, сюрреалізм, авангардизм, раціональний менталітет, філософська танатологія.

**14.1. Модернізм і постмодернізм.** В останні три десятиліття у культурній самосвідомості розвинених країн Заходу виникли тенденції, які одержали сукупне



позначення «постмодернізм», або «постмодерн», що буквально означає те, що після «модерну», або сучасності. Постмодернізм – це культура постіндустріального, інформаційного суспільства, раціонального та емпіричного, інтуїтивно-містичного знання, науки, релігії, естетики, моралі.

Широкого використання термін «постмодернізм» отримав наприкінці 60-х років для характеристики новацій у мистецтві, у літературі, а також трансформації у соціально-економічній, технологічній і соціально-політичній сферах. Появу цього терміна пов'язують із виходом у світ книги «Межі росту» (1972), підготовленої Римським клубом, у якій робиться висновок про те, що якщо людство не відмовиться від існуючого економічного та науково-технічного розвитку, то у недалекому майбутньому прийде до глобальної екологічної катастрофи. У 1979 році в книзі «Стан постмодерну» вперше у загальному та рельєфному вигляді Жан-Франсуа Ліотар (1924–1998) виявив основні риси постмодернізму, що надало йому філософського та глобального виміру. Для одних він став своєрідною інтелектуальною модою, інші вважають його перехідною епохою, а Юрген Хабермас зазначає, що ми можемо тільки говорити про виправлення помилок та внесення поправок у філософію модерну, а твердження про постмодернізм безпідставні.

У суспільстві споживання та масмедіа, основні характеристики котрого виглядають як аморфні, розмиті та невизначені, сам народ перетворюється в аморфну масу споживачів та клієнтів, в електорат, а інтелігенція взагалі звільнила місце інтелектуалам, що являють собою просто осіб розумової праці. В силу радикальних змін інтелектуали вже втратили ілюзії щодо справедливості, вони не претендують на роль «володарів Дум». В книзі «Могила інтелектуала» Ліотар називає Сартра останнім «великим інтелектуалом, що вірить у «справедливу справу».

Варто зазначити, що філософії постмодернізму самої по собі не існує, оскільки постмодернізм у філософії виник якраз з радикального сумніву у можливості самої філософії як деякої світоглядно-теоретичної і жанрової єдності. Доречно говорити не про «філософію постмодерну», а про «ситуацію постмодерну». Ця ситуація має онтологічні, гносеологічні, історично-культурні та естетичні параметри.

Постмодернізм виникає як усвідомлення вицерпності онтології, у межах якої реальність могла підлягати насильницькому перетворенню, переводу з «нерозумного» стану до «розумного». Предмет чинить опір впливові людини, порядок речей «мстить» нашим спробам його переробити. Таке скептичне відхилення від установки на перетворення світи тягне за собою відмову від спроб його систематизації: світ не тільки не піддається людським зусиллям його переробити, але й не вкладається в жодні теоретичні схеми.

Наука підлягає з боку постмодернізму серйозній критиці, їй вже вимовляють у монопольному володінні істиною. Постмодернізм заперечує її здатність давати об'єктивне, достовірне знання, відкривати закономірності та причинні зв'язки, виявляти тенденції. Її критикують за те, що наука абсолютизує раціональні методи пізнання, а ігнорує інтуїцію, уяву та інші нетрадиційні способи, що вона прагне пізнавати загальне і суттєве, недооцінюючи поодинокі та випадкові. Сприймаючи через ці причини науку як спрощене та неадекватне знання про світ, деякі постмодерністи проголосують релігію вище науки.

Подія завжди випереджає теорію. Причому антисистематичність – це не просто спроба відмови від претензії на цілісність і повноту теоретичного осягання реальності. Справа полягає у неможливості зафіксувати наявність суворих, самозамкнених систем і в економіці, і в політиці, і в культурі. Нове, «постмодерністське» мислення виникає

поза традиційними понятійними опозиціями (суб'єкт – об'єкт, ціле – частина, внутрішнє – зовнішнє, реальне – уявне), воно не оперує звичними стійкими цілісностями (Схід – Захід, капіталізм – соціалізм, чоловіче – жіноче).

Постмодернізм – це «скандальний», з точки зору класичних інтелектуальних навичок, тип філософствування «без суб'єкта»: суб'єкт розпався як центр системи уявлень (репрезентацій). Замість звичних категорій «суб'єктивність», «інтенціональність», «рефлексивність» з'являються безособові «потоки Бажання», імперсональні «швидкості», неоконцептуалізовані «інтенсивності». У постмодерновому суспільстві доволі типовою та розповсюдженою є фігура «яппі», що позначає молодого професіонала, що мешкає у місті. Це представник середніх верств населення, що насолоджується всіма благами цивілізації, без «інтелігентських комплексів». Ще більш поширеною є фігура «зомбі» – запрограмована істота без особистих якостей, не здатна до самостійного мислення. Така людина живе одним днем, головний стимул для неї – професійний та фінансовий успіх будь-якою ціною та якомога швидше.

Світогляд сучасної постмодерної людини не має визначених міцних засад, адже всі форми ідеології розмиті, не спираються на волю, в ній уживається все, що раніше вважалося несумісним; у постмодерністському світогляді немає стійкого внутрішнього ядра.

Світовідчуття постмодерної людини можна визначити як неофаталізм, адже людина вже не сприймає себе як господаря своєї долі, вона вірить у гру випадковості, у рангове, несподіване везіння. Мета, а тим більше велика ціль, перестають бути важливою цінністю; в наші дні спостерігається «гіпертрофія засобів і атрофія цілей» (Поль Рікер). Розчарування в ідеалах та цінностях, в зникненні майбутнього, що виявилось ніби вкраденим, призвели до посилення нігілізму та цинізму. Етика у постмодерністському суспільстві відходить на другий план, пропускаючи вперед естетику, культ чуттєвих та фізичних насолод. Якщо у класичній парадигмі всі знаки культури є значущими завдяки «першосмислу», що проступає крізь них, то у постмодернізмі перестають дивитись на події як на відблиски істини буття. Увага дослідників зосереджується на проблематиці дисконтинуума і відсутності. Тим самим здійснюється вихід з лінгвістичної площини у площину «подій» і «тілесності». Це здійснюється у формі «філософії сингулярностей» (Вірлію) і «мислення спокуси» (Бодрийяр), «мислення інтенсивностей» (Ліотар) і «філософії Бажання» (Дельоз і Гваттарі).

У культурно-естетичному плані постмодернізм виступає як засвоєння досвіду художнього авангарду («модернізму» як етичного феномену). Він стирає межі між раніше самостійними сферами духовної культури і рівнями свідомості – між «науковою» і «буденною» свідомістю, «високим мистецтвом» і «кітчем». Постмодернізм остаточно закріплює перехід від «твору» до «конструкції», від діяльності по створенню творів до діяльності з приводу цієї діяльності. Постмодернізм свідомо переорієнтовує естетичну активність з «творчості» на компіляцію і цитування, зі створення оригінальних творів на колаж. При цьому він не прагне ствердити деструкцію на противагу творчості, маніпуляції і гри з цитатами – серйозному творенню, а намагається дистанціюватися від самих опозицій «руйнування – творення», «серйозність – гра».

У культурній сфері панує масова культура, а в ній – мода та реклама. Постмодернізм наполягає на тому, що саме мода все освячує, обґрунтовує та узаконює; все, що не визнається модою, не має права на існування. Навіть наукові

теорії, аби привернути увагу, повинні бути модними, оскільки і для них внутрішні змістовні чесноти переक्रиваються зовнішньою привабливістю та ефектністю. Звідси і все постмодерне життя нестійке, ефемерне, як і примхлива, непередбачувана мода.

Важливою рисою постмодерну є театралізація, оскільки всі суттєві події мають форму шоу, яскравого спектаклю; навіть політика зі сфери активної та серйозної діяльності людини-громадянина перетворюється на видовище, місце емоційної розрядки. У постмодерному суспільстві не може бути революцій, бо немає глибоких протиріч, достатньої енергії та пристрасті; політика все більше наповнюється азартом, грою, все менше опікується розробкою програм, висуненням стратегічних цілей, осмисленням об'єктивного стану суспільства.

**14.2. Філософія Жана-Франсуа Ліотара.** Ліотар закликає оголосити «війну цілому», істині як системності аналізу, критикує всю попередню філософію як філософію історії, прогресу, визволення та гуманізму. Він вважає, що всі ідеали модерну виявились невинуватими, особливо це стосується ідеалу звільнення людини та людства. Християнство рятувало людство від провини за гріх Адама та Єви, Просвітництво бачило порятунок у прогресі розуму, лібералізм – у прогресі науки та техніки, марксизм оголосив шлях звільнення праці від експлуатації через революцію – проте, несвобода міняла свої форми та залишалась нездоланною; тому постмодерн відчуває «недовіру до метаповідань».

Весь постмодерн Ліотар визначає як «складність»: прогрес помітно звільнив місце розвитку, а тому для змін в сучасному світі більше підходить поняття зростаючої складності. Проект модерну через втрати всіх ідеалів і цінностей Ліотар вважає не тільки незавершеним, а незавершуваним в принципі. У своїй книзі «Суперечка» Ліотар доводить, що не існує ніяких об'єктивних критеріїв вирішення суперечок, проте в реальному житті вони вирішуються, тому є переможці та ті, що програли. Пригнічення однієї позиції іншою можна уникнути завдяки тільки універсалізації та абсолютизації будь-чого, в ствердженні справжнього плюралізму, в спротиві будь-якій несправедливості.

Ліотар розкриває владні, а в тенденції – і тоталітарні імпульси європейської культури завдяки аналізу нарративної природи знання. Наррація – один з можливих типів дискурсу. Протягом століть співіснували на рівних правах різноманітні наррації, однак виник тип дискурсу, що претендує на особливий статус відносно інших. Це так званий «дискурс легітимації», коли всі інші мовні практики поставлені у положення підкорення. Таке виділення «метадискурсу» знаменує занепад «великих наррацій», що співпадає з кінцем «модерна» і появою «постмодерна». «Великі наррації» («метанаррації») намагаються узаконити себе як істинних і справедливих, обґрунтувати і виправдати певний спосіб суспільного устрою, існування певних соціальних інститутів. Тому «метанаррація» тісно пов'язана з владою. Ствердження однієї мови (однієї з можливих «мовних ігор») призводить до панування правил і норм однієї, «легітимної» форми раціональності і третирування усіх інших, «нелегітимних» форм життя.

Насправді, як твердить Ліотар, немає і не може бути універсальної мови, як немає і не може бути універсальної раціональності – є лише різні «мовні ігри». Серед них можна виділити денотативні (значення) і прескриптивні (дія). В інтересах владних структур деякі мислителі намагаються затушувати різницю між ними, називаючи денотативні висловлювання метапрескриптивними, і корені цього, як вважає Ліотар, слід шукати не у логічній, а в соціальній сфері, не у семантиці, а у прагматиці.

Соціальна прагматика, яку розробляє Ліотар, виявляє складне переплетення гетерогенних висловлювань, демонструючи при ньому, що ніякої метапрескрипції, загальної для всіх «мовних ігор», встановити неможливо. Більш того, встановлювати її не потрібно і навіть шкідливо, бо будь-яка претензія на вироблення загальнообов'язкових правил і норм містить у собі небезпеку терору.

**14.3. Філософський постмодернізм Жана Бодрийяра.** Жан Бодрийяр (1929) розробив теорію історичного розвитку способу позначення. На його думку, ера знаків починається разом із епохою Відродження, коли коди отримують певну самостійність від референтів. У кінці ХХ ст. ця самостійність стає повною. Соціальна історія людства стає історією витискання смерті. Слідом за мертвими із соціального простору послідовно виганяються дикуни, божевільні, діти, старі, неосвічені, бідняки, спотворювачі, інтелектуали, жінки. Смерть, згідно з Бодрийяром, є дещо «інше» від системи, що спрямована до своєї досконалості.

Три типи дискурсів (економічний, психоаналітичний і лінгвістичний) намагаються замаскувати амбівалентність життя і смерті, протиставляючи виробництво «віддарюванню», бажання – «інстинкту смерті», смисл – «анаграмам». Бодрийяр робить ставку на оборотність дарунку у віддарювання, обміну у жертву, часу у цикл, виробництва у руйнування, життя у смерть і будь-якого лінгвістичного значення в «анаграму». З його точки зору, у всіх сферах оборотність (циклічне обернення, анулювання) є одна всеосяжна форма. Вона кладе кінець лінійності часу, мові, економічному обміну, накопиченню і владі. Бодрийяр виділяє три стадії соціальної історії витискання смерті, три устрої «симуляції» (так звані «симулякри» трьох порядків): підробка соціального з її метафізикою буття і видимості (від Ренесансу до промислової революції); виробництво соціального з його діалектикою енергії (праці) і законів природи (промислова епоха); симуляція соціального з її кібернетикою невизначеності і коду. На цій останній стадії, як вважає Бодрийяр, стає можливим підірвати системи.

Сучасний світ складається з моделей і симулякрів, котрі не володіють ніякими референтами, не базуються в жодній іншій «реальності», крім їх власної, що являє собою світ самореферентних знаків. Симуляція, що видає відсутність за присутність, одночасно змішує будь-яке розрізнення реального і уявного. Знак, за Бодрийяром, проходить чотири стадії розвитку, Перша – відображення деякої глибинної реальності; друга – маскуванню і спотворенню, викривленню цієї реальності; третя – маскуванню відсутності будь-якої глибинної реальності; четверта – втрата усякого зв'язку з реальністю, перехід з устрою видимості в устрій симуляції.

Хоча симуляція, згідно з Бодрийяром, і безглузда, але в ній є і «зачарована» форма: «спокуса», або «розбещування», «спокушання», що проходить три історичні фази: ритуальну (церемонія), естетичну (розбещування як стратегія спокусника) і політичну. Бодрийяр вважає, що спокушання притаманне будь-якому дискурсу і усьому світові, бо перш ніж бути створеним, світ був спокушений. У праці «Фатальні стратегії» мислитель доводить, що Всесвіт не діалектичний, він рухається до крайнощів, а не до рівноваги. Тому завдання теорії Бодрийяр вбачає не у раціональній критиці, а у тому, щоб випередити процес виходу об'єктів із своєї сутності, котру приписала їм метафізика з її «принципом Добра», що перетворила об'єкти у відображення суб'єкта.

Світ, згідно з Бодрийяром, тепер неможливо розглядати з позицій суб'єкта (кантівські категорії часу, простору, цілеспрямованості, причинності втратили своє

значення). Необхідно перейти на бік об'єкта, що підкорюється іронічному, аморальному, тобто знаходиться по той бік вартостей – цінностей, «принципу Лиха». Систему у цьому «безповітряному гіперпросторі» характеризують гіпертрофія, гіпертелія, гіперфункціональність, гіперкаузальність. Симуляція породжує реальне, як раніше реальне породжувало уявне. Присутність перекреслюється не порожністю, а подвоєнням присутності, що перекреслює опозицію присутності і відсутності; порожнечу перекреслює не повнота, а перенасичення – те, що повніше за повне, що є «огрядність» об'єкта, який переростає самого себе і «зникає зі сцени» часу і простору, бо стає «неприсойним».

«Неприсойними», за Бодрийяром, є так звані «маси», дещо таке, що соціальніше від соціального, яке увібрало у себе усю енергію антисоціального. Маси Бодрийяр називає екстазом соціального, мовчазними «чорними дірама», що знаходять свій спосіб вислизнути від всевладдя кодів.

**14.4. Філософія мистецтва Жилья Дельоза.** Жиль Дельоз (1925-1995) основну увагу у своїх історико-філософських творах приділяє аналізу філософських концепцій найвідоміших представників світової філософської думки, таких як Бекон, Спіноза, Лейбніц, Юм, Кант, Ніцше, Бергсон. Привабливими для філософського аналізу Дельоза виявляються не тільки суто філософські тексти, але й літературні праці Захера-Мазоха, Кафки, Керрола та ін. Він заперечує всю цю традицію через впровадження до текстів літературно-філософської авангардної стилістики. У роботах Дельоза також присутній дух ліворадикальних течій 60-х років ХХ ст. Остання книга Дельоза отримала назву «Велич Маркса».

Дельоз прагнув використати традиційну схоластику, метафізику та інші згубні для реалістичної думки тенденції. Завдання філософії полягає у тому, щоб позбутися системного центру, колоподібного обертання навколо нього всієї системи. Модель світу у вигляді дерева, для якої характерний вертикальний зв'язок між небом і землею, лінійна односпрямованість розвитку, детермінованість сходження, бінарні відношення «високо – низько», «уліво – вправо» та ін. замінюється моделлю «різоми». Різома – це термін, запозичений з ботаніки, який означає кореневу систему рослини, позбавлену центрального відростку, в результаті чого сітка переплетеного коріння є субстанційно рівнозначною. Необхідна децентрація, рівнозначність частин і моментів розгортання думки. Щоб забезпечити ефект децентрації, поверховості – потрібно звернутись до «номадного мислення». Воно протистоїть репрезентаційним теоріям західної метафізики, яка служить порядку, владі, офіційним інститутам, вибудовує ієрархію і розподіляє атрибути між суб'єктами. «Номадне мислення» розподіляє атрибути анархічно.

Про репрезентативність класичних філософських теорій свідчить їх спрямованість на відображення світу та уявлення про нього. У такому разі кожна нова теорія не відкриває нового, але лише знову (можливо в іншій формі) представляє раніше представлене, тому що не змінюється сам спосіб ставлення до дійсності. Тому для репрезентації властивий повтор. Нове ставлення, новий підхід до історії філософії, за Дельозом, має ґрунтуватися на справжньому розрізненні. Інтерпретація текстів знакових постатей в історії філософії має бути побудованою принципово нового бачення тієї чи іншої філософської системи, яка б через тлумачення могла перетворитись навіть на іншу, тим самим повертаючи історії філософії статус філософії, де можлива свобода і мислення. «Історія філософії завжди була агентом влади у філософії, а також і в мисленні. Вона грає репресивну роль: яким чином, мовляв, можливо мислити, не

прочитавши Платона, Декарта, Канта та Хайдеггера, а також множину інших супутніх книг?.. Образ мислення, що має назву філософія, сформувався історично, та він ефективно відвертає людей від мислення».

Мета філософування полягає в тому, щоб впроваджувати в коло обігу понять нові ще раніше неактуалізовані категорії і створювати з них смисл, який ще нещодавно був неіснуючим. Філософ – це лікар цивілізації, який з наявного створив відмінне, нетрадиційне, «терористичне», таке, що не підлягає сприйняттю світу як концептуальної цілісності. Понятійні засоби тут виступають не як чисті відсторонені абстракції, що могли б вказувати на створення тексту як чистого мистецтва, вони покликані відображати реальність у всій її багатоманітності кожної події, що не зводилися б до чогось «одного». Філософи, митці як «клініцисти цивілізації», ризикують, експериментують на собі, і цей ризик дає їм право на діагноз. Дельоз вважає, що необхідно взяти на себе ризик творця, і тоді з'явиться можливість мислити цим досвідом, увійти в цю подію, а не робити її об'єктом «незацікавленого» споглядання, що цей досвід руйнує. На думку Дельоза, завдяки Ніцше і відбувся позитивний злам і перехід від філософії буття до філософії волі за рахунок вільної та необмеженої енергії Діоніса. На протигагу орієнтаціям на раціональний модуль здорового глузду Дельоз спирається на безособове та доіндивідуальне поле, яке не можна визначити як поле свідомості: неможливо зберегти свідомість як середовище, відмовляючись від форми особи і точки зору індивідуалізації.

Ніцше започаткував актуальну нині критику справжніх цінностей, моралі, науки, яка має перерости в з'ясування дійсного джерела наявності і функціонування цих складових культур сучасного суспільства. Подібно до Ніцше Дельоз заперечує об'єктивні цінності. Однак і суб'єктивні цінності, за Дельозом, також мають суттєвий недолік: при їх наявності стає неможливим консенсус між різними свідомостями. На зміну об'єктивного та суб'єктивного Дельоз пропонує неперсональне становлення, становлення шляхом поля невизначеності, в межах якого можуть вільно розгортатися доіндивідуальні та імперсональні події-сингулярності. Доіндивідуальні, безособові, аконцептуальні сингулярності вкорінені у нейтральній, проблематичній, байдужій, незворушій стихії, головною властивістю якої є індиферентність щодо одиничного і загального, особистого і безособового, індивідуального і колективного. Сингулярність безцільна, безнамірна, нелокалізована. Таким чином, стає можливим мислення посередині без витоків і початків, яке передбачає полісенсну інтерпретацію. Наприклад, свавільна одиничність битви не дозволяє їй здійснитися, не дає поділити її учасників на боягузів і сміливців, переможців і подоланих; битва як подія розгортається після всього цього, за її здійсненістю.

Одиничності можуть позбутись ідейної та тілесної детермінації шляхом їх знаходження посередині, при формуванні сенсу через колапс мови до шизофренічної безодні тіл, яка б протистояла параноїдальній єдності сфери ідей. У філософії мистецтва Дельоза негативні та позитивні явища відповідають параної та шизофренії («Капіталізм і шизофренія»). Свобода полягає в необмеженні вільних потоків одиничностей, які виробляються «машинами бажання». Вільна гра сил руйнує будь-який централізований порядок, що зумовлений державно регламентованою ієрархією. Протистояння владі перш за все починається з свідомого самовідношення, в основу якого має бути покладено існування як витвір мистецтва. Влада задає певні стереотипи мислення, за межі яких не можна вийти за рахунок чіткого рельєфу, що ж стосується номадичних потоків сингулярностей, то вони створюють множину можливостей, не обмежуючи людину у виборі.

Головна проблема фундаментальної праці Дельоза «Логіка смислу» – смисл та смислоутворення. Ровиваючи свою концепцію смислу, філософ звертається до тлумачення творів Керрола, Едгара По, Рабле, Свіфта та інших. Дельоз вступає у суперечку з Платоном і каже про те, що вже настав час позбутись спроб пошуку сутності в сингулярностях, але існує потреба звернутися до повноти сенсу самої цієї події, до проблеми «поверхні», а не «глибини» (у текстах Дельоза багато геометричних аналогій).

Дельоз починає виклад проблеми смислу через низку парадоксів, що виникають в процесі намагання викладення людиною сенсу чи то співвідношення речей і речей, або речей і речень. Парадокс для Дельоза має неабияку цінність, це є вивільнення глибини, виведення події на поверхню.

Одне з ключових місць у філософії, на думку Дельоза, має належати гумору. «Гумор – це мистецтво поверхні, яке протиставлене старій іронії – мистецтву глибини та висоти. Софісти та кініки зробили гумор філософською зброею проти сократичної іронії, а у стоїків гумор набув діалектичного змісту. Глибина не є достоїнством, оскільки все відбувається на поверхні. Чистий «прошарок» сенсу – це певне граничне буття. Смисл береться з чого завгодно (як у керролівської герцогині, що виводила мораль із чого заманеться). Смисл, за Дельозом, є об'єктом фундаментальної турботи, і тут вплив екзистенціалізму на постструктуралізм є безперечним. Посилаючись на інтуїтивізм Бергсона, Дельоз твердить про те, що людина від початку вже занурена у сенс. Без передумови сенсу не могло б бути розпочато будь-яке мовлення: «...думай про смисл, а слова прийдуть самі...». Належність смислу визначається поверхнею, а не глибиною чи висотою. Пошук глибини – це вияв певної психопатології. Способом смислоутворення є порушення системності – «номадизм» («кочівля»). Нормальною є не структура, а її порушення, не система, а щось позасистемне. «Недосказаність», повторний розгляд основних понять, недостатньо вмотивовані «перескоки» в аналізі певних проблем є немовби ілюстрацією можливостей та меж «номадизму».

**14.5. Принцип деконструкції Жака Дерріда.** Такі явища європейської культури, як релігія, філософія, соціально-моралістичні вчення визначаються, як вважає Жак Дерріда (1930), «логоцентристськими установками», тобто опорою на «голос-логос» (слово, що звучить), а також на фонетичну писемність із характерним для нього розчленуванням знакової форми і змісту (поза межами позначеного). Умови подолання європейської метафізики Дерріда вбачає у відшукуванні її історичних джерел засобом аналітичного розчленування («деконструкції») самих різних текстів гуманітарної культури, виявлення у ній опорних понять (перш за все – поняття буття), а також шару метафор, у котрих відбиті сліди попередніх культурних епох.

Дерріда тлумачить деконструкцію як спонтанну свавільну подію, що більш нагадує самоінтерпретацію. Така подія не потребує ні мислення, ні свідомості, ні організації з боку суб'єкта. Позитивним моментом є те, що деконструкція розглядається через «винахід», що охоплює багато інших значень: відкриття, творіння, уява, установлення тощо. Стосовно філософії, яку він тлумачить як метафізику свідомості, суб'єктивності та гуманізму, Дерріда критикує самі її засади, адже з багатьох відомих дихотомій (матерія та свідомість, дух та буття, свідомість та несвідоме, зміст та форма, внутрішнє та зовнішнє, позначене та непозначене, чоловік та жінка тощо), метафізика, як правило, надає переваги певній одній частині, частіше це виявляється свідомість та все, що з нею пов'язане: суб'єкт, суб'єктивність, людина, чоловік. При такому виборі метафізика розглядає суб'єкта як автора і творця, що

наділений «абсолютною суб'єктивністю», прозорою самосвідомістю та здатністю все контролювати. Причому метафізика виявляється фаллоцентризмом, оскільки в центрі стоїть людина, в першу чергу – чоловік.

Дерріда висуває гіпотезу про існування «архиписьма», що передре усній мові та писемній, притаманне їм. Уся історія виявляється історією репресій, гноблення, приниження та витіснення, бо «письмо» віддало свою первинну роль усній мові та логосу, Дерріда пропонує відновити справедливість, показати, що «письмо» має навіть більший творчий потенціал, ніж голос та логос.

У розумінні Дерріди несвідоме не має системних властивостей, воно пов'язане з часом та місцем, воно всюди та ніде; проте воно весь час вторгається у свідомість, збуджує її, а отже, свідомість втрачає впевненість, логічність та прозорість. Звичні опозиції (нормальне та патологічне, буденне та ідеальне, реальне та уявне тощо) Дерріда перетворює на поняття «нерозв'язувані»: вони не можуть бути ні первинними, ні вторинними, ні істинними, ні невірними, ні поганими, ні добрими. Смисл «нерозв'язуваних понять» розгортається через перехід у свою протилежність, що продовжує процес до нескінченості. Відбувається неперервне зміщення, зсув, перехід у щось інше, адже «у кожного буття є своє інше» В аналізі постмодерніста Дерріду цікавить не результат, а лише пульсація думки, а претензії логіки, розуму та свідомості виявляються невиправданими.

У методологічному плані постмодерністська філософія спирається на принципи плюралізму та релятивізму, вона постулює «численність порядків», неможливість встановлення ієрархії. Кожна теорія, парадигма, концепція, інтерпретація мають однакові пізнавальні характеристики та є однаково відносними. Згідно з принципом плюралізму світ не має єдиного центру, він розпадається на множини фрагментів, між якими відсутні стійкі зв'язки.

Постмодернізм відмовляється від категорії буття як фундаменту, єдиним буттям визнає мову. Скептично ставлячись до істини, він рішуче заперечує сцієнтизм та перегукується з агностицизмом. Постмодерністська філософія висловлює розчарування в раціоналізмі, в розроблених на його засадах цінностях та ідеалах Для нього характерне скептичне ставлення до людини як суб'єкта діяльності та пізнання, заперечення антропоцентризму та гуманізму.

Загалом, постмодерністська філософія виглядає досить суперечливою, парадоксальною, невизначеною. Її можна сприймати як перехідний стан в перехідну епоху, коли постмодернізм успішно руйнує сторони та елементи попередньої епохи, що віджили, але не може запропонувати нову методологію творення нового світу.

#### 4. ПЛАНИ СЕМІНАРСЬКИХ ЗАНЯТЬ

##### Тема 1. Історико-філософський процес у Європі XIX – XX ст.

- 1.1. Соціально-історичні та загально-культурні умови виникнення і розвитку сучасної зарубіжної філософії.
- 1.2. Занепад класики і утвердження некласичного типу філософування. Принцип ірраціоналізму.
- 1.3. Вихідні ідеї філософії Артура Шопенгауера, Людвіга Фюєрбаха та Сьорена Кіркегора.
- 1.4. Ідеї розроблення «наукової філософії» у європейській філософії (Огюст Конт, Жюль Анрі Пуанкаре, Карл Маркс).

##### Реферати:

1. Класична і некласична європейська філософія: їх взаємні переваги та недоліки.
2. Вихідні засади некласичної філософії.
3. Песимістична етика Артура Шопенгауера та її сучасна оцінка.
4. Філософія марксизму про предмет та завдання «наукової філософії».

##### Питання для дискусії:

1. Дайте порівняльну характеристику вихідних ідей класичної та некласичної філософії.
2. Порівняйте філософські позиції Артура Шопенгауера та Сьорена Кіркегора.
3. Охарактеризуйте основні напрями розроблення «наукової філософії» у XIX ст.
4. За яким принципом можна класифікувати основні течії у сучасній зарубіжній філософії?

##### Практичні завдання.

1. Прочитати і виписати основні висловлювання, що характеризують суть класичної парадигми філософії Нового часу і некласичної філософії із хрестоматії «Мир філософії».

##### Література.

1. «Антропологический поворот» в философии XX века. – Вильнюс, 1987.
2. Богомолов А.С. Английская буржуазная философия XX века. – М., 1973.
3. Богомолов А.С. Буржуазная философия США XX века. – М., 1974.
4. Богомолов А.С. Немецкая буржуазная философия после 1865 года. – М., 1969.
5. Буржуазная философия кануна и начала империализма. Учебное пособие. / Под ред. А.С. Богомолова, Ю.К. Мельвиля, И.С. Тарского. – М., 1977.
6. Великие мыслители Запада. – М., 1998.
7. Зарубіжна філософія XX століття. – К., 1993.
8. Зотов А.Ф. Современная западная философия. – М., 2001.
9. История современной зарубежной философии / Под ред. А.С. Колесникова. – СПб., 1997.
10. Кремень В.Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник. – К., 2005.
11. Кузнецов В.Н. Французская буржуазная философия XX века. – М., 1970.
12. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993.
13. Ларіонова В.К. Історія етичних учень. Посібник. – Івано-Франківськ, 2004.
14. Мир философии. В 2-х т. – М., 1989.
15. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. – К., Львів, 2001.
16. Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
17. Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций. – М., 1989.
18. Проблемы сознания в современной буржуазной философии. – Вильнюс, 1983.
19. Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. – Рига, 1988.
20. Рассел Б. Історія західної філософії. – К., 1995.
21. Рассел Б. Человеческое познание, его сферы и границы. – М., 1957.
22. Современная западная философия: словарь. – М., 1991.
23. Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія. – К., 1996.
24. Сучасна політична філософія. Антологія. – К., 1998.
25. Табачковський В.Г. Людське співвідношення: данність чи проблема. – К., 1993.
26. Табачковський В.Г. Людина – Екзистенція – Історія. – К., 1996.
27. Татаркевич В. Історія філософії. Т.3-й. – Львів, 1999.
28. Філософія. / За ред. В.Г. Воронкова. – К., 2004.

29. Філософія: Підручник / Бичко І.В., Бойченко І.В., Табачковський В.Г. та ін. – К., 2001.
30. Философский энциклопедический словарь. – М., 1983, 1999.
31. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
32. Філософія: Курс лекцій/ Л.В. Губерський, І.Ф. Надольний, В.П. Андрущенко та ін.; За ред. І.Ф. Надольного. – К., 2000.
33. Хамітов В. Історія філософії: Проблема людини. Навч. посіб. – К., 2000.
34. Хессе В. Гени философии Нового времени. – М., 1992.
35. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление: В 2 т. – М., 1992-93.
36. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. – М., 1995.

**Ключові слова та терміни:** класична парадигма, некласична філософія, ірраціоналізм, суб'єктивізм, релятивізм, стохастизм, неокласична філософія, теїзм, трансцендентне життя, воля, відчай, екзистенція, абсурд, ірраціоналізм, позитивне, діалектичний та історичний матеріалізм.

##### Тема 2. Неокласична філософія.

- 2.1. Особливості неокласичної філософії.
- 2.2. Неокантіанство.
- 2.3. Неогегельянство.

##### Реферати:

1. Генріх Ріккерт: науки про природу і науки про культуру.
2. Свобода волі у філософії Вільгельма Віндельбанда.
3. Мораль і релігія у «Філософії символічних форм» Ернста Кассіра.

##### Питання для дискусії:

1. Визначте спільні та відмінні риси у світоглядно-філософських позиціях неокласичної та некласичної філософії.
2. Дайте порівняльну характеристику методологічних принципів марксизму-ленінізму та неокантіанства.
3. У чому полягає відмінність у розумінні поділу наук на природничі та гуманітарні Вільгельма Дільтея, Вільгельма Віндельбанда та Генріха Ріккерта?
4. У чому полягає оригінальність ідеалізму Бенедетто Кроче?
5. Яку роль відіграє діалектика у філософії Френсіса Бредлі?

##### Практичні завдання.

1. Прочитати і виписати основні висловлювання, що характеризують суть неокласичної філософії із хрестоматії «Мир філософії».

##### Література.

1. Бредлі Ф. Что есть реальный Юлий Цезарь// Вестник Московского ун-та. Философия. – 1989. – №5.
2. Богомолов А.С. Английская буржуазная философия XX века. – М., 1973.
3. Богомолов А.С. Буржуазная философия США XX века. – М., 1974.
4. Богомолов А.С. Немецкая буржуазная философия после 1865 года. – М., 1969.
5. Виндельбанд В. История новой философии. – К., 1997.
6. Зарубіжна філософія XX століття. – К., 1993.
7. Зотов А.Ф. Современная западная философия. – М., 2001.
8. История современной зарубежной философии / Под ред. А.С. Колесникова. – СПб., 1997.
9. Кассирер Е. Людський світ простору і часу// Філософська і соціологічна думка. – 1991. – №5.
10. Кассирер Э. Философия символических форм: Введение и постановка проблемы.// Культурология XX век. Антология. – М., 1995.
11. Колінгвуд Р. Ідея історії. – К., 1996.
12. Кроче Б. Теория и история историографии. – М., 1998.
13. Кузнецов В.Н. Французское неогегельянство. – М., 1982.
14. Мир философии. В 2-х т. – М., 1989.
15. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. – К., Львів, 2001.
16. Проблема сознания в современной западной философии. – М., 1989.
17. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. // Культурология XX век. Антология. – М.,

1995.

18. Риккерт Г. Философия жизни: Введение в трансцендентальную философию. – К., 1998.
19. Современная западная философия: словарь. – М., 1991.
20. Татаркевич В. Історія філософії. Т.3-й. – Львів, 1999.
21. Філософія./ За ред. В.Г. Воронкова. – К., 2004.
22. Філософія: Курс лекцій/ Л.В. Губерський, І.Ф. Надольний, В.П. Андрущенко та ін.; За ред. І.Ф. Надольного. – К., 2000.
23. Філософія: Підручник / Бичко І.В., Бойченко І.В., Табачковський В.Г. та ін. – К., 2001.
24. Философский энциклопедический словарь. – М., 1983, 1999.
25. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.

**Ключові слова та терміни:** неокантіанство, баденська школа, марбурзька школа, ідіографічний метод, номотетичний метод, генералізуючий метод, індивідуалізуючий метод, науки про природу, науки про дух, символ, культура, інтуїція, неогегельянство, метафізика, ідеалістична діалектика.

### Тема 3. Філософія позитивізму.

- 3.1. Класичний позитивізм (Огюст Конт, Джон Міль, Герберт Спенсер)
- 3.2. Емпіріокритицизм (Ернст Мах, Річард Авенаріус).
- 3.3. Неопозитивізм (Мориц Шлик, Рудольф Карнап, Альфред Тарський, Бертран Рассел, Людвіг Вітгенштейн).
- 3.4. Постпозитивізм (Карл Поппер, Томас Кун, Імре Лакатос, Пол Фейєрабенд).

#### Реферати:

1. Методологія наукового пізнання Огюста Конта.
2. Людвіг Вітгенштейн про природу мислення, істину і мову.
3. Етика позитивізму.
4. Бертран Рассел: погляд на історію західної філософії.
5. Логічний атомізм Бертрана Рассела.
6. Етика емотивізму
7. Неопозитивізм та постпозитивізм.
8. Проблема сенсу історії у філософії Карла Поппера.

#### Питання для дискусії:

1. На яких підставах можна віднести філософію позитивізму до некласичної філософії?
2. Проаналізуйте основні стадії розвитку позитивізму.
3. Які стадії розвитку суспільства визначає філософія позитивізму?
4. У чому особливість позитивної науки?
5. У чому користь і призначення позитивної філософії?
6. У чому виявляється позитивне значення неопозитивізму?
7. Як співвідносяться неопозитивізм і постпозитивізм?
8. В якому сенсі Карл Поппер розглядає «відкрите суспільство»?

#### Практичні завдання.

1. Прочитати і виписати основні висловлювання, що характеризують суть позитивізму «Мир філософії».

#### Література.

1. Богомолов А.С. Английская буржуазная философия XX века. – М., 1973.
2. Богомолов А.С. Буржуазная философия США XX века. – М., 1974.
3. Богомолов А.С. Немская буржуазная философия после 1865 года. – М., 1969.
4. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. – М., 1958.
5. Вітгенштейн Л. Філософські дослідження. – К., 1995.
6. Зарубіжна філософія XX століття. – К., 1993.
7. Зотов А.Ф. Современная западная философия. – М., 2001.
8. Історія філософії: Підручник для вищої школи. – Х.: Прапор, 2003.
9. Історія сучасної зарубіжної філософії / Под ред. А.С. Колесникова. – СПб., 1997.
10. Карнап Р. Філософские основания физики. Введение в философию науки. – М., 1971.
11. Кремень В.Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник. – К., 2005.

12. Кун Т. Структура научных революций. – М., 1977.
13. Конт О. Курс позитивной философии // Антология мировой философии: В 4-х т. – М., 1971.
14. Ладов В.А. Аналитическая философия и феноменология. [http](http://)
15. Ларіонова В.К. Історія етичних учень. Посібник. – Івано-Франківськ, 2004.
16. Мир философии. В 2-х т. – М., 1989.
17. Нарский И.С. Современный позитивизм. – М., 1961.
18. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. – К., Львів, 2001.
19. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. В 2-х т. – К., 1994.
20. Поппер К. Логика и рост научного познания. – М., 1983.
21. Рассел Б. Історія західної філософії. – К., 1995.
22. Рассел Б. Человеческое познание. – М., 1957.
23. Рассел Б. Человечество в опасности. // Вопросы философии. – 1992. – №8-10.
24. Современная буржуазная философия. – М., 1978.
25. Современная западная философия: словарь. – М., 1991.
26. Спенсер Г. Синтетическая философия. – К., 1997.
27. Татаркевич В. Історія філософії. Т.3-й. – Львів, 1999.
28. Філософія./ За ред. В.Г. Воронкова. – К., 2004.
29. Філософія: Курс лекцій/ Л.В. Губерський, І.Ф. Надольний, В.П. Андрущенко та ін.; За ред. І.Ф. Надольного. – К., 2000.
30. Філософія: Підручник / Бичко І.В., Бойченко І.В., Табачковський В.Г. та ін. – К., 2001.
31. Философский энциклопедический словарь. – М., 1983, 1999.
32. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.

**Ключові слова і терміни:** класичний позитивізм, махізм, емпіріокритицизм, неопозитивізм, постпозитивізм, теологічна стадія, метафізична стадія, наукова стадія, «комплекс відчуттів», верифікація, лінгвістичний аналіз, «парадокс Рассела», фальсифікація, парадигма.

### Тема 4. Прагматизм.

- 4.1. Прагматизм Чарльза Пірса.
- 4.2. Філософія Вільяма Джеймса.
- 4.3. Інструменталізм Джона Дьюї.
- 4.4. Біхевіористський прагматизм Джорджа Герберта Міда.

#### Реферати:

1. Чарльз Пірс: ставлення до європейської філософської спадщини.
2. Філософія релігії Вільяма Джеймса.
3. Етика прагматизму.
4. Прагматизм як метод вирішення соціальних проблем.
5. Американський прагматизм і східна філософія.

#### Питання для дискусії:

1. Що ми розуміємо під прагматизмом?
2. Назвіть основні напрями прагматизму.
3. Чим зумовлена поява прагматизму?
4. У чому користь і призначення прагматизму?
5. Що таке прагматична істина?
6. Як розглядається проблема співвідношення цілей та засобів у прагматизмі?
7. Яку роль, на думку Вільяма Джеймса, відіграє релігія в житті людини і суспільства?

#### Практичні завдання.

1. Прочитати і виписати основні висловлювання, що характеризують суть прагматизму «Мир філософії».

#### Література.

1. Богомолов А.С. Английская буржуазная философия XX века. – М., 1973.
2. Богомолов А.С. Буржуазная философия США XX века. – М., 1974.
3. Джеймс В. Многобразие религиозного опыта. – СПб., 1992
4. Джеймс В. Прагматизм. – К., 2000.
5. Дьюи Дж. Психология и педагогика мышления. – М., 1995.

6. Зарубіжна філософія ХХ століття. – К., 1993.
7. Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К. Западная философия ХХ века. – М., 1994.
8. Зотов А.Ф. Современная западная философия. – М., 2001.
9. Історія філософії: Підручник для вищої школи. – Х.: Прапор, 2003.
10. История современной зарубежной философии / Под ред. А.С. Колесникова. – СПб., 1997.
11. Кремень В.Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник. – К., 2005.
12. Ларіонова В.К. Історія етичних учень. Посібник. – Івано-Франківськ, 2004.
13. Мельвиль Ю.К. Прагматическая философия человека/ Буржуазная философская антропология ХХ века. – М., 1986.
14. Мельвиль Ю.К. Пути буржуазной философии ХХ века. – М., 1983.
15. Мельвиль Ю.К. Чарльз Пирс и прагматизм. – М., 1968.
16. Мир философии. В 2-х т. – М., 1989.
17. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. – К., Львів, 2001.
18. Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
19. Рассел Б. Історія західної філософії. – К., 1995.
20. Рорти Р. Філософія как зеркало природы. – Новосибирск, 1997.
21. Современная западная философии: словарь. – М., 1991.
22. Современная буржуазная философия. – М., 1978.
23. Філософія./ За ред. В.Г. Воронкова. – К., 2004.
24. Татаркевич В. Історія філософії. Т.3-й. – Львів, 1999.
25. Філософский энциклопедический словарь. – М., 1983, 1999.
26. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.

**Ключові слова і терміни:** прагматизм, прагматизм як філософський метод, прагматизм як теорія істини, прагматична істина, прагматична практика, реконструкція, семіотика, теорія сумнівів, віра, філософія релігії, меліоризм, інструменталізм, синехізм, тихізм, соціальний біхевіоризм.

#### Тема 5. Філософія життя.

- 5.1. Поняття філософії життя.
- 5.2. Фрідріх Ніцше та ідеї «філософії життя».
- 5.3. Життя як культурно-історична реальність (Вільгельм Дільтей, Георг Зіммель, Освальд Шпенглер, Арнольд Дж. Тойнбі).
- 5.4. «Життєвий порив» Анрі Бергсона.
- 5.5. Альберт Швейцер: «благоговіння перед життям».

#### Реферати:

1. Артур Шопенгауер і буддистська нирвана
2. Критика моралі Фрідріха Ніцше.
3. Фрідріх Ніцше та ніцшеанці.
4. Будизм, дзен-будизм і Фрідріх Ніцше.
5. Інтуїція чи інтелект?
6. Інтуїтивізм Анрі Бергсона.
7. Ідея світової релігії Арнольда Джорджа Тойнбі.
8. Роль «творчої меншості» та «інертної більшості» в історії.

#### Питання для дискусії:

1. Що ми розуміємо під ірраціоналізмом?
2. Порівняйте філософські позиції Артура Шопенгауера та Фрідріха Ніцше у розумінні волі до життя.
3. Чим зумовлена поява ніцшеанського вчення про Надлюдину?
4. Чи можна розглядати Ніцше як попередника расизму і тоталітаризму?
5. Як співвідноситься поняття культура і цивілізація у творчості Освальда Шпенглера?
6. Порівняйте філософсько-історичні концепції Освальда Шпенглера та Арнольда Дж. Тойнбі.
7. Розкрийте специфіку теорії пізнання Анрі Бергсона.

#### Практичні завдання.

1. Прочитати і виписати основні висловлювання, що характеризують суть філософії життя з

хрестоматії «Мир філософії».

#### Література.

1. Бергсон А. Два источника морали и религии. – М., 1994.
2. Бергсон А. Творческая эволюция. – М., 1998.
3. Богомолов А.С. Немецкая буржуазная философия после 1865 года. – М., 1969.
4. Бойченко І.В. Філософія історії: Підручник. – К., 2000.
5. Дильтей В. Категории жизни // Вопросы философии. – 1995. – №10.
6. Дильтей В. Наброски и критика исторического разума// Вопросы философии. – 1988. – №4.
7. Дильтей В. Основная мысль моей философии...// Вопросы философии. – 2001. – №9.
8. Дильтей В. Описательная психология. – СПб., 1996.
9. Зарубіжна філософія ХХ століття. – К., 1993.
10. Зіммель Г. Избранное. В 2 т. – М., 1996.
11. Зотов А.Ф. Современная западная философия. – М., 2001.
12. Історія філософії: Підручник для вищої школи. – Х.: Прапор, 2003.
13. История современной зарубежной философии / Под ред. А.С. Колесникова. – СПб., 1997.
14. Кремень В.Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник. – К., 2005.
15. Ларіонова В.К. Історія етичних учень. Посібник. – Івано-Франківськ, 2004.
16. Мир философии. В 2-х т. – М., 1989.
17. Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. – К., 1994.
18. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Вопросы философии. – 1989. – №5.
19. Ницше Ф. Сумерки богов. – М., 1989.
20. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. – М., 1990.
21. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. – К., Львів, 2001.
22. Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
23. Рассел Б. Історія західної філософії. – К., 1995.
24. Самосознание европейской культуры ХХ века. – М., 1991.
25. Современная западная философии: словарь. – М., 1991.
26. Современная буржуазная философия. – М., 1978.
27. Татаркевич В. Історія філософії. Т.3-й. – Львів, 1999.
28. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії: У 2 т. – К., 1995.
29. Філософія./ За ред. В.Г. Воронкова. – К., 2004.
30. Філософія: Курс лекцій/ Л.В. Губерський, І.Ф. Надольний, В.П. Андрущенко та ін.; За ред. І.Ф. Надольного. – К., 2000.
31. Філософский энциклопедический словарь. – М., 1983, 1999.
32. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
33. Хамітов Н.В. Історія філософії: Проблема людини. Навч. посіб. – К., 2000.
34. Чехмістро І. Ірраціональність як підстава раціональності // Філософська думка. – 1998. – №6.
35. Шварц Т. От Шопенгауэра к Хайдеггеру. – М., 1964.
36. Швейцер А. Культура и этика: Пер. с нем. – М., 1973.
37. Шопенгауэр А. Мир как воля и представленис: В 2 т. – М., 1992-93.
38. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки о морфологии мировой истории. – М., 1993.
39. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. – М., СПб., 1998.

**Ключові слова і терміни:** філософія життя, ірраціоналізм, волюнтаризм, воля до влади, аполонівське начало життя, діонісійське начало життя, вічне повернення, нігілізм, декаданс, мораль рабів, мораль панів, імморалізм, арій, Надлюдина, індивідуалізм, герменевтика, розуміюча психологія, морфологія історії, культура, цивілізація, життєва сила, життєвий порив, «виклик», «відгук», «творча меншість», «інертна більшість», інтелектуальна інтуїція.

#### Тема 6. Психоаналітична філософія.

- 6.1. Психоаналітична філософія Зігмунда Фрейда.
- 6.2. Аналітична психологія Карла Юнга.
- 6.3. Соціологізуючий психоаналіз Альфреда Адлера.

- 6.4. Теорія оргоне Вільгельма Райха.
- 6.5. Гуманістичний психоаналіз Еріха Фромма.

#### Реферати:

1. Психоаналіз: джерела і специфіка розвитку.
2. Сноведіння в контексті психоаналітичної концепції.
3. Зігмунд Фрейд і слов'янський гуманізм.
4. Ідея «колективного несвідомого» у психоаналітичній філософії Карла Юнга.
5. Ведичний погляд на психоаналіз Зігмунда Фрейда та Карла Юнга.
6. Карл Юнг і будизм.
7. Альфред Адлер: «комплекс неповноцінності» і його вплив на життя людини.
8. Еріх Фромм та Дайсецу Судзукі про психіку і несвідоме.
9. Еріх Фромм: мистецтво любові.
10. Етичні ідеї психоаналізу.

#### Питання для дискусій:

1. Розкрийте зміст поняття «несвідоме». Яке місце належить йому в структурі психоаналізу?
2. Поясніть суть основних принципів психоаналізу та їх застосування до лікування невротів.
3. Яке теоретичне навантаження в концепції Фрейда мають поняття «сублімація», «витіснення» та «цензура»?
4. Чи спроможна, на думку Фрейда, людина досягти свободи, гармонії у повсякденному житті?
5. Чим відрізняється концепція свідомості З. Фрейда від наукових уявлень про її походження та формування?
6. Який вплив мала ідейна спадщина З. Фрейда на культуру суспільства ХХ ст.?
7. У чому полягає розбіжність теоретичних позицій Зігмунда Фрейда та неофрейдистів?
8. На якій психоаналітичній концепції засновано у фрейдизмі та неофрейдизмі теорію походження суспільства, релігії та моралі?
9. Яка основна ідея філософії Еріха Фромма?
10. Аргументуйте Ваше ставлення до наявних поглядів на природу несвідомих процесів людської психіки.

#### Практичні завдання.

1. Прочитати і виписати основні висловлювання, що характеризують суть психоаналітичної філософії.

#### Література.

1. Адлер А. Поняття природу человека. – СПб., 1997.
2. Александр Ф., Селесник Ш. Человек и его душа: познание и врачевание от древности и до наших дней. – М., 1995.
3. Бичко І.В. Сучасна світова філософія (ХІХ – ХХ) // Філософія: курс лекцій. – К., 1994.
4. Зарубіжна філософія ХХ століття. – К., 1993.
5. Зотов А.Ф. Современная западная философия. – М., 2001.
6. Кляйн М. Зависть и благодарность. Исследование бессознательных источников. – СПб., 1997.
7. Кремень В.Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник. – К., 2005.
8. Ларіонова В.К. Історія етичних учень. Посібник. – Івано-Франківськ, 2004.
9. Левчук Л.Т. Психоаналіз: історія, теорія, мистецька практика: Навч. Посібник. – К., 2002.
10. История современной зарубежной философии / Под ред. А.С. Колесникова. – СПб., 1997.
11. Мир философии. В 2-х т. – М., 1989.
12. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. – К., Львів, 2001.
13. Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
14. Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру. – М., 1985.
15. Самосознание европейской культуры ХХ века. – М., 1991.
16. Современная западная философия: словарь. – М., 1991.
17. Современная буржуазная философия. – М., 1978.
18. Татаркевич В. Історія філософії. Т.3-й. – Львів, 1999.
19. Філософія./ За ред. В.Г. Воронкова. – К., 2004.

20. Философский энциклопедический словарь. – М., 1983, 1999.
21. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
22. Філософія: Курс лекцій/ Л.В. Губерський, І.Ф. Надольний, В.П. Андрущенко та ін.; За ред. І.Ф. Надольного. – К., 2000.
23. Фрейд З. Введение в психоанализ. – М., 1989.
24. Фрейд З. Недовольство в культуре.// Философские науки. – 1989. – №1.
25. Фрейд З. Психология бессознательного. – М., 1989.
26. Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. – М., 1992.
27. Фрейд З. Толкование сновидений. – К., 1991.
28. Фромм Э. Душа человека. – М., 1992.
29. Фромм Э. Бегство от свободы. – М., 1993.
30. Хамітов Н.В. Історія філософії: Проблема людини. Навч. посіб. – К., 2000.
31. Юнг К.Г. Архетип и символ. – М., 1991.
32. Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. – К., 1994.
33. Ярошевский М.Г. История психологии. – М., 1976.

**Ключові слова і терміни:** психоаналіз, несвідоме, лібідо, сублімація, витіснення, цензура, неврот, психоз, сноведіння, структура психіки, Я, воно, над-Я, символіка сноведінь, дешифрування сноведінь, культура, патографія, образ, зміст, форма, Едіпів комплекс, комплекс Електри, проблема провини, свідомість, самосвідомість, фрустрація, дитяча сексуальність, соціометрія, неофрейдизм, аналітична психологія, соціологізуючий психоаналіз, гуманістичний психоаналіз, архетипи, колективне несвідоме, принцип компенсації і надкомпенсації, соціальний характер, амбівалентність свідомості, любов.

#### Тема 7. Феноменологія і герменевтика.

- 7.1. Поняття феноменології.
- 7.2. Феноменологія Едмунда Гусерля.
- 7.3. Поняття герменевтики. Герменевтика Фрідріха Шлейєрмахера.
- 7.4. Буття і мова у філософській герменевтиці Мартіна Хайдеггера.
- 7.5. Герменевтика Ханса Гадамера.
- 7.6. Гносеологічна герменевтика Поля Рікера.

#### Реферати:

1. Формирование феноменологического метода в европейской философии.
2. М. Хайдеггер: людина як залитуюче буття.
3. Криза європейських наук і трансцендентальна філософія.
4. Історична герменевтика Вільгельма Дільтея.
5. Герменевтика і гуманітарне знання.
6. «Герменевтичне коло».

#### Питання для дискусій:

1. Що ми розуміємо під феноменологією? Який її зв'язок із екзистенціалізмом?
2. Які чинники спричинили появу феноменології?
3. У чому виявляється сутність інтенціональності?
4. Проаналізуйте зміст трансцендентальної редукції. Як пов'язуються поняття «ноєма» і «ноєзис»?
5. Що таке «герменевтичне коло»?
6. У чому специфіка герменевтики як методології «наук про дух»?

#### Практичні завдання.

1. Прочитати і виписати основні висловлювання, що характеризують суть феноменології та герменевтики з хрестоматії «Мир философии».

#### Література.

1. Бичко І.В. Сучасна світова філософія (ХІХ – ХХ) // Філософія: курс лекцій. – К., 1994.
2. Богомолов А.С. Немечкая буржуазная философия после 1865 года. – М., 1969.
3. Волинка Г.І. та ін. Вступ до філософії. – К., 1999.
4. Гадамер Х-Г. Истина и метод. В 2 т. – К., 2000.
5. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда



- Гусерля // Вопросы философии. – 1992. – №7.
6. Гайденко П.П. Хайдеггер и современная философская герменевтика. // Новейшие течения и проблемы философии ФРГ. – М., 1978.
  7. Гусерль Э. Картезианские размышления. – СПб., 1998.
  8. Гусерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. // Вопросы философии. – 1992. – №7.
  9. Гусерль Э. Кризис европейского человечества и философия. // Вопросы философии. – 1986. – №3.
  10. Гусерль Э. Идея чистой феноменологии. – М., 1994.
  11. Губман Б.Л. Западная философия культуры XX века. – Тверь, 1997.
  12. Гурьев Д.В. Загадки происхождения сознания. – М., 1986.
  13. Дильтей В. наброски и критика исторического разума. // Вопросы философии. – 1988. – №4.
  14. Дильтей В. Основная мысль моей философии... // Вопросы философии. – 2001. – №9.
  15. Дильтей В. Описательная психология. – СПб., 1996.
  16. Зарубіжна філософія ХХ століття. – К., 1993.
  17. Зотов А.Ф. Современная западная философия. – М., 2001.
  18. Історія філософії: Підручник для вищої школи. – Х., 2003.
  19. История современной зарубежной философии / Под ред. А.С. Колесникова. – СПб., 1997.
  20. Католицизм. Словарь. – М., 1991.
  21. Кремень В.Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник. – К., 2005.
  22. Кошарний С.О. Біля джерел філософської герменевтики. – К., 1992.
  23. Критика феноменологического направления в современной буржуазной философии. – Рига, 1981.
  24. Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное знание. – М., 1991.
  25. Ладов В.А. Аналитическая философия и феноменология. [http.](http://)
  26. Ларіонова В.К. Історія етичних ученй. Посібник. – Івано-Франківськ, 2004.
  27. Лой А.Н. Проблема интерсубъективности в современной философской герменевтике. // Герменевтика: история и современность. – М., 1985.
  28. Малахов В.С. Проблема исторического понимания в философской герменевтике Г. Гадамера // Историко-философский ежегодник. – М., 1987.
  29. Мир философии. В 2-х т. – М., 1989.
  30. Михайлов А.А. Современная философская герменевтика. – Минск, 1984.
  31. Мотрошилова Н.В. Гуссерль и Кант: «проблема трансцендентальной философии». // Философия Канта и современность. – М., 1974.
  32. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. – К., Львів, 2001.
  33. Причепий Є.М. Феноменологічна теорія свідомості Е. Гуссерля. – К., 1971.
  34. Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций. – М., 1989.
  35. Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
  36. Протестантизм. Словарь. – М., 1989.
  37. Рассел Б. Історія західної філософії. – К., 1995.
  38. Рикер П. Конфликты интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М., 1995.
  39. Самосознание европейской культуры XX века. – М., 1991.
  40. Современная западная философия: словарь. – М., 1991.
  41. Татаркевич В. Історія філософії. Т.3-й. – Львів, 1999.
  42. Феноменология в современном мире. – Рига, 1991.
  43. Філософія / За ред. В.Г. Воронкова. – К., 2004.
  44. Філософія: Курс лекцій/ Л.В. Губерський, І.Ф. Надольний, В.П. Андрущенко та ін.; За ред. І.Ф. Надольного. – К., 2000.
  45. Философский энциклопедический словарь. – М., 1983, 1999.
  46. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
  47. Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1993.

48. Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1991.
49. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М., 1991.
50. Хамітов Н.В. Історія філософії: Проблема людини. Навч. посіб. – К., 2000.
51. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям и ее презирающим. – М., 1994.

**Ключові слова і терміни:** суб'єктивізм, феномен, феноменологія, феноменологічний метод, рефлексія свідомості, науковчення, трансцендентальне епохе, феноменологічна редукція, трансцендентальна редукція, ейдетична редукція, феноменологічна свідомість, інтуїція, інтенціональність, ноєзис, ноєма, «життєвий світ», герменевтика, дискурстлумачення, розуміння, інтерпретація, горизонт, «герменевтичний трикутник», «герменевтичне коло», інтроспекція, «науки про дух».

#### **Тема 8. Персоналізм.**

- 8.1. Поняття персоналізму.
- 8.2. Російський персоналізм (Микола Бердяєв, Лев Шестов, Микола Лосський).
- 8.3. Французький персоналізм. (Жан Лакруа, Емманюель Муньє, Моріс Недонсель, Шарль Ренув'є, Поль Ріккер).
- 8.4. Американський персоналізм (Джосая Ройс, Бенджамін Боун, Джон Хауісон, Ральф Флюелінг, Едгар Брайтмен).
- 8.5. «Діалогічний персоналізм» Мартіна Бубера.

#### **Реферати:**

1. Персоналізм як спосіб буття і мислення.
2. Микола Бердяєв: Боголюдина над безоднею нествореної свободи.
3. Ідея свободи у філософії Лева Шестова.
4. Теорія особистості в американському персоналізмі.
5. Німецький персоналізм.
6. Естетика французького персоналізму.
7. Трагічний оптимізм Емманюєля Муньє.

#### **Питання для дискусії:**

1. Що ми розуміємо під персоналізмом?
2. Які саме чинники спричинили прояви особливостей філософії персоналізму?
3. У чому полягає відмінність між персоналізмом та екзистенціалізмом?
4. Як співвідносяться поняття екстеріоризація, інтеріоризація та трансценденція?
5. Що у персоналізмі розуміється під гуманістичною революцією?
6. Чи є відмінність між національними типами персоналізму?
7. Чи мала українська персоналістична традиція який-небудь вплив на розвиток західного персоналізму?

#### **Практичні завдання.**

1. Прочитати і виписати основні висловлювання, що характеризують суть персоналізму з хрестоматії «Мир філософії».

#### **Література.**

1. Бердяєв Н. О назначении человека. – М., 1993.
2. Бердяєв Н. Самопознание. – М., 1991.
3. Бердяєв Н. Смысл истории. – М., 1990.
4. Бердяєв Н. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989.
5. Бердяєв Н. Философия свободного Духа. – М., 1994.
6. Бердяєв Н. Царство Духа и царство Кесаря. – М., 1995.
7. Бичко І.В. Сучасна світова філософія (ХІХ – ХХ) // Філософія: курс лекцій. – К., 1994.
8. Богомолов А.С. Буржуазная философия США XX века. – М., 1974.
9. Вдовина И.С. Эстетика французского персонализма. – М., 1981.
10. Волинка Г.І. та ін. Вступ до філософії. – К., 1999.
11. Гайденко П.П. Философия культуры Карла Ясперса. // Вопросы литературы. – 1972. – №9.
12. Губман Б.Л. Западная философия культуры XX века. – Тверь, 1997.
13. Зарубіжна філософія ХХ століття. – К., 1993.

14. Зотов А.Ф. Современная западная философия. – М. – 2001.
15. Історія філософії: Підручник для вищої школи. – Х., 2003.
16. Хамітов Н. та ін. Історія філософії: проблема людини. – К., 2000.
17. История современной зарубежной философии / Под ред. А.С. Колесникова. – СПб., 1997.
18. Кремень В.Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник. – К., 2005.
19. Кульчицький О. Український персоналізм. – Мюнхен-Львів, 1985.
20. Ларіонова В.К. Історія етичних учень. Посібник. – Івано-Франківськ, 2004.
21. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. – М., 1991.
22. Мир философии. В 2-х т. – М., 1989.
23. Мунье Э. Персоналізм. – М., 1992.
24. Мунье Э. Что такое персоналізм?. – М., 1994.
25. Мунье Э. Манифест персоналізма. – М., 1999.
26. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. – К., Львів, 2001.
27. Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
28. Рассел Б. Історія західної філософії. – К., 1995.
29. Самосознание европейской культуры XX века. – М., 1991.
30. Ситниченко Л.А. Человеческое общение в интерпретации современной западной философии: Критический анализ. – К., 1990.
31. Современная западная философия: словарь. – М., 1991.
32. Современная буржуазная философия. – М., 1978.
33. Татаркевич В. Історія філософії. Т.3-й. – Львів, 1999.
34. Філософія./ За ред. В.Г. Воронкова. – К., 2004.
35. Філософія: Курс лекцій/ Л.В. Губерський, І.Ф. Надольний, В.П. Андрущенко та ін.; За ред. І.Ф. Надольного. – К., 2000.
36. Философский энциклопедический словарь. – М., 1983, 1999.
37. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
38. Фром Э. Душа человека. – М., 1992.
39. Хамітов Н.В. Історія філософії: Проблема людини. Навч. посіб. – К., 2000.
40. Шестов Л. Гефсиманська ніч.// Філософська і соціологічна думка. – 1991. – №1-2.
41. Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. – М., 1992.

**Ключові слова і терміни:** персоне, персоналізм, особистість, індивідуальність, екстеріоризація, інтеріоризація, трансценденція, Боголюдина, гуманістична революція, комунікація, творчість, віра, розум, свобода.

#### Тема 9. Філософія екзистенціалізму.

- 9.1. Поняття екзистенціалізму.
- 9.2. Релігійний екзистенціалізм.
- 9.3. Атеїстичний екзистенціалізм.

#### Реферати:

1. Мартін Хайдеггер: людина як запитує бутья.
2. Жан Поль Сартр: Я та Інший.
3. Альбер Камю: самогубство філософське та життєве.
4. Карл Ясперс: гранична ситуація і вихід за межі повсякденності.
5. Габріель Марсель: бути чи мати?
6. Екзистенційна феноменологія Моріса Мерло-Понті.
7. Філософія людини Хосе Ортеги-і-Гассета.
8. Етичні пошуки в екзистенціалізмі.

#### Питання для дискусії:

1. Що ми розуміємо під екзистенційною філософією? Чи тотожна вона з екзистенціалізмом?
2. Які саме чинники спричинили прояви особливостей філософії екзистенціалізму?
3. Як співвідносяться поняття есенція та екзистенція у філософії екзистенціалізму?
4. У чому сутність концепції абсурду?
5. У чому відмінність між релігійним і атеїстичним екзистенціалізмом?

#### Практичні завдання.

1. Прочитати і виписати основні висловлювання, що характеризують суть філософії екзистенціалізму з хрестоматії «Мир філософії».

#### Література.

1. Абаньяно Н. Введение в экзистенциализм. – СПб., 1998.
2. Абаньяно Н. Экзистенция как свобода.// Вопросы философии. – 1992. – №8.
3. Бердяев Н. О назначении человека. – М., 1993.
4. Бердяев Н. Самопознание. – М., 1991.
5. Бердяев Н. Смысл истории. – М., 1990.
6. Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989.
7. Бердяев Н. Философия свободного духа. – М., 1994.
8. Бердяев Н. Царство Духа и царство Кесаря. – М., 1995.
9. Бичко І.В. Сучасна світова філософія (XIX – XX) // Філософія: курс лекцій. – К., 1994.
10. Богомоллов А.С. Буржуазная философия США XX века. – М., 1974.
11. Богомоллов А.С. Немечская буржуазная философия после 1865 года. – М., 1969.
12. Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. – СПб., 1999.
13. Волинка Г.І. та ін. Вступ до філософії. – К., 1999.
14. Губман Б.Л. Западная философия культуры XX века. – Тверь, 1997.
15. Зарубіжна філософія XX століття. – К., 1993.
16. Зотов А.Ф. Современная западная философия. – М., 2001.
17. Історія філософії: Підручник для вищої школи. – Х., 2003.
18. История современной зарубежной философии / Под ред. А.С. Колесникова. – СПб., 1997.
19. Камю А. Избранное. – М. – 1988.
20. Камю А. Бунтующий человек. – М., 1990.
21. Камю А. Міф про Сізіфа. Есе про абсурд. Твори у 2 т. – К., 1997.
22. Кремень В.Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник. – К., 2005.
23. Кузнецов В.Н. Французская буржуазная философия XX века. – М., 1970.
24. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993.
25. Ларіонова В.К. Історія етичних учень. Посібник. – Івано-Франківськ, 2004.
26. Марсель Г. Быть и иметь. – Новочеркасск, 1994.
27. Марсель Г. Трагическая мудрость философии. – М, 1995.
28. Мир философии. В 2-х т. – М., 1989.
29. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. – К., Львів, 2001.
30. Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
31. Рассел Б. Історія західної філософії. – К., 1995.
32. Самосознание европейской культуры XX века. – М., 1991.
33. Сартр Ж.-П. Бутья і ніщо. – К., 2001.
34. Сартр Ж.П. Нудота. Мур. Слова. – К., 1993.
35. Современная западная философия: словарь. – М., 1991.
36. Современная буржуазная философия. – М., 1978.
37. Табачковский В.Г. Людське співвідношення: даність чи проблема. – К., 1993.
38. Табачковский В.Г. Людина-Екзистенція-Історія. – К., 1996.
39. Татаркевич В. Історія філософії. Т.3-й. – Львів, 1999.
40. Філософія./ За ред. В.Г. Воронкова. – К., 2004.
41. Філософія: Курс лекцій/ Л.В. Губерський, І.Ф. Надольний, В.П. Андрущенко та ін.; За ред. І.Ф. Надольного. – К., 2000.
42. Философский энциклопедический словарь. – М., 1983, 1999.
43. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
44. Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1993.
45. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М., 1991.
46. Хамітов Н.В. Історія філософії: Проблема людини. Навч. посіб. – К., 2000.
47. Ярошевец В.І. Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму. Підручник. – К., 2004.
48. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.

**Ключові слова і терміни:** екзистенціалізм, життя, існування, смерть, сутність, автентичність,

справжнє і несправжнє існування, філософське самогубство, абсурдна людина, свобода, гуманізм, відчуження, буття, ніщо, абсурд, вибір, тривога, страх, нудьга, нудота, гранична ситуація, жах, самотність, щастя.

#### Тема 10. Філософська антропологія.

- 10.1. Поняття філософської антропології.
- 10.2. Цінності буття людини в антропології Макса Шелера.
- 10.3. Людина як «незавершена» істота у філософії Арнольда Гелена.
- 10.4. «Ексцентрична людина» Хельмута Плеснера.
- 10.5. Філософська антропологія Еріха Ротхакера.
- 10.6. Філософсько-педагогічна антропологія Отто Больнова.

#### Реферати:

1. Місце людини в космосі (Макс Шелер).
2. Феноменологічна етика.
3. Ступені органічного і людина (Хельмут Плеснер).
4. Систематика антропології (Арнольд Гелен).
5. Проблема сенсу життя людини у філософській антропології.

#### Питання для дискусії:

1. Що ми розуміємо під філософською антропологією?
2. У чому полягає відмінність філософської антропології від екзистенціалізму?
3. Чим пояснюється актуальність філософського осмислення людини в сучасну епоху?
4. Яке основне програмне завдання, поставлене Максом Шелером перед філософською антропологією?
5. Який вибір особистості є проявом її свободи?
6. Що таке «життєва позиція особистості»?
7. Що таке «наявне» і «потенційне» існування людини?
8. Охарактеризуйте поняття «діалогізм» та його значення для філософської антропології.

#### Практичні завдання.

1. Прочитати і виписати основні висловлювання, що характеризують суть філософської антропології.

#### Література.

1. Адлер А. Понять природу человека. – СПб., 1997.
2. Абаньяно Н. Экзистенция как свобода // Вопросы философии. – 1992. – №8.
3. Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания. – СПб., 2001
4. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – М., 1992.
5. Бердяев Н. О назначении человека. – М., 1993.
6. Бердяев Н. Самопознание. – М., 1991.
7. Бердяев Н. Философия свободного Духа. – М., 1994.
8. Бичко І.В. Сучасна світова філософія (XIX – XX) // Філософія: курс лекцій. – К., 1994.
9. Богомолов А.С. Немецкая буржуазная философия после 1865 года. – М., 1969.
10. Бубер М. Два образа веры. – М., 1995.
11. Бубер М. Проблема человека. – К., 1998.
12. Буржуазная философская антропология. – М., 1986.
13. Волинка Г.І. та ін. Вступ до філософії. – К., 1999.
14. Воронович Б.А. Созидующий потенциал человека. – М., 1998.
15. Гейзинга Й Homo Ludens. – К., 1994.
16. Горар Р. Антропология смирения // Вопросы философии. – 1999. – №5.
17. Грамши А. Формирование человека. – М., 1983.
18. Григорян Б.Т. Философская антропология. – М., 1992.
19. Гуревич П. Философская антропология: Учеб. пособие. – М., 1997.
20. Джеймс У. Личность // Психология личности. Тексты. – М., 1982.
21. Зарубіжна філософія XX століття. – К., 1993.
22. Зотов А.Ф. Современная западная философия. – М., 2001.

23. История философии: Пособие для высшей школы. – Х., 2003.
  24. История современной зарубежной философии / Под ред. А.С. Колесникова. – СПб., 1997.
  25. Кассирер Э. Опыт о человеке. Избранное. – М., 1998.
  26. Кремень В.Г. Философия: мыслители, идеи, концепции: Пособие. – К., 2005.
  27. Козлов Н.И. Формула личности. – СПб., 2000.
  28. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993.
  29. Ларионова В.К. История этических учений. Пособие. – Ивано-Франківськ, 2004.
  30. Леві-Строс К. Структурна антропологія. – К., 2000.
  31. Марков Б.В. Философская антропология. Очерки истории и теории. – СПб., 1997.
  32. Мунье Э. Манифест персонализма. – М., 1999.
  33. Мир философии. В 2-х т. – М., 1989.
  34. Никитин Е. Феномен человеческого самоутверждения. – СПб., 2000.
  35. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. – К., Львів, 2001.
  36. Плеснер Г. Ступени органического и человек // Проблема человека в Западной философии. – М., 1988.
  37. Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
  38. Самосознание европейской культуры XX века. – М., 1991.
  39. Современная западная философия: словарь. – М., 1991.
  40. Современная буржуазная философия. – М., 1978.
  41. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992.
  42. Степин В.С. Философская антропология и философия науки. – М., 1992.
  43. Табачковский В.Г. Людские співвідношення: даність чи проблема. – К., 1993.
  44. Табачковский В.Г. Людина-Екзистенція-Історія. – К., 1996.
  45. Татаркевич В. История философии. Т.3-й. – Львів, 1999.
  46. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М., 1987.
  47. Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. – М., 1996.
  48. Філософія / За ред. В.Г. Воронкова. – К., 2004.
  49. Философский энциклопедический словарь. – М., 1983, 1999.
  50. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
  51. Філософія: Курс лекцій / Л.В. Губерський, І.Ф. Надольний, В.П. Андрущенко та ін.; За ред. І.Ф. Надольного. – К., 2000.
  52. Франк С.Л. Реальность и человек. – СПб., 1997.
  53. Франк С.Л. Человек в поисках смысла жизни. – М., 1990.
  54. Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. – М., 1992.
  55. Фром Э. Душа человека. – М., 1992.
  56. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. – М., 1998.
  57. Хамітов Н.В. История философии: Проблема людини. Навч. посіб. – К., 2000.
  58. Хуземан Ф. Об образе и смысле смерти. – М., 1997.
  59. Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности. – СПб., 1996.
  60. Черная Л.А. «Новая философская антропология» Макса Шелера и философия культуры // Вопросы философии. – 1999. – №7.
  61. Шелер М. Избранные труды. – М., 1995.
- Ключові слова і терміни:** природа людини, філософська антропологія, універсальність, людина, особистість, індивідуальність, інтроспекція, реалізм, антропосфера, діалогізм, цінність, біологічне та соціальне, ексцентричність, духовність, онтологія, суще, смерть, метафізика виховання, категоричний імператив, сенс життя, щастя.

#### Тема 11. Релігійна філософія кінця XIX – першої половини XX ст.

- 11.1. Неотомізм (Етьєн Жільсон, Жак Марітен, Юзеф Бохенський, Кароль Войтила).
- 11.2. Християнський еволюціонізм П'єраТейяра де Шардена.
- 11.3. Неопротестантизм (Карл Барт, Рудольф Бульман, Пауль Тілліх, Ернст Трельч).

#### Реферати:

1. Етьєн Жільсон: сучасний томізм і класичний томізм.

2. Інтегральний гуманізм Жака Марітена.
3. Етика Г'єра Тейяра де Шардена.
4. Пауль Тілліх: мужність бути.

#### Питання для дискусії:

1. Чим пояснюється активізація духовної діяльності та сучасних релігійно-філософських доктрин?
2. Назвіть п'ять раціональних доказів існування Бога.
3. Розкрийте основні особливості та постулати неотомізму.
4. У чому полягає сутність неотомістської концепції суспільного розвитку?
5. Чим відрізняється наукова феноменологія Г'єра Тейяра де Шардена від феноменології Едмунда Гусерля?
6. Окресліть основні положення еволюціонізму Г'єра Тейяра де Шардена. Що таке «точка Омега»?
7. Яка основна ідея філософії неопротестантизму?
8. У чому специфіка застосування апофатичного методу у діалектичній теології Карла Барта?
9. Яку мету переслідує Рудольф Бульман, пропонуючи провести «деміфологізацію Святого Письма»?
10. Яким чином, на думку Пауля Тілліха, людина спроможна подолати прірву між своєю сутністю та існуванням?
11. Яке значення надається релігійним цінностям у історіософських розмислах Ернста Трельча?

#### Практичні завдання.

1. Прочитати і виписати основні висловлювання, що характеризують суть філософії неопротестантизму.

#### Література.

1. Бердяев Н. О назначении человека. – М., 1993.
2. Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. – М., 1994.
3. Бичко І.В. Сучасна світова філософія (XIX – XX) // Філософія: курс лекцій. – К., 1994.
4. Богомолов А.С. Немечкая буржуазная философия после 1865 года. – М., 1969.
5. Бохенский Ю. Духовная ситуация времени. // Вопросы философии. – 1993. – №5.
6. Бубер М. Проблема человека. – К., 1998.
7. Булгаков С. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. – СПб., 1997.
8. Войтыла К. Этика и нравственность. // Вопросы философии. – 1991. – №1.
9. Григулевич И.Р. Инквизиция. – М., 1985.
10. Горар Р. Антропология смирения. // Вопросы философии. – 1999. – №5.
11. Губман Б.Л. Современная католическая философия: человек и история. – М., 1988.
12. Жильсон Э. Томизм. – Избранное. – Т.1. – СПб., 1999.
13. Зотов А.Ф. Современная западная философия. – М., 2001.
14. Католическая философия сегодня. – М., 1995.
15. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. – М., 1989.
16. Кимелев Ю.А. Философский теизм. Типология современных форм. – М., 1993.
17. Кремень В.Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник. – К., 2005.
18. Кузнецов В.Н. Французская буржуазная философия XX века. – М., 1970.
19. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993.
20. Ларіонова В.К. Історія етичних учень. Посібник. – Івано-Франківськ, 2004.
21. Лозинский С.Г. История папства. – М., 1986.
22. История современной зарубежной философии / Под ред. А.С. Колесникова. – СПб., 1997.
23. Маритен Ж. Интегральный гуманизм. // Вопросы философии. – 1991. – №5.
24. Маритен Ж. О человеческом познании. // Вопросы философии. – 1991. – №5.
25. Маритен Ж. Философ в мире. – М., 1994.
26. Мир философии. В 2-х т. – М., 1989.
27. Нибул Р. Христос и культура. – М., 1996.
28. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. – К., Львів, 2001.

29. Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
30. Релігієзнавчий словник. – К., 1996.
31. Самосознание европейской культуры XX века. – М., 1991.
32. Современная западная философия: словарь. – М., 1991.
33. Современная буржуазная философия. – М., 1978.
34. Табачковский В.Г. Людське співвідношення: даність чи проблема. – К., 1993.
35. Табачковский В.Г. Людина-Екзистенція-Історія. – К., 1996.
36. Татаркєвич В. Історія філософії. Т.3-й. – Львів, 1999.
37. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М., 1987.
38. Тейяр де Шарден П. Божественная среда. – М., 1992.
39. Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М., 1995.
40. Трельч Э. Историзм и его проблемы. – М., 1994.
41. Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. – М., 1996.
42. Філософія/ За ред. В.Г. Воронкова. – К., 2004.
43. Філософский энциклопедический словарь. – М., 1983, 1999.
44. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
45. Філософія: Курс лекцій/ Л.В. Губерський, І.Ф. Надольний, В.П. Андрущенко та ін.; За ред. І.Ф. Надольного. – К., 2000.
46. Хамітов Н.В. Історія філософії: Проблема людини. Навч. посіб. – К., 2000.
47. Хуземаїн Ф. Об образе и смысле смерти. – М., 1997.
48. Чичерин Б. Наука и религия. – М., 1999.

**Ключові слова і терміни:** неотомізм, модернізм, інтегральний гуманізм, ієрархія, дематеріалізація, теологія, благо, християнський еволюціонізм, косморозвиток, «життєвий порив», емоційна інтуїція, точка Омега, ойкуменічний рух, тангенціальна і радіальна енергії, наджиття, неопротестантизм, «справжнє» і «несправжнє» існування людини, любов.

#### Тема 12. Неомарксизм (франкфуртська школа).

- 12.1. Поняття неомарксизму.
- 12.2. «Негативна діалектика» Теодора Адорно.
- 12.3. «Критична теорія суспільства» Макса Хоркхаймера.
- 12.4. «Одномірне суспільство» Герберта Маркузе.
- 12.5. Теорія комунікації Юргена Хабермаса.
- 12.6. Гуманістична етика Еріха Фромма: бути людиною. Любов та її значення в житті людини та суспільства.

#### Реферати:

1. Концепція культури і мистецтва Герберта Маркузе
2. Філософія історії Теодора Адорно.
3. Юрген Хабермас: комунікативна дія як шлях до суспільного консенсусу.
4. Еріх Фромм: бути людиною.

#### Питання для дискусії:

1. Що таке «негативна діалектика» та яка її роль у переосмисленні буття та мислення?
2. Окресліть основні параметри «критичної теорії суспільства» у філософії Франкфуртської школи.
3. У чому полягає нове розуміння проблеми соціальної революції?
4. Розкрийте сутність концепцій «одномірної людини» та «одномірного суспільства».
5. Визначте основні виміри співвідношення критичної теорії стосовно нової людини в новому суспільстві.
6. Дайте характеристику масової культури.
7. Що таке «репресивна цивілізація» та які шляхи її подолання рекомендуються?

#### Практичні завдання.

1. Прочитати і виписати основні висловлювання, що характеризують суть неомарксизму.

#### Література.

1. Андрущенко В., Михальченко М. Сучасна соціальна філософія. – К., 1993.

2. Бичко І.В. Від сталінізму до гуманізму. – К., 1988.
3. Бичко І.В. Сучасна світова філософія (XIX – XX) // Філософія: курс лекцій. – К., 1994.
4. Ермоленко А.Н. Ценностные ориентации в социально-философских исследованиях ФРГ: контрверза «нового утопизма» и «нового традиционализма». // Социальная перспектива. Философско-методологический анализ. – К., 1992.
5. Зарубіжна філософія XX століття. – К., 1993.
6. Зотов А.Ф. Современная западная философия. – М., 2001.
7. Кремень В.Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник. – К., 2005.
8. Ларіонова В.К. Історія етичних учень. Посібник. – Івано-Франківськ, 2004.
9. Лукач Д. К онтологии общественного бытия. – М., 1991.
10. Лукач Д. Ленин. Исследовательский очерк взаимосвязи его идей. – М., 1990.
11. Маркузе Г. Одномерный человек. – М., 1994.
12. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. – К., 1995.
13. Мир философии. В 2-х т. – М., 1989.
14. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. – К., Львів, 2001.
15. Поппер К. Открытое общество и его враги. – М., 1992.
16. Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
17. Рассел Б. Історія західної філософії. – К., 1995.
18. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия: от истоков до наших дней: В 4 т. – СПб., 1994.
19. Самосознание европейской культуры XX века. – М., 1991.
20. Сирота А.М. Неомарксизм: попытка реформации. // Вопросы философии. – 1998. – №8.
21. Современная западная философия: словарь. – М., 1991.
22. Современная буржуазная философия. – М., 1978.
23. Социальная философия франкфуртской школы: Критические очерки. – М.-Прага, 1978.
24. Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія. – К., 1996.
25. Сучасна політична філософія: Антологія. – К., 1998.
26. Табачковський В.Г. Людське співвідношення: даність чи проблема. – К., 1993.
27. Табачковський В.Г. Людина-Екзистенція-Історія. – К., 1996.
28. Татаркевич В. Історія філософії. Т.3-й. – Львів, 1999.
29. Філософія. / За ред. В.Г. Воронкова. – К., 2004.
30. Философский энциклопедический словарь. – М., 1983, 1999.
31. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
32. Філософія: Курс лекцій/ Л.В. Губерський, І.Ф. Надольний, В.П. Андрущенко та ін.; За ред. І.Ф. Надольного. – К., 2000.
33. Фромм Э. Душа человека. – М., 1992.
34. Фромм Э. Иметь или быть? – М., 1986.
35. Фромм Э. Бегство от свободы. – М., 1993.
36. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. – М., 1995.
37. Хабермас Ю. О субъекте истории. – М., 1990.
38. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности. // Вопросы философии. – 1989. – №2.
39. Хабермас Ю. Структурный переворот у сфері відкритості. – Львів, 2000.
40. Хампов Н.В. Історія філософії: Проблема людини. Навч. посіб. – К., 2000.
41. Хесле В. Гении философии Нового времени. – М., 1992.

**Ключові слова і терміни:** неомарксизм, неогуманізм, критична теорія суспільства, «негативна діалектика», самовідчуження, відчуження, звільнення, свобода, рсволюція, детермінізм, реформа, інтелігенція, рефлексія, інтелектуальна технологія, масова культура, одномірна людина, одномірне суспільство, суспільство споживання, репресивна цивілізація, теорія комунікації, дихотомія, ієрархія цінностей, модус володіння, модус буття.

### Тема 13. Структуралізм і постструктуралізм.

- 13.1. Поняття структуралізму. Теорія знака Фердинанда де Сосюра.
- 13.2. Структурна антропологія Клода Леві-Стросса.
- 13.3. Мова як породження сенсу у філософії Ролана Барта.
- 13.4. Структурний психоаналіз Жака Лакана.

### 13.5. Філософія постструктуралізму Мішеля Фуко.

#### Реферати:

1. «Теоретичний антигуманізм» у філософському структуралізмі.
2. Клод Леві-Строс: дієвість символів у магії та психоаналізі.
3. «Генеалогія влади» Мішеля Фуко.
4. Постструктуралізм Жака Дерріда і східна філософська думка.

#### Питання для дискусії:

1. Які головні причини виникнення філософського структуралізму?
2. В чому полягає специфіка структуралізму і його відмінність від екзистенціалізму і персоналізму?
3. Яке місце займає мова в дослідженнях структуралістів?
4. Охарактеризуйте співвідношення структуралізму і культури в дослідженні соціальних взаємовідношень.
5. Визначте роль несвідомого в методології структуралістських підходів.
6. Що таке «знакова система» та яке її значення у вивченні соціальних і культурних структур?
7. Визначте основні параметри відмінності і тотожності між філософським і науково-конкретним структуралізмом.

#### Практичні завдання.

1. Прочитати і виписати основні висловлювання, що характеризують суть філософського структуралізму.

#### Література.

1. Автономова Н.С. От «археологии знания» к «генеалогии власти» // Вопросы философии. – 1978. – №2.
2. Башляр Г. Новый рационализм. – М., 1987.
3. Бичко І.В. Сучасна світова філософія (XIX – XX) // Філософія: курс лекцій. – К., 1994.
4. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М., 1989.
5. Грецкий М.Н. Французский структуралізм. – М., 1971.
6. Деррида Ж. О грамматологии. – М., 1997.
7. Зарубіжна філософія XX століття. – К., 1993.
8. Зотов А.Ф. Современная западная философия. – М., 2001.
9. Кремень В.Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник. – К., 2005.
10. Ильин Г.И. Проблема бессознательного во французском структуралізмі. // Вестник Моск. Ун-та. Сер. 14: Психология. – 1980. - №1.
11. Ильин И.П. Постструктуралізм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М., 1996.
12. История современной зарубежной философии / Под ред. А.С. Колесникова. – СПб., 1997.
13. Каграманов Ю.М. Клод Леві-Стросс и проблема человека. // Вопросы философии. – 1976. – №10.
14. Куцупал С.В. Письмо як засіб деконструкції логоцентризму в концепції Жака Дерріда. – К., 1997.
15. Кынчев Р. Концепция власти М. Фуко и новые философы. // Современная структуралістская идеология. Генезис политологических концепций. – М., 1984.
16. Леві-Строс К. Структурна антропологія. – К, 2000.
17. Леві-Строс К. Первісне мислення. – К., 2000.
18. Мир философии. В 2-х т. – М., 1989.
19. Ойзерман Т.И. Основные направления структуралізма. – М., 1964.
20. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. – К., Львів, 2001.
21. Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
22. Самосознание европейской культуры XX века. – М., 1991.
23. Современная западная философия: словарь. – М., 1991.
24. Современная буржуазная философия. – М., 1978.
25. Соссюр Ф. Заметки об общей лингвистике. – М, 1990.
26. Структуралізм: «за» і «против». Сборник переводов. – М., 1975.
27. Філософія XX века. / Под ред. Руткевича А.М., Вдовина И.С. – М., 1999.
28. Философский энциклопедический словарь. – М., 1983, 1999.

29. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
  30. Філософія: Курс лекцій/ Л.В. Губерський, І.Ф. Надольний, В.П. Андрущенко та ін.; За ред. І.Ф. Надольного. – К., 2000.
  31. Фуко М. Археологія знання. / За ред М. Москаленко. – К., 2003.
  32. Фуко М. Історія сексуальності: в 4-х т. – Х., 1998.
  33. Фуко М. Жизнь: опыт и наука. // Вопросы философии. – 1993. – №5.
  34. Фуко М. Наглядати і карати. – К., 1998.
  35. Фуко М. Слова и вещи. – М., 1977.
  36. Юнг К. Архетип и символ. – М., 1991.
  37. Ярошевець В.І. Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму. Підручник. – К., 2004.
- Ключові слова і терміни:** структура, міф, мова, структуралізм, соціальна структура, структура особистості та її самосвідомості, соціальна дія, лінгвістика, структурний аналіз, структурна антропологія, надраціоналізм, бінарний, психотерапія, знак, знакова система, редукціонізм, постструктуралізм.

#### Тема 14. Постмодернізм.

- 14.1. Модернізм і постмодернізм.
- 14.2. Філософія Жана-Франсуа Лютара.
- 14.3. Філософський постмодернізм Жана Бодріяра.
- 14.4. Філософія мистецтва Жюльєн Делеза.
- 14.5. Принцип деконструкції Жака Дерріда.

#### Реферати:

1. Емансипація у філософії постмодернізму.
2. Поль Рікер: гіпертрофія засобів і атрофія цілей.
3. Роль несвідомого в методології постмодерністських підходів.
4. Трансцендентальні засади філософії постмодернізму.
5. Філософська танатологія Жана Бодріяра.

#### Питання для дискусій:

1. В чому полягає сутність «проекту постмодерну» і яка його відмінність від «проекту модерну»?
2. Які головні причини виникнення постмодернізму?
3. Чи відповідає постмодернізм вимогам і запитам сучасності, чи є тільки «інтелектуальною оманкою» його представників?
4. Охарактеризуйте ціннісні орієнтації постмодернізму на відміну від модернізму стосовно ставлення до дійсності.
5. Визначте ключові поняття постмодернізму. В чому полягає їх відмінність від традиційних філософських категорій?
6. Що таке деконструкція і яке її місце у формуванні гносеологічних орієнтацій людини?
7. Дайте характеристику «тілоцентризму» як головної антропологічної риси постмодернізму.
8. Чи відповідає, на вашу думку, філософія постмодернізму духовним запитам сучасної людини?

#### Практичні завдання.

1. Прочитати і виписати основні висловлювання, що характеризують суть філософії постмодернізму.

#### Література.

1. Автономова Н.С. От «археологии знания» к «генеалогии власти». // Вопросы философии. – 1978. – №2.
2. Арон Р. Демократия и тоталитаризм. – М., 1993.
3. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. – М., 1989.
4. Бичко А.К., Бичко І.В., Табачковський В.Г. Історія філософії: Підручник. – К., 2001.
5. Бодрийяр Ж. Система вещей. – М., 1995.
6. Гидденс Э. Постмодерн. // Философия истории: Антология. – М., 1995.
7. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип. – М., 1990.
8. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – СПб., 1998.
9. Делез Ж. Различие и повторение. – СПб., 1998.
10. Деррида Ж. О грамматологии. – М., 1997.
11. Деррида Ж. Письмо японскому другу. // Вопросы философии. – 1992. – №4.

12. Деррида Ж. Позитив. – К., 1994.
  13. Деррида Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. – Минск, 1999.
  14. Заченко Г.А. История западной философии. Класика против постмодернизму. – Днепропетровск, 2000.
  15. Зарубіжна філософія ХХ століття. – К., 1993.
  16. Зотов А.Ф. Современная западная философия. – М., 2001.
  17. Зыбайлов Л.К., Шопинский В.А. Постмодернизм. – М., 1993.
  18. Кремень В.Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник. – К., 2005.
  19. Леві-Строс К. Структурна антропологія. – К., 2000.
  20. Лук'янець В.С., Соболь О.М. Філософський постмодерн. – К., 1998.
  21. Лях В.В. Світоглядно-методологічні інновації в західноєвропейській філософії. – К., 2001.
  22. Ильин Г.И. Проблема бессознательного во французском структурализме. // Вестник Моск. Ун-та. Сер. 14: Психология. – 1980. - №1.
  23. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М., 1996.
  24. Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. – М., 1998.
  25. Ильин И.П. Постмодернизм. Словарь терминов. – М., 2001.
  26. Иноземцев В.Л. Современный постмодернизм или рождение социологии. // Вопросы философии. – 1989. – №9.
  27. История современной зарубежной философии / Под ред. А.С. Колесникова. – СПб., 1997.
  28. Козловський П. Сучасна зарубіжна філософія: течії і напрямки. – К., 1996.
  29. Куцепал С.В. Письмо як засіб деконструкції логоцентризму в концепції Жака Дерріда. – К., 1997.
  30. Кынчев Р. Концепция власти М. Фуко и новые философы. // Современная структуралистская идеология. Генезис политологических концепций. – М., 1984.
  31. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда. – М., 1997.
  32. Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна. – СПб., 1998.
  33. Мир философии. В 2-х т. – М., 1989.
  34. Мон Ф. Тексты и коллажи. – М., 1993.
  35. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. – К., Львів, 2001.
  36. Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
  37. Райхман Д. Постмодернизм в номиналистической системе координат. // Флэш Арт. – 1990. – №1.
  38. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия: от истоков до наших дней: В 4 т. – СПб., 1994-1997.
  39. Рорти Р. Философия как зеркало природы. – Новосибирск, 1997.
  40. Самосознание европейской культуры ХХ века. – М., 1991.
  41. Соболь О.М. Постмодерн і майбутнє філософії. – К., 1997.
  42. Современная западная философия: словарь. – М., 1991.
  43. Современная буржуазная философия. – М., 1978.
  44. Соссюр Ф. Заметки об общей лингвистике. – М, 1990.
  45. Тульчинский Г.Л. Самозванство. Феноменология зла и метафизика свободы. – СПб., 1996.
  46. Философы ХХ века. / Под ред. Руткевича А.М., Вдовина И.С. – М., 1999.
  47. Философский энциклопедический словарь. – М., 1983, 1999.
  48. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
  49. Філософія: Курс лекцій/ Л.В. Губерський, І.Ф. Надольний, В.П. Андрущенко та ін.; За ред. І.Ф. Надольного. – К., 2000.
  50. Фуко М. Археологія знання. / За ред М. Москаленко. – К., 2003.
  51. Фуко М. Історія сексуальності: в 4-х т. – Х., 1998.
  52. Фуко М. Жизнь: опыт и наука. // Вопросы философии. – 1993. – №5.
  53. Фуко М. Забота о себе. – К., 1998.
  54. Фуко М. Наглядати і карати. – К., 1998.
  55. Фуко М. Слова и вещи. – М., 1977.
  56. Ярошевець В.І. Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму. Підручник. – К., 2004.
- Ключові слова і терміни:** модернізм, постмодернізм, постмодерністський вибух, перформанс, нарратив, інтенціональність свідомості, деперсоналізація, симулякр, тілоцентризм, дискурс, іронія, деконструкція, структуралізм, логоцентризм, діалогізм, саморегуляція, сюрреалізм, авангардизм, раціональний менталітет, філософська танатологія.

## 5. ЗАВДАННЯ ДЛЯ САМОСТІЙНОЇ РОБОТИ СТУДЕНТІВ. ТЕМИ ПИСЬМОВИХ РОБІТ (РЕФЕРАТИ).

1. Новітньоєвропейська філософія та її історична самокритика.
2. Світоглядні ідеали Модерну та Просвітництва в європейській культурі.
3. Криза марксизму як науки про суспільство.
4. Романтичне розуміння культури і криза класичної раціональності.
5. Проблема філософського обґрунтування наук про суспільство, культуру, людину у XIX – XX ст.
6. Тематика, поняття та світоглядні засади філософії волі.
7. Сенс шопенгауєрівської критики філософії уявлення та поняття волі.
8. Романтизм та Ніцшеанська критика культури.
9. Фрідріх Ніцше: «Аполонівське» та «діонісійське» начала в європейській культурі.
10. Феноменологічна критика європейської науки та культури.
11. Засади феноменологічного методу пізнання.
12. Відкриття «життєвого світу» культури.
13. Генеза феноменологічної соціології.
14. Генеза та сучасність філософської герменевтики.
15. Проблема розуміння та категорія життя в герменевтиці Вільгельма Дільтея.
16. Ханс Гадамер про культурно-історичного обумовленості пізнання.
17. Теорія інтерпретації символів та текстів Поля Рікера.
18. Психоаналітична концепція свідомості та культури.
19. Відкриття психічно-підсвідомого в психоаналізі Зігмунда Фрейда.
20. Ідея колективного несвідомого, його архетипів та символів (Карл Юнг).
21. Сучасні інтерпретації психоаналітичного розуміння людини та суспільства (Е. Фромм).
22. Некласичне розуміння філософської онтології.
23. Онтологічний поворот Мартіна Хайдеггера. Екзистенційна аналітика Dasein та основні екзистенціали.
24. Екзистенція та часовість людського буття.
25. Логічний позитивізм та його постпозитивістська критика.
26. Некласичність аналітичної філософії.
27. Ідея наукового світогляду та філософської критики мови («Віденське коло»: ранній Людвіг Вітгенштейн, Рудольф Карнап).
28. Філософія як прояснення мови та теорія мовних ігор пізнього Людвіг Вітгенштейна.
29. Науковий метод та структура наукових революцій (Томас Кун).
30. Комунікативний поворот в найновітнішій філософії.
31. Суспільство та політика як предметне поле сучасного філософування.
32. Принцип комунікації у філософії сьогодення: комунікація як гранична основа свідомості та людського буття.
33. Комунікація як нормоутворюючий дискурс (Юрген Хабермас).
34. Постмодерна філософія та критика культури.
35. Філософія як рефлексія над підвалинами культури.
36. Поняття «постмодерну» в сучасній філософії культури та мистецтва.
37. Сенс критики модерної філософії у філософії постмодернізму.
38. Ідея деконструкції та критика лого-, фоно-, фалоцентризму (Жак Дерріда).
39. Мішель Фуко: «Влада та знання», мікрофізика влади.

## 6. ЗАСОБИ ДЛЯ ПРОВЕДЕННЯ ПОТОЧНОГО ТА ПІДСУМКОВОГО КОНТРОЛЮ

За місцем у навчальному процесі розрізняємо поточний і підсумковий види контролю.

### Поточний контроль рівня знань студентів.

Його завданням є перевірка розуміння студентами певного матеріалу з окремих тем навчальної дисципліни, визначення рівня його засвоєння, вироблених навчальних і дослідницьких навичок, уміння самостійного опрацювання текстів та здатності їх осмислювання, а також вироблення навичок письмової та усної самопрезентації.

Поточний контроль здійснюється за трьома напрямки:

- контроль за систематичністю та активністю роботи на практичних (семінарських) заняттях;
- контроль за виконанням завдань самостійного опрацювання поза межами аудиторій;
- контроль за рівнем засвоєння і творчого застосування знань у вигляді практичних змістових модулів (контрольних і тестових тематичних завдань).

### Підсумковий контроль знань студентів.

Проводиться у формі екзамену. Форма і терміни підсумкового (семестрового) контролю визначаються навчальним планом або робочим навчальним планом. Студент допускається до підсумкового контролю (екзамену) за умови виконання не менше як на задовільну оцінку усіх проміжних форм поточного контролю.

Підсумковий контроль (екзамени) проводиться в усній, письмовій або усно-письмовій формі наприкінці 2-ої частини семестру, покриваючи навчальний матеріал відповідно усіх змістових модулів. При виведенні загальної оцінки студента викладач бере до уваги результати як поточного так і підсумкового контролю знань. При цьому частка сумарної оцінки, яку студент може отримати за результатами поточного контролю, становить 50 %, за підсумкову форму контролю – 50 % загальної оцінки.

### Програмові вимоги з курсу «Сучасна зарубіжна філософія»

#### Змістовий модуль №1

1. Соціокультурні умови формування неklasичної філософії середини XIX – XX ст.
2. Зміна парадигми філософського мислення середини XIX – XX ст. Відмінність між класичним і неklasичним типом філософування.
3. Сутність принципу ірраціоналізму.
4. Ідейні джерела, основні риси та особливості сучасної зарубіжної філософії.
5. Класифікація течій сучасної зарубіжної філософії.
6. Філософія волі А. Шопенгауєра.
7. Філософія людини С. Кіркєгора.
8. Ідеї розроблення “наукової філософії” у європейській філософії (О. Конт, Ж. Пуанкаре, К. Маркс).
9. Виникнення і джерела позитивізму.
10. Класичний позитивізм (О. Конт, Дж. Міль, Г. Спенсер)
11. Емпіріокритицизм (Е. Мах, Р. Авенаріус).
12. Неопозитивізм (М. Шлик, Р. Карнап, А. Тарський, Б. Рассел, Л. Вітгенштейн).
13. Постпозитивізм (К. Поппер, Т. Кун, І. Лакатос, П. Фейєрабенд).
14. Матеріалістичне вчення К. Маркса і Ф. Енгельса та його вплив на розвиток філософії.
15. Особливості неокласичної філософії другої половини XIX – початку XX ст.
16. Неокантіанство (марбурзька школа).
17. Неокантіанство (баденська школа).
18. Неогегельянство.
19. Ф. Ніцше та ідеї «філософії життя».

20. Інтуїтивізм А. Бергсона.
21. Концепт «життя» у філософських дискурсах В. Дільтея і Г.Зіммера.
22. Морфологія історії О. Шпенглера.
23. Філософія А. Тойнбі: життя та історія.
24. Альберт Швейцер: «благоговіння перед життям».
25. Виникнення і джерела прагматизму.
26. Прагматизм Ч. Пірса.
27. Теорія істини й моралі прагматизму В. Джеймса.
28. Інструменталізм Дж. Дюї.
29. Біхевіористський прагматизм Д. Міда.
30. Психоаналітична філософія З. Фрейда.
31. Аналітична психологія К. Юнга.
32. Соціологізуючий психоаналіз А. Адлера.
33. Теорія оргоне В. Райха.
34. Гуманістичний психоаналіз Е. Фромма.
35. Феноменологія Е. Гусерля. Гусерль про кризу європейської цивілізації і кризу науки.
36. Формирование феноменологического метода в европейской философии.
37. Виникнення і джерела герменевтики.
38. Історична герменевтика В. Дільтея.
39. Буття і мова у філософській герменевтиці М. Хайдеггера.
40. Герменевтика Х. Гадамера.
41. Гносеологічна герменевтика П. Ріккера.
42. Принцип "герменевтичного кола".
43. Виникнення і джерела персоналізму.
44. Російський персоналізм (М. Бердяєв, Л. Шестов, М. Лосський, В. Франкл, С. Франк).
45. Французький персоналізм (Ж. Лакруа, Е. Муньє, М. Недонсель, Ш. Ренув'є, П.Ріккер).
46. Американський персоналізм (Д. Ройс, Б. Боун, Дж. Хауісон, Р. Флюелінг, Э. Брайтмен).
47. Німецький персоналізм (М. Бубер, М. Шелер).

#### Змістовий модуль №2

1. Виникнення, витоки і сутність екзистенціалізму.
2. Екзистенціалізм М. Хайдеггера.
3. «Філософія існування» К. Ясперса.
4. Релігійний екзистенціалізм Г. Марселя.
5. Атеїстичний екзистенціалізм Ж.-П. Сартра.
6. Екзистенціалізм А. Камю.
7. Екзистенційна феноменологія М. Мерло-Понті.
8. Філософія людини Х. Ортеги-і-Гасета.
9. Відмінність між релігійним і атеїстичним екзистенціалізмом.
10. Виникнення, витоки і сутність філософської антропології.
11. Філософська антропологія М. Шеллера.
12. Людина як «незавершена» істота у філософії А. Гелена.
13. «Ексцентрична людина» у філософії Х. Плеснера.
14. Філософська антропологія Е. Ротхакаера та О. Больнова.
15. Соціокультурні умови релігійного ренесансу у філософії кінця XIX – XX ст.
16. Неотомізм (Е. Жільсон, Ж. Марітен, Ю. Бохенський, К. Войтила).
17. Християнський еволюціонізм П. Тейяра де Шардена.
18. Неопротестантизм (К. Барт, Р. Бульман, П. Тілліх, Е. Трельч).
19. Російська релігійна філософія та філософський містицизм (кінець XIX- XX ст.)
20. Виникнення і джерела неомарксизму.
21. «Негативна діалектика» у філософії Т. Адорно.
22. «Критична теорія суспільства» М. Хоркхаймера.
23. Соціальна філософія Г. Маркузе.
24. Теорія комунікації Ю. Хабермаса.
25. Гуманістична етика Е. Фромма.

26. Поняття структуралізму.
27. Теорія знака Ф. де Сосюра.
28. Структурна антропологія К. Леві-Стросса.
29. Мова як породження сенсу у філософії Р. Барта.
30. Структурний психоаналіз Ж. Лакана.
31. Філософія постструктуралізму М. Фуко.
32. Виникнення і джерела постмодернізму.
33. Основні риси та особливості постмодернізму.
34. Постмодернізм Ж.-Ф. Ліотара.
35. Філософська танатологія Ж. Бодрійяра.
36. Принцип деконструкції у постмодернізмі Ж. Дерріди.
37. Філософія мистецтва Ж. Дельоза.
38. Філософський постмодернізм М. Фуко.
39. Постмодернізм Р. Рорті.
40. Сутність футурології: джерела виникнення й основні концепції.
41. «Новий гуманізм» А. Печчеї.
42. Принцип альтруїзму у соціальній філософії П. Сорокіна.
43. Проблеми глобалізації та демасифікації у філософії історії XX – XXI ст.
44. Концепція «постіндустріального суспільства» Д. Белла.
45. Теорія конвергенції Дж. Гелбрейта.
46. Концепція «кінця історії» Ф. Фукуями.
47. Концепція «конфлікту цивілізацій» С. Хантінгтона.
48. Концепція «третьої хвилі» О. Тоффлера.
49. Концепція «інформаційно-технічної цивілізації» Ж. Еллюля.



## 7. КРИТЕРІЇ ОЦІНЮВАННЯ ЗНАТЬ І ВМІНЬ СТУДЕНТІВ

Оцінювання всіх видів поточного і підсумкового контролю диференційоване і проводиться за 100 бальною шкалою ECTS.

Оцінка ECTS	Визначення	Університетська шкала	Національна шкала
A	ВІДМІННО	90-100 відмінно	5 відмінно
B	ДУЖЕ ДОБРЕ	80-89 добре	4 добре
C	ДОБРЕ	70-79 добре	
D	ЗАДОВІЛЬНО	60-69 задовільно	3 задовільно
E	ДОСТАТНЬО	50-59 задовільно	
FX	УМОВНО НЕЗАДОВІЛЬНО	26-49 незадовільно з можливістю повторного складання	2 незадовільно
F	БЕЗУМОВНО НЕЗАДОВІЛЬНО	1-25 незадовільно	

Пояснення оцінок ECTS: Оцінка А «Відмінно» виставляється студенту тоді, коли дані повні відповіді на поставлені питання, коли відчувається глибоке знання теоретичного матеріалу, в повному обсязі викладені головні та допоміжні ідеї та думки, які були закладені в у питаннях, тобто теоретичний курс засвоєний повністю; всі передбачені програмою навчання завдання виконані, якість їх виконання оцінена кількістю балів, близькою до максимального. Суттєвим моментом у відповідях студента повинні бути зв'язок теорії з практикою, вміння застосовувати теоретичні знання при розв'язанні практичних завдань.

Оцінка В «Дуже добре» – теоретичний курс студентом засвоєний в значній мірі, проте допущені незначні неточності та пропущені окремі пояснення, в основному сформовані необхідні практичні навички роботи з засвоєним матеріалом; всі передбачені програмою навчання завдання виконані, якість виконання більшості з них оцінена кількістю балів, наближеною до максимального.

Оцінка С «Добре» – теоретичний курс студентом засвоєний по суті, але допускаються незначні неточності, неповне викладення матеріалу, деякі практичні навички роботи з засвоєним матеріалом сформовані недостатньо, всі передбачені програмою навчання завдання виконані, якість виконання більшості з них не оцінена максимальною кількістю балів, деякі види завдань виконані з помилками.

Оцінка D «Задовільно» – теоретичний зміст курсу засвоєний частково, дані відповіді на частину питань, але не менше 75% від повної відповіді, причому у відповідях не було принципових помилок, наявні прогалини не мають суттєвого характеру, необхідні практичні навички роботи з засвоєним матеріалом в основному сформовані, більшість передбачених програмою навчання завдань виконані, але наявні певні неточності та недоречності, деякі з виконаних завдань, містять помилки.

Е «Достатньо» – теоретичний зміст курсу засвоєний частково, дана відповідь на частину питань, але не менше 60% від повної відповіді, є суттєві неточності та недоречності, порушена послідовність у викладенні програмного матеріалу, є помилки в формулюванні основних теоретичних положень, відчуваються складнощі у вирішенні практичних питань, практичні навички роботи не сформовані, багато з передбачених програмою навчання завдань не виконано, або якість виконання деяких з них оцінені кількістю балів, близькою до мінімального.

FX «Умовно незадовільно» – теоретичний зміст курсу засвоєний частково, дано правильну відповідь тільки на частину питань (в обсязі менше, ніж 60%), необхідні практичні навички роботи не сформовані, більшість передбачених програмою навчання завдань не виконані, або їх якість виконання оцінені кількістю балів, близькою до мінімального. При додатковій самостійній роботі над матеріалом курсу можливе підвищення якості виконання навчальних завдань.

F «Безумовно незадовільно» – теоретичний зміст курсу не засвоєний, необхідні практичні навички роботи не сформовані, усі виконані завдання містять грубі принципові помилки, додаткова самостійна робота над матеріалом курсу не приведе до будь-якого значимого підвищення якості виконання навчальних завдань.

## 8. ПЕРЕЛІК НАВЧАЛЬНО-МЕТОДИЧНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

### Основна література

1. Антологія мирової філософії в 4-х т. – М., 1971.
2. Бичко А.К., Бичко І.В., Табачковський В.Г. Історія філософії: Підручник. – К., 2001.
3. Богомолов А.С. Английская буржуазная философия XX века. – М., 1973.
4. Богомолов А.С. Буржуазная философия США XX века. – М., 1974.
5. Богомолов А.С. Немецкая буржуазная философия после 1865 года. – М., 1969.
6. Буржуазная философия кануна и начала империализма. Учебное пособие./ Под ред. А.С. Богомолова, Ю.К. Мельвиля, И.С. Тарского. – М., 1977.
7. Гриненко Г.В. История философии: Учебник. – М., 2006.
8. Заиченко Г.А. История западной философии. Класика против постмодернизму. – Днепропетровск, 2000.
9. Зарубіжна філософія ХХ століття. – К., 1993.
10. Зотов А.Ф. Современная западная философия. – М., 2001.
11. История современной зарубежной философии / Под ред. А.С. Колесникова. – СПб., 1997.
12. История философии: Учебник / Ч.С.Кирвель, А.А.Бородич, У.Д.Розенфельд и др.; Под ред. Ч.С.Кирвели. – 2-е изд., испр. – Мн., 2001.
13. Коплстон Ф. История философии. ХХ век / Пер. с англ. П.А.Сафронова. – М., 2002.
14. Кремень В.Г., Лынь В.В. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник. – К., 2005.
15. Ларионова В.К. Історія етичних учень. Посібник. – Івано-Франківськ, 2004.
16. Мир философии. В 2-х т. – М., 1989.
17. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. – К., Львів, 2001.
18. Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
19. Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций. – М., 1989.
20. Рассел Б. История Западной философии / Пер. с англ. Ю.Лісняка, П.Тарашука. – К., 1995.
21. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия: от истоков до наших дней: В 4 т. – СПб., 1994-1997.
22. Современная западная философия: словарь / сост. Малахов В.С. и др. – М., 1991.
23. Сучасна зарубіжна філософія. Течії та напрями. Хрестоматія. – К., 1996.
24. Татаркевич В. Історія філософії. Т.3-й. – Львів, 1999.
25. Філософія./ За ред. В.Г. Воронкова. – К., 2004.
26. Філософія: Підручник / Бичко І.В., Бойченко І.В., Табачковський В.Г. та ін. – К., 2001.
27. Філософський енциклопедический словарь. – М., 1983, 1999.
28. Філософський енциклопедический словарь. – К., 2002.
29. Філософія: Курс лекцій/ Л.В. Губерський, І.Ф. Надольний, В.П. Андрущенко та ін.; За ред. І.Ф. Надольного. – К., 2000.
30. Хамітов В. Історія філософії: Проблема людини. Навч. посіб. – К., 2000.
31. Ярошевець В.І. Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму. Підручник. – К., 2004.

### Додаткова література

1. «Антропологический поворот» в философии ХХ века. – Вильнос, 1987.
2. Абаньяно Н. Введение в экзистенциализм. – СПб., 1998.
3. Абаньяно Н. Экзистенция как свобода.// Вопросы философии. – 1992. – №8.
4. Автономова Н.С. От «археологии знания» к «генеалогии власти».// Вопросы философии. – 1978. – №2.
5. Адлер А. Понять природу человека. – СПб., 1997.
6. Александер Ф., Селесник Ш. Человек и его душа: познание и врачевание от древности и до наших дней. – М., 1995.
7. Апаньев Б.Г. Человек как предмет познания. – СПб., 2001.
8. Андрущенко В., Михальченко М. Сучасна соціальна філософія. – К., 1993.
9. Арон Р. Демократия и тоталитаризм. – М., 1993.
10. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – М., 1992.
11. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. – М., 1989.
12. Башляр Г. Новый рационализм. – М., 1987.

13. Белл Д. Социальные границы информационного общества // Новая информационная волна на Западе. – М., 1986.
14. Бергсон А. Два источника морали и религии. – М., 1994.
15. Бергсон А. Творческая эволюция. – М., 1998.
16. Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. – М., 1994.
17. Бердяев Н. Философия свободного Духа. – М., 1994.
18. Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989.
19. Бердяев Н. Царство Духа и царство Кесаря. – М., 1995.
20. Бердяев Н. О назначении человека. – М., 1993.
21. Бердяев Н. Самопознание. – М., 1991.
22. Бердяев Н. Смысл истории. – М., 1990.
23. Бжезінський З. Велика Шахівниця. – Львів-Івано-Франківськ, 2000.
24. Бичко І.В. Від сталінізму до гуманізму.- К., 1988.
25. Бичко І.В. Сучасна світова філософія (XIX – XX) // Філософія: курс лекцій. – К., 1994.
26. Бодрийяр Ж. Система вещей. – М., 1995.
27. Бойченко І.В. Філософія історії: Підручник. – К., 2000.
28. Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. – СПб., 1999.
29. Бохенский Ю. Духовная ситуация времени // Вопросы философии. – 1993. – №5.
30. Бубер М. Два образа веры. – М., 1995.
31. Бубер М. Проблема человека. – К., 1998.
32. Булгаков С. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. – СПб., 1997.
33. Буржуазная философская антропология. – М., 1986.
34. Вдовина И.С. Эстетика французского персонализма. – М., 1981.
35. Великие мыслители Запада. – М., 1998.
36. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – М., 1991.
37. Виндельбанд В. История философии. – К., 1997.
38. Вітгенштейн Л. Філософські дослідження. – К., 1995.
39. Войтыла К. Этика и нравственность // Вопросы философии. – 1991. – №1.
40. Волинка Г.І. та ін. Вступ до філософії. – К., 1999.
41. Воронович Б.А. Созидующий потенциал человека. – М., 1998.
42. Габермас Ю. Структурный переворот у сфері відкритості. – Львів, 2000.
43. Гаврилишин Б. Дороговкази у майбутнє. – К., 1994.
44. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М., 1989.
45. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. В 2 т. – К., 2000.
46. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гусерля // Вопросы философии. – 1992. – №7.
47. Гайденко П.П. Философия культуры Карла Ясперса. // Вопросы литературы. – 1972. – №9.
48. Гайденко П.П. Хайдеггер и современная философская герменевтика. // Новейшие течения и проблемы философии ФРГ. – М., 1978.
49. Ганди М. Моя вера в ненасилие // Вопросы философии. – 1992. – №3.
50. Гейзінга Й Homo Ludens. – К., 1994.
51. Гидденс Э. Постмодерн // Философия истории: Антология. – М., 1995.
52. Горар Р. Антропология смирения // Вопросы философии. – 1999. – №5.
53. Грамши А. Формирование человека. – М., 1983.
54. Грецкий М.Н. Французский структурализм. – М., 1971.
55. Григорян Б.Т. Философская антропология. – М., 1992.
56. Григулевич И.Р. Инквизиция. – М., 1985.
57. Губман Б.Л. Западная философия культуры XX века. – Тверь, 1997.
58. Губман Б.Л. Современная католическая философия: человек и история. – М., 1988.
59. Гуревич П. Философская антропология: Учеб. пособие. – М., 1997.
60. Гурьев Д.В. Загадки происхождения сознания. – М., 1986.
61. Гусерль Э. Идея чистой феноменологии. – М., 1994.
62. Гусерль Э. Картезианские размышления. – СПб., 1998.

63. Гусерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. // Вопросы философии. – 1992. – №7.
64. Гусерль Э. Кризис европейского человечества и философия. // Вопросы философии. – 1986. – №3.
65. Делез Ж. Различие и повторение. – СПб., 1998.
66. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип. – М., 1990.
67. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – СПб., 1998.
68. Деррида Ж. О грамматологии. – М., 1997.
69. Деррида Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. – Минск, 1999.
70. Деррида Ж. Письмо японскому другу. // Вопросы философии. -1992. – №4.
71. Деррида Ж. Позичії. – К., 1994.
72. Джеймс В. Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1992.
73. Джеймс В. Прагматизм. – К., 2000.
74. Джеймс У. Личность // Психология личности. Тексты. – М., 1982.
75. Дильтей В. Категории жизни // Вопросы философии. – 1995. – №10.
76. Дильтей В. Наброски и критика исторического разума // Вопросы философии. – 1988. – №4.
77. Дильтей В. Описательная психология. – СПб., 1996.
78. Дильтей В. Основная мысль моей философии. // Вопросы философии. – 2001. – №9.
79. Дьюи Дж. Психология и педагогика мышления. – М., 1995.
80. Енциклопедія постмодернізму / За ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора. - К.: "Основи", 2003.
81. Ермоленко А.Н. Ценностные ориентации в социально-философских исследованиях ФРГ: контрверза «нового утопизма» и «нового традиционализма». // Социальная перспектива. Философско-методологический анализ. – К., 1992.
82. Жильсон Э. Томизм. – Избранное. – Т.1. – СПб., 1999.
83. Западная философия: итоги тысячелетия. – М., 1997.
84. Зиммель Г. Избранное. В 2 т. – М., 1996.
85. Зотов А.Ф., Мельвил Ю.К. Западная философия XX века. – М., 1994.
86. Зыбайлов Л.К., Шопинский В.А. Постмодернизм. – М., 1993.
87. Ильин Г.И. Проблема бессознательного во французском структурализме. // Вестник Моск. Ун-та. Сер. 14: Психология. – 1980. – №1.
88. Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. – М., 1998.
89. Ильин И.П. Постмодернизм. Словарь терминов. – М., 2001.
90. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М., 1996.
91. Иноземцев В.Л. Современный постмодернизм или рождение социологии // Вопросы философии. – 1989. – №9.
92. Історія філософії: Підручник для вищої школи. – Х., 2003.
93. Каграманов Ю.М. Клод Леви-Стросс и проблема человека. // Вопросы философии. – 1976. – №10.
94. Камю А. Бунтующий человек. – М., 1990.
95. Камю А. Избранное. – М. – 1988.
96. Камю А. Миф про Сизифа. Ессе про абсурд. Твори у 2 т. – К., 1997.
97. Карнап Р. Философские основания физики. Введение в философию науки. – М., 1971.
98. Кассирер Э. Опыт о человеке. Избранное. – М., 1998.
99. Кассирер Э. Философия символических форм: Введение и постановка проблемы // Культурология XX век. Антология. – М., 1995.
100. Кассирер Е. Людський світ простору і часу // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – №5.
101. Католицизм. Словарь. – М., 1991.
102. Католическая философия сегодня. – М., 1995.
103. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. – М., 1989.
104. Кимелев Ю.А. Философский теизм. Типология современных форм. – М., 1993.
105. Клайн М. Зависть и благодарность. Исследование бессознательных источников. – СПб., 1997.
106. Козлов Н.И. Формула личности. – СПб., 2000.
107. Козловский П. Сучасна зарубіжна філософія: течії і напрямки. – К., 1996.
108. Колінгвуд Р.Дж. Идея истории. – К., 1996.
109. Конт О. Курс позитивной философии // Антология мировой философии: В 4-х т. – М., 1971.
110. Кошарний С.О. Біля джерел філософської герменевтики. – К., 1992.

111. Критика феноменологического направления в современной буржуазной философии. – Рига, 1981.
112. Кроче Б. Теория и история историографии. – М., 1998.
113. Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное знание. – М., 1991.
114. Кузнецов В.Н. Французское неогегелианство. – М., 1982.
115. Кузнецов В.Н. Французская буржуазная философия XX века. – М., 1970.
116. Кульчицкий О. Украинский персонализм. – Мюнхен-Львів, 1985.
117. Кун Т. Структура научных революций. – М., 1977.
118. Курдюмов С.П., Малинецкий Г.Г., Потапов А.В. Синергетика: новые направления. – М., 1989.
119. Куцепал С.В. Письмо як засіб деконструкції логоцентризму в концепції Жака Дерріди. – К., 1997.
120. Кынчев Р. Концепция власти М. Фуко и новые философы. // Современная структуралистская идеология. Генезис политологических концепций. – М., 1984.
121. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993.
122. Ладов В.А. Аналитическая философия и феноменология. [html](#)
123. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда. – М., 1997.
124. Лебон Г. Думки і вірування юрби// Філософська і соціологічна думка. – 1991. – №6.
125. Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб., 1995.
126. Леві-Строс К. Первісне мислення. – К., 2000.
127. Леві-Строс К. Структурна антропология. – К., 2000.
128. Левчук Л.Т. Психоаналіз: історія, теорія, мистецька практика: Нав. Посібник. – К., 2002.
129. Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна. – СПб., 1998.
130. Лозинский С.Г. История папства. – М., 1986.
131. Лой А.Н. Проблема интерсубъективности в современной философской герменевтике. // Герменевтика: история и современность. – М., 1985.
132. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. – М., 1991.
133. Лук'янець В.С., Соболев О.М. Філософський постмодерн. – К., 1998.
134. Лукач Д. К онтологии общественного бытия. – М., 1991.
135. Лукач Д. Ленин. Исследовательский очерк взаимосвязи его идей. – М., 1990.
136. Лях В.В. Світоглядно-методологічні інновації в західноєвропейській філософії. – К., 2001.
137. Малахов В.С. Проблема исторического понимания в философской герменевтике Г. Гадамера // Историко-философский ежегодник. – М., 1987.
138. Маритен Ж. Интегральный гуманизм. // Вопросы философии. – 1991. – №5.
139. Маритен Ж. О человеческом познании. // Вопросы философии. – 1991. – №5.
140. Маритен Ж. Философ в мире. – М., 1994.
141. Марков Б.В. Философская антропология. Очерки истории и теории. – СПб., 1997.
142. Маркузе Г. Одномерный человек. – М., 1994.
143. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. – К., 1995.
144. Марсель Г. Быть и иметь. – Новочеркасск, 1994.
145. Марсель Г. Трагическая мудрость философии. – М., 1995.
146. Мельвиль Ю.К. Прагматическая философия человека/ Буржуазная философская антропология XX века. – М., 1986.
147. Мельвиль Ю.К. Пути буржуазной философии XX века. – М., 1983.
148. Мельвиль Ю.К. Чарльз Пирс и прагматизм. – М., 1968.
149. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. – К., 1996.
150. Михайлов А.А. Современная философская герменевтика. – Минск, 1984.
151. Мон Ф. Тексты и коллажи. – М., 1993.
152. Мотрошилова Н.В. Гуссерль и Кант: «проблема трансцендентальной философии». // Философия Канта и современность. – М., 1974.
153. Мунье Э. Манифест персонализма. – М., 1999.
154. Мунье Э. Персонализм. – М., 1992.
155. Мунье Э. Что такое персонализм?. – М., 1994.
156. Нарский И.С. Современный позитивизм. – М., 1961.
157. Нибур Р. Христос и культура. – М., 1996.
158. Никитин Е. Феномен человеческого самоутверждения. – СПб., 2000.
159. Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. – К., 1994.

160. Ницше Ф. По ту сторону добра і зла // Вопросы философии. – 1989. – №5.
161. Ницше Ф. Сумерки богов. – М., 1989.
162. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. – М., 1990.
163. Новая технократическая волна на Западе. – М., 2001.
164. Новая философская энциклопедия: В 4 т. – М., 2000-2001.
165. Ойзерман Т.И. Основные направления структурализма. – М., 1964.
166. Пассмор Дж. Современные философы. Пер с англ. Л.Б. Макаевой. – М., 2002.
167. Парсонс Т. Системы современных обществ. – М., 1997.
168. Печчи А. Человеческие качества. – М., 1980.
169. Плеснер Г. Ступени органического и человек. // Проблема человека в Западной философии. – М., 1988.
170. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. В 2-х т. – К., 1994.
171. Поппер К. Логика и рост научного познания. – М., 1983.
172. Поппер К. Открытое общество и его враги. – М., 1992.
173. Постмодерн в философии, науке, культуре: Хрестоматия. – Харьков, 2000.
174. Постмодернизм: Энциклопедия. – Мн., 2001.
175. Причепий Є.М. Феноменологічна теорія свідомості Е. Гуссерля. – К., 1971.
176. Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. – Рига, 1988.
177. Проблемы сознания в современной буржуазной философии. – Вильнюс, 1983.
178. Протестантизм. Словарь. – М., 1989.
179. Райхман Д. Постмодернизм в номиналистической системе координат. // Флэш Арт. – 1990. – №1.
180. Расел Б. Человечество в опасности. // Вопросы философии. – 1992. – №8-10.
181. Рассел Б. Человеческое познание, его сферы и границы. – М., 1957.
182. Релігієзнавчий словник. – К., 1996.
183. Рикер П. Конфликты интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М., 1995.
184. Риккерт Г. Наука о природе и науки о культуре. // Культурология XX век. Антология. – М., 1995.
185. Риккерт Г. Философия жизни: Введение в трансцендентальную философию. – К., 1998.
186. Розин В.М. Философия техники. – М., 2001.
187. Рорти Р. Философия как зеркало природы. – Новосибирск, 1997.
188. Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру. – М., 1985.
189. Самосознание европейской культуры XX века. – М., 1991.
190. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо. – К., 2001.
191. Сартр Ж.П. Нудота. Мур. Слова. – К., 1993.
192. Сирота А.М. Неомарксизм: попытка реформации. // Вопросы философии. – 1998. – №8.
193. Ситниченко Л.А. Человеческое общение в интерпретации современной западной философии: Критический анализ. – К., 1990.
194. Сичивиця О.М. Основні парадигми філософії історії. – Львів, 1993.
195. Соболев О.М. Постмодерн і майбутнє філософії. – К., 1997.
196. Современная буржуазная философия. – М., 1978.
197. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992.
198. Соссюр Ф. Заметки об общей лингвистике. – М., 1990.
199. Социальная философия франкфуртской школы: Критические очерки. – М.-Прага, 1978.
200. Спенсер Г. Синтетическая философия. – К., 1997.
201. Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. – М., 1998.
202. Старосольский В. Теория нации. – К., 1999.
203. Степин В.С. Философская антропология и философия науки. – М., 1992.
204. Структурализм: «за» и «против». Сборник переводов. – М., 1975.
205. Сучасна політична філософія. Антологія. – К., 1998.
206. Табачковский В.Г. Людина – Екзистенція – Історія. – К., 1996.
207. Табачковский В.Г. Людське співвідношення: даність чи проблема. – К., 1993.
208. Татаркевич В. Історія філософії. Т.3-й. – Львів, 1999.
209. Тейяр де Шарден П. Божественная среда. – М., 1992.
210. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М., 1987.
211. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М., 1987.
212. Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М., 1995.
213. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії: У 2 т. – К., 1995.
214. Тоффлер А. Футурошок. – СПб., 1997.
215. Трельч Э. Историзм и его проблемы. – М., 1994.

216. Тульчинский Г.Л. Самозванство. Феноменология зла и метафизика свободы. – СПб., 1996.
217. Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. – М., 1996.
218. Февр Л. Бои за историю. – М., 1991.
219. Феноменология в современном мире. – Рига, 1991.
220. Философия истории: Антология. – М., 1995.
221. Философский энциклопедический словарь. – М., 1983, 1999.
222. Философы XX века. / Под ред. Руткевича А.М., Вдовина И.С. – М., 1999.
223. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. – М., 1958.
224. Франк С.Л. Реальность и человек. – СПб., 1997.
225. Франк С.Л. Человек в поисках смысла жизни. – М., 1990.
226. Фрейд З. Введение в психоанализ. – М., 1989.
227. Фрейд З. Недовольство в культуре. // Философские науки. – 1989. – №1.
228. Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. – М., 1992.
229. Фрейд З. Психология бессознательного. – М., 1989.
230. Фрейд З. Толкование сновидений. – К., 1991.
231. Фромм Э. Душа человека. – М., 1992.
232. Фромм Э. Бегство от свободы. – М., 1993.
233. Фромм Э. Иметь или быть? – М., 1986.
234. Фуко М. Археология знания. / За ред М. Москаленко. – К., 2003.
235. Фуко М. Жизнь: опыт и наука. // Вопросы философии. – 1993. – №5.
236. Фуко М. Забота о себе. – К., 1998.
237. Фуко М. История сексуальности: в 4-х т. – Х., 1998.
238. Фуко М. Наглядати і карати. – К., 1998.
239. Фуко М. Слова и вещи. – М., 1977.
240. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. – 1990. – №3.
241. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. – М., 1995.
242. Хабермас Ю. О субъекте истории. – М., 1990.
243. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности. // Вопросы философии. – 1989. – №2.
244. Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1993.
245. Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1991.
246. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М., 1991.
247. Хантингтон С. Зіткнення цивілізацій? // Філософська і соціологічна думка. – 1996. – №1.
248. Хесле В. Гении философии Нового времени. – М., 1992.
249. Хузман Ф. Об образе и смысле смерти. – М., 1997.
250. Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности. – СПб., 1996.
251. Хьюбшер А. Мыслители нашего времени. Справочник по философии запада XX века. – М., 1994.
252. Цехмістро І. Ірраціональність як підстава раціональності // Філософська думка. – 1998. – №6
253. Черная Л.А. «Новая философская антропология» Макса Шелера и философия культуры. // Вопросы философии. – 1999. – №7.
254. Чичерин Б. Наука и религия. – М., 1999.
255. Шварц Т. От Шопенгауэра к Хайдеггеру. – М., 1964.
256. Швейцер А. Культура и этика: Пер. с нем. – М., 1973.
257. Шелер М. Избранные труды. – М., 1995.
258. Шестов Л. Гефсиманська ніч. // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 1-2.
259. Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. – М., 1992.
260. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям и ее презирающим. – М., 1994.
261. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. – М., 1995. Брэдли Ф. Что есть реальный Юлий Цезарь // Вестник Московского ун-та. Философия. – 1989. – №5.
262. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление: В 2 т. – М., 1992-93.
263. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки о морфологии мировой истории. – М., 1993.
264. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. – М., СПб., 1998.
265. Юнг К.Г. Архетип и символ. – М., 1991.
266. Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. – К., 1994.
267. Ярошевский М.Г. История психологии. – М., 1976.
268. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.

